

**Von den Anfängen  
bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts**

**von  
Martin Ebner**

**aus:**

**Kaufmann, T., Kottje, R., Moeller, B., Wolf, H. (Hrsg.),  
Ökumenische Kirchengeschichte,**

**Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Mittelalter, Darmstadt 2006, 15–57.**

# 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 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 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 Totenaufweckung 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 Besitzern: 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 absegnet. 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-

dig 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

Tempeltheologie bei Stephanus bereits entwickelt war, sie knüpft an die Tempelkritik Jesu an und führt sie offensichtlich herausfordernd fort.

Warum ist eine derartige Tempelkritik ausgerechnet für Diasporajuden anziehend, die doch wegen des Tempels nach Jerusalem gekommen sind? Für Diasporajuden war der Tempel das Identifikationssymbol schlechthin: An das Heiligtum in Jerusalem führten sie ihre Tempelsteuer ab und vernetzten sich dadurch als Juden weltweit. Allerdings praktizierten sie in der Diaspora einen Gottesdienst, der im Gegensatz zum Kult an paganen Tempeln ohne blutige Opfer und ohne Tempelhandel auskam. Darin sahen sie die Überlegenheit ihrer eigenen Religion. Gottesdienst ist Wortereignis, Kult wird spiritualisiert. Gebete werden als „Opfer“ bezeichnet, hinsichtlich der Sündenvergebung ersetzen Almosen die blutigen Opfer. In der Diaspora bezeichneten Juden ihre Synagogen mit dem gleichen Begriff, den sie auch für den Tempel in Jerusalem gebrauchten: προσευχή (Bethaus). Im Land Israel angekommen, konnte allerdings über *die* προσευχή schlechthin Enttäuschung aufkommen. Blutige Opfer wurden hier dargebracht, die Geschäftemacherei florierete – wie in heidnischen Tempeln auch. Natürlich haben es nicht alle so gesehen; vor allem diejenigen nicht, denen es gelungen war, sich in Jerusalem zu etablieren und mit der sadduzäischen Oberschicht sowie mit der Tempelaristokratie, die ihrerseits kulturell stark hellenisiert war, in gute Kontakte zu treten. Andere aber, weniger Erfolgreiche und deshalb Enttäuschte, konnten sich in Jesu Tempelkritik nicht nur wieder finden, sondern im „neuen Tempel“ eine eschatologische Perspektive entdecken. In diesem Horizont kann man sich den in Apg 6,8–7,60 exemplarisch erzählten Konflikt *innerhalb* der Diasporasynagogen erklären – und gleichzeitig die mögliche Weiterleitung der Sache, d. h. ihres Sprechers Stephanus, an den Hohenpriester.

## Der Siebenerkreis, Randsiedler des Judentums und gottesfürchtige Heiden

Nach den Zeugnissen der Apostelgeschichte löste die Tötung des Stephanus eine Zentrifugalbewegung aus: weg von Jerusalem. Betroffen waren aber lediglich die führenden Köpfe des Stephanuskreises. In der Apostelgeschichte firmieren sie unter der Bezeichnung „die Zerstreuten“ (Apg 8,4; 11,19). Exemplarische Traditionen, die Lukas in sein Werk eingearbeitet hat, erzählen (1) von Philippus, dem zweiten Mann nach Stephanus im Siebenerkreis, wie er sich an Randsiedler des Judentums wendet: in „der Stadt Samariens“ (Apg 8,4–8) und im Küstengebiet zwischen Caesarea und Aschdod (Apg 8,26–40), sowie (2) von „Zerstreuten“ in Antiochien, die sich an „Griechen“, also an Heiden wenden (Apg 11,19–30). Auch Damaskus muss ein Ziel des Siebenerkreises gewesen sein (vgl. S. 40).

Für die *Samaritaner* musste die Vorstellung eines neuen (spirituellen) Tempels für das Gottesvolk in seinen zwölf Stämmen, also ohne jüdische Dominanz, ansprechend sein. Bestand doch ein geradezu aggressives und z. T. gewaltbereites

Konkurrenzverhältnis zwischen Samaritanern und dem Tempelstaat, der Samaria nicht mehr zu Israel zählte. Seit der Zerstörung des samaritanischen Tempels auf dem Berg Garizim 128 v. Chr. durch Johannes Hyrkan I. war das bis dahin paritätische Machtverhältnis eindeutig zu Gunsten Jerusalems entschieden. Mit der Verkündigung des „neuen Tempels“ für die Samaritaner als Teil des Gottesvolkes in der Linie der theologisch weitergeführten Tempelkritik des Stephanus wurde ein wichtiger Programmpunkt der Gottesherrschaftsvorstellung Jesu (S. 20 f.) eingelöst.

Viel weitreichender sind die Folgen, die mit der exemplarischen Erzählung von der *Taufe* „eines Mannes, eines Äthiopiens, eines Eunuchen, eines Beamten der Kandake, der Königin der Äthiopiens“ (Apg 8,27) durch Philippus verbunden sind. Im lukanischen Kontext soll „Eunuch“ als Titel gelesen werden, der mit „Beamter der Kandake“ erklärt wird, parallel zum Titel „Kandake“, der mit „Königin der Äthiopiens“ erläutert wird. In diesem Fall handelt es sich – wie an der Wallfahrt nach Jerusalem zu sehen ist – um einen Proselyten. War jener Mann jedoch wirklich ein Eunuch, für orientalische Hofbeamten durchaus nichts Außergewöhnliches, so hält unsere Erzählung die Erinnerung daran fest, dass Philippus als Erster (1) einen Heiden ins Gottesvolk aufgenommen hat, wobei (2) die Taufe die Beschneidung ersetzt, die dafür eigentlich nötig gewesen wäre, aber Eunuchen wegen ihrer Zeugungsunfähigkeit generell verwehrt wird (vgl. Dtn 23,2). Eunuchen sind von der Vollmitgliedschaft im Volk Israel prinzipiell ausgeschlossen. Gemäß prophetischem Einspruch (Jes 56,3–5) wird sich das höchstens in der Endzeit ändern. Insofern hat Philippus (3) bereits nach den Regeln für den „neuen Tempel“ gehandelt. Als historisches Aktionsfeld ist für den Vorfall an die *via maris* zu denken, eine Hauptverkehrsader zwischen Ägypten und Mesopotamien, an der auch die Städte liegen, in denen man Philippus „findet“ (vgl. Apg 8,40): Aschdod und Caesarea.

Gemäß Apg 11,26 wurden die Jesusjünger in Antiochien zum ersten Mal *Christen* genannt. Lukas stellt diese Benennung in den Zusammenhang mit der Tatsache, dass es der christlichen Gemeinde von Antiochien gelungen ist, einen ehemaligen Erzfeind, nämlich Paulus, in die eigenen Reihen aufzunehmen (Apg 11,25 f.). Das ist für Lukas ein ekklesiologisches Leitbild. Derartig integrativ Handelnde verdienen den Namen „Christen“.

Was allerdings die historische Spurensuche angeht, so ist es auffällig, dass nach Apg 9,27 f. eine solche Integration bereits in der Jerusalemer Urgemeinde gelang – ebenfalls durch die Vermittlung des Barnabas, so dass der Name „Christen“ bereits für die Jerusalemer gerechtfertigt gewesen wäre. Dass Lukas die Bezeichnung an dieser Stelle nicht einbringt, hängt vermutlich damit zusammen, dass sie gemäß seinen Traditionen speziell mit der Stadt *Antiochien* verbunden war. Außerdem: Das Verb *χρηματίζεν* ist der Amtssprache entnommen. Die römische Verwaltung also gab den Jesusjüngern diesen Namen. Dem entspricht auch die Bezeichnung: *χριστιανοί* („Christianer“). Sie ist, latinisierend, nach Art derjenigen Adjektive gebildet, die im Lateinischen die Parteigänger einer Person bezeichnen, und wäre in unserem Fall konkret mit „Anhänger des Christus“ zu übersetzen.

Wie kommen, so die Frage, römische Magistrate dazu, Jesusjünger in Antiochien mit einer amtlichen Gruppenbezeichnung zu belegen und als Anhänger des Christus zu kennzeichnen? Die vorgeschlagene historische Rekonstruktion lautet: In Antiochien nahmen „Zerstreute“ des Siebenerkreises in größerem Umfang und programmatisch Heiden ins Gottesvolk auf – und zwar ohne Beschneidung. Die jüdischen Synagogalgemeinden der Stadt wehrten sich gegen diese Gruppe, die zwar unter dem Dachverband der Synagoge Nutznießer der jüdischen Privilegien im Römischen Reich war, andererseits aber durch ihre Missionspraxis die klaren Konturen des Judentums von innen her aufweichte. Die demonstrative Absetzung war nur mit Hilfe der römischen Magistrate durchführbar. Unter der Bezeichnung „Christianer“ wurde die Gruppe der Jesusjünger samt ihrer neu gewonnenen Anhänger erstmals als eigenständige Fraktionierung außerhalb des Synagogalverbandes gekennzeichnet. In diesem Zusammenhang sind verschiedene Differenzierungen nötig.

### *Beschneidung*

Beschneidung ist im alten Orient nichts Besonderes, aber sie wird nicht von allen Völkern praktiziert, z. B. nicht von den Philistern; für die Babylonier und Assyrer fehlen die Hinweise. Das Judentum stellte die Beschneidung besonders dann in den Vordergrund, wenn das Umfeld sie nicht praktizierte: während des babylonischen Exils, besonders aber während der Makkabäerkämpfe angesichts der Gefahr hellenistischer Überfremdung. Als das Bundeszeichen schlechthin (vgl. Gen 17,2.11) war die Beschneidung immer zugleich „identity marker“, mit dem sich Juden von den anderen Völkern absetzten. Mit den Augen von Griechen und Römern betrachtet, sah die Sache jedoch anders aus: Beschneidung galt als obszön, weil die Eichel freilag, was den Schönheitsidealen zuwiderlief. Beschneidung wurde also nicht aus religiösen, sondern aus ästhetischen und kulturellen Gründen abgelehnt. Trotzdem war das Judentum als Religion für Griechen und Römer ansprechend, besonders wegen seines Eingottglaubens, seiner hoch stehenden Ethik und seiner häuslichen Bräuche, insbesondere der Sabbatriten. Anders als im Tempel von Jerusalem, wo Nichtbeschnittenen der Zugang zum liturgischen Bereich unter Androhung der Todesstrafe untersagt blieb, durften in der Diaspora Heiden, die mit dem Judentum sympathisierten, an den Gottesdiensten in den Synagogen teilnehmen. Der Begriff, unter dem diese Sympathisanten in jüdischer wie paganer Literatur firmieren, lautet „Gottesfürchtige“. Einerseits waren die jüdischen Diasporasynagogen stolz auf diese Klientel, denn Gottesfürchtige stammten oft aus der Bildungsschicht und bekleideten Ämter in städtischen Gremien. Andererseits blieben die Grenzlinien klar gezogen: Als Vollmitglied der Synagoge (und das heißt des Gottesvolkes) galt nur, wer beschnitten war. Ganz praktisch wirkte sich das z. B. darin aus, dass Gottesfürchtige von der Feier des Paschamahles ausgeschlossen blieben. Die berühmte Spenderinschrift von Aphrodisias zeigt unmissverständlich ihre Stellung in der Gemeinde: Ihre Namen stehen deutlich abgesetzt hinter denen der Vollmitglieder und Proselyten.

Diese fest gefügten Strukturen wurden durch die Aktivitäten der Jesusjünger in Antiochien durchkreuzt. Sie nahmen gemäß Apg 11,20 *auch Griechen* als Vollmitglieder in das Gottesvolk auf: durch die Taufe ohne Beschneidung. Dieses Vorgehen blieb nicht ohne Rückwirkungen und Konsequenzen. Antiochien war mit etwa einer halben Million Einwohner nach Rom und Alexandrien die drittgrößte Stadt im Römischen Reich, sie war Handelsknotenpunkt für den Landweg zwischen Kleinasien und Ägypten, ihr Hafen Einfallstor für die Verbindung nach Mesopotamien und Persien. Der kaiserliche Legat von Syrien hatte seinen Sitz in Antiochien. Als zentrale Verwaltungs- und Handelsmetropole hatte Antiochien ein hellenistisches Overhead, erkennbar an den Sprachen: Griechisch war die Sprache der städtischen Elite, insbesondere in Verwaltung und Politik. Die einheimische Bevölkerung und die Landbevölkerung sprachen Syrisch. Die Jesusanhänger aus dem Umkreis der „Sieben“, die nach Apg 11,20 aus Zypern und Kyrene stammten, sprachen – außer griechisch – vielleicht die Dialekte ihrer Heimat, sicher aber nicht Syrisch. Wenn sie „den Griechen“ das Evangelium verkündeten, wandten sie sich an die führenden Schichten der Stadt – und fanden sie im Umkreis der Synagogen: die Gottesfürchtigen.

Seit Gründung der Stadt 300 v. Chr. nämlich gab es in Antiochien eine starke jüdische Minorität, die für das 1. Jahrhundert auf etwa 45.000–60.000 geschätzt wird. Nach Josephus zeigten die Juden in Antiochien eine besonders offene, ja geradezu werbende Haltung gegenüber den Griechen: „Und sie (sc. die Juden) zogen durch ihre Gottesdienste eine große Menge von Griechen an und machten sie in gewisser Weise zu einem Teil von ihnen selbst“ (Bellum Judaic. VII 45). Damit ist auf die besondere Pflege des Sympathisantenkreises der Gottesfürchtigen angespielt. Im Blick auf die Durchsetzung und Erhaltung besonderer Privilegien, die die Judenschaft in Antiochien genoss, werden sie nicht ohne Bedeutung gewesen sein: Selbst wenn die rechtliche Gleichstellung mit den Griechen der Stadt, wie sie Josephus behauptet (Antiqu. XII 119; Bellum Judaic. VII 44), auf eine kleine Zahl von alteingesessenen vornehmen Juden beschränkt gewesen sein sollte, besaß die Gesamtjudenschaft auf jeden Fall korporative Privilegien, unter denen das Versammlungsrecht, das Recht, den Sabbat zu halten und die Tempelsteuer nach Jerusalem abzuführen, die wichtigsten waren. Die *Jesusanhänger*, die nach *Antiochien* kamen, waren rechtlich Teil dieser Judenschaft, wohnten in ihren Gebieten und trafen sich in den gleichen Synagogen. Mit ihrem Angebot, ohne Beschneidung, allein durch die Taufe, als Vollmitglieder in das Gottesvolk aufgenommen zu werden, rannten sie bei den Gottesfürchtigen offene Türen ein. Aber sie versetzten damit dem über Jahrhunderte auf politischer und religiöser Ebene etablierten Beziehungsgeflecht zwischen Juden und Griechen einen empfindlichen Schlag. Das konnte nicht ohne Reaktion bleiben. (1) Mit der Aufgabe der Beschneidung wurde ein „identity marker“ des Judentums angegriffen und jüdisches Selbstverständnis in seinen klaren Konturen von innen her aufgeweicht. Bereits knapp zwei Jahrhunderte zuvor hatten toratreue Juden ein derartiges Ansinnen von „Reformjuden“ am Jerusalemer

Tempel, die von Antiochos Epiphanes IV. unterstützt wurden, unter Einsatz des eigenen Lebens erfolgreich bekämpft (Makkabäer). (2) Neben der theologischen bzw. anthropologischen spielt auch eine religionspolitische Komponente eine Rolle: Mit der Missionierung der Jesusjünger unter den Gottesfürchtigen begann ein Streit um die gleiche Klientel, die hinsichtlich ihrer Lobbyfunktion in den Städten von besonderer Bedeutung war. Die Jesusjünger boten mehr (volle Mitgliedschaft) zu niedrigerem Preis (ohne Beschneidung). Die jüdischen Synagogen wehrten sich gegen diese „feindliche Übernahme“. (3) Rechtliche Konsequenzen: Der Erfolg der Jesusjünger verdankte sich der Plattform, die die jüdischen Synagogalgemeinden für ihre Aktionen (unfreiwillig) bereitstellten. Sie partizipierten an Privilegien, deren ethnische Basis sie durch ihr Missionsangebot ohne Beschneidung aufzulösen begannen. Um den eigenen Status zu bewahren, trennte sich die jüdische „Bürgerschaft“ in Antiochien von diesen gefährlichen Schmarotzern in den eigenen Reihen, ein Schritt, der ohne die römische Verwaltung rechtswirksam nicht durchzuführen war: „Es wurden aber registriert zum ersten Mal in Antiochien die (Jesus-)Schüler als Christianer“ (Apg 11,26).

#### Einheit in Verschiedenheit: Apostelkonvent und antiochenischer Zwischenfall

Die beschneidungsfreie Aufnahme von Heiden in das Gottesvolk war der große Streitpunkt nicht nur zwischen christlichen Gruppen und der jüdischen Synagoge, sondern auch unter den christlichen Gruppen selbst. Der *Apostelkonvent in Jerusalem*, um 48 n. Chr., war ein erster Versuch, ein überregionales Gesprächsforum zu schaffen, um die divergierenden Optionen zu diskutieren, die zu einer unterschiedlichen rituellen Praxis geführt hatten. Inhaltlich ging es um die Bedeutung von Identitätsmerkmalen, konkret der Beschneidung, für das christliche Selbstverständnis. In diesem Fall ist die Quellenlage ausnahmsweise gut. Außer dem Augenzeugenbericht des Paulus (Gal 2,1–10) steht uns die Erzählung des Lukas in Apg 15 zur Verfügung. Es bestehen allerdings nicht zu harmonisierende Sachdivergenzen. Sie gehen auf das Konto unterschiedlicher Darstellungsintentionen.

(1) Nach Paulus war der *Anlass* des Konventes eine göttliche Offenbarung (Gal 2,2). Im Kontext des Galaterbriefes will Paulus seine von Gott verbürgte Unabhängigkeit gegenüber den Jerusalemer Autoritäten demonstrieren und den Konvent als zweiten Akt seiner Berufungsgeschichte darstellen, durch den Gott selbst die Heidenmission vorantreibt. Aber er verrät sich, wenn er davon spricht, dass er in Jerusalem sein Evangelium „vorlegt“, um nicht „ins Leere“ zu laufen (Gal 2,2). Es ging also doch um eine Prüfung seiner Missionspraxis mit dem Ziel, sie ratifizieren zu lassen. Außerdem gab es offensichtlich eine starke Opposition. Paulus nennt sie „Falschbrüder“ und vergleicht sie mit Spionen (Gal 2,4). Insofern könnte die lukianische Darstellung historisch Zuverlässiges bewahrt haben: Der Besuch einer Jeru-

salemer Abordnung in Antiochien stellte die dortige Missionspraxis in Frage. Die antiochenische Gemeinde selbst wünschte eine Klärung in Jerusalem (Apg 15,1 f.).

(2) Was die *Zusammensetzung* des Konventes angeht, bietet Lukas die große Variante: die Gesamtgemeinde mit den Aposteln und Presbytern sowie Paulus und Barnabas mit einer Abordnung aus Antiochien (Apg 15,4.22). Ihm schwebt offensichtlich ein Konfliktlösungsmodell auf prinzipiell demokratischer Basis vor, wie er es schon für die Schlichtung des Witwenstreites in Apg 6 erzählt hat. Paulus dagegen schildert die kleine Variante: Drei Vertreter aus Antiochien (Paulus, Barnabas und Titus) verhandeln mit den drei „Säulen“ Jakobus, Petrus und Johannes in Jerusalem. Im Kontext des Galaterbriefes will Paulus damit seine Gleichrangigkeit mit den Jerusalemer Autoritäten demonstrieren. Wenn er aber in Gal 2,4 f. betont, den „Falschbrüdern“ nicht eine Stunde nachgegeben zu haben, dann war auch die Opposition am Verhandlungstisch mit dabei. Als historisches Szenario ist also eine Aussprache der beiden Konfliktparteien (die „Falschbrüder“, die auch für Heiden die Beschneidung fordern, und die antiochenische Abordnung, die ihre Praxis verteidigt) vor den Jerusalemer Autoritäten anzunehmen. Das Besondere an der Zusammensetzung des Konventes betrifft einen anderen Punkt: Die Sachfrage der Beschneidung wurde in Gegenwart einer Person verhandelt, die persönlich von der zu fallenden Entscheidung betroffen war: Titus, ein nicht beschnittener, aber getaufter Heide aus Antiochien (Gal 2,1.3).

(3) Das *Ergebnis* des Konventes ist nach Lukas ein gemeinsamer Beschluss darüber, wie viel den von der Tora bekehrten Heiden zugemutet werden kann, festgehalten im so genannten Aposteldekret („Jakobusklauseln“). Konkret geht es um Essens- und Eheregeln (Verzicht auf Götzenopferfleisch, Blut und Ersticktes, Verbot von Verwandtenehen). In der Tradition von Lev 17 f. handelt es sich um Mindestforderungen („noachidische Gebote“), die Nichtjuden beachten müssen, wenn sie mit Juden zusammenleben wollen. Paulus kannte diese Regeln nicht bzw. hat sie (gegen Apg 16,4) nie akzeptiert. Sonst hätte er sich die langen Dispute in 1 Kor 8 und 10 sparen können. Auch Lukas selbst geht nach Apg 21,25 davon aus, dass Jakobus dem Paulus bei seinem letzten Jerusalembesuch vom Aposteldekret als einer neuen Entwicklung erzählt. Nach Paulus stand einzig und allein das Thema „Beschneidungszwang für Heiden“ zur Debatte, und darauf bezog sich gemäß seiner Darstellung auch das Ergebnis des Konventes: die Verkündigung des *einen* Evangeliums berücksichtigt künftig die unterschiedlichen kulturellen Vorgaben der Zielgruppe. Unbeschnittene Heiden brauchen sich nicht beschneiden zu lassen („Evangelium der Vorhaut“). Dafür sind Paulus und Barnabas zuständig. Beschnittene Juden werden auch weiterhin ihre Kinder beschneiden lassen. Dieser Adressatengruppe gilt das Apostolat des Petrus (Gal 2,7–9). Eine einzige Auflage für die Heiden nennt Paulus: die Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde (Gal 2,10: „Allein der Armen, damit wir [ihrer] gedenken ...“). Diese Auflage konnte unterschiedlich gewertet und interpretiert werden. Aus Jerusalemer Sicht unter ethischem Aspekt: Almosen für die Armen Israels können als Ausdruck des ernsthaften Bekehrungs-

willens von Heiden gesehen werden. Damit bleiben sie aber im Status von Gottesfürchtigen, also im zweiten Glied. Paulus dagegen betont in 2 Kor 8 f. (Kollektenbriefe) sowie in Röm 15,25–27 unter dem Leitwort *κοινωνία* den kommunikativen Aspekt der Gemeinschaft (vgl. Gal 2,9), innerhalb deren der Austausch unterschiedlicher Güter stattfindet. Über diese Ambivalenz war sich Paulus offensichtlich im Klaren. Denn als er am Ende seines Lebens die Kollekte, für die er unermüdlich in seinen Gemeinden geworben hat, nach Jerusalem bringen will (ca. 57 n. Chr.), fürchtet er die „Ungläubigen“ in Judäa, also die einheimischen Juden, und ist sich nicht sicher, ob seine Gabe den „Heiligen“, also der Jerusalemer Gemeinde, überhaupt willkommen ist (vgl. Röm 15,30–32). In den wachsenden politischen Spannungen unmittelbar vor dem Jüdischen Krieg ist das verständlich. Denn das Signal für dessen Ausbruch war die Ablehnung der Gaben und Opfer von Nichtjuden am Tempel (vgl. Josephus, *Bellum Judaic.* II 409). In diese Kategorie sieht Paulus seine Gemeinden gestellt – nicht nur in den Augen der „Ungläubigen“. Mit der Annahme der Kollekte würde die Jerusalemer Gemeinde die Mitglieder der paulinischen Gemeinden *als Juden* anerkennen und sich damit gegen die verschärfte Marschrouten derjenigen Gruppen stellen, die am Tempel – und das heißt in der offiziellen Politik – immer mehr an Einfluss gewinnen.

„Getrennt bei den Mahlzeiten“ (*separati epulis*), das war das gesellschaftlich relevante Verhaltensmerkmal der Juden. Wegen ihrer diversen Speisevorschriften (vgl. Lev 11), von denen die Ablehnung des Schweinefleisches die bekannteste war, vermieden sie es, sich gemeinsam mit Nichtjuden an einen Tisch zu setzen. In die Augen fallen konnte dieses Verhalten natürlich nur in der Diaspora, nicht dagegen im Mutterland. Denn dort waren Juden unter sich, partizipierten an der jüdischen Infrastruktur; Fremde im Land hatten sich an die noachidischen Gebote zu halten. Deshalb fand es niemand der Erwähnung wert, dass Titus, der Heide, in Jerusalem während des Konventes natürlich zusammen mit den Juden gegessen hatte, aber es erregte großes Aufsehen, dass Petrus, der Jude, in Antiochien zusammen mit den (bekehrten) Heiden zu essen pflegte (vgl. Gal 2,12). Das war eine Regelverletzung. Genau genommen: Das Verhalten wurde als Regelverletzung erst dann wahrgenommen, als Leute von Jakobus auftauchten – und damit den so genannten *antiochenischen Zwischenfall* auslösten, den Paulus in Gal 2,11–14 fragmentarisch referiert. Demgemäß zog sich Petrus, für den es – wie für andere Judenchristen auch – offensichtlich Usus geworden war, in heidnischen Häusern das Herrenmahl zu feiern, aus diesem Milieu zurück, als wären Heidenchristen kultisch unrein. Die anderen Judenchristen und sogar Barnabas folgten seinem Beispiel. Verwunderlich nun ist, (1) dass allein die Gegenwart der Jakobusleute einen derartigen Sinneswandel auslösen konnte, obwohl es weder zu einem Disput noch zu einer Anschuldigung kam, und (2) dass Paulus sich nicht mit den Jakobusleuten, sondern mit Petrus angelegt hat (Gal 2,14).

(1) *Petrus* hat – das wurde ihm durch die Anwesenheit der Jakobusleute bewusst – die Abmachungen des Konventes gebrochen. Als Exponent der Judenmission war

er dafür verantwortlich, dass diese innerhalb der Konventionen des Judentums verlief. Aber er verhielt sich wie die *Adressaten* der heidenchristlichen Mission, denen Zugeständnisse an die Konventionen der paganen Kultur gemacht wurden. Gemäß dem Konvent blieben Juden auch als Jesusanhänger Juden – und das heißt: ihren Traditionen und Konventionen verpflichtet, also: *separati epulis*. Dem leistete Petrus mit seinem Rückzug Folge. Kein Wunder, dass auch „die übrigen Juden“ das integrierte Herrenmahl aufgaben (Gal 2,13). Problematisch muss die Entscheidung für Barnabas gewesen sein. Wie Paulus war er Exponent der Heidenmission. Trotzdem hat er sich von den Tischen seiner Missionsadressaten getrennt. Offensichtlich wollte er hinsichtlich seiner eigenen Identität im „jüdischen Haus“ bleiben. Paulus dagegen identifizierte sich mit seinem Missionsauftrag – und wurde tatsächlich den Heiden ein Heide (vgl. 1 Kor 9,21).

Man kann noch einen Schritt weitergehen. Der Konflikt hat auch einen religionspolitisch relevanten Aspekt: Solange den Gottesfürchtigen für ihre Bekehrung zum Evangelium die Beschneidung nicht zur Bedingung gemacht wurde, blieb das nicht nur auf der Linie des Apostelkonventes, sondern war generell auch für den Dachverband der Synagogen unproblematisch. Erst wenn als Konsequenz aus dem verbindenden Glauben an das gleiche Evangelium die jüdischen Grenzziehungen durchbrochen werden, also jüdisch-heidnische Tischgemeinschaft zu heidnischen Bedingungen praktiziert wird, wird jüdisches Selbstverständnis öffentlich in Frage gestellt. Vielleicht wollten die Jakobusleute einem solchen Eklat vorbeugen, der durch die Durchbrechung kultureller Trennzäune provoziert werden musste. Die antiochenischen Juden jedenfalls haben offiziell einen Trennstrich zu derjenigen Gruppierung gezogen, die – aus ihrer Sicht – die eigene Sache verriet (vgl. S. 30 f.).

(2) *Paulus* legte sich nach Gal 2,14 mit Petrus nicht deswegen an, weil er plötzlich die Tischgemeinschaft mit den Heiden aufgab (das wird in Gal 2,13 als „Heuchelei“ verurteilt), sondern weil er die Heiden „zwingen“ wollte, die jüdische Lebensweise anzunehmen (ἰουδαΐζειν). Petrus hat also versucht, den Heiden Aufgaben zu machen. Paulus lehnte das schärfstens ab und sah darin ein Abweichen von der „geraden Linie“, also einen Kompromiss, wie er auf dem Apostelkonvent (noch) vermieden worden war. Vermutlich hat Petrus in Ansätzen sachlich genau das vorgeschlagen, wovon Paulus später nichts wissen wollte, eben die Klauseln des Aposteldekrets, wodurch ein Zusammenleben von Juden und Nichtjuden zu jüdischen Bedingungen ermöglicht wurde – mit Minimalanforderungen für Nichtjuden. Es gab also in Antiochien drei Positionen: Paulus beharrte auf der *Tischgemeinschaft* von Juden und (bekehrten) Heiden, ohne jegliche zusätzliche Forderungen für die Heidenchristen. Die Jakobusleute forderten die *Trennung der Tische* ein, damit Juden auch als Christen Juden bleiben konnten. Petrus hat vermutlich einen Kompromiss gewagt: ein Plädoyer für die *Tischgemeinschaft*, verbunden allerdings mit *Minimalanforderungen* für die Heidenchristen.

Wir erfahren nicht, wie die Debatte zu Ende gegangen ist. Hätte sich Paulus durchgesetzt, hätte er diesen Punktsieg gegenüber dem Jerusalemer Apostel sicher

im Galaterbrief vermerkt. Er reiste aus Antiochien ab und kehrte nie wieder dort hin zurück. Petrus dagegen hat den Weg gewiesen, der für weite Teile des kleinasiatischen Christentums bestimmend geworden ist. Beschlossen aber und promulgiert wurde das Aposteldekret von Jerusalem aus. Lukas scheint alte Traditionen verarbeitet zu haben. Denn der entsprechende Brief (Apg 15,22–29) ist nicht nur an die antiochenische Gemeinde adressiert, deren Konflikte der Apostelkonvent zu klären versuchte, sondern als Rundbrief an alle Gemeinden in Syrien und Zilizien gedacht, dem ehemaligen Missionsgebiet des Paulus (vgl. Gal 1,21). Als Absender wird nicht die Gesamtgemeinde genannt, die sich Lukas für den Konvent als Entscheidungsträger vorstellt, sondern „die Apostel und die Presbyter“, also bereits das Gremium, das nach dem Weggang des Petrus aus Jerusalem zusammen mit Jakobus die Führung übernahm (vgl. Apg 21,18). Inhaltlich gesehen handelt es sich beim Aposteldekret um eine Nachbesserung der Beschlüsse des Konventes, wo lediglich die Zulassungsbedingungen, nicht aber die Konditionen für das Zusammenleben von Juden und Heiden bedacht wurden. Kirchenpolitisch betrachtet hat Petrus die neuen Jerusalemer Autoritäten dafür instrumentalisieren können, einem auf Lokalebene (in Antiochien) ausgehandelten Kompromiss für das gesamte (bisherige) Missionsgebiet in Syrien und Kleinasien Geltung zu verschaffen. Die paulinische Mission setzte jenseits dieser Grenzen an.

Wurde auf dem Apostelkonvent die Einheit der christlichen Gemeinden unter Anerkennung ritueller und kultureller Verschiedenheit gewahrt, so bedeuteten die Jakobusklauseln – als „Frucht“ des antiochenischen Zwischenfalls – eine rituelle Vereinheitlichung, wobei aber wegen der Verweigerung des Paulus die Einheit tatsächlich auseinander gebrochen ist.

## Variationen urchristlicher Mission

Die Ausbreitung des Christentums ging in Windeseile voran. Gut 25 Jahre nach der Exekution Jesu in Palästina durch den römischen Prokurator Pontius Pilatus bezeugt die Grußliste des Römerbriefes (etwa 56 n. Chr.) sieben christliche Hausgemeinden in der Hauptstadt des Weltreiches. Der römische Geschichtsschreiber Sueton berichtet von „Juden, die, von Chrestos aufgehetzt (*impulsore Chresto*), fortwährend Unruhe stifteten“ (Vitae V 25,4) und deswegen von Kaiser Claudius aus Rom ausgewiesen worden seien (49 n. Chr.). Es könnten speziell diejenigen Juden gemeint sein, die wegen ihrer Christusverkündigung unter der Judenschaft Roms Anlass zu Unruhen gaben. Konkret ging es natürlich, ähnlich wie in Antiochien, um die höchst umstrittene Aufgabe der Beschneidungsforderung für Heiden. Wenn schließlich die Notiz bei Dio Cassius (LX 6,6), Kaiser Claudius habe bereits kurz nach seinem Regierungsantritt (41 n. Chr.) den Juden befohlen, bei ihrer herkömmlichen Lebensweise zu bleiben, sich ebenfalls auf die umstrittene Missionspraxis der Jesusanhänger bezieht, hieße das: Vielleicht schon gut zehn Jahre

nach Jesu Tod waren seine Anhänger in das Zentrum des Römischen Reiches vorgestoßen und machten durch Aufweichung jüdischer Identitätsmerkmale öffentlich auf sich aufmerksam.

Christen hatten es auf Rom abgesehen, aber nicht nur auf die Hauptstadt. Poinziert könnte man sagen: Mit ihrer Botschaft unterliefen sie das römische Weltreich und nutzten dafür dessen Infrastruktur. Nicht nur die gepflasterten Straßen und die von Pompeius befriedeten Schifffahrtswege, sondern vor allem die Verwaltungszentren, von denen aus das Riesenreich mit seinen unterschiedlichsten regionalen Ausprägungen beherrscht wurde: die Provinzhauptstädte. Das waren nicht nur die Knotenpunkte der Verwaltung, sondern – genauso wie die Veteranenstädte, die sich teilweise mit ihnen überlappten – auch die römischen Kulturinseln, die ein neues Netz über die antike Weltkarte legten.

Vor allem ein Mann hatte es im Urchristentum präzise auf dieses neue, wahrhaft universale Netzwerk der Römer abgesehen: *Paulus*. Er brachte seine Mission in die Provinzhauptstädte bzw. Veteranenstädte und dachte in dieser römischen Verwaltungskategorie (vgl. 1 Kor 16,15,19; 1 Thess 1,7; Röm 15,18 f.). Es ist symptomatisch für ihn, dass er nicht in Athen, der alten Kulturhauptstadt Griechenlands, sondern in Korinth, der Provinzhauptstadt von Achaia, eine christliche Gemeinde gegründet hat. Eroberten die Römer die Welt, um sie ihrer Macht zu unterstellen und sie finanziell auszubeuten, so wollte Paulus die Welt erobern, um sie der Macht des Evangeliums zu unterstellen – zu ihrer eigenen Rettung im Endgericht. Wird gemäß römischer Tradition jede große Eroberung durch einen Triumphzug demonstriert, so vergleicht Paulus seine Missionsanstrengungen in 2 Kor 2,14 mit einem großen Triumphzug, in dem aber nicht er, sondern Christus der Triumphantor ist, der ihn, Paulus, mitführt. Paulus verbreitet nur den guten Duft, ist also der Weihrauch, der im römischen Hofzeremoniell dem Kaiser vorangetragen wird.

Paulus war so genial und überwältigend, dass er unsere Vorstellung von „Mission“ dominiert. Aber es gab vor, neben und nach ihm noch *andere Arten von Mission*, auch andere Namen – und anonym bleibende Gestalten.

Auf der einen Seite stehen die Missionare, die Netzwerke aufbauten und in großer eschatologischer Eile agierten. Dazu gehört Paulus. Er hat sich dem Programm verschrieben, stets nur die Städte anzuzielen, in denen er als erster Missionar Grundlagenarbeit zu leisten hat (vgl. Röm 15,20 f.; 1 Kor 3,10–15; 2 Kor 10,12–16). Sein sozusagen palästinisches Pendant bilden die Q-Missionare, deren Verkündigungsstoffe in der so genannten Logienquelle gesammelt sind. Ihr „Netzwerk“ bestand aus einzelnen und verstreuten Sympathisantenhäusern innerhalb der kleineren und größeren Kommunen im galiläisch-syrischen Grenzraum. Die Mission des Paulus präsentiert sich – trotz der immer wieder genannten Mitarbeiter – als Alleingang. Die Q-Mission wurde von Ehepaaren getragen (vgl. Q 14,26).

Auf der anderen Seite gab es Missionare, die vor Ort blieben und die christliche Präsenz langsam wachsen ließen. Diese Variation wird durch den Siebenerkreis vertreten, dessen Mitglieder und Epigonen innerhalb der Städte häusliche Zentren bil-

deten, entweder in Familienstruktur (Philippus mit seinen prophetisch begabten Töchtern in Caesarea: Apg 21,8 f.) oder in mit Männern besetzten Leitungsgruppen, wie sie für die jüdischen Gemeinden in der Diaspora üblich waren.

Über den dritten Missionstyp, den vielleicht wirksamsten, ist am wenigsten bekannt: die Mund-zu-Mund-Propaganda. Dabei geht es in Bezug auf die Beteiligten um die vielen namenlosen und unbewussten „Missionare“, die in ihren alltäglichen Kontakten und durch ihren Lebensstil auf das Christentum aufmerksam machten. Dieser Gärungsprozess dürfte nicht erst im zweiten und dritten Jahrhundert (Harnack), sondern von Anfang an (Reinbold) wirksam gewesen sein.

Versteht man unter „Mission“ die gezielte Ausbreitung einer Religion unter Menschen, die noch nicht Anhänger dieser Religion sind, dann fällt eigentlich nur die paulinische Mission unter diese Rubrik. Die Q-Mission blieb als Erneuerungsbewegung völlig innerhalb des Judentums, der Siebenerkreis richtete sich zumindest in seiner Anfangsphase an „Verlorene“ unter den zwölf Stämmen Israels, so dass für diese Bewegungen eher das Wort „Propaganda“ zutrifft. Unter diesem Leitwort ließe sich auch die Initialaktion Jesu fassen, genauso wie der unsystematische Gärungsprozess, der eher Frucht von ansteckender Lebensweise als von Überzeugungsstrategien gewesen ist. Nehmen wir die einzelnen Typen genauer unter die Lupe.

Die *Q-Missionare* führten die Verkündigung Jesu fort. Sie verstanden sich als dessen Sprachrohr (Q 10,16). Wie er zogen sie als Wanderradikale durchs Land, ließen Clan und Besitz hinter sich. Ihre auffällig defizitäre Reiseausrüstung (vgl. Q 10,4) zwang sie täglich neu zur Kontaktaufnahme, setzte sie von normalen Bettlern ab und ließ sie gleichzeitig ihre Botschaft durch ihre Lebensweise verkörpern. Sie zielten nicht die Marktplätze an, wo die Bettler zu finden waren, sondern die Türen der Häuser und wollten als Gäste aufgenommen werden (vgl. Q 11,9 f.). Sie hatten weder Börse noch Proviantstäck bei sich, konnten also gar keine Vorräte für die nächsten Tage annehmen. Damit demonstrierten sie ihr Vertrauen darauf, dass Gott ihnen täglich das Notwendige gibt (vgl. Q 11,2). Sie trugen weder Sandalen, wie sie für eine schnelle Flucht notwendig gewesen wären, noch einen Stock zur Verteidigung gegen Straßenräuber. Schon äußerlich sichtbar standen sie für die Botschaft von der provokativen Wehrlosigkeit („Feindesliebe“) ein. Lediglich ein Mantel war ihnen zu tragen erlaubt – als Decke für die Nacht, wie es für die Armen üblich ist (Ex 22,25 f.).

Die Annahme ihrer Botschaft wurde durch die Gastfreundschaft im Haus demonstriert. Wurden sie abgelehnt, zogen sie weiter. Nicht ihnen, sondern den Hausbewohnern war etwas entgangen: der Segen der Gottesherrschaft (vgl. Q 10,5–7).

In einer späteren Phase waren nicht mehr einzelne Häuser das Ziel (vgl. Q 10,8–7), sondern ganze Städte, die vor die Entscheidung gestellt wurden (vgl. Q 10,8–12). Die Eile ist (noch) größer geworden, der angezielte Aktionsradius flächendeckender. Im Fall der Ablehnung wurden allerdings die Gerichtsandrohungen

gen immer schärfer (vgl. Q 10,13–15). Es könnte sein, dass es ganz einfach die Gleichgültigkeit der galiläischen Landbevölkerung gegenüber diesen „radikalen Vögeln“ gewesen ist, die von den Q-Missionaren als Abweisung registriert und theologisch als Ablehnung einer prophetischen Sendung verarbeitet worden ist (vgl. Q 6,22 f.). Umso wichtiger wurden die Stützpunkte der Sympathisanten: Sie sollten darum beten, dass Gott (mehr) Arbeiter in seine Ernte sendet (vgl. Q 10,2).

Die intendierten Adressaten der Q-Mission waren die Juden im Heimatland Jesu. Heiden treten nur als virtuelle Vorbilder in Erscheinung, deren Bekehrungswille das eigene Volk anstacheln soll: „Wenn in Tyrus und Sidon die Machttaten geschehen wären ...“ (Q 10,13). Nur ein einziges Mal ist von einer realen Begegnung mit einem heidnischen Hauptmann die Rede (Q 7). Neben seinem außergewöhnlichen Glauben wird vor allem sein Respekt vor den Grenzen zwischen Juden und Heiden hervorgehoben. Er schlägt eine Fernheilung vor, damit Jesus sein Haus nicht betreten muss. Die Q-Missionare standen an der Schwelle zu den Heiden. Sollte diese überschritten werden, waren sie für die ersten Begegnungen vorbereitet: Die Essensregel in Q 10,7 („Esst und trinkt, was sie euch vorsetzen“) ließ sich über die Forderung der Anspruchslosigkeit hinaus auch als situationsbedingte Aufhebung der Speisegesetze verstehen.

Die „Sieben“ und ihre Epigonen betrieben Stadtmission. Samaria, Caesarea und Antiochien gehörten zu den bekanntesten Wirkungsstätten. Nach dem Tod des Stephanus waren ihre Adressaten zunächst Randsiedler des Judentums. Schon bald überschritten sie diese Schwelle und nahmen durch den Ritus der Taufe, der an die Stelle der Beschneidung trat, Heiden auf, die mit dem Judentum sympathisierten: „Gottesfürchtige“. Anlaufstellen waren für sie die jüdischen Synagogen, in deren Umfeld diese spezielle Klientel anzutreffen war. Es ergab sich ein Wechselspiel zwischen dem öffentlichen Raum der Synagoge und dem privaten Raum der Häuser, in denen sie ihre Schriftauslegung praktizierten und Herrenmahl feierten. Parallel zu den synagogalen Strukturen etablierten sich Männergremien in Leitungsfunktionen: In Jerusalem war es der Siebenerkreis, für Antiochien ist eine Fünferliste überliefert (Apg 13,1). Ihre Aufgaben dürften vor allem spiritueller Natur gewesen sein. Sie fungierten als Propheten und Lehrer (Apg 13,1). Das eine betrifft die geistgeleitete Rede zur aktuellen Lage (z. B. Stephanus mit der Anklage seiner Zuhörer als Mörder: Apg 7,51–53), das andere die geistgeleitete Auslegung der Tradition (z. B. Philippus auf dem Wagen des Äthiopiens: Apg 8,35). In der Geschichte dieses Kreises lässt sich ein doppelter Paradigmenwechsel erkennen: (1) Von der Vorstellung des Wachstums vor Ort zur Sendungsmision. Blieben die Lehrer und Propheten zunächst vor Ort und bildeten das Zentrum der Hausgemeinden, so ist in Apg 13,2 f. davon die Rede, dass – auf den Impuls des Heiligen Geistes hin – die Gemeinde von Antiochien Missionare aussendet: Barnabas und Paulus. Sie steuerten, wie gewohnt, die Städte an: Paphos auf Zypern, Antiochien in Pisidien, Ikonium, Lystra und Derbe in Lykaonien. Vor Ort setzen sie Leitungsgremien ein (Apg 14,23) und kehrten nach Antiochien zurück. Im griechischen Kulturhorizont ge-

dacht, könnte man von der Gründung von Kolonien sprechen. Zielten die Missionare des Siebenerkreises ursprünglich eine bestimmte Stadt an und zogen gegebenenfalls in die nächste Stadt weiter, wie etwa Philippus von Samaria nach Caesarea, so ging man in Antiochien dazu über, dass die Muttergemeinde Tochtergemeinden gründete. Das steht in gewisser Analogie zur Q-Mission: Ist es dort Jesus, der aussendet (vgl. Q 10,3), so tritt in der Missionskonzeption des Siebenerkreises die Gemeinde an diese Stelle. Die Ausgesandten führen dann den sprechenden Titel „Apostel“ (von ἀποστέλλειν = aussenden, vgl. Apg 14,4 f.,14). (2) Vom Einzelmisionar zum Missionsduo. Die zweite Veränderung betrifft die Akteure: Reisten zunächst einzelne Missionare von Stadt zu Stadt (Philippus) bzw. etablierten sich vor Ort Leitungsgremien, die den Kern einer neuen Jesuanhängerschaft bildeten (Antiochien), so traten mit der Tochtergemeinden-Mission reisende Männerduos auf, wie etwa an Barnabas und Paulus zu sehen ist (Apg 13 f.; vgl. 1 Kor 9,6).

*Paulus* ist in jeder Hinsicht ein Sonderfall. Er ist ein typischer Quereinsteiger. Er machte eine sagenhafte Karriere in einer Gruppierung, deren Ziele er zunächst bis aufs Blut bekämpft hatte. Er ist der Einzige unter den urchristlichen Missionaren, der über seine Aktivitäten auch selbst geschrieben hat. In Gal 1,15–2,10 präsentiert er seinen Werdegang von seiner Berufung bis zum Apostelkonvent mit präzisen Orts- und Zahlenangaben in relativer Chronologie. Werden seine Angaben mit den Nachrichten der Apostelgeschichte abgeglichen und mit zeitgeschichtlichen Ereignissen vernetzt, ist es möglich, die Ereignisfolge der frühchristlichen Missionsgeschichte in eine absolute Chronologie zu setzen. Folgendes Standardmodell hat sich durchgesetzt:

relative Chronologie (nach Gal 1 f.)	Ereignisse – Orte	absolute Chronologie
1. Jerusalembesuch („nach 3 Jahren“)	Tod Jesu Bekehrung (Damaskus) Arabia – Rückkehr nach Damaskus – Flucht	30 33/34
	Paulus trifft Petrus und Jakobus  Syrien und Zilizien	35/36
2. Jerusalembesuch („nach 14 Jahren“)	Apostelkonvent antiochenischer Zwischenfall	48/49
	Alleingang des Paulus: Galatien – Philippi – Thessalonich – Korinth (Prokonsul Gallio) – Ephesus – über Mazedonien nach Korinth	50/52
3. Jerusalemreise	Verhaftung – Gefangenschaft in Caesarea – Überführung nach Rom	57 57–59

Der eine Eckpunkt für die absolute Chronologie ist das Prokonsulat des Gallio (51/52 n. Chr.) in der Provinz Achaia, unter dessen Amtszeit es nach Apg 18,12–17

zu einer Vernehmung des Paulus während seines Gründungsaufenthaltes in Korinth gekommen ist. Den anderen Eckpunkt bildet der Tod Jesu, der hier nach der johanneischen Chronologie auf das Jahr 30 n. Chr. gesetzt ist. Alle anderen Daten werden von diesen Eckpunkten aus *berechnet*.

Das Problem der vorliegenden Standardchronologie besteht darin, dass die Zeitspanne zwischen dem antiochenischen Zwischenfall und dem Korinthaufenthalt sehr knapp bemessen ist. Alternative Lösungsversuche ziehen (1) entweder den Apostelkonvent zeitlich vor, nämlich auf das Jahr 43, noch vor den Tod von König Herodes Agrippa I. (Suhl). Mit den Paulusangaben wird das so abgeglichen, dass die Zahlenangabe in Gal 2,1 „nach 14 Jahren ging ich wieder hinauf nach Jerusalem“ nicht auf den ersten Jerusalembesuch, sondern auf den Zeitpunkt der Bekehrung bezogen wird (in der Antike rechnete man das erste und letzte Jahr gewöhnlich mit). Damit fiel allerdings die Bekehrung des Paulus noch in das Todesjahr Jesu. Oder (2) man setzt die Europamission vor dem Apostelkonvent an und sieht in der lukianischen Darstellung ein theologisches Konstrukt: Paulus lässt sich für seine beschneidungsfreie Missionsarbeit *zuerst* den Segen der Apostel geben (Knox/Lüdemann, *New Chronology*).

Die *Bekehrung* des Paulus fand im Kontext der Stadt Damaskus statt. Dorthin jedenfalls kehrte er gemäß seinen eigenen Angaben in Gal 1,17 nach seiner Bekehrung *wieder* zurück. Es dürfte also ganz konkret die Gemeinde von Damaskus gewesen sein, über die Paulus die neue, beschneidungsfreie Missionsmethode kennen gelernt hatte, die er als eifriger Pharisäer mit allen Mitteln bekämpfte. Es ist in Bezug auf die Chronologie interessant, dass also bereits um 33/34 n. Chr. in der Stadt Damaskus die Missionspraxis von außen wahrgenommen wurde, die der Siebenerkreis nach dem Tod des Stephanus etabliert hatte. Einmal auf der anderen Seite, stieg Paulus voll in das Programm dieser Gruppierung ein. Das kann man auch an seiner ersten Missionsphase sehen. Drei Jahre lang missionierte er in der Arabia. Ziemlich sicher ist damit das Gebiet der Nabatäer gemeint (Knauf). Vom Typ her agierte er als *Solomissionar* unter jüdischen Randsiedlern, wie es für die Frühphase des Siebenerkreises kennzeichnend war. Ging Philippus zu den Samaritanern, so Paulus ins Land der Söhne Ismaels (vgl. Gen 25,13). Wieder zurück in Damaskus, musste er am eigenen Leib erleben, was er zuvor selbst den christlichen Gemeinden angetan hatte: Nach ihm wurde gefahndet. Vermutlich handelte es sich um eine konzertierte Aktion zwischen der jüdischen Gemeinde von Damaskus als Initiatorin (vgl. Apg 9,23–25) und dem Ethnarchen des Nabatäerkönigs Aretas IV. als Exekutivorgan (vgl. 2 Kor 11,32 f.). In einer Nacht- und Nebelaktion wurde Paulus mit einem Korb die Mauer hinuntergelassen und konnte entkommen.

In seiner zweiten Phase sehen wir Paulus als Partner in einem *Missionsduo* (vgl. Apg 13 f.). Barnabas, der Paulus nach Antiochien geholt hatte (vgl. Apg 11,25 f.), nahm ihn auf die Missionsreise nach Zypern und Pisidien mit, wo beide als „Apostel“ der antiochenischen Gemeinde fungierten. In seiner dritten Phase, nach dem antiochenischen Zwischenfall – Barnabas hatte sich damals gegen Paulus gestellt –,

agierte Paulus erneut als *Solomissionar*, aber niemals mehr als „Apostel“ einer der Städte des Siebenerkreises, sei es Damaskus oder Antiochien. Wie kein anderer führte Paulus zwar das ursprüngliche Programm der beschneidungsfreien Heidenmission konsequent durch und trug das Siebenerkreis-Modell, wie es in Damaskus und Antiochien praktiziert wurde, in alle Welt, aber in der Organisation seiner Mission setzte er sich von seinen Lehrern und theologischen Gesinnungsgenossen provokativ ab. Obwohl wir aus den vielen in den Paulusbriefen genannten Namen auf einen großen Mitarbeiterstab schließen können, blieb Paulus immer der Princeps. Niemals mehr agierte er im gleichberechtigten Duo. Ziel seiner Reisen blieben zwar in der Linie der Missionspraxis des Siebenerkreises die Städte, aber der Orientierungspunkt, von dem her Paulus seine Reisen organisierte, war nicht eine „Mutterstadt“ wie Antiochien, sondern die Karte des römischen Weltreiches. Dessen Provinzhauptstädte hatte Paulus im Blick. Die Rolle von „Vater“ und „Mutter“ für die Gemeinden, die er gründete, übernahm Paulus selbst (vgl. 1 Kor 4,14 f.; Gal 4,19; 1 Thess 2,7). Als Ursprungsgemeinde erkannte Paulus lediglich Jerusalem an. Die Kollekte gemäß den Vereinbarungen des Konventes als Zeichen der Anerkennung und Verbindung dorthin zu bringen, war sein großes Ziel. Niemals organisierte er seine Gemeinden vor Ort nach dem Vorbild jüdischer Synagogalgemeinden. Die Strukturen ließ er geradezu „wild“ wachsen. Als Leitbegriff fungiert „Gemeindeaufbau“ (vgl. 1 Kor 3,10–15; 14,3–5), ein prägendes Bild ist der „Leib mit seinen vielen Gliedern“, der nur dann funktioniert, wenn jeder seine Funktion wahrnimmt und sie in Kooperation mit anderen zum Einsatz bringt (vgl. 1 Kor 12,12–27). Nach wie vor nennt sich Paulus in den Präskripten seiner Briefe „Apostel“, aber niemals mehr im Sinn eines „Abgesandten“ einer Mutterstadt, sondern im Sinn der Gleichstellung mit all denen, die vor ihm einer Christuserscheinung gewürdigt wurden (vgl. 1 Kor 9,1). Damit stellt er sich über all jene, deren Missionsmethoden er zuerst bekämpfte, von denen er sich im antiochenischen Zwischenfall verraten fühlte und von denen er sich dann endgültig getrennt hat. Nach Antiochien kehrte er – nach eigenen Zeugnissen – nie mehr zurück.

Im Einzelnen verlief der Weg des Paulus nach dem antiochenischen Zwischenfall folgendermaßen: Über Galatien zog er an die Westküste Kleinasiens, setzte per Schiff nach Europa über und erreichte über die Hafenstadt Neapolis die römische Veteranenstadt Philippi, wo er seine erste christliche Gemeinde in Europa gründete. Die nächsten Stationen waren Thessalonich (Hauptstadt der Provinz Mazedonien), Korinth (Hauptstadt Achaïas) und Ephesus (Hauptstadt der Provinz Asia). Betrachtet man diese Route auf der Landkarte, so ergibt sich ein merkwürdiger Rundbogen, der – entgegen der Anfangsrichtung – wieder zurückführt. Dazu eine Hypothese und ein Faktum. Es scheint fast so, als sei das ursprüngliche Ziel des Paulus Rom gewesen. Unmittelbar bei der Hafenstadt Neapolis nämlich stieß er auf die *Via Egnatia*, die antike „Autobahn“ nach Rom. Dass er diesen Schnellweg nicht zu Ende ging, kann mit den zeitlichen Umständen der Jahre 49/50 zusammenhängen. Zu diesem Zeitpunkt fand nämlich die „Judenvertreibung“ aus Rom

statt. Paulus kann in Neapolis davon erfahren haben. Denn nichts verbreitete sich in der Antike schneller als das Gerücht. Und Hafenstädte sind die dafür prädestinierten Orte. Zweimal spricht Paulus in seinem Brief an die Römer davon, dass er schon vor Jahren den Wunsch hatte, in die Welthauptstadt zu kommen (Röm 1,13; 15,23). Also: Geographische, interne und externe Kriterien sprechen dafür, dass Paulus seine ursprünglich geplante Reise nach Rom abgebrochen hat und zunächst in östliche Provinzen ausgewichen ist. Auch die Standardchronologie würde sich in diesem Kontext bewähren. In Korinth selbst begegnete Paulus Betroffenen der „Judenvertreibung“: dem Ehepaar Priska und Aquila (vgl. Apg 18,1–3). Im Blick auf die Missionsstrategien kann man sagen, dass Paulus damit auf einen Missionstyp stieß, den er selbst nie praktiziert hat: Mission im Duo als Ehepaar. Das war die Form der Q-Mission. Auch Petrus hat sie als Missionar praktiziert – und mit ihm die „anderen Apostel und Brüder des Herrn“ (vgl. 1 Kor 9,5).

Das *Ehepaar Priska und Aquila* war ab sofort ständiger Begleiter des Paulus. Die beiden scheinen sogar schneller und wendiger gewesen zu sein als der große Missionar. Wie Paulus Zeltmacher von Beruf, verfügten sie über beste Konditionen für ein „Reiseleben“. Zum Gelderwerb waren sie nicht auf Grund und Boden angewiesen, ihr Handwerkszeug passte in eine kleine Kiste, Hab und Gut konnten sie schnell und einfach in transportable Münzen verwandeln und an anderen Orten wieder eine neue Existenz gründen. So machten sie es in Korinth – und 18 Monate später in Ephesus. Sie waren es, die Paulus nach Ephesus mitnahmen (vgl. Apg 18,18–21), dort ein Haus kauften, eine Hausgemeinde gründeten (vgl. 1 Kor 16,19) und vor Ort blieben, während Paulus weitergereist ist. Als Paulus seinen letzten Brief nach Rom schrieb, waren die beiden schon wieder dorthin zurückgekehrt. Ausdrücklich lässt er das Ehepaar grüßen (vgl. Röm 16,3–5). Zeitlich kommen wir in das Jahr 54, in dem Kaiser Claudius starb und Nero die Regierung übernahm. Rom stand den Juden wieder offen. Das Ehepaar brach offensichtlich sofort auf und wollte Paulus wiederum den Boden bereiten.

### 3. Kapitel: Der Weg zur Institutionalisierung

Christliche Gemeindegestaltungen im Rahmen gesellschaftlicher Vorgaben

Auch Christen können sich soziologischen Gesetzmäßigkeiten nicht entziehen. Wenn sich eine Gruppe über längere Zeit hinweg regelmäßig trifft – mag sie noch so klein sein, noch so offen und flexibel –, werden Rollenfixierungen und Gruppenstrukturen entstehen. Auch Christen können nicht einfach die Gesellschaft verlassen und im traditions- und kulturlosen Raum Kommunen mit selbst kreierten Elementen konstruieren. Aber Christen können auf gesellschaftliche Vorgaben reagieren und in der Perspektive ihrer eigenen Optionen die Akzente anders setzen. Das ist geschehen.

Die ersten Christen trafen sich in *Privathäusern*. Ganz unabhängig davon, ob sie als Gäste an die Tür klopfen (Q-Gruppe) oder eine eigenständige Hausgruppe bildeten (Siebenerkreis; paulinische Gemeinden), stets traten sie in einen Raum ein, der durch bestimmte Sozialstrukturen geprägt war. Das antike Haus (*οἶκος/familia*), zu dem außer den verschiedenen Generationen der engeren Familie eventuell auch Verwandte, auf jeden Fall aber Sklaven gehörten, war eine streng patriarchalisch geführte Wirtschaftseinheit mit dem *pater familias*, dem jeweils ältesten männlichen Familienmitglied, an der Spitze. Er bildete den Kardinalpunkt im „Haus“, auf den alle sozialen, wirtschaftlichen und rechtlichen Linien zuliefen. Er vertrat das Haus nach außen (Repräsentation) und hatte alle Verfügungsgewalt nach innen (Jurisdiktion). Er verwaltete den Besitz und verteilte die Aufgaben (Ökonomie). Der Frau war er Gatte, den Kindern Vater und Lehrer, den Sklaven Herr. Durch diese sozialen Vorgaben lösten sich in christlichen Hausgemeinden die ersten organisatorischen Fragen wie von selbst: Es war der jeweilige *pater familias*, der zum Mahl einlud, die Liegeplätze im Triklinium verteilte, für Verpflegung sorgte (Symposium) bzw. das Mitgebrachte aufzutischen ließ (Eranos), das Gespräch moderierte und Streitigkeiten zu schlichten versuchte. Zugleich war mit dieser Rollenvorgabe die Startposition für den späteren Monepiskopos gegeben, der die Gesamtgemeinde vor Ort, also mehrere Hausgemeinden, wie sein „Haus“ betrachtete, sich für Ordnung und Lehre zuständig sah (Pastoralbriefe) und schließlich auch die Gelder verwaltete und verteilte, wie es die syrische Didaskalia im 3. Jahrhundert propagiert. Keine Frage: Das antike Haus bot Gestaltungschancen, die unterschiedlich genutzt werden konnten und im Blick auf die jeweilige Situation zu würdigen sind.

Folgende Grundmodelle lassen sich unterscheiden: (1) Paulus versteht die *Hausgemeinden* einer Stadt als *ἐκκλησία*. Im griechischen Kulturraum ist damit die Vollversammlung der freien Bürger einer Stadt gemeint, also das Basisorgan einer demokratischen Selbstverwaltung, wie sie in der Kaiserzeit allerdings höchstens noch in den Vereinen praktiziert werden konnte. Ihre prägenden Kennzeichen sind nach Herodot (III 81,6): Gleichheit vor dem Gesetz, Ämtervergabe durch das Los, Rechenschaftspflicht der Amtsträger, gemeinsame Abstimmung über die Beschlüsse. In den paulinischen Gemeinden wurden diese Rechte allerdings nicht nur von den Vollbürgern männlichen Geschlechts wahrgenommen, sondern auch von den Frauen und den Sklaven. Entsprechend dem Tauflied von Gal 3,28 (vgl. 1 Kor 12,13) sind sie alle gleichberechtigte Vollbürger der *Ekklesia Gottes*. Sie trafen sich nicht nur in den Häusern unter prinzipiell paritätischen Bedingungen, sondern regelmäßig auch zu Vollversammlungen (vgl. Röm 16,23; 1 Kor 14,23), in denen Frauen gleiches Rederecht zustand (vgl. 1 Kor 11,5; dagegen ist 1 Kor 14,34–36 eine nachpaulinische Interpolation; vgl. 1 Tim 2,11 f.). In den paulinischen Briefen ist von Abstimmungen und Mehrheiten die Rede (vgl. 2 Kor 2,5–11; 8,19). Jede und jeder, der Jesus als Herrn bekennt (vgl. 1 Kor 12,3) und damit Vollbürger der *Ekklesia Gottes* ist, *hat* ein Amt, bei Paulus *Charisma* genannt. Je nach Bedarf wird es

konkretisiert, ausdifferenziert und mit funktionalen Begriffen benannt (vgl. 1 Kor 12,4–11). Leitgedanken sind für Paulus die organische Kooperation (Leibmetaphorik) sowie die konstruktive Entwicklung (Hausbaumetaphorik). Nur in einem Punkt kneift Paulus: Wenn die Gemeinde von ihm selbst Rechenschaftspflicht fordert (vgl. 1 Kor 2,15; 4,3), dann beansprucht er doch eine pneumatisch begründete Immunität (1 Kor 2,15 f.). Auch wenn unter Hausgemeinden Streitigkeiten ausbrechen (vgl. 1 Kor 1,10–12) bzw. einzelne Gruppen sich in den Vordergrund spielen (Glossolalie; vgl. 1 Kor 14), stößt für Paulus die demokratische Selbstverwaltung an ihre Grenzen. Dann spielt Paulus seine „Vaterschaft“ (1 Kor 4,14) aus bzw. blendet bereits etablierte Amtsstrukturen ein (1 Kor 12,28).

(2) Die zweite Variante trägt einen aristokratischen Grundzug: Die einzelnen Hausgemeinden einer Stadt werden durch ein kollegiales Leitungsgremium koordiniert. Damit wird auf das städtische Organ der βουλή (Rat) bzw. γερουσία (Ältestenrat) zurückgegriffen, ein Modell, wie es auch von den Synagogalgemeinden der Diaspora praktiziert wurde. Der Siebenerkreis in Jerusalem (Apg 6,5) und das Fünfergremium in Antiochien (Apg 13,1) waren solche Organe. In der Apostelgeschichte, im ersten Petrusbrief und im Jakobusbrief werden die Kollegiumsmitglieder „Presbyter“ (Älteste) genannt.

Dieses in den städtischen Kommunen erprobte und von den jüdischen Synagogalgemeinden adaptierte Modell hat auch die paulinischen Gemeinden erfasst. Denn die Pastoralbriefe, knapp zwei Generationen nach Paulus um 100 n. Chr. geschrieben, setzen *Presbyterkollegien* voraus. Doch (3) den Paulusenkeln schwebte ein folgenschwerer Umbau vor. Ihre Vision war die *Ekklesia als Haus* (vgl. 1 Tim 3,15). Damit ist schon alles gesagt. Im Blick auf den künftigen Hausvorstand, „Gottes Ökonom“ (Tit 1,7), der in diesem Konzept die Bezeichnung *Episkopos* trägt, werden die entsprechenden Schritte vorsichtig eingeleitet: Aus dem Kollegium der Presbyter soll ein Einziger – parallel zum *pater familias* – die Leitungsfunktion übernehmen. Vehement werden die Frauen, denen in den paulinischen Gemeinden eine gleichberechtigte Rolle zukam, aus der Öffentlichkeit der Gemeinde, wo sie in der Lehre oder unter dem Ehrennamen „Witwen“ diakonisch tätig waren, ins Privathaus unter die Obhut eines Hausherrn verwiesen bzw. dem Gebet verpflichtet (1 Tim 2,9–15; 5,3–8). In doppelter Weise scheinen die angezielten Veränderungen von außen motiviert zu sein: Einerseits soll den – im Brief nur vage erkennbaren – Irrlehrern (vgl. 1 Tim 1,3 f.; 4,1–5; 2 Tim 3,6–9) durch die Zentrierung auf eine straffe Führung begegnet werden; andererseits ist sicher eine Anpassung an die von patriarchalischen Mustern dominierte römische Gesellschaft angestrebt – mit dem Fernziel einer Integration (vgl. 1 Tim 2,2; 3,7). Im Gegensatz zu den jüdischen Synagogalgemeinden hatten die christlichen Gemeinden nicht den Rechtstatus eines Vereins. Die Pastoralbriefe formieren die immer größer werdenden Gemeinden als „Haus“, dessen Führungsstrukturen den römischen Mainstreamvorstellungen bestens entsprachen.

Zwei Punkte sind auffällig: Bei den diversen institutionellen Bewegungen zwi-

schen Haus und Stadt, Verein und Gerusie wurde eine wichtige städtische Institution ausgeblendet: *der Kult*. Obwohl die Priester im Judentum eine geachtete Schicht waren und im paganen Raum priesterliche Ämter erstrebenswerte Positionen darstellten, verzichteten urchristliche Gemeinden ausgerechnet auf diese Funktion. Entweder werden *alle* Christen metaphorisch Priester (ἱερεῖς) genannt, gemäß dem Modell des priesterlichen Gottesvolkes in Ex 19,6 (vgl. 1 Petr 2,9; Offb 1,6), oder es gibt überhaupt nur einen einzigen Hohenpriester: Christus (Hebr.). Auf Erden sehen die urchristlichen Verfassungen keine speziellen kultischen Vermittler zwischen Gott und Menschen vor. Auch wenn die Jerusalemer Jesusanhänger Tempelfrömmigkeit praktizieren, die Epigonen des Stephanuskreises sich selbst als (neuen) Tempel verstehen und in Jesu Tod das einzig wirksame Opfer aller Zeiten sehen (vgl. Röm 3,24 f.), auch wenn nach dem Hebräerbrief Christus als Hoherpriester im Himmel fungiert, auf Erden kennen christliche Gruppierungen, welcher Couleur auch immer, weder einen eigenen Opferkult, noch einen Tempel, noch Priester. Die einzige überlieferte Schrift, die im Entstehungszeitraum der neutestamentlichen Schriften die Strukturen einer christlichen Gemeinde durch Rekurs auf die alttestamentliche Kultordnung zu stabilisieren versucht, ist nicht in den Kanon aufgenommen worden: der erste Clemensbrief (96 n. Chr.).

*Interne Amtskritik* ist in den neutestamentlichen Schriften durch Verweigerung gekennzeichnet. Termini, die mit der Ausübung von Amtsgewalt zu tun haben, also die Bezeichnungen für örtliche Exekutivorgane und insbesondere der römischen Magistrate (ἄρχοντες/*magistrati*), kommen für christliche Funktionäre nicht in Frage. Ganz im Gegensatz zu den Vereinen, wo es gang und gäbe war, Funktionäre mit den entsprechenden Aufgaben etwa als *curator* (Staatskommissar für die städtischen Finanzen) oder als *quaestor* (unterste Stufe des *cursus honorum*, der römischen Ämterlaufbahn) zu bezeichnen. Die christlichen Gemeinden schöpften aus anderen Pools: der Verwaltung (ἐπίσκοπος unspezifisch für Inspektor; προϊστάμενος für Vorstand), der Dienstleistung (διάκονος = [Tisch]diener), dem Bildungswesen (διδάσκαλος = Lehrer), der Diplomatie (ἀπόστολος = Gesandter), der Politik (πρεσβύτερος = Ältester eines städtischen Ratsgremiums) und der Charismatik (προφήτης = Prophet). Paulus kann ganz nüchtern einfach von denen sprechen, „die sich abmühen“ (1 Kor 16,16; 1 Thess 5,12). Oder er greift kreativ das Lokalkolorit auf, wenn er z. B. im Milieu der Hafenstadt Korinth vom Charisma der Steuermannskunst (κυβέρονης: 1 Kor 12,28) spricht.

Es liegen auch bewusste Gegenkonzepte vor: Das Markusevangelium (um 70 n. Chr.) z. B. versammelt zwar die neue *familia dei* im Haus, spart aber die juristische Achsenfigur des *pater familias* bewusst aus. Natürlich gibt es im Gemeindehaus nach Markus auch biologische Väter, aber in der christlichen Gemeinde fungieren sie in der Rolle von Brüdern neben Schwestern und Müttern (vgl. Mk 3,31–35; 10,29 f.). Anders gesagt: Der Übertritt in die christliche Gemeinde ist nach der idealen Vorstellung des Markusevangeliums dadurch geprägt, dass die Hausväter bereit sind, auf ihre konventionelle Herrschaftsrolle zu verzichten. Un-

verblümt polemisiert das Matthäusevangelium (um 80 n. Chr.) gegen Ehrenbezeichnungen wie „Rabbi“ (für Lehrer), „Abba“ (für Respektspersonen) oder „Kategetes“ (unspezifisch für Leiter bzw. Führer). Wohlgemerkt: Die *Funktionen* sollen wahrgenommen werden; was Matthäus kritisiert, ist die *Honorierung* durch entsprechendes gesellschaftliches Prestige. Kennzeichen der christlichen Gemeinde ist für Matthäus, dass gerade dieses „natürliche“ Wechselspiel durchbrochen wird (vgl. Mt 23,8–12).

Dieser Spagat, konventionelle institutionelle Modelle zu übernehmen und doch anders sein zu wollen, ist für viele Theologen des Urchristentums typisch. Sie verstanden die christlichen Gruppen als „Haus“ – aber *ohne* Vater, als Ekklesia –, aber *mit* Frauen und Sklaven; sie etablierten eine Boulé mit Presbytern –, aber *keine* Exekutive. Paulus gehört in diese Reihe genauso wie die über eine Generation später schreibenden Evangelisten Markus und Matthäus, die möglicherweise bereits auf gegenläufige Tendenzen reagieren. Ihre Konzeptionen können als Versuch gewertet werden, tatsächlich das Volk als Souverän der Gottesherrschaft zu etablieren und eine Gemeinde mit egalitären Strukturen zu schaffen bzw. immer wieder einzufordern. Damit handelten sie sich all jene Probleme ein, die sich fast zwangsläufig ergeben, wenn die straffe Hand fehlt. Wohl vor allem aus diesem einfachen organisatorischen Grund haben sich auch in den christlichen Gemeinden auf lange Sicht die gesellschaftlich etablierten Modelle durchgesetzt, die die stabilisierenden Elemente in den Vordergrund stellten, wie es in den Pastoralbriefen erstmals der Fall ist. Zu ihrem Erfolg trug – bei allem innerchristlichen Widerstand – nicht nur die Trägheit der Masse bei, sondern auch die Option, das christliche Gottesvolk in die Strukturen der römischen Gesellschaft zu integrieren und anschlussfähig zu machen. Die zentrale Gestalt hieß *Episkopos*. Die unterschiedlichen Bereiche dieser Entwicklung seien in paradigmatischen Tendenzen genannt.

### Paradigmatische Tendenzen bei der Ämterentwicklung

*Institutionalisierung.* Mit der Umstellung auf die Konzeption „Ekklesia als Haus“ in den Pastoralbriefen sind gleichzeitig Merkmale der Institutionalisierung verbunden. Aus Funktionen werden Ämter. Bisher erwachsen bestimmte Funktionen „von unten“. Der Hausvater stellte Ressourcen zur Verfügung, Presbyter wurde man wegen seines Ansehens in der Gemeinde. Es kam auf das persönliche „Charisma“ an, wie die jeweilige Rolle ausgefüllt wurde. In den Pastoralbriefen erfolgt die institutionelle Legitimation „von oben“. Rollen werden vorgegeben, Aufgaben festgeschrieben und gleichzeitig die Respektsstellung abgesichert. Der Episkopos wird durch Handauflegung des Presbyterkollegiums auf Lebenszeit ordiniert (vgl. 1 Tim 6,14). Durch diesen Akt werden ihm das Amtsscharisma (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6) und eine gewisse Immunität (1 Tim 5,19) verliehen. Öffentlich wird er auf eine bestimmte Tradition verpflichtet (1 Tim 6,12), nämlich die „gesunde Lehre“ bzw. das

„anvertraute Gut“ (παροθήκη/*depositum fidei*: vgl. 1 Tim 1,10; 6,20; 2 Tim 1,12–14). Damit dürfte das gesamte *Corpus Paulinum* gemeint sein, als dessen Ausführungsbestimmungen die Pastoralbriefe konzipiert sind. Folgerichtig muss man sich für die Gemeindeämter bewerben, für das des Episkopen genauso wie für das des Diakons/der Diakonin oder der Witwe. Kriterienkataloge sind formuliert (1 Tim 3,1–13; 5,3–16). Allerdings bleibt unklar, wer die Auswahl trifft.

*Monopolisierung.* Bis weit ins 2. Jahrhundert hinein gab es ein Wechselspiel zwischen Wanderpredigern vom Typ der Q-Missionare oder des Paulus und Gemeinden vor Ort. Allerdings waren Konflikte vorprogrammiert. Denn auch vor Ort etablierten sich Leitungsfiguren. Während uns die Spruchquelle, 2/3 Joh sowie Paulus in seinen Briefen die Konflikte aus dem Blickwinkel der Wanderprediger schildern, sprechen das Matthäusevangelium und die Didache aus der Sicht der Ortsgemeinden. Die Q-Missionare sind bestürzt über die jüdischen Kommunen, die ihnen nicht eilfertig genug ihre Türen öffnen (vgl. Q 10,10–15). Paulus ist geradezu von der Vorstellung besessen, dass andere Wanderprediger seine Bemühungen unterlaufen und seine theologischen Grundlegungen torpedieren (vgl. 2 Kor 10–13; Gal). Umgekehrt erscheinen aus der Sicht des Matthäusevangeliums Wandermisionare als Wölfe im Schafspelz („Pseudopropheten“: Mt 7,15–23), vor denen der Theologe Matthäus zu warnen sich bemüßigt sieht. Auch die Didache baut vor, präzise gesprochen: die ortsansässigen Episkopen und Diakone bzw. Propheten und Lehrer. Wandernde Apostel sollen nicht länger als zwei Tage bleiben, sonst disqualifizieren sie sich selbst. Aufgenommen sollen sie nur werden, wenn ihre Lehre inhaltlich mit den ortsüblichen Standards übereinstimmt (Did. 11,1–6). Wie konkurrierende Wanderpredigergruppen sich gegenseitig schachmatt setzen und dabei die Autorität vor Ort zum Gewinner machen konnten, zeigt plastisch 3 Joh: Der „Alte“ beklagt sich darüber, dass ein gewisser Diotrophes die von ihm ausgesandten Wanderprediger abgewiesen habe. Die Tragik des Geschehens liegt darin, dass der Gescholtene dabei lediglich die Anweisungen des Alten in 2 Joh 10 f., ja nicht die Wanderprediger der Irrlehrer ins Haus zu lassen, besonders peinlich befolgt und generell die Schotten dicht gemacht, also überhaupt keine Wanderprediger aufgenommen hat. Seinen Gemeindegliedern droht er bei Zuwiderhandlung mit dem Ausschluss. Der Alte wirft ihm deshalb vor, den Platzhirsch spielen zu wollen (φιλοπρωτεύων). Es geht also immer auch um Einfluss und Verteidigung des theologischen Reviers.

Wanderprediger konnten eine heilsame Befruchtung von außen sein, aber sie konnten auch – von der anderen Seite aus betrachtet – für Unruhe sorgen und den „häuslichen Frieden“ stören. Die Stellung des örtlichen Leiters blieb unangefochten, sein Wort galt mehr, wenn er sich nicht der Konkurrenz von theologischen Gästen zu stellen brauchte, sei es hinsichtlich der Persönlichkeitsstruktur, sei es in inhaltlichen Debatten.

*Professionalisierung.* Von Beruf war Paulus Zeltmacher (vgl. Apg 18,3), seine Passion aber war, Apostel Jesu Christi zu sein. Das war keine freiwillige Entscheidung,

sondern ein Zwang, der auf ihm lag (vgl. 1 Kor 9,16). Deswegen nahm er für seine Verkündigung kein Geld. Bei den Korinthern hat das für nicht wenig Verwirrung gesorgt. Denn das entsprach durchaus nicht den Gepflogenheiten urchristlicher Wandermissionare – jedenfalls in der Prägung der Q-Leute. Man hat es Paulus vorgehalten: Petrus, die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn haben nicht nur ihre Frau auf ihrer Missionsreise mit dabei, sondern sie lassen sich auch von den Gemeinden unterstützen (vgl. 1 Kor 9,4 f.). Ganz nach dem bekannten Motto: „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert“ (Q 10,7; 1 Tim 5,18). Das ist auch die Devise, die sich durchgesetzt hat.

Zwei Linien sind erkennbar. (1) Die Regelung der *Didache* differenziert zwischen charismatischen und verwaltungstechnischen Diensten. Propheten und Lehrer, in deren Worten sich göttlicher Geist Bahn bricht, sollen von der Gemeinde mit Naturalien unterhalten werden – analog zu den jüdischen Priestern, an die die Erstlinge abgeführt werden müssen (*Did.* 13,1–7). Für Episkopen und Diakone dagegen, die für die Einnahme, Verwaltung und soziale Verteilung von Geldern verantwortlich sind und von der Gemeinde in dieses Amt gewählt werden, ist zwar die gleiche Achtung, aber keine finanzielle Entschädigung vorgesehen (*Did.* 15,1 f.). (2) Die andere Linie hält sich an das Modell der Vereine: Für Funktionäre sind mehrfache Anteile an Essensrationen beim Vereinsmahl bzw. an Geldauschüttungen vorgesehen. 1 Tim 5,17 f. („die ordentlich vorstehenden Presbyter sollen doppelter Ehre gewürdigt werden ...“) ist in dieser Linie zu lesen. Voll ausgebaut erscheint das System in der syrischen *Didaskalia*, wo an den Proportionen nicht nur der Rang der Funktionäre abgelesen werden kann (in aufwärts steigender Linie von den Witwen über Diakone, Presbyter bis hin zum Episkopos), sondern für Episkopen und Diakone sogar von denjenigen Agapen Pflichtanteile verlangt werden, an denen sie nicht teilgenommen haben (*syrische Didaskalia* 8 f.). Das lässt darauf schließen, dass sie davon ihren Unterhalt bestreiten. Der Kirchenmann lebt von seinem Beruf.

*Sazerdotalisierung.* Die Praxis und Theorie der urchristlichen Gemeinden hatte ein entscheidendes Manko: Sie wurde – jedenfalls nach der Absonderung von den jüdischen Synagogalgemeinden – nicht als „Religion“ wahrgenommen. Denn es fehlte, was nach antikem Empfinden „Religion“ maßgeblich konstituiert: Tempel, Opferkult und Priester. Der Theologe des Hebräerbriefes hat als Erster die Flucht nach vorn ergriffen und ist gleichzeitig dem Abstand vom Tempelkult jeglicher Couleur treu geblieben: Er schildert Jesus als Hohenpriester, der im himmlischen Tempel agiert. Er ist Opfertier und Opfernder zugleich. Durch seine Vermittlung haben alle Christen allein durch das Hören des Wortes unmittelbaren Zugang zu Gott – eine eindeutige Überbietung aller Anstrengungen des irdischen Tempelkults in Jerusalem. Ein kluger Schachzug, der in der Theologiegeschichte des Urchristentums aber nicht durchgehalten wurde. Auch in diesem Fall hat sich das normale Pattern durchgesetzt.

Die Wende trat bereits mit dem 1. Clemensbrief ein: Der Brief aus der Gemeinde

von Rom versucht, einen Autoritätskonflikt in Korinth zu schlichten. Gegen einige nicht näher genannte Presbyter gab es massiven Widerstand. Ohne dass sie sich etwas hätten zuschulden kommen lassen, wurden sie abgesetzt. Um dieses Vorgehen theologisch zu disqualifizieren, greift 1 Clem auf die alttestamentliche Kultordnung zurück: Wie hier alles in geordneten Bahnen verläuft, Priester und Leviten nach vorgeschriebenen Regeln ihren Dienst tun, wobei die Auswahl gerade dieser Personengruppen göttlicher Absicht entspricht, so habe auch Christus zunächst die Apostel eingesetzt, die dann – um späterem Streit vorzubeugen – Episkopen und Diakone eingesetzt hätten mit dem Auftrag, diese Reihe ihrerseits fortzusetzen (1 Clem 42–44). Wohlgemerkt: Episkopen und Diakone werden hier weder „Priester“ noch „Leviten“ genannt. Aber unter dem pragmatischen Ziel der Amtsbegründung werden sie typologisch zueinander in Bezug gesetzt. Damit sind die Geleise für entscheidende Veränderungen im Amtsverständnis gelegt: (1) Der Sukzessionsgedanke wird für die Legitimation des Amtsträgers das entscheidende Kriterium. (2) Kultdiener stehen „Laien“ gegenüber, in 1 Clem 40,5 terminologisch zum ersten Mal. (3) Die Funktion der Episkopen bei der Eucharistiefeyer (προσφέρειν τὰ δῶρα: 1 Clem 44,4) wird – analog zum alttestamentlichen Kult – vom Vollzug eines Opfers her verstanden, mit der Konsequenz, dass auch die Eucharistiefeyer selbst als Opfer aufgefasst werden kann (vgl. Justin, Apol. 1, 65). Das wiederum wird die Basis dafür, ab dem 3. Jahrhundert n. Chr. auch die christlichen Amtsträger ungeniert „Priester“ (ἱερεῖς/*sacerdos*) zu nennen. Die Linie endet institutionsgeschichtlich damit, dass unter Konstantin der christliche Klerus den heidnischen Priesterschaften gleichgestellt wird, d. h. an der gleichen Privilegierung (z. B. Steuerfreiheit) partizipiert.

*Ent-Feminisierung.* In der ersten Phase der Ausbreitung des Christentums spielten Frauen sowohl in der Mission als auch in den Hausgemeinden vor Ort eine führende Rolle. Andronikus und seine Frau Junia nennt Paulus „ausgezeichnet unter den Aposteln“ (Röm 16,7), Priska und Aquila seine Mitarbeiter (Röm 16,3). Wie aktiv sich die Begleiterinnen der Apostel, der Herrenbrüder und des Petrus an der Mission beteiligt haben (vgl. 1 Kor 9,4 f.), ist unsicher. Was die Frauenquote vor Ort angeht, ist die Grußliste des Römerbriefes (Röm 16,3–16) eine statistische Fundgrube. Der Anteil der Frauen, die eine aktive Rolle in der Gemeinde spielen, übersteigt den der Männer bei weitem. Für die paulinischen Gemeinden ist insbesondere Phöbe zu nennen, die in Kenchreä, einem der beiden Häfen von Korinth, als „Diakonin“ und „Prostatis“ wirkte (Röm 16,1 f.), womit vielleicht konkret auf ihre Hilfe bei der Eingemeindung von Fremden angespielt ist. Einen weniger guten Eindruck hinterließen die beiden Streithennen Evodia und Syntyche in der Gemeinde von Philippi (Phil 4,2 f.). Selbst in denjenigen Gemeinden, die durch Presbyterkollegien geleitet wurden, sich also am gängigen patriarchalisch ausgerichteten Verfassungsmodell der Städte orientierten, konnten Frauen – außerhalb des Ratsgremiums – wichtige Positionen übernehmen, wie es gerade durch die Gegenmaßnahmen der Pastoralbriefe bezeugt wird: als Lehrerinnen (1 Tim

2,12), als ehefreie Frauen, die sich „Witwen“ nannten und diakonisch tätig waren (1 Tim 5,3–16). Die Pastoralbriefe schoben hier einen Riegel vor. Sie sprechen ein deutliches Lehrverbot aus (1 Tim 2,12) und schließen Diakoninnen – im Unterschied zu den männlichen Diakonen – vom Aufstieg in das propagierte Episkopenamt aus (vgl. 1 Tim 3,8–13). Fatal hat sich ausgewirkt, dass Frauen in der Führungsriege und im aktiven Verkündigungsdienst zum Kennzeichen für gnostische Zirkel wurden. Dabei ist es historisch betrachtet so gewesen, dass Frauen in gnostischen Kreisen den Platz *behalten* konnten, auf dem sie in paulinisch geprägten Gemeinden lange Zeit problemlos zu agieren gewohnt waren. Wenn wir von einem institutionellen Amt frühestens ab der Zeit der Pastoralbriefe sprechen können, müssen wir sagen: Frauen wurden nicht aus dem Amt verdrängt, sondern: sie waren längst „draußen“, als kirchliche Ämter konstruiert wurden. Insgesamt ist es für die weitere Entwicklung bezeichnend, dass es ausgerechnet die Gegner des Christentums waren, die – teilweise süffisant, wie etwa Celsus (Frgm. III 55) – die Frauen (und Handwerker) als die eigentlichen Katalysatoren der christlichen Botschaft herausstellten. Zwar gibt es auch noch für das 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. Zeugnisse für Frauen in führenden Rollen, das orthodoxe Christentum jedoch hat sich für die Männer in der Führungsriege entschieden.

*Hierarchisierung.* Unter „Hierarchie“ wird eine von Gott eingesetzte und legitimierte Herrschaftsstruktur mit klaren Unter- und Überordnungen verstanden. Eindeutig liegt diese Konzeption erst im so genannten monarchischen Episkopat (Schöllgen) vor, erkennbar etwa an den proportional gestaffelten Pflichtabgaben für Episkopen, Presbyter usw. (syrische Didaskalia) oder der abgestuften Amtsvollmacht, was die Vergebung der Sünden und die Vergabe von Ämtern angeht (Traditio Apostolica). Verschiedene Vorstufen lassen sich benennen: Der 1. Clemensbrief hält die göttliche Einsetzung und Legitimierung der Episkopen (und Diakone) klar fest, unterscheidet terminologisch zwischen Amtsträgern und Laien, lässt aber – was das Verhältnis zwischen Episkopen, Presbytern und Diakonen angeht – noch keine deutlichen Unter- und Überordnungen erkennen. Die Pastoralbriefe zielen zwar eine Einzelfigur als „Hausvater“ der Gemeinde an, lassen jedoch ebenfalls seine Zuordnung zu Presbytern und Diakonen unbestimmt („Monepiskopat“). Klare Unterordnungen gibt es vom antiken Hausmodell her nur im Blick auf die Frauen, Kinder und Sklaven.

Auch in den paulinischen Gemeinden gab es bereits das Phänomen der Unterordnung, aber im Sinn von Respekt und Anerkennung (ἐπιγινώσκειν; εἰδέναι). Paulus *bittet* darum – und zwar für alle, die sich für die Gemeinde abmühen (κοπιᾶν). Paulus nennt sie (im Blick auf sich selbst) „Mitarbeiter“ bzw. (im Blick auf die Gemeinde) „Vorsteher“ (προϊστάμενοι), aber in dem Sinn, dass sie tun, was *allen* aufgetragen ist: einander auf den richtigen Weg bringen (νοθετεῖν); vgl. 1 Kor 16,16–18; 1 Thess 5,12–15. Diese Art von „Unterordnung“ war funktional und nicht institutionell gedacht, relational und nicht absolut, denn sie basiert auf

dem Konzept, dass *alle* über die gleiche Grundausstattung verfügen: in allen wirkt der gleiche Geist (vgl. 1 Kor 12,1–11).

Es waren vor allem drei Shifts, die zu einer hierarchischen Ämterordnung geführt haben: (1) von der freien Koordination der einzelnen Gemeindefunktionen (1 Kor 12) zur geregelten Ämterstaffel mit Aufstiegsmöglichkeit, wie es sich bereits in 1 Tim 3,13 andeutet; (2) von den Einzelfunktionen, die von unterschiedlichen Personen wahrgenommen wurden, hin zur Aufgabenkulmination, wobei zunächst Leitung und Lehre verknüpft wurden (Pastoralbriefe), dann Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz (Ignatius von Antiochien) sowie schließlich Eucharistievorsitz und Zuständigkeit für die Predigt (Justin Martyr). (3) Die dritte Bewegung geht von der kollektiven Leitung (Presbytergremien) hin zur Einzelfigur an der Spitze (Monepiskopos). Die wesentliche Stufe zur Ausbildung des eigentlichen monarchischen Episkopats stellt die klare Ausbildung der Dreierstaffel (Diakone, Presbyter mit *einem* Bischof an der Spitze) dar, die zusätzlich dadurch gekennzeichnet ist, dass der Bischof nicht nur – seinem Titel gemäß – die Inspektorenaufgaben wahrnimmt, sondern auch andere Funktionen exklusiv an sich zieht. Vermutlich hat diese Entwicklung mehr Auseinandersetzungen ausgelöst, als in unseren schriftlichen Zeugnissen erkennbar wird. Ein Phänomen, das leicht einsichtig ist, weil sich die monarchische Ordnung schließlich durchgesetzt hat. Immerhin ist in der Schrift „Die Himmelfahrt des Jesaja“ (frühe Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.) von Zwietracht unter Hirten und Presbytern die Rede (3,29). Der Aufruhr in Korinth, den 1 Clem theologisch zu schlichten versuchte, könnte eine Reaktion darauf gewesen sein, dass künftige Episkopen jeweils von ihren Vorgängern eingesetzt werden und die Funktionen nicht mehr „von unten“ wachsen sollten. Für die Hausvaterstellung mit allen rechtlichen Konsequenzen warb 1 Tim, und niemand weiß, wie die Frauen der betroffenen Gemeinden darauf reagierten. Bezeugt ist die dreigestufte Ämterstaffel mit einem einzigen Bischof an der Spitze zum ersten Mal in den Briefen des Ignatius von Antiochien.

Es ist nun verblüffend, dass ausgerechnet Ignatius, der als erster Kronzeuge für die folgenreiche christliche Ämterstaffel gilt, das Konzept der Hierarchisierung durchbrochen hat. Nicht nur, dass Bischof und Presbyter wie die Saiten einer Kithara zusammenklingen sollen (Ignatius, Eph 4,1) oder dass die Einheit zwischen Bischof und den „Vorsitzenden“ in den Hausgemeinden angemahnt wird (Magn 6,2), Ignatius scheint absichtlich die scheinbar klare Parallelstaffelung Gott–Ratsversammlung der Apostel–Jesus Christus bzw. Bischof–Presbyter–Diakone in Unordnung bringen zu wollen (vgl. nur Magn 6,1; Trall 3,1 mit Smyrn 8,2; Magn 2,1; Trall 2,1). Denn ihm schwebt nicht die Idee einer geregelten „Herrschaftsweitergabe“ vor, sondern der Urbild-Abbild-Gedanke im Sinn einer symbolisch-dynamischen Repräsentanz. Die inkarnatorische Christologie, die Ignatius gegen die Irrlehrer in seinen Briefen verteidigt, wird in der Gemeindeverfassung sichtbar vor Augen geführt. Der Glaube an den einen Gott, der sich in Jesus Christus als Mensch gezeigt hat und seinen irdischen Weg bis zum Tod ans Kreuz gegangen ist,

inkarniert sich sozusagen in der organisatorischen Trias von *einem* Bischof mit seinen Diakonen und Presbytern. *Zusammen* stellen sie den Weg Gottes zu den Menschen sichtbar dar. Weder die göttliche Einsetzung noch die lückenlose Amtsgenealogie bilden nach Ignatius das Rückgrat für einen Bischof. Kriterium ist vielmehr, ob er sich (zusammen mit seinem Mitarbeiterstab) funktional als Abbild der inkarnatorischen Christologie versteht und notfalls – wie Ignatius – bereit ist, für diese Überzeugung auch selbst in den Tod zu gehen (Trall 10,1; Smyrn 4,2).

Brisant wurde diese Konzeption im Blick auf den Umgang mit Irrlehrern, deren Position in den Ignatiusbriefen bereits deutliche Konturen annimmt, jedenfalls was die vertretene doketische Christologie angeht. In der Logik der Urbild-Abbild-Idee wird Einheit nicht organisatorisch bzw. kirchenpolitisch erzwungen, durch die straffe Führung und das Machtwort eines Episkopos etwa, sondern stellt sich von selbst her. Der Geist ist es, der – dem Urbild entsprechend – in die Einheit mit dem Bischof treibt (Phld 2,2; 7,2). Was den Umgang mit theologischen Gegnern angeht, ist diese Konzeption den johanneischen Vorstellungen vergleichbar – mit dem einen Unterschied, dass es der johanneischen Gruppe gelungen ist, ihre eigene Konzeption unangetastet in den Kanon zu retten und sie gleichzeitig unter den „Schutz“ der großkirchlichen Ämterstruktur zu stellen.

*Kanonisch verbürgte Widerständigkeit.* „Ihr braucht euch von keinem belehren zu lassen“ wird in 1 Joh 2,27 den Christen der johanneischen Gruppe gesagt. Sie alle haben (durch die Salbung) den Geist, sie sind wissend (vgl. 1 Joh 2,20). Die johanneischen Christen verstanden sich vom Grundparadigma her als Schule: Jesus ist ihr Lehrer, der wegen seiner Lehre verurteilt wird und auf seine Schüler als Traditionsträger verweist (vgl. Joh 18,15–27). Dieses Grundparadigma wird jedoch gleichzeitig durchbrochen, insofern es nach dem Tod Jesu keinen Lehrer mehr gibt, sondern der Geist Jesu *in allen* wirkt: durch den Parakleten (vgl. Joh 14,26; 16,13–15). Von dieser Konzeption her ist jeder und jede, der/die in Jesus bleibt, fähig, als Apostel, als Prophet, als Missionar zu wirken – was natürlich vor allem im Blick auf die Gewinnung neuer Anhängerschaft gilt. Denn innerhalb der Gemeinde braucht sich niemand belehren zu lassen. Diese Gemeindegkonzeption „ohne Amt“ schlägt sich in Bildern wie dem vom Hirten und seiner Herde bzw. dem vom Weinstock und seinen Reben nieder (Joh 10; 15). Sie alle signalisieren Jesusunmittelbarkeit. Es braucht keine Vermittler. Und auch keine starke Hand. Selbst in dem Augenblick, als innerhalb der johanneischen Gruppe divergierende Lehren vertreten wurden (eine doketische Christologie deutet sich an: 1 Joh 4,2 f.), wurde die Devise von 1 Joh 2,27 durchgehalten. Wer wirklich vom Geist geleitet ist, wird zum Grundbekenntnis, wie es von Anfang an gelehrt worden ist (1 Joh 1,1–3), zurückfinden.

Außer der Praktizierung dieser wagemutig vertrauensvollen theologischen Grundeinstellung ist der johanneischen Gruppe auch noch ein organisatorisches Paradox gelungen: Sie konnte ihre Gemeinde- bzw. (Nicht-)Amtskonzeption retten, ja sich kanonisch verbürgen lassen, und sich trotzdem großkirchlich etablierten Strukturen unterstellen, wie es literarisch im Nachtragskapitel Joh 21 bezeugt

ist. Petrus, Symbolfigur für die Großkirche, wird zwar als Hirte installiert und anerkannt (V. 15–19), aber gleichzeitig verfügt Jesus gerade gegenüber Petrus, dass der „andere Jünger“, den Jesus liebt, womit die Identifikationsfigur der johanneischen Gemeinde gemeint ist, bis zur Wiederkunft Christi „bleibt“ (V. 20–23). Wie am sofort abgewehrten Missverständnis einer biologisch unbegrenzten Lebensdauer negativ und am zweiten Buchschluss (V. 24) positiv abzulesen ist, bezieht sich das „Bleiben“ ganz konkret auf das johanneische Schrifttum, in dem das Grundparadigma einer Gemeinde ohne Amt, aber mit Jesu Geist für alle und in allen festgehalten ist.

## Die Christen im Römischen Reich

Außer der römischen Infrastruktur kam den urchristlichen Missionaren vor allem die jüdische zugute: die Synagogalgemeinden in der Diaspora. In den Städten des Römischen Reiches waren sie als *collegia licita* verfasst und genossen Privilegien, die außer dem Recht auf Versammlungen und die Einhaltung der Sabbatruhe vor allem die Befreiung vom paganen Kult, insbesondere vom Kaiserkult betrafen. Nachdem im antiken Herrschaftssystem die Loyalität zum jeweiligen Herrscher oder zur jeweiligen Kommunität über die Teilnahme am staatstragenden Kult demonstriert wurde, ist den jüdischen Gemeinden ein Kunststück gelungen: Sie waren von der kultischen „Gemeinschaft“ befreit – und doch als loyale Mitbürger anerkannt. Innerhalb der griechischen Städte lebten sie als die „Anderen“, klar erkennbar an ihrer Abstinenz vom paganen Kult auf der einen und durch ihre rituellen Vorschriften (Beschneidung, Speisegebote), durch die sie sich gesellschaftlich distanzieren, auf der anderen Seite. Dieser Status war das Ergebnis einer jahrhundertalten Erfahrung (seit dem babylonischen Exil; vgl. Jer 29,7) und zäher Verhandlungstaktik mit den jeweiligen Herrschern. Juden regelten ihre Beziehung zur Umwelt und zur jeweiligen Staatsmacht auf rechtlicher Basis: Ihrerseits brachten sie ihre Loyalität durch Gebet *für* die Herrschenden zum Ausdruck (gemäß dem Slogan: nicht *dem* Kaiser, sondern *für* ihn opfern; vgl. Philo, Legatio ad Gajum 357) – und konnten dafür mit Wohlwollen und Entgegenkommen rechnen.

Dieses klare Konzept wurde von denjenigen urchristlichen Missionaren durchkreuzt, die auf die Beschneidung als Tor und Grenzlinie zum Judentum verzichteten und z. T. (wie Paulus) sogar die durch die Speisegebote sichtbar „getrennten Tische“ aufgeben wollten. Weil mit diesem Vorstoß das staatsrechtliche Konstrukt, das Juden eine eigene, unterscheidbare Kultur *innerhalb* des Römischen Reiches und der Städte garantierte, ohne dass sie ihren Monotheismus aufgeben mussten, empfindlich gestört wurde, wehrten sich jüdische Gemeinden vehement gegen die Dekonstruktoren in ihren eigenen Reihen. Die „Unruhen“, von denen in römischen und neutestamentlichen Quellen die Rede ist, dürften genau diesen Konflikt spiegeln. Die Notbremse, die jüdische Gemeinden zu ihrem Selbstschutz zogen, be-

stand darin, auch das Verhältnis zu diesen neuen Gruppen auf eine rechtliche Basis zu stellen, d. h. sich offiziell von ihnen zu distanzieren, in Antiochien vermutlich zum ersten Mal. Über das Judenedikt des Claudius (49 n. Chr.) wissen wir von ähnlichen Konflikten in Rom, die Polemik des Paulus in 1 Thess 2,14–16 gegen die Juden dürfte mit einer lokalen Reaktion in Thessalonich auf die Maßnahme in Rom im Zusammenhang stehen. Der erste Eindruck, den römische Magistrate von christlichen Gruppen gewinnen mussten, war der von „Unruhestiftern“ – für die römische Staatsräson, deren oberstes Ziel Ruhe und Ordnung im Reich war, eine gefährliche Klassifizierung. Sie passte genau zum Idol der Christen: als Gekreuzigter war Jesus als Aufrührer gebrandmarkt. Dass er als „Christus“ verehrt wurde, missverstanden die Massen im Sinn des Sklavennamens „Chrestos“ – und nannten die Gruppe einfach „Chrestianer“/Sklavenpack (vgl. Sueton, *Vitae* V 25,4). Kein Wunder, dass es nicht schwer fiel, ihnen in der neronischen Verfolgung (64 n. Chr.) die Schuld am Brand Roms anzulasten (vgl. Tacitus, *Ann* XV 44,2–5).

Damit gerieten die „Christen“ zwischen die Fronten. Ohne die rechtliche Rückendeckung der jüdischen Gemeinden wurde das Fernbleiben vom Staatskult für sie zur lebensgefährlichen Provokation. Der Opfertest vor einem Bild des Kaisers, wie ihn Kaiser Trajan auf die Anfrage seines Statthalters Plinius hin etablierte (Plinius X 96 f.), entsprach der römischen Staatsräson und machte den „Namen Christ“ – im Sinn verweigerter Loyalität – zum Kapitaldelikt (*crimen maiestatis*). Dass in der neutestamentlichen Tradition trotzdem nur wenige Märtyrer namentlich genannt werden können (vgl. Offb 2,13), dürfte damit zusammenhängen, dass Trajan nur zuließ, persönlichen Anzeigen gegen Christen nachzugehen, nicht aber anonymen – offensichtlich um Massenhinrichtungen zu vermeiden.

Nicht viel anders sieht die Sachlage im Land Israel, also im jüdisch dominierten, aber von den Römern besetzten Gebiet, aus. Auch hier hatte sich die jüdische Aristokratie einen sensiblen *status vivendi* mit dem Römischen Reich aufgebaut – mit dem Ehrgeiz, die Autonomie noch zu vergrößern. Die jüdischen Verantwortlichen standen unter dem permanenten Druck, auf der einen Seite mit den Römern zusammenarbeiten zu müssen, auf der anderen Seite ihre Treue zur jüdischen Nationalität unter Beweis zu stellen. Die beiden Jerusalemer Märtyrer, der Zebedaide Jakobus (43 n. Chr.) sowie der Herrenbruder Jakobus (62 n. Chr.), könnten Opfer dieser Gratwanderung geworden sein. Aufgrund seines vertrauten Umgangs mit Kaiser Claudius und seinen angeblichen Interventionen bei dessen Erhebung zum Kaiser gelang es Agrippa I., König von Gesamtisrael zu werden (41–44 n. Chr.) – wie sein Großvater Herodes der Große. Mit der Hinrichtung des Zebedaiden wehrte er sich einerseits gegen eine Gruppe, die mit ihrer eschatologischen Hoffnung auf das Erscheinen Gottes am Tempel (vgl. S. 18) seiner realpolitischen Taktik im Wege stand. Auf der anderen Seite konnte er durch die Praktizierung des wiedererlangten *ius gladii* (Recht zur Hinrichtung durch das Schwert) jüdischen Nationalstolz mobilisieren (vgl. Apg 12,1–5) – und mit seiner Person in Verbindung bringen. Die Hinrichtung des Herrenbruders steht im Kontext der veränderten po-

litischen Situation kurz vor dem Jüdischen Krieg (66–70 n. Chr.): Im Land formierten sich Widerstandsgruppen gegen die römische Herrschaft, die erneut durch einen Prokurator wahrgenommen wurde. Jetzt war es der jüdische Hohepriester Ananus, der einerseits den *Status quo* nicht gefährden wollte, andererseits denen gegenüber, deren Ziel es war, das Land von den Römern zu befreien, unter Legitimationsdruck stand. Er nutzte ein römisches Machtvakuum, hinterging also die römische Kapitalgerichtsbarkeit, setzte die typisch jüdische Nationalstrafe, die Steinigung, ein und brachte einen Mann zu Fall, der mit Gruppen in Verbindung stand, die jüdische Identität in der Diaspora durch ihre beschneidungsfreie Missionspraxis untergruben.

Die beiden Grundpfeiler des Christentums, die eschatologische Botschaft des Jesus von Nazaret (vgl. S. 20 f.), die mit der Vision des Gottesreiches prinzipiell herrschaftskritisch ist, sowie der Vorstoß des Stephanuskreises, die Beschneidung als jüdisches Identitätsmerkmal fallen zu lassen (vgl. S. 30 f.), brachten christliche Gruppen in Schwierigkeiten, sowohl in Bezug auf das Judentum *als auch* den römischen Staat. Die Frage nach dem eigentlichen „Ort“ der christlichen Gruppen, d. h. ihrer spezifischen Identität, stand im Raum. Kein Wunder, dass intern um die Marschroute gerungen worden ist. Von den drei Richtungen, die bereits beim antiochenischen Zwischenfall sichtbar wurden, hat letztlich die paulinische gesiegt. Die Gegenposition, die auf „getrennten Tischen“ und damit auf den typisch jüdischen Grenzziehungen auch für die Jesusanhänger beharrte, sorgte zwar in paulinischen Gemeinden für einigen Wirbel, konnte sich aber auf Dauer gegenüber dem *Mainstream* des *Judentums* nicht profilieren. Die Mittelposition, die von Jerusalem aus mit dem Aposteldekret verfolgt wurde, war nur vorübergehend erfolgreich. Mit der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. ging das geographische und symbolische Zentrum dieser Richtung verloren, die Idee des erneuerten Israel mit der christlichen Gemeinde am Zion als Vortrupp (vgl. S. 18) verlor an Stoßkraft. Das lukianische Doppelwerk, in dessen Einzugsbereich (vermutlich die Provinz Asia) die Jakobusklauseln galten, verlegt deshalb den wahren Tempel in den Himmel (vgl. Apg 7,44–50.55 f.). Gemeinden im Einflussbereich des Matthäusevangeliums sahen in der Zerstörung Jerusalems ein Strafgericht über das „Volk“, das Jesus verurteilt hatte (Mt 22,7; 27,25). Insofern wäre ein neuer Anfang möglich gewesen, geworben wurde allerdings nur um das einfache Volk, nicht um die Eliten der Synagoge.

Die paulinische Variante setzte sich durch. Losgelöst vom Judentum musste sie einen *Modus Vivendi* mit dem römischen Staat suchen. In Röm 13,1–7 sind erste Spuren davon zu finden. Die Pastoralbriefe setzen diese Linie fort (Tit 3,1), stellen christliche Gemeinden als „braves“ Haus vor Augen, in dem selbstverständlich auch für die Herrscher gebetet wird (1 Tim 2,2), und passen sich mit der Verbannung der Frau aus der Öffentlichkeit der Gemeinde dem konservativen *Mainstream* der römischen Gesellschaftsvorstellung an.

Natürlich gab es auch vehemente, z. T. subversive Kritik gegenüber der Annäherung an den römischen Staat. Das *herrschaftskritische Moment* betont das Markus-

evangelium. Den „Evangelien“ vom Herrschaftsantritt der Flavier (69 n. Chr.; vgl. Josephus, *Bellum Judaic.* IV 618. 656) wird der „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus“ (Mk 1,1) entgegengestellt. Jesus sagt den Beginn der Gottesherrschaft an (Mk 1,14 f.) und lässt deren Manifestation in seinen Machttaten in Erscheinung treten. Jesu „Karriere nach unten“ wird als Kontrastweg zum Aufstieg der Flavier stilisiert. In Jesu Gefolgschaft entsteht eine solidarische Gegengesellschaft ohne patriarchalische Herrschaftsstrukturen (vgl. Mk 3,31–35; 10,42–45). Sublim fällt dagegen die Kritik bei Lukas aus: Narrativ demaskiert er den „Retter“ Augustus, indem er von seinen angeblich unübertreffbaren Wohltaten einzig dessen Steuerpolitik auf der Grundlage des Zensus hervorhebt (Lk 2,1–14). Auf der anderen Seite jedoch zeichnet Lukas bereits die Vision einer gerechten Behandlung der Christen vor römischen Gerichten (vgl. Apg 18,12–17).

Am schärfsten fällt die Kritik sicher in der Offenbarung aus. Der römische Staatsapparat wird – wohl aus traumatischen Erfahrungen, die die Überlieferungsträger in Palästina im Jüdischen Krieg gemacht haben – mit einem unbarmherzigen und unberechenbaren Tier verglichen, das letztlich vom Satan gesteuert wird (Offb 13). Wer sich mit ihm einlässt, und sei es auch nur durch (innerlich distanzierte) Teilnahme am Kaiserkult, läuft Gefahr, von diesem Ungetüm zermalmt zu werden. Es sind diese Leute, derentwegen die Offenbarung zu solch drastischen Bildern greift. Es geht um den Feind im Innern, um alle, die den so genannten „weichen Kaiserkult“ praktizieren: die an den Vereinsmählern und städtischen Prozessionen teilnehmen, um ihre Loyalität gegenüber Stadt und Kaiser zu zeigen und durch die entsprechenden Verbindungen wirtschaftlich und gesellschaftlich zu profitieren, ohne ihrerseits in Konflikte mit dem Eingottglauben zu kommen. Bereits in den paulinischen Gemeinden wurde das Basisargument dafür zu Wort gebracht: Wenn die Götzen „Nichtse“ sind, kann man an deren Kult teilnehmen, ohne den Glauben an den einen Gott zu verleugnen (vgl. 1 Kor 8,1–4).

Sicher ist es in diesem Fall zu früh, von „Gnosis“ zu sprechen. Aber die Sache deutet sich in der Struktur bereits an: Politische Unauffälligkeit wird dadurch erreicht, dass der eigene Glaube in einer Art „Metareligion“ auf seine transzendenten Voraussetzungen hin überformt und Religion nicht an nach außen klar gezeigte Gruppenzugehörigkeit gebunden, sondern als privater Heilsweg verstanden wird. Das Denksystem tritt deutlicher in Erscheinung im Umkreis der johanneischen Gemeinde und der Pastoralbriefe. Im einen Fall geht es um die Abwehr doketischer Christologie (1 Joh 4,2 f.; 2 Joh 7), im anderen um das Einstehen für die gute Schöpfung (1 Tim 4,1–4): Wird Jesus zum himmlischen Erlöser stilisiert, der nur einen Scheinleib besitzt bzw. dessen Double gekreuzigt wird, ist das Paradigma dafür geschaffen, sich selbst über diejenigen zu erheben, die für die Bezeugung ihres Glaubens das Martyrium auf sich nehmen. Werden Welt und Schöpfung als ein himmlischer Betriebsunfall und die eigentlich erstrebenswerte Wirklichkeit in der Rückkehr ins Lichtreich gesehen, verlieren bestimmte Fragen, beispielsweise die Teilnahme an paganen kultischen Feiern betreffend, ihre Bedeutung.

Bereits in der Geschichte des Urchristentums bis etwa 150 n. Chr. zeichnen sich die Linien ab, die sich als wegweisend erwiesen haben und im Kanon dokumentiert worden sind. Während christliche Gruppen gegenüber dem Judentum und dem Römischen Reich differenzierte Abgrenzung bzw. Anpassung praktizierten, zogen sie gegenüber der gnostischen Versuchung einen klaren Trennstrich. Alles konnte im Kanon seinen Platz finden, nur nicht die Abwertung der Schöpfung oder die Infragestellung der vollen Menschlichkeit Jesu bis in seinen Tod. Die Haltung der *religiösen Privatisierung*, der Rückzug in eine Vernunftreligion, die auf die Auseinandersetzung mit anderen Richtungen und auf die Anbindung an bestimmte soziale Gruppen mit den entsprechenden Verpflichtungen verzichtet, wurde nicht akzeptiert. Im Blick auf das Judentum wurden zwar die strukturellen Identitätsmerkmale Beschneidung und Speisegebote abgelehnt und stattdessen ein eigener, völlig unauffälliger, dafür viel gesellschaftsfähigerer Ritus gesetzt, die Taufe, aber die theologische Grundoption des Judentums blieb die gemeinsame Basis: die geschichtstheologische Sicht nämlich, dass der eine Gott nicht nur die Welt gut geschaffen hat, sondern sein Wirken auch in der Geschichte, in den Strukturen der materiellen Welt zeigt und auch weiterhin manifestieren wird. Während Paulus seine heidenchristlichen Gemeinden lediglich als auf den edlen Ölbaum Israels aufgepfropfte wilde Zweige gesehen und um die Rettung Israels theologisch gerungen hatte (Röm 9–11), wurde zwei Generationen später Israel theologisch enterbt (Barnabasbrief) bzw. christliche Identität durch Absetzung vom Judentum definiert (Markion). Erneut war es der zweiteilige Kanon, der für Klärung sorgte: Das alttestamentliche Erbe blieb Basis für das orthodoxe Christentum. Im Blick auf den römischen Staat erwiesen sich die theologischen Positionen zwar als unvereinbar (Monotheismus, d. h. Abstinenz vom paganen Kult), strukturell jedoch waren Christen zur Anpassung bereit, um Anerkennung zu finden. Die Pastoralbriefe bauten das Haus der Gemeinde bereits entsprechend um (vgl. S. 44); trotz Ablehnung und Diskriminierung von Seiten der paganen Umwelt mahnt 1 Petr die fragile Unterordnung unter Kaiser und Statthalter an. Christen sollen sich – obwohl sie in dieser Welt als Fremde leben – aufgrund ihres praktizierten Glaubens als die besseren Römer erweisen und so für ihre eigene Sache werben (2,11–17). Trotz dieser Bemühungen blieb die prinzipielle Rechtsunsicherheit der christlichen Gemeinden bestehen. Erst unter Konstantin dem Großen wurde sie geklärt (313 n. Chr.). Im Unterschied zu den jüdischen Diasporagemeinden, die die rechtliche Anerkennung durch den römischen Staat dafür nutzen, um sich durch Verehrung des einen Gottes und die Praktizierung einer eigenen Kultur von der römischen Gesellschaft abzugrenzen, ließen sich christliche Gruppen durch die Anerkennung ihrer Religion in die Reichsstrukturen integrieren: Der Christengott wurde zum Reichsgott, zunächst sogar neben den paganen Staatsgöttern, die Leiter ihrer Gemeinden zu staatlichen Beamten. Allein im Kanon sind die widerständigen Schriften (Offb, Mk, Lk) ein ständiger Stachel im Fleisch geblieben.