

Historisch-theologische
Überlegungen

Robert Morgan

Die eine Gemeinschaft der Kirchen im Neuen Testament

Dem Bedürfnis der christlichen Kirche, über eine Geschichte ihres Ursprungs zu verfügen, kommt das Neue Testament nach mit einem Nachtrag zu den vier Evangelien. Dieser berichtet über die erste Zeit in Jerusalem und enthält einen besonderen Bericht über die Sendung und Ausbreitung der Kirche. Die Tatsache, daß die Apostelgeschichte vom zweiten Jahrhundert an bis jetzt auf die Vorstellungen der Christen so mächtig einwirkt, beweist, daß die Christengemeinde ein Wissen um ihre Identität benötigt und daß sie über die Erzählkunst verfügt, diesem Bedürfnis glaubwürdig zu entsprechen.

Das Zeugnis, das die Apostel «in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde» (Apg 1,8) für Jesus ablegen, wird vor allem von Paulus weitergeführt. Die Christengemeinde dehnt sich nun von der heiligen Stadt zum heidenchristlichen Zentrum von Antiochia aus und von dort nach Rom, wo die Ausbreitung einen natürlichen Höhepunkt erreicht. Die gute Einstellung und der gesunde Menschenverstand des Apostels überwinden die Gefahr von Reibereien wegen der Lebensmittelverteilung (6,1), wegen der Beschneidungsfrage (15) und wegen seiner Missionsmethoden (21,20–26). Schwierigkeiten kommen von außen, hauptsächlich von jüdischer Seite her. In der Folge treten infolge irriger Lehren innere Zwistigkeiten auf (20,29f), doch bleibt die erste Generation intakt und bildet für die folgenden Geschlechter ein Vorbild und einen Ansporn.

I. Ideale und Kämpfe

Der Verlauf, den die geschichtliche Erforschung der Ursprünge des Christentums in den letzten hundertfünfzig Jahren genommen hat, ließe sich nachzeichnen anhand der mehr oder weniger kritischen Stellungnahmen zu dieser idealisierten Schilderung. Der epochemachende Aufsatz, den F. Chr. Baur 1831 über die Themen «Die Christuspartei der korinthischen Gemeinde, der Ge-

gensatz des paulinischen und petrinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom» veröffentlichte, stellte den Mythos der Harmonie unter den Aposteln in Frage, auch wenn er ihm nicht ohne weiteres ein Ende machte. Der kritische Abbau der Apostelgeschichte, womit Baur sein Meisterwerk über Paulus (1845) einleitete, blieb umstritten, doch wird nun jeder Historiker sich mehr auf das Zeugnis der echten Paulusbrieve verlassen, die einen wenn auch fragmentarischen Bericht über die Heidenmission in den fünfziger Jahren aus erster Hand bieten.

Falls man sie kritisch und im Zusammenhang mit den Angaben bei Paulus selbst benutzt, bietet die Apostelgeschichte weiterhin ein Teilgerüst, um die Geschichte der ersten Christengeneration zu rekonstruieren. Ihr Bericht über die Mutterkirche von Jerusalem ist jedoch notorisch unklar; der Historiker muß die früheren Schichten der Evangelientradition sichten und in den Briefen des Paulus nach Hinweisen darauf fahnden, was die Juden- und die Heidenchristen vor ihm und zu seiner Zeit glaubten, wie sie Gottesdienst feierten und wie sie organisiert waren. Das Neue Testament als Ganzes beweist, daß am Ende des ersten Jahrhunderts im christlichen Leben und Denken eine Verschiedenheit bestand, und die theologische «Tendenz» der Apostelgeschichte informiert über das «Christentum der dritten Generation», das sich am dauerhaftesten erweisen sollte.

Baurs Chronologie ist schon seit langem korrigiert worden; die Entwicklung des frühen christlichen Denkens wurde nicht nur von der Kontroverse Judenchristen–Heidenchristen, sondern von noch weiteren Faktoren beeinflusst; die Zielsetzung der Apostelgeschichte war nicht in erster Linie irenisch. Doch bestanden in der ersten Generation Konflikte, und das besondere Problem, ob die Heidenchristen das mosaische Gesetz halten sollten, war ein Spaltungsfaktor, der sogar ohne weiteres zu einem eigentlichen Bruch hätte führen können. Die Tatsache, daß es nicht zu einem solchen kam, erlaubt es uns vielleicht, von einer «Kirchengemeinschaft im Neuen Testament» zu sprechen.

1. Juden- und Heidenchristen

Die Einheit der Juden- und der Heidenchristen in Christus war wegleitend für die Missionsmethode und -theologie des einzigen namentlich

bekanntesten Zeugen, den wir aus erster Quelle vernehmen. Nach allgemeiner Annahme verfolgte Paulus zuerst eine hellenistische Christenheit, die zum jüdischen Gesetz bereits kritisch eingestellt war, bekehrte sich aber dann kurz darauf zu ihr. Nach einer langen Periode, über die wir nicht im Bilde sind (Gal 1,18–2,1), hören wir von einer wichtigen Zusammenkunft in Jerusalem. Gal 2 und Apg 15 gewichten sie sehr verschieden, doch stimmen beide Quellen darin überein, daß die Heidenmission anerkannt wurde. Paulus zufolge war die einzige ausdrückliche Bedingung nicht theologischer, sondern finanzieller Natur (Gal 2,1–10). Zweifellos kam noch mehr dazu, als er ausdrücklich sagt, doch die Verkündigung des Evangeliums unter den Unbeschnittenen durfte weitergehen, ohne daß das Verfahren, wie die judaisierenden Christen es wünschten, umgestellt werden mußte. Paulus blieb eine umstrittene Gestalt, selbst im Gefängnis (Phil 1,15f) und nach seinem Tode. Die Pseudo-Klementinen bezeugen die Leiden, auf die er anspielt. Es ist nicht bekannt, ob die Liebesgaben für die Heiligen, auf deren Sammlung er großen Wert legte, überhaupt angenommen wurden (in Röm 15,31 zeigt er sich in bezug auf diese Frage deutlich besorgt).

Ein Ergebnis der Kontroverse in der ersten Christengeneration ist dies, daß das großenteils heidenchristlich geprägte Neue Testament für die Belehrung der späteren Generationen das Ideal der Vereinigung von Juden- und Heidenchristen in einer einzigen Kirche aufrechterhielt. Das ökumenische Denken, der Dialog zwischen Juden und Christen sowie die Beziehungen zwischen der Ersten und der Dritten Welt können von dieser Bezeugung eines Ideals lernen, wie unvollkommen dieses auch in der Geschichte in die Tat umgesetzt worden sein mag. Das Neue Testament liefert der Kirche keine Pläne, die auch unter geänderten geschichtlichen Verhältnissen genau zu kopieren wären. Es schreibt die Ideale fest und gibt die Kämpfe der frühchristlichen Schriftsteller wieder, die durch ihr Alltagsleben dem Evangelium zu entsprechen suchten. Sofern nur diese Ausrichtung auf das Evangelium respektiert wird, dürfen ihre aufeinander bezogene Theorie und Lebenspraxis die Kirche anregen, sich über die für das Christentum von heute geeignete Form bzw. die geeigneten Formen Gedanken zu machen.

Das Neue Testament enthält eine reiche ekklesiologische Bilderwelt, doch nur wenig an ent-

wickeltem ekklesiologischem Denken. Einzig der Epheserbrief ließe sich als ekklesiologischer Traktat über die Einheit von Juden- und Heidenchristen in der einen Kirche bezeichnen. Das, wovon Paulus in Röm 11 warnte, scheint eingetreten zu sein. Die jetzt an Zahl überlegenen Heidenchristen müssen nun daran erinnert werden, daß sie, die einst «von Christus getrennt, der Gemeinde Israels fremd und von dem Bund der Verheißung ausgeschlossen waren», in Christus, in der Kirche Gott nahegebracht und mit dem gläubigen Israel vereint worden sind. Beide Teile sind jetzt «zu dem einen neuen Menschen gemacht» und nicht mehr als Juden und Heiden voneinander getrennt (Eph 2,11–22).

Paulus selbst deutete diesen Gedanken bloß an, als er über ein anderes Problem, den Unglauben seiner Brüder, seiner Rassengenossen nachdachte (Röm 9,3). Seine eifrigen missionarischen Anstrengungen aber, um die Gemeinschaft mit der Mutterkirche in Jerusalem aufrechtzuerhalten, um «sicher zu sein, daß ich nicht vergeblich laufe oder gelaufen bin» (Gal 2,2), sind beredter als jede Theologie. Seine gesamte Tätigkeit, «der tägliche Andrang zu mir und die Sorge für alle Gemeinden» (2 Kor 11,28) ist ein lebendiger Kommentar zu der Behauptung: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid <einer> in Christus Jesus» (Gal 3,28).

Während der Epheserbrief und in gewissem Ausmaß auch der Kolosserbrief das Paulinische Bild des Leibes Christi ausfalten und es auf die Gesamtkirche beziehen, wenden es der Römerbrief und der erste Korintherbrief auf die Einheit in Verschiedenheit an, die sich in der Ortskirche findet. Darin widerspiegelt sich der Charakter dieser Dokumente, die sich an Ortskirchen richten und sich (wenigstens im Fall von 1 Kor) mit deren spezifischen Problemen befassen. Doch der Sinn wird ganz natürlicherweise erweitert. Er wird gestützt durch die Bemerkungen des Paulus über die Taufe in 1 Kor 12,13 und Gal 3,27, worin die Einheit von Juden und Griechen in Christus stark betont wird. Es gibt nur eine christliche Taufe – obschon Mt 28,19 zufolge in den liturgischen Formen eine Vielfalt besteht.

Auch gibt es nur eine christliche Eucharistie (um sich dieses Ausdrucks des zweiten Jahrhunderts zu bedienen), obschon auch wieder in einer Vielfalt von liturgischen Gestaltungen. Was Paulus in 1 Kor 10,17 über die Einheit derer sagt, die an dem einen Brot teilhaben, läßt sich somit

treffend über die Ortsgemeinde hinaus ausdehnen. In der Ortsgemeinde war jeweils die Tischgemeinschaft der Punkt, an dem die höchst prekäre Einheit zwischen Juden- und Heidenchristen am meisten gefährdet war (vgl. Gal 2,12). Wie bei der Frage des Götzenopferfleisches (1 Kor 8 und 10) und anderen Streitpunkten zwischen den «Schwachen» und den «Starken» (Röm 14) war dies ein die Praxis betreffendes und nicht bloß theoretisches Problem. Auf praktischer Ebene scheint es zwar für eine mehr säkulare Kultur von geringer Bedeutung zu sein, aber Paulus versteht aus zeitweiligen Problemen theologische Prinzipien zu ziehen, und moderne Leser werden vielleicht die Anwendung aus. Das Betragen der Reichen in der eucharistischen Versammlung (1 Kor 11,17–22) ist eine Verleugnung der christlichen Gemeinschaft, und dies stellt eine Herausforderung dar für Christen in einer weltweiten Kirche, die zwischen Armen und Reichen geteilt ist.

Möglicherweise die «Leute aus dem Kreis um Jakobus» (Gal 2,11) in Antiochia, und ganz sicher die Gegner des Paulus in Galatien und im zweiten Korintherbrief, reisten diesen gesetzesfreien heidenchristlichen Gemeinden nach, um mit ihnen zu streiten. Dieser Bruch der Gemeinschaft veranschaulicht zwei Modelle sowohl guter als auch schlechter inner-(orts-)kirchlicher Beziehungen: eines, das auf Reisen beruht, und eines, das auf gegenseitig anerkannten leitenden Köpfen, auf Bezugspersonen beruht. Das deutlichste Beispiel ist Paulus selbst. Wie jedoch 1 Kor 9,5 zeigt, waren apostolische Reisen für die judenchristliche Mission ebenso charakteristisch. Ganz abgesehen von den Reisen gewisser führender Personen konnte auch das Herumreisen von Christen wie Aquila und Priscilla, ob es nun aus geschäftlichen Gründen oder wegen Verfolgung geschah, das Gefühl fördern, einer weltweiten Gemeinschaft anzugehören. Reisen und Mitbringen und Mitteilen von Briefen anerkannter Leiter (Kol 4,25f) waren der naturgegebene und sehr persönliche Weg, auf dem sich dies in dieser Periode entwickelte, bevor Orts- und Provinzsynoden ein weiteres Forum zu verschaffen begannen. Auch Vermittlungen und finanzielle Hilfeleistungen waren Ausdruck und Katalysatoren dieser weiteren Gemeinschaft.

Infolge ihres Genus bieten die Evangelien nichts damit direkt Vergleichbares, so daß wir im Ungewissen darüber gelassen werden, ob die Gemeinden, in denen sie verfaßt wurden, mit

ihren Nachbarn in Christus überhaupt Kontakt hatten und, wenn ja, welchen. Namentlich die Johanneische Gemeinde kommt einem isoliert vor, doch wie aus dem zweiten und dem dritten Johannesbrief erhellt, haben «Ältere» vor, sie zu besuchen, und Joh 21 enthält vielleicht eine versteckte Warnung, die Ansprüche des Petrus, die im Matthäusevangelium angedeutet werden, nicht zu übersteigern. Deshalb wäre es voreilig, wollte man ohne weiteres auf eine Isolierung schließen.

Aus den Mißhelligkeiten, welche die Heidenmission des Paulus begleiteten, ergeben sich Hinweise zur Rekonstruktion der Situationen, worin die Evangelien verfaßt wurden. Gelehrte Hypothesen füllen jede Lücke, die durch das Fehlen greifbarer Beweise verursacht ist, und Markus, der für die Redaktionskritik die am wenigsten zuverlässige Grundlage bietet, hat eine ganze Reihe von Hypothesen hervorgerufen. Die Kritik, die der Evangelist an den Jüngern übt, ist vielleicht ein hermeneutischer Kunstgriff, der ihn befähigt, eine nachösterliche Sicht mit einer Erzählung des Heilswirkens zu verbinden (Conzelmann), oder ein paränetischer Kunstgriff, um die Natur der christlichen Jüngerschaft zu klären (Schweizer). Möglicherweise widerspiegelt sich darin eine geschichtliche Situation: eine feindliche Einstellung des Markus zur Kirche Jerusalems (Trocmé, Tyson). Jerusalem wird denn auch negativ geschildert, und dieses auf Galiläa ausgerichtete Evangelium für die Heiden fertigt die Familie Jesu kurz ab. Eine weitere Hypothese, die darauf gründet, daß die Passion bei Markus zweifellos einen hohen Stellenwert hat, ist die, daß der Evangelist Gegner angreift, die deren Notwendigkeit oder zentrale Stellung bestreiten (Weeden). Wie Paulus zeigt, kann diese Kontroverse theologisch ergiebig sein, und es bestehen gute Gründe, vor den theologischen Fähigkeiten des Markus Respekt zu haben. Aber wir wissen nicht einmal, wo er sein Evangelium verfaßte (für Rom sprechen ebenso gute Gründe wie für jede andere Annahme), und die moderne Tendenz, überall Konflikte aufzustöbern, ist vielleicht das Produkt westeuropäischer konfessioneller Gegensätze.

2. Kirchen nach der Zerstörung des Tempels

Da die am meisten naturgegebene Gefahr für die frühchristliche Gemeinschaft an der theoretisch aufgehobenen Grenze zwischen Juden und Hei-

den lag, fällt es um so mehr auf, wie weit dieses brennende Problem der ersten Generation von der dritten zum Abklingen gebracht worden ist. Zum Teil waren äußere Faktoren dafür verantwortlich. Die Zerstörung Jerusalems und das damit zusammenhängende Absterben des Judentums führten zu einer im wesentlichen heidenchristlichen Kirche statt zu der idealen Einheit von Juden und Heiden in Christus. Keines der vier Evangelien liefert einen sicheren Beweis für die Autorschaft und den Ort und Zeitpunkt der Abfassung, doch Mattäus und Johannes bieten Anhaltspunkte für das Bestreben des Historikers, die Kirchen zu rekonstruieren, aus denen heraus und für die die Evangelien geschrieben worden sind. Das eine ist das jüdischste, das andere das antijüdischste der Evangelien, und sie beide sind das Werk hochbegabter Personen, die in Christengemeinden lebten, welche in enger Beziehung standen zu einem Judentum, das aus der Katastrophe des Jahres 70 die Konsequenzen zog. Da sich dieses Judentum enger zu definieren begann, waren die beiden Christengruppen der zwei Evangelisten wahrscheinlich kurz zuvor (in den achtziger Jahren) aus der Synagoge ausgeschlossen worden und mußten nun in einer Welt, mit der es schließlich doch nicht rasch zu Ende war, ihre Identität von neuem bekräftigen. Was dabei am meisten verdutzt, ist dies, wie ganz verschieden die Antworten von zwei Christengemeinden waren, die um ungefähr die gleiche Zeit und in wahrscheinlich auch nicht allzu großer Distanz voneinander lebten, vielleicht in der Nachbarschaft von Antiochia in Syrien. Geographische Nähe gewährleistet nicht kulturelle und religiöse Identität. Beide Gemeinden standen in engem Zusammenhang mit dem Judentum, aber wahrscheinlich mit zwei verschiedenen Formen des Judentums. Mattäus läßt sich mit dem aufkommenden rabbinischen Judentum von Jamnia in Zusammenhang bringen; Johannes hängt eher mit sektiererischen, synkretistischen Strömungen zusammen, die zum gnostischen Strudel beitrugen. Dementsprechend hängen diese beiden Gemeinden von sehr verschiedenen frühchristlichen Traditionen ab.

Zum Hintergrund des Mattäusevangeliums gehören die Q-Traditionen und die Gemeinden einer palästinensischen und syrischen Jesusbewegung, die sich an die Lehre des geschichtlichen Jesus erinnerte und sich noch stark an seinen Lebensstil hielt. Das Johannesevangelium hat

uns einige interessante historische Angaben aufbewahrt, die sich bei den Synoptikern nicht finden; sie beziehen sich namentlich auf den Täufer, Samaria und das Gerichtsverfahren gegen Jesus. Der religiöse Trend dieses Evangeliums liegt jedoch anderswo, in den unhistorischen Offenbarungsreden Jesu und dahinter in den grob wunderbaren «Zeichen» seiner Quelle. Solche befremdlichen Unterschiede sind vielleicht verständlich, wenn das Johannes- und das Mattäusevangelium das Produkt sehr verschiedener Typen von Ortskirchen oder Sekten sind. Eine soziologische Perspektive kann dem verblüfften Historiker hilfreich sein und Theologen dazu anspornen, sich Gedanken darüber zu machen, wie weit die Organisation und selbst die Glaubensanschauungen von einem gesellschaftlichen Kontext geprägt worden sind.

Mattäus sieht Petrus als die Gestalt an, auf der die Kirche aufruhrt (16,16–19), doch nicht als Garantie für ihr Dienstant. Gelegentliche Andeutungen lassen vermuten, daß die Kirche des Mattäus von «Propheten, Weisen und Schriftgelehrten» geleitet war (23,34; vgl. 10,41; 13,52; die Warnung vor «falschen Propheten» in 7,15 und 24,24 setzt das Vorhandensein wahrer voraus). 23,8 enthält sogar eine Polemik gegen die Entwicklung eines christlichen Lehramtes in Analogie zu dem des Rabbinertums. 18,18, die Parallelstelle zu 16,19, legt den Gedanken nahe, daß für Mattäus jegliche Lehr- und Zuchtautorität, die ihre Quelle Petrus zuschreibt, diesem als Vertreter der ganzen Gemeinschaft gegeben ist.

Auch der Johanneische Kreis anerkannte eine gewisse Form eines Pastoralprimats des Petrus (21,15–19), obschon er sich auf das Zeugnis eines anderen Jüngers beruft. Doch das vierte Evangelium zeigt erstaunlich wenig Interesse für die «Zwölfe» (6,67.70f; 20,24) und bedient sich bloß in 13,16 des Wortes «Apostel» (in einem unbestimmten Sinn) – im Gegensatz zur Apokalypse (18,20; 21,21; vgl. 2,2). Der Geist und die Vergebungsvollmacht werden in 20,23 sämtlichen Jüngern, mit Einschluß vermutlich auch der Frauen, mitgeteilt.

Die Kirchen des Mattäus und die des Johannes mit ihren jüdischen Wurzeln und einer jüdenchristlichen Vergangenheit gleichen sich auch darin, daß sie für Heidenchristen offen sind. Mattäus kann auf den Beginn des Wirkens Jesu im «heidnischen Galiläa» (4,15) zurückblicken und in den zusammenfassenden Schluß seines Buches den Auftrag aufnehmen, alle Nationen

zu Jüngern zu machen (28,19). Seine judenchristlichen Quellen behalten die Erinnerung daran, daß das geschichtliche Wirken Jesus sich grundsätzlich nur auf die verlorenen Schafe des Hauses Israel erstreckte (10,5f; 15,24), doch in der Q-Überlieferung widerhallt auch die prophetische Hoffnung darauf, daß die Heidenvölker schließlich in das Gottesreich eintreten werden (8,11). Auch Johannes weiß, daß das geschichtliche Wirken Jesu sich zumeist auf Israel beschränkte, berichtet aber, wie einige Griechen sich herandrängten, gegen die Stunde der Verklärung Jesu hin, da dieser, «über die Erde erhöht, alle Menschen an sich ziehen wird (V. 32; vgl. 12,52). Mit den «anderen Schafen, die nicht aus diesem Pferch sind» (10,16), sind vermutlich Heiden gemeint, die zu der Zeit, als diese Bildrede zusammengestellt wurde, auf das Zeugnis der ursprünglichen Jünger hin zum Glauben gelangt waren (vgl. 17,20).

Wie die Gemeinde des Johannes war auch die des Mattäus wahrscheinlich gemischt, eine neue «Nation», der das Gottesreich gegeben ist und von der erwartet wird, daß sie Früchte bringt (Mt 21,43). Das gleiche Bild der Rebe oder des Weinstocks mit seiner hintergründigen Anspielung an Israel (Jes 5,1–7; Ps 80) findet sich in Didache 9 (gleichfalls wahrscheinlich syrisch und urtümlich) sowie in Joh 15 – eine Stelle, die wie Mattäus ein stark ethisches Anliegen vertritt, dies es aber viel mehr auf das einzelne Individuum anwendet (vgl. 5,8). Der Zusammenhang der Kirche mit Israel wird in sämtlichen Strängen des Neuen Testaments vorausgesetzt und erstreckt sich bis in die Terminologie des Mattäus (*ekklesia*, *éthnos*, *eklektói*). Dies bringt aber Mattäus und Johannes nicht dazu, mehr über ihre örtlichen Verhältnisse hinauszusehen. Anscheinend bedurfte es in Syrien der stärkeren persönlichen Führerschaft eines Ignatius von Antiochien, um sich eine weitere Sicht anzueignen und von einer «katholischen Kirche» zu sprechen.

Während die Didache eine Kirchenordnung ist und konkrete Weisungen enthält, sind diese bei Mattäus seltener und fehlen ganz bei Johannes. Man kann von einer ekklesiologischen Ausrichtung des Mattäus sprechen, denn dieser «Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist» (13,52), versucht im Blick auf seine eigene Kirche aufzuzeigen, was es besagen will, Christ zu sein, Jünger zu sein. Sein Buch möchte den Auftrag erfüllen, den er als ein Geheiß des Herrn auffaßt, nämlich alle «zu lehren, alles zu

befolgen, was (Jesus) geboten hat» (28,20), indem es die Lehre Jesu zusammenstellt und in einer Form vorlegt, die ihre bleibende Bedeutung erhält. Doch die Evangelienform gibt Mattäus wenig Gelegenheit, viel über die Heidenmission zu sagen, die in seinem großen Auftrag angedeutet wird (besser gesagt, sich darin widerspiegelt).

Der Individualismus des vierten Evangeliums verweist die Ekklesiologie in den Hintergrund. Die Brüder müssen einander dienen und einander lieben, so wie Jesus sie geliebt und ihnen gedient hat (13,14; 15,12), damit sie eins sind, wie der Vater mit dem Sohn und der Sohn mit dem Vater eins ist und einander innewohnen (17,21–25). Diesem Gedanken wird leicht eine weitere Anwendung gegeben, und im ekklesiologischen Denken des Neuen Testaments ist die universale Kirche oft in Sicht. Doch die geschichtlichen Umstände, die hinter den meisten neutestamentlichen Schriften lagen, bewirkten, daß sich für gewöhnlich ihr Blick unmittelbar auf die örtliche Kirchengruppe richtete.

3. Der Gnostizismus

Die größtenteils unbekanntenen Gemeinden, worin und für die die Evangelien geschrieben wurden, geben dem Historiker zu bedenken, wie bruchstückhaft die Sicht des Frühchristentums ist, die sich aus den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte gewinnen läßt. Diese sowie der erste Johannesbrief und möglicherweise Mattäus (7,15–23) bieten Hinweise auf eine andere Art von Trennung, die gegen Ende des Jahrhunderts zu einer ernstlicheren Bedrohung der Christengemeinde geworden war als die Kontroverse mit den Judaisten. In Apg 20 macht der Paulus des Lukas die «Ältesten» von Ephesus (ein Anachronismus, der nahelegt, Paulus habe in den Ortsgemeinden förmliche Dienstämter eingesetzt; vgl. 14,23) auf die Gefahr aufmerksam, daß es nach seiner Abreise zu inneren Spaltungen kommen werde (20,29f). In Korinth und vielleicht auch anderswo stand der geschichtliche Paulus Parteien gegenüber, die sich aus Lehr- und Sittenfragen ergaben. Diese gnostisierenden Tendenzen bestanden zunächst innerhalb des Heidenchristentums und hinterließen in einigen Dokumenten des Neuen Testaments selbst (Kolosserbrief, Epheserbrief, dem vierten Evangelium) Spuren. Sie wurden jedoch bald als mit dem unvereinbar empfunden, was sich als Rechtgläu-

bigkeit herauszubilden begann, und das Neue Testament enthält auch kritische Bemerkungen und Hinweise auf einen Bruch (Pastoralbriefe, erster Johannesbrief, zweiter Petrusbrief).

Die Unterschiede in der theologischen Formulierung sowie in der Kirchenorganisation (um für diese frühe Periode ein unbestimmteres Wort als den Ausdruck «Kirchenordnung» zu verwenden) im Neuen Testament haben das herkömmliche Bild, wonach ein häresiefreies apostolisches Zeitalter den «Glauben, der den Heiligen einst übermittelt worden war», bewahrt habe, ins Wanken gebracht. Entgegen der Auffassung, daß nachträglich Irrlehren die Kirche von außen her angegriffen hätten, förderte die Geschichtsforschung zutage, daß beträchtliche örtliche Unterschiede und unterschiedliche Entwicklungen bestanden, die durch einen Prozeß des Überlebens, des Vergleichs und schließlich des Ausschlusses nach und nach zum siegreichen Konsens des späten zweiten Jahrhunderts, zur katholischen Orthodoxie führten.

Einige Kirchen waren miteinander verbunden kraft eines gemeinsamen Gründerapostels, einer maßgebenden Gestalt wie der des Johannes von Asien (Offb 1,4). In den späteren Lehrstreitigkeiten wurde es allseits wichtig, sich auf anerkannte Häupter der ersten Generation berufen zu können. Doch dies erwies sich als weniger wirksam als der energische örtliche Leiter, der ein wichtiges Zentrum repräsentierte und sich einer weiteren Verantwortung bewußt war wie z. B. Clemens von Rom und Ignatius von Antiochien.

Aus dem Presbyterat stieg der monarchische Episkopat auf, um während einer entscheidend wichtigen Periode in der Selbstdefinition der Kirche dem Bedürfnis nach einer starken Führung zu entsprechen. Er überwand die theologischen Spaltungen, die ihn nötig gemacht hatten, nicht, versah aber die aufkommende katholische Kirche mit einer Struktur, die sich als dauerhafter erwies denn die gnostischen Konventikel und Schulen, die er aus der Gemeinschaft ausschloß. Er sorgte aufgrund apostolischer Sukzession für eine Kontinuität, die charismatische Sekten nur dann zu erreichen vermochten, wenn sie feste Formen annahmen. Einige der Paulinischen Gemeinden, die sich vom Geiste leiten ließen, entwickelten sich institutionell zu Teilen der katholischen Kirche; andere verloren sich vermutlich. Die formellere Organisation befähigte die Kirche, der Verfolgung zu widerstehen, einige ihrer

schwach gewordenen Glieder wieder mit sich zu vereinen (im Kontrast dazu Hebr 6,4) und später sogar monastischen Enthusiasmus in ihrem Rahmen zu bergen.

II. Spannungen, die einigend und bereichernd zugleich wirkten

Die Gefahren, welche die christliche Gemeinde von innen und außen bedrohten, trugen sicherlich zur Gruppensolidarität bei. Nichts verbindet so sehr wie ein gemeinsamer Feind, zumal wenn dieser ein Verfolger ist. Der erste Petrusbrief und die Offenbarung veranschaulichen diesen positiven Aspekt der Verfolgung überaus klar. Das gleiche gilt von den inneren theologischen Konflikten. Die effektive Einheit der katholischen Kirche wurde paradoxerweise von den Katastrophen besiegelt, die ihre ideale Einheit zerstörten. Die endgültige Trennungslinie gegenüber dem Judentum, die zu ziehen Paulus sich weigerte, wurde schließlich gezogen; das Judentum fristete fortan ein Randdasein und wurde schließlich für häretisch erachtet. Das Heidenchristentum stellte dann eine geeintere Front dar –, leider auf Kosten des Ideals einer echt ökumenischen Kirche aus Juden- und Heidenchristen. Desgleichen stärkte der Ausschluß gnostischer Christen sowie der fortschrittlichen Theologen des frühen zweiten Jahrhunderts die katholische Front, doch nicht kostenlos. Wie das Beispiel von Paulus, von Jesus ganz zu schweigen, zeigt, treten der Reichtum, die Stärke und die Anziehungskraft des Evangeliums in theologischen Spannungen und durch sie eher zutage, als wenn man sie ausschaltet.

Für den größeren Teil des zweiten Jahrhunderts gilt, daß die organisatorische Leistung der katholischen Kirche mehr beeindruckt als ihre theologische Leistung. In einer Übergangsperiode, die von numerischer Schwäche, von Verfolgung und theologischer Verwirrung gekennzeichnet ist, war es keine geringe Leistung, überhaupt zu überleben, das Traditionserbe zu bewahren und das, was klar unannehmbar war, auszuschließen. Theologische Aufbauarbeit konnte ruhig auf einen Origenes warten. Doch sollten Christen, die auf das frühe zweite Jahrhundert zurückblicken, Notstandsmaßnahmen nicht mit dem Ideal verwechseln. Zurückstutzen läßt sich bloß rechtfertigen als Sicherung einer Grundlage für weiteres Wachstum.

Weder die Orthodoxie des zweiten Jahrhunderts noch die Mannigfaltigkeit in Lehre, Gottesdienst und Organisation während des ersten Jahrhunderts bieten uns ewig gültige ekklesiologische Modelle. Die Strukturen und die Kontinuität, die durch die Existenz eines neutestamentlichen Kanons und das dreifache Dienstamt, die Haupterrungenschaft des Christentums zu Beginn und um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, bewahrt wurden, haben ihren Wert als Vehikel des Evangeliums erwiesen. Andererseits hat die Geschichtsforschung gewisse Mythen über die Ursprünge der ekklesiologischen Theorie und Praxis zerstört und der Kirche die Freiheit verschafft, aufs neue zu entdecken, wie das Evangelium heute am wirkungsvollsten übermittelt werden kann. Die wissenschaftliche Erforschung des Neuen Testaments hat eine negative Seite, aber auch eine positive Rolle. Die positiven Beiträge zum Neuaufbau der Theologie liegen in einer Klärung des Evangeliums, für das diese Dokumente Zeugnis ablegen, und nicht so sehr in den empirischen Daten, die sie über eine vergangene Epoche ausfindig machen kann. Die Ekklesiologie geht von einer Übertragung des Evangeliums in konkrete neue Situationen aus, sie wird nicht von vergangenen historischen Modellen abgelesen.

Die fundamentalste, oft stillschweigend gemachte Voraussetzung der neutestamentlichen Ekklesiologie ist die, daß die Kirche eins ist und daß die Ortsgemeinden dem größeren Ganzen angehören. Doch dieses größere Ganze wird theologisch, nicht institutionell definiert. Die sittlichen Weisungen eines Paulus und eines Johannes beziehen sich unmittelbar auf die örtliche Einheit der Christen und bloß indirekt auf die Einheit der Gesamtkirche. Doch das eine schließt das andere in sich, und wenn die Kirche thematisiert wird – vor allem im Epheserbrief –, findet sich die gleiche Dialektik von Indikativ und Imperativ. Die Kirche ist eins, weil sie als Volk Gottes definiert wird und auf dem einen Fundament, Jesus Christus, aufruhet (1 Kor 3,11). Christen sind in ihm Brüder und Schwestern in einer Gemeinschaft, welche über die örtlichen Bindungen hinausgeht, und sie sind verpflichtet, dies in ihren gegenseitigen Beziehungen zum Ausdruck zu bringen.

Quellgründe und Zeichen der Einheit in *einem* Leib und *einem* Geist sind der eine Herr, der eine Glaube, die eine Taufe, der eine Gott und Vater von uns allen (Eph 4,4–6). Deshalb wird die

Einheit nicht zerstört durch Unterschiede in der Kirchenordnung, in der liturgischen oder selbst theologischen Formulierung, sondern in erster Linie dadurch, daß man sich einem «anderen Evangelium» zuwendet, das gar kein Evangelium ist (Gal 1,6f). Was die Grenzen der Variationsbreite in der Lehre ausmacht, ist Sache der Beurteilung. Wo die Autoren des Neuen Testaments Wegweisung geben, ist das Kriterium christologisch. Zur christlichen Initiation gehört das Bekenntnis, daß Jesus der Herr ist, und dieses Bekenntnis kann auf verschiedene Weise ausgefaltet werden mit Einschluß des Rückgriffs auf geschichtliche Gegebenheiten. Der Doketismus wird in 1 Joh 4,2 deswegen ausgeschlossen, weil die Leugnung des Menschseins Christi in sich schließt, daß man sich nicht mehr an Jesus von Nazaret hält.

Eine Gemeinde, die ihr Heil nicht einzig und allein in Jesus von Nazaret findet (Apg 4,12; Joh 14,6), läßt sich kaum als christlich bezeichnen. Dies bringt christologische Definitionen mit sich, welche Verleugnungen dieses Evangeliums ausschließen. Doch die Verfasser des Neuen Testaments sind nur negativ daran interessiert, diese Grenzlinien der christlichen Gemeinschaft zu ziehen. Ihr positives Zeugnis setzt eine allgemein geteilte Tradition voraus, die ihren gemeinsamen christlichen Glauben, ihr gemeinsames christliches Leben zum Ausdruck bringt. Dazu gehört der Glaube an den Gott Israels, der sich in ihrer Verwendung der Bibel niederschlägt; das Bekenntnis zu Jesus von Nazaret, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt (vgl. 1 Tim 6,13) und von Gott im Geiste bestätigt worden ist (Röm 1,4), wobei die Symbolrede von der Auferstehung sehr bald normativ wurde; die Praxis der Taufe und die Teilnahme am Herrenmahl; gemeinsames Gebet einschließlich des Herrengebets in seinen verschiedenen Formen. Schon früh begann man, die Traditionen zusammenzufassen, was zuerst zu der Abfassung der Evangelien und dann zur Bildung eines neutestamentlichen Kanons führte. Diese letztere Neuerung war ein Teil des gleichen Prozesses, der zu einem einheitlicheren kirchlichen Dienstamt führte. Beide Entwicklungen waren notwendig und wirksam; man kann sich die Kirche ohne sie schwerlich vorstellen, obschon der Kanon in seiner Interpretation und das dreifache Dienstamt in seiner Organisation einen beträchtlichen Spielraum zuläßt. Doch der Kanon ist gegenüber dem Material, das er enthält, und das kirchliche Amt

gegenüber den Zielen, denen es dient, zweitrangig. Daß man sie als geschichtlich kontingent erkennt, schließt nicht den Glauben an ihre Notwendigkeit aus, sondern fordert die Freiheit, die Verantwortung und den guten Willen auf, sich vom Geiste leiten zu lassen, indem man sie auf neue Weise verwendet, um heute alle Völker zu Jüngern zu machen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

Agnes Cunningham

Die Entwicklung kirchlicher Formen in der nachapostolischen Zeit

Ein lebhaftes Interesse an «Modellen» oder «Formen» der Kirche hat sich über die gesamte Christenheit hin in den letzten Jahren entwickelt. Die Gründe für dieses Interesse sind vielfach und mannigfaltig: neue hermeneutische Methoden, das Auftauchen der historischen Theologie, die Neubestätigung biblischer Bilder und Bezeichnungen im Verständnis des Mysteriums der Kirche Christi auf dem Zweiten Vatikanum, ökumenische Gespräche, Erfahrungen der Frauen, gesteigertes Kirchenbewußtsein in den christlichen Gemeinschaften der nichtwestlichen Welt, Aufgeschlossenheit für Gerechtigkeit und Menschenrechte.

Wir werden uns in zunehmendem Maße klar darüber, daß die Einheit der Kirche keineswegs immun ist gegen Manipulationen und Herrschaftsansprüche von seiten der Nationen, die in ihren internationalen Beziehungen gegeneinander abgegrenzt sind. Wir bemerken, daß die Verschiedenartigkeit, die die Erlösung aller Völ-

ROBERT MORGAN

1940 in Wales geboren; studierte Theologie in Cambridge, Durham und Tübingen. 1966 in der Kirche von England ordiniert, wurde er 1967 Dozent in Religionswissenschaft an der Universität Lancaster. Seit 1976 ist er Universitätsdozent in Theologie und Fellow des Linacre College in Oxford. Er veröffentlichte u. a.: *The Nature of New Testament Theology* (London 1973); Herausgeber (mit Michael Pye) von: *Buddhism and Christianity in Comparative Hermeneutics* (Den Haag 1973) sowie (mit Michael Pye) von: *Ernst Troeltsch, Writings on Theology and Religion* (London 1977). Anschrift: 20 Polstead Road, Oxford OX2 6PN, England.

ker bezeugt, allzuleicht von menschlicher Nostalgie nach Uniformität und Gleichartigkeit innerhalb der Kirche, die «dieselbe ist über die ganze Welt hin», bedroht wird. Wir sind argwöhnisch örtlichen oder nationalen Kirchen gegenüber, deren Ansprüche auf Berücksichtigung ihrer speziellen Bedürfnisse und Rechte den universalen (*katholikós*) Charakter der Gesamtgemeinschaft des Glaubens zu verringern scheinen.

Warum kehren wir zur nachapostolischen Zeit zurück, wenn wir Klarheit suchen angesichts der zeitgenössischen Probleme und Anliegen, die uns bedrängen und herausfordern? Warum erwarten wir, daß wir in den Schriften der Kirchenväter Antworten finden auf Fragen, die aus Erfahrungen unserer eigenen Zeit erwachsen sind? Diese Fragen grenzen hart ans Rhetorische. Eine zunehmende Fülle von Literatur bezeugt die Tatsache, daß Erforschung des Vergangenen zu einer Gestaltung des Zukünftigen führen sollte. Wenden wir uns nun den Autoren der nachapostolischen Zeit zu und konsultieren Texte dieser Periode, so entdecken wir, daß es möglich ist, die Strukturen der Kirche einer Zeit zutiefst zu durchdringen, in der ihr noch sehr fließender Charakter das erkennen läßt, was man als «genetische» Inkarnation der Realitäten des christlichen Glaubens bezeichnen kann¹.

Auf den folgenden Seiten möchte ich nun *drei grundlegende Formelemente von Kirche* vorführen, die sich in der nachapostolischen Zeit entwickelt haben. Ich möchte ihre angenommene Treue zu einem Verständnis der evangelischen