

# Begründet der neutestamentliche Kanon eine Kirche in Fragmenten?

Hans Dieter Betz

Die Frage, ob der neutestamentliche Kanon eine Kirche in Fragmenten begründet,<sup>1</sup> läßt sich nicht mit einem einfachen Ja oder Nein beantworten; in sich vielschichtig, verlangt sie nach einer differenzierten Antwort. Im folgenden werden zunächst die in der Frage vorausgesetzten Sachverhalte erörtert, um dann eine Antwort aufgrund der historischen und theologiegeschichtlichen Forschungslage zu geben.

## I. Zum Verständnis der Frage

Die Formulierung des Themas verbindet historische und theologische Gesichtspunkte, die als solche nicht eindeutig sind und über die zunächst Klarheit herbeigeführt werden muß.

1. So wie sie gestellt ist, setzt die Frage eine Verständigung darüber voraus, daß es um *eine* Kirche, nicht um viele Kirchen geht. Diese eine Kirche, so ist weiter vorausgesetzt, kann faktisch oder als Möglichkeit, entweder als Einheit oder in Fragmenten existieren. Bei diesen Fragmenten handelt es sich um Ergebnisse fragwürdiger Entwicklungen, die nach einer Begründung verlangen, während der Einheit eine geradezu metaphy-

sische Präferenz zukommt. Nach dieser Vorstellung liegt es nahe, in Fragmenten die realgeschichtlichen Kirchentümer zu sehen. Dagegen ist die eine Kirche Lehrgegenstand der Ekklesiologie, nach der es legitimerweise *die Kirche* nur in ihrer Einheit geben kann, sei es als *ecclesia invisibilis*, sei es als eschatologische Zukunftshoffnung. Danach ist von den „Fragment-Kirchen“ zu sagen, daß sie nicht den Anspruch erheben können, sich selbst als „Kirchen“ im Vollsinn zu verstehen, und zwar selbst dann nicht, wenn sie in einem „Weltbund der Kirchen“ föderativ vereinigt sind. Unter dem Gesichtspunkt der kirchlichen Einheit stellt die Klassifizierung „Fragmente“ daher von vornherein das Selbstverständnis von solchen kirchlichen Vereinigungen in Frage, die sich selbst als Kirchen, nicht bloß als Fragmente, verstehen. Fragmente sind ja auch sonst unvollständige Bruchstücke eines verlorenen Ganzen, das sich bestenfalls künstlich wiederherstellen läßt. Ohne wenigstens eine Vorstellung vom ursprünglichen Ganzen aber sind Fragmente defekt und minderwertig. Sie mögen besser sein als ein Totalverlust, können aber als solche keinen Anspruch auf Vollwertigkeit erheben.

Die Formulierung „eine Kirche in Fragmenten“ kann somit auf zweierlei Weise verstanden werden. Sie kann entweder heißen, daß es zwar *eine* Kirche, aber diese nur in Fragmenten gebe. Wie bei einem zerbrochenen Krug könnte man dann durch sorgfältiges Zusammensetzen und -kitten den ursprünglichen Gegenstand wiederherstellen. Oder man kann an ein Mosaik denken, das aus kleinen Mosaiksteinchen besteht. Aus diesen Steinchen könnten von einem Künstler ganz verschiedene Mosaiken komponiert werden. Hierbei sind alle Steinchen grundsätzlich gleichwertig, so wie auch die entstandenen Mosaiken den berechtigten Anspruch auf künstlerische Gleichwertigkeit erheben können. Auf die Kirche angewendet, hieße dies dann, daß es sich im gegebenen Falle um eine von vielen Möglichkeiten handelt, da sie aus den geschichtlichen Fragmenten nun einmal so geworden ist, wie wir sie kennen. Man wird sie so zu nehmen haben, wie sie ist, als „eine Kirche in Fragmenten“. Grundsätzlich hätte sie unter anderen Gegebenheiten auch anders werden können, aber das ist kein Einwand dagegen, daß sie so geworden ist, wie sie nun einmal ist. Das Fragmentarische gehört somit zu ihrem Wesen, das als solches weder defekt noch minderwertig sein muß.

2. Das Wort „begründet“ kann im Blick auf den neutestamentlichen Kanon ebenfalls auf verschiedene Weise verstanden werden. Einmal könnte der Ausdruck die These vertreten, daß es geschichtlich gesehen Absicht und Zweck des neutestamentlichen Kanons war, eine „Kirche in Fragmenten“ zu begründen. Dies könnte entweder so gedeutet werden, daß der Kanon eine solche Kirche ermöglichen und herbei-

führen sollte, oder daß diese als bereits vorhandene nachträglich legitimiert werden sollte. Die letztere Lesart könnte dann dahingehend erweitert werden, daß eine solche Begründung auch angesichts der gegenwärtigen kirchlichen Situation dienlich sein könne.

3. Wenn in der gestellten Frage vom „neutestamentlichen Kanon“ die Rede ist, so ist es angebracht, sich einige Grundtatsachen ins Bewußtsein zu rufen.<sup>2</sup> Problematisch ist eine Auffassung, die meint, vom Kanon des Alten Testaments absehen zu können. Denn Tatsache ist, daß der christliche Kanon der Bibel gerade auch eine andere Einheit zum Ziele hatte, nämlich den Zusammenschluß vom Alten und Neuen Testament. Dieser Zusammenschluß hatte grundsätzliche Bedeutung insofern, als er sowohl die Anerkennung der alttestamentlich-jüdischen Herkunft von Kirche und Kanon als auch die Ablehnung des markionitischen Kanons mit seiner Verwerfung des Alten Testaments und seiner Begrenzung auf einen (stark rezensierten) neutestamentlichen

*Begründet der neutestamentliche Kanon eine Kirche in Fragmenten?*

#### **Der Autor**

*Hans Dieter Betz, Dr. theol. habil., ist Shailer Mathews Professor of New Testament Studies an der Universität Chicago. Wie seine zahlreichen Veröffentlichungen erweisen, liegt das Schwergewicht seiner Arbeit in der Interpretation der Briefe und Theologie des Paulus, der Evangelientraditionen, insbesondere der Bergpredigt, sowie in den Beziehungen zwischen dem Urchristentum und seiner religiösen und kulturellen Umwelt. Anschrift: University of Chicago, Divinity School – Swift Hall, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.*

Kanon dogmatisch festlegte.<sup>3</sup> Eine Kirche, die sich nur auf einen neutestamentlichen Kanon gründen wollte, verzichtete darum von vornherein auf einen

entscheidenden Aspekt kirchlicher Einheit.<sup>4</sup>

Selbstverständlich - und darin liegt die Berechtigung der Begrenzung - ist der neutestamentliche Kanon damals wie heute entscheidend für die Begründung dessen, was unter Kirche überhaupt zu verstehen ist. Dabei ist aber sogleich zuzugestehen, daß die Alte Kirche Jahrhunderte gebraucht hat, um sich auf einen Kanon der neutestamentlichen Schriften zu einigen. Geschichtlich gesehen, liegt der Kanon also nicht der Kirche voraus, sondern er entstand gleichzeitig mit ihr. Was dem Kanon vorausliegt, sind die in ihm aufgelisteten Schriften, die alle aus der zweiten Hälfte des 1. und dem ersten Drittel des 2. Jahrhunderts stammen. Aber auch die neutestamentlichen Schriften lagen der Kirche nicht voraus, sondern bezeugen ihre Entstehung und Entwicklung.

## II. Wie entstand der neutestamentliche Kanon?

Die Frage nach der Entstehung des neutestamentlichen Kanons wirft ein außerordentlich vielseitiges Problem auf, das im einzelnen Gegenstand des Forschungszweiges der Kanongeschichte ist.<sup>5</sup> Die neutestamentliche Kanongeschichte umfaßt die Geschichte der Alten Kirche bis hin zum Beginn des Mittelalters. Die Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften war das Resultat oft langwieriger Debatten von Kirchenvätern und Synoden, die hier nicht erörtert zu werden brauchen.

Es ist ganz offensichtlich, daß die Kirchenväter und Synoden, die sich um die Kanonsfrage bemühten, grundsätzlich die Einheit der Kirche vor Augen

hatten. Die Erstellung eines verbindlichen Kanons der Bibel war aber nur eines der Mittel, mit denen die Einheit der Kirche gesichert werden sollte. Der Zweck des Kanons war, aus der großen Fülle der entstehenden christlichen Literatur die Schriften auszuwählen, denen als Dokumenten der apostolischen Anfangszeit autoritative Verbindlichkeit zukam, die in der gottesdienstlichen Schriftlesung und Predigt verwendet wurden und die zur Begründung kirchlicher Entscheidungen zugelassen und anerkannt werden sollten. Ausgewählt wurde nach Gesichtspunkten der geschichtlichen Entstehung der in Frage kommenden Schriften, nach deren bereits vorhandener autoritativer Geltung, nach ihrer theologischen Lehre und nach ihrer kirchenpolitischen Rolle im Blick auf die sog. Häretiker. Ziel des Kanons war dabei nicht nur die Sicherstellung der autoritativen kirchlichen Tradition, sondern auch die Ausscheidung des umfangreichen Schrifttums, das der kirchlichen Traditionsbildung zuwiderlief oder zur Begründung von Lehrinhalten ungeeignet schien.

Man tut gut, sich darüber klar zu sein, daß bei der Auswahl der Schriften nicht nach modernen historisch-kritischen Methoden verfahren wurde, daß die Urteile über einzelne Schriften wechseln konnten und daß kirchenpolitische Auseinandersetzungen von Einfluß waren. Dennoch wird man rückblickend sagen können, daß die repräsentativen und im Blick auf die Formation der kirchlichen Tradition und Lehre einflußreichsten Schriften aus der Anfangszeit im neutestamentlichen Kanon enthalten sind. Daß demgegenüber das umfangreiche Schrifttum der sog. Apokryphen<sup>6</sup> und der Apostolischen Väter<sup>7</sup> schließlich

nicht aufgenommen wurde, bedeutete zunächst, daß diesen kein kanonischer Status im Blick auf die kirchliche Lehrbildung zukam. Zu den weiteren Folgen der Kanonisierung gehörte auch, daß die Verbreitung des urchristlichen Schrifttums sich auf die kanonisierte Heilige Schrift konzentrierte und daß große Teile des nichtkanonischen Schrifttums vernachlässigt, vergessen, vernichtet oder als häretisch deklariert wurden. Die heute erhaltenen Überreste dieses Schrifttums, die nur einen Bruchteil des ehemals existierenden ausmachen, erweisen sich gleichwohl von großem Wert für die historische Erforschung des antiken Christentums. Dieses Schrifttum wird langsam, aber stetig vermehrt durch Wiederentdeckungen, wie etwa die „Lehre der zwölf Apostel“ (Didache)<sup>8</sup> oder die gnostischen Schriften von Nag Hammadi,<sup>9</sup> und Rekonstruktionen von Quellen, die in späteren Schriften zitiert und so bewahrt wurden.

Was in den Kanonsverzeichnissen in erster Linie aufgelistet wurde, sind Titel urchristlicher Schriften.<sup>10</sup> Diese Titel, die z.T. auf spätere Redaktion der betreffenden Schriften zurückgehen, sollen deren Herkunft aus der apostolischen Anfangszeit der Kirche bezeugen. Von der Kanonisierung nicht betroffen sind andere Sachverhalte, wie zum Beispiel unterschiedliche Handschriften mit divergierenden Textvarianten, Urtexte und Ursprachen, oder Theorien über historische und theologische Herkunft, Einarbeitung von Quellen und redaktionelle Komposition. Die Tatsache, daß die Übersetzbarkeit der Texte offengelassen wurde, führte zu einer bis heute andauernden Flut von Bibelübersetzungen in alle Sprachen der Welt.

Aus der so skizzierten Kanonbildung

lassen sich, grob gesagt, zwei Folgerungen ableiten. Einmal gehörte die Einheit der Kirche zu den erklärten Zielen, die sich die Kirchenväter und Synoden bei ihren Bemühungen um die Kanonbildung angelegen sein ließen. Zum anderen war die Kanonbildung paradoxerweise aktiv beteiligt am Prozeß der Fragmentierung des Christentums. Die Kanonisierung von Schriften ging Hand in Hand mit der Deklaration und Unterdrückung nichtkanonischen Schrifttums als häretisch oder minderwertig. Auch trug die Tatsache, daß unterschiedliche Kanonlisten mit unterschiedlichen Kirchentümern im Osten und Westen des Römischen Reiches verbunden waren, zur Fragmentierung des Christentums bei. Obwohl die Unterschiede in den Kanonlisten sich auf einige und nicht einmal zentrale Schriften beschränken, kommen in ihnen tieferliegende Traditions- und Lehrunterschiede zum Ausdruck. Im großen und ganzen wird man heute aber sagen können, daß die gemeinsame Heilige Schrift trotz aller Unterschiede und Gegensätze eines der stärksten Bande in den Bemühungen um kirchliche Einheit darstellt.

### **III. Wie entstanden die neutestamentlichen Schriften?**

Dem bereits Erörterten zufolge setzen die im Neuen Testament vereinigten Schriften bei ihrer jeweiligen Entstehung einen neutestamentlichen Kanon nicht voraus.

1. Keine der neutestamentlichen Schriften weiß davon, daß sie einmal als Heilige Schrift kanonische Geltung haben würde. Ihre Vorstellungen von Schrift- und Lehrautorität sind anderer Art.

Auch die Vorstellung von einem Kanon des Alten Testaments ist im Neuen Testament nicht entscheidend. Zwar wird das Alte Testament als „Schrift“ zitiert und ausgelegt, wobei Zusammenfassungen von Schriftgruppen wie „Gesetz und Propheten“<sup>11</sup> genannt werden, aber da auch nichtkanonische Texte als „Schrift“ angeführt werden können,<sup>12</sup> sind die Grenzen des alttestamentlichen Kanons nicht scharf gezogen. Die Tatsache, daß das Alte Testament durchweg nach griechischen Übersetzungen zitiert wird, bedeutet, daß die Septuaginta für das Neue Testament maßgebend ist; der von der christlichen Kirche überlieferte „Septuaginta-Kanon“ besitzt freilich im Judentum keinen kanonischen Status.<sup>13</sup>

2. Die ältesten Schriften des Neuen Testaments sind die Briefe des Apostels Paulus. Sie wurden von ihm, z.T. unter Beteiligung von Mitarbeitern, als autoritative Dokumente verfaßt, von seinen Gemeinden entgegengenommen, vorgelesen, weitergegeben, schließlich gesammelt und herausgegeben - ein komplizierter Prozeß, der erst im 2. Jahrhundert abgeschlossen war und uns nur zum Teil einsichtig ist. Die Autorität des Apostels ist wiederum abgeleitet vom Herrn der Kirche, Jesus Christus, der ihn mit dem Apostelamt beauftragt hat, und vom Willen Gottes, von dem das gesamte Erlösungsgeschehen geleitet wird.<sup>14</sup>

Von einer allgemeinen kirchlichen Anerkennung der Autorität des Paulus kann aber weder zu seinen Lebzeiten noch in späterer Zeit die Rede sein. Wie aus seinen Briefen und aus denen seiner Schüler und Anhänger ersichtlich, waren seine Gestalt, seine Theologie und seine Wirkung im Urchristentum um-

stritten. Für seine Gegner, die vor allem im konkurrierenden Judenchristentum zu suchen sind, war er ein Häretiker.<sup>15</sup> Diese kontroverse Sachlage änderte sich erst, als das Judenchristentum zu einer Minderheit wurde und als um die Mitte des 2. Jahrhunderts Sammlungen von Paulusbriefen auftauchten. Zwar deuten Merkmale auf eine kontinuierliche Paulusüberlieferung, aber in welchen Formen und Umfängen sich diese vollzogen und wie es schließlich zur Sammlung der Briefe kam, die die Voraussetzung für ihre Aufnahme in den Kanon bildete, liegt auch heute noch weithin im Dunklen.<sup>16</sup> Es war wohl ein Hauptverdienst der Apostelgeschichte des Lukas, zuerst die geschichtliche Rolle des Paulus für das entstehende Christentum herausgearbeitet zu haben. Die Nachahmung der paulinischen Briefe durch die sog. deuteropaulinischen Briefe (Zweiter Thessalonicherbrief, Kolosserbrief, Epheserbrief), den Ersten Klemensbrief und die Ignatiusbriefe) bezeugt eine früh einsetzende Literaturwerdung, aber ein Zusammenhang mit der späteren Sammlung der Paulusbriefe ist nicht nachweisbar. Auch blieb das historische Bestreben der Apostelgeschichte des Lukas vereinzelt und fand keine Fortsetzung in den apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts.<sup>17</sup>

3. Die vier Evangelien standen nicht am Anfang, sondern am Ende längerer Traditionsprozesse.<sup>18</sup> Es dauerte länger als eine Generation nach dem Tode Jesu, bis ca. 70 n. Chr. der Verfasser des Markusevangeliums eine Darstellung des Lebens Jesu vorlegte. Dabei war das Interesse ausschlaggebend, eine bereits entwickelte heidenchristliche Christologie im Leben Jesu zu verankern, das aber erst aus älteren Traditionen rekonstru-

iert werden mußte. Der Verfasser des Matthäusevangeliums, der wohl um 90 n. Chr. aus einer anderen Tradition heraus schrieb, adaptierte das Markusevangelium, indem er es stark umarbeitete und erweiterte. Ihm standen andere, wohl auf das Judenchristentum Palästinas zurückgehende Überlieferungen zur Verfügung, vor allem die matthäische Bergpredigt<sup>19</sup> und eine Version der Spruchquelle Q.<sup>20</sup> Gegenüber Markus stellt das Matthäusevangelium einen neuen Wurf dar. Der Verfasser dieses „Buches vom Ursprung Jesu Christi“ (Mt 1,1) schrieb ein Leben Jesu, in dem Jesus und seine Lehre historisch und theologisch aus einem abrahamischen Judentum (Mt 1,1-2) in einer solchen Weise abgeleitet werden, daß damit zugleich der Ursprung des Christentums im Übergang vom Judentum zum Heidenchristentum erklärt wird.<sup>21</sup> Dieser Autor beschränkte sich also nicht auf ein Leben Jesu, sondern erzählte zugleich damit in Grundzügen eine Geschichte der Kirche bis zur Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten. Auch dem Verfasser des Lukasevangeliums lag das Markusevangelium vor, aber auch er, unzufrieden mit seinen Vorgängern (Lk 1,1-4), arbeitete das Markusevangelium um. Ihm standen eine andere Version der Spruchquelle Q und weitere Sonderquellen zur Verfügung. Im Gegensatz zu Matthäus legte Lukas einen Geschichtsentwurf in zwei Werken vor, der in mehreren Phasen verläuft. Das Lukasevangelium enthält das Leben Jesu als Vorgeschichte der Zeit der Kirche, während die Apostelgeschichte die Entstehung der Kirche mit Jesu Himmelfahrt und der Ausgießung des Heiligen Geistes zu Pfingsten anheben läßt und deren weitere Ausbreitung bis zur Ankunft des Pau-

lus in Rom schildert. Einen wiederum anderen Weg geht das Johannesevangelium, das, wenn es überhaupt von dem uns vorliegenden Markusevangelium ausgeht und nicht von einer weiteren Bearbeitung, alle Quellenüberlieferungen einer theologischen Kritik unterwirft, sie ergänzt und durch eine neue geistige Durchdringung bereichert. Dieses Evangelium setzt den Akzent auf die theologische Transparenz der Geschehnisse im Leben und in der Lehre Jesu. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Evangelienverfasser ihren Quellen keinen „kanonischen“ Status als „Schrift“ zumaßen, sondern in sehr freier Weise ihre Glaubensansichten und geschichtlichen Vorstellungen in ihren jeweiligen Schriften zum Ausdruck brachten. Behandelten diese Schriften das Leben Jesu und die Entstehung der Kirche in sehr unterschiedlicher Weise, so richtete sich ihr Hauptinteresse doch auf die Einheit der Kirche. Weiterhin kann man von der Annahme ausgehen, daß die Evangelienverfasser unterschiedlichen kirchlichen Richtungen angehörten und daß deren Traditionen in ihren Evangelien Schriften überliefert werden. Das heißt aber nicht, daß die vier Evangelien einfach als Programmschriften solcher kirchlichen Richtungen anzusehen sind, daß sie also „eine Kirche in vier Fragmenten“ bezeugen. Trotz aller Unterschiede und Gegensätze, die sich in den vier Evangelien zu Worte melden, wollen sie doch je auf ihre Weise das Ganze des Evangeliums aussagen. Zwar lassen sie auf literarische Konkurrenz der Verfasser untereinander schließen, aber diese sind nicht ohne weiteres gleichzusetzen mit dahinterstehenden Gruppen, die einander mit Hilfe ihrer Evangelien bekämpften.

*Begründet  
der neutestamentliche  
Kanon eine  
Kirche in  
Fragmenten?*

## IV. Bezeugen die neutestamentlichen Schriften eine Kirche in Fragmenten?

Was sagen die neutestamentlichen Schriften in historisch-kritischer Perspektive über die Entstehungsgeschichte der Kirche aus? Stand am Anfang eine Kirche in Fragmenten oder eine Kirche der Einheit? Wieder haben wir eine äußerst komplizierte Frage vor uns, die sich einer einfachen Antwort entzieht. Dem Historiker geben die neutestamentlichen Quellen allerdings genügend Material an die Hand, um daraus ein ziemlich detailliertes Bild des sich entwickelnden Christentums zu entwerfen.

Klar ersichtlich sind die Anfänge, die durch Jesus und seine Jünger gebildet wurden. Wie die Evangelien in je verschiedener Weise darlegen, verstanden sich die Jünger nach jüdischer Analogie als Schüler, die sich um ihren Lehrer scharten und ihm nachfolgten, also weder als Kirche noch als Synagoge. Jedoch benennt Paulus schon im frühen 1. Thessalonicherbrief (2,14) und im Galaterbrief (1,22) christliche Gemeinden in Judäa mit der Bezeichnung „Kirchen“ (*ekklesiai*). Ob diese Gemeinden auch selbst diesen Begriff verwendeten, oder ob erst Paulus ihnen diesen beilegte, ist wegen mangelnder Evidenz nicht zu entscheiden. Vereinzelt wird auch die Bezeichnung „Synagoge“ (*synagogē*) auf christliche Gemeinden angewendet worden sein.<sup>22</sup> In den Evangelien erscheint die Bezeichnung „Kirche“ nur zweimal bei Matthäus, der sie als Verheißung Jesu an Petrus geschichtlich sowohl im Leben Jesu (Mt 16,18) als auch in der

kirchlichen Disziplin (Mt 18,17) verankert.

Alle übrigen Stellen, an denen „Kirche“ (*ekklesia*) vorkommt, beziehen sich auf Gemeinden der Diaspora im Missionsbereich des Paulus, der auch als erster einen theologischen Begriff von Kirche eingeführt hat. Nach Paulus bezieht sich „Kirche“ auf die Versammlung der christlichen Ortsgemeinden,<sup>23</sup> die von ihrem Apostel ordnungsgemäß gegründet waren. Diese konnten ihrerseits aus „Hausgemeinden“ (*oikiai*) bestehen,<sup>24</sup> die durch von ihm eingesetzte Vorsteher (vgl. Phil 1,1) und gemeinsame Gottesdienste zusammengehalten wurden. Bemerkenswert ist, daß Paulus die Christen in Rom, an die er den Römerbrief schrieb, nicht als „Kirche“ bezeichnet, weil er dort nicht als Kirchengründer tätig geworden war und erst später als „Apostel der Heiden“ (Röm 11,13; 1,5) die dortigen Hauskirchen in seinen Verantwortungsbereich einbeziehen wollte.<sup>25</sup>

Sieht dieses Bild zunächst nach einer „Kirche in Fragmenten“ aus, so ist jedoch zu berücksichtigen, daß nach Paulus alle diese Kirchengemeinden nur lokale Filialen der einen „Kirche Gottes“ sind.<sup>26</sup> Darüber, daß es nur eine Kirche geben kann, war Paulus sich anfangs auch mit den judenchristlichen Autoritäten in Jerusalem einig.<sup>27</sup> Diese eine Kirche ist nach ihm der Leib des auferstandenen und mit seinem Geiste in ihr gegenwärtigen Jesus Christus.<sup>28</sup>

Gleichwohl war diese eine Kirche Gottes nicht eine von Anfang an soziologisch einfach vorfindliche Gegebenheit.<sup>29</sup> Zwar standen die Kirchengemeinden miteinander vor allem durch reisende Delegationen und Briefe in Verbindung, aber es gab keine übergreifende Organi-

sation. Wie Paulus und die Apostelgeschichte erkennen lassen, wurden wohl Versuche in dieser Richtung von Jerusalem aus unternommen, aber schon die Missionskonferenz in Jerusalem erkannte an, daß die schnelle Ausbreitung des Heidenchristentums das Fassungsvermögen der judenchristlichen Autoritäten überstieg.

Diese Konferenz war es, die die erste fundamentale Krise der Kirche zu bewältigen hatte.<sup>30</sup> Daß es legitimerweise nur eine Gemeinschaft der Christen geben konnte, darüber waren sich alle Beteiligten einig. Uneinig aber war man sich über die Art und Weise ihrer Verwirklichung. Nach dem Bericht des Paulus in Gal 2,1-10 gab es eine Richtung, nach der alle Heidenchristen als Vollproselysten beschnitten und in das Judentum integriert werden sollten. Die andere Option war die radikale Fragmentierung in Juden- und Heidenchristentum. Die Konferenz beschloß aber eine dritte Option, nach der anerkannt wurde, daß der eine Gott, der ja nicht nur innerhalb des Judentums, sondern in der ganzen Welt wirke, zwei parallel laufende Missionsstrategien rechtfertige. Danach einigte man sich auf eine Formel, nach der die eine Missionsoperation zu den Juden durch den Apostel Petrus und die andere zu den Nichtjuden durch Paulus angeführt werden solle (Gal 2,8-9).

Für Paulus war diese Lösung wichtig, weil er sah, daß eine Fragmentierung der Kirche in Juden- und Heidenchristentum theologisch und faktisch auf einen Polytheismus hinauslaufen würde. Im Gegensatz zum Polytheismus entspricht dem Monotheismus aber nur eine Erlösung durch den einen Christus und den einen Geist, also auch nur eine Kirche aus Juden und Heiden.<sup>31</sup> In dieser

Kirche besteht die Verbindung von Juden und Heiden in der heilsgeschichtlichen Abfolge von „zuerst Juden und dann Griechen“<sup>32</sup>, nicht aber in separaten Heilsordnungen für Juden und Nichtjuden. Innerhalb der einen Kirche als der „neuen Schöpfung“ gelten die traditionellen Unterschiedsmerkmale als aufgehoben.<sup>33</sup> Vor dem Thron Gottes im Endgericht gibt es kein Ansehen der Person.<sup>34</sup> Bei der eschatologischen Heilsvollendung wird Gott alles in allem sein.<sup>35</sup>

Jedoch zerbrach das Jerusalemer Abkommen schon bald an den sich überschlagenden geschichtlichen Ereignissen. In Antiochia zogen sich Petrus, Barnabas und andere Judenchristen, von Abgesandten aus Jerusalem zur Rede gestellt, von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen unter der Führung des Paulus zurück (Gal 2,11-14). Nach Paulus bedeutete dieser Schritt eine Verleugnung der kirchlichen Einheit, während die Jerusalemer Judenchristen vielleicht nur auf der Einhaltung der dort getroffenen Abmachungen bestanden. Seitdem gingen Juden- und Heidenchristen ihre eigenen Wege, obwohl Vermittlungsversuche auch weiterhin unternommen wurden. Der Konflikt wurde vorläufig dadurch beendet, daß im Gefolge der jüdischen Kriege gegen die Römer in den Jahren 66-74 und 132-135 n. Chr. auch das Judenchristentum als geschichtlich unbedeutende Gruppe an den Rand gedrängt wurde.

Fragmentierung bedrohte das entstehende Christentum aber auch an anderen Stellen. Wie aus der korinthischen Korrespondenz des Paulus ersichtlich, konnte der Zerfall der Gemeinde in Korinth durch Parteienstreit<sup>36</sup> und schwere Auseinandersetzungen mit dem Apo-

*Begründet  
der neutestamentliche  
Kanon eine  
Kirche in  
Fragmenten?*

stel selber<sup>37</sup> nur mit äußerster Mühe abgewendet werden.<sup>38</sup> Aus den Warnungen gegen Irrlehrer in einer ganzen Reihe von neutestamentlichen Schriften geht hervor, daß Konflikte um die rechte kirchliche Lehre und Praxis nicht nur in den paulinischen Gemeinden, sondern auch anderswo sehr früh einsetzten. Wo sich profilierte Orthodoxie herausbildete, kam es fast notwendig auch zum Ausschluß Andersdenkender, die dann propagandistisch als Irrlehrer abgestempelt wurden. Der grundsätzliche Konflikt entstand hier zunächst soziologisch durch eine immer größere Vielfalt, die mit der Ausbreitung des Christentums einherging, und durch die Orthodoxien, die einheitliche Standards für kirchliche Lehre und Praxis durchzusetzen suchten. Dahinter standen theologische Bestrebungen, durch Vereinheitlichung und Bewahrung christliche Identität gegen Häresien abzusichern. Damit bezeugen selbst diese Konflikte ein theologisches Bewußtsein davon, daß es bei aller Vielfalt des Christentums letztlich nur eine Kirche geben kann.

## V. Versuch einer zusammenfassenden Antwort

Begründet also der neutestamentliche Kanon eine Kirche in Fragmenten? Nach allem Gesagten wird man zunächst mit einem eindeutigen Nein antworten. Die Kirchenväter und Synoden des 2. bis 4. Jahrhunderts, denen die Kanonbildung zu verdanken ist, hatten die Einheit der Kirche im Sinn, als sie aus der schnell anwachsenden christlichen Literatur ihrer Zeit die Schriften zusammenstellten, die die apostolische Anfangszeit dokumentierten und denen autoritative Geltung für Lehre und Leben der Kirche

zukommen sollte. Die mit diesem Kanon autorisierte Heilige Schrift umfaßte gleichwohl Schriften heterogener Herkunft, in denen sich eine große kirchliche Vielfalt im Blick auf theologische Lehren, Riten und Organisationsformen widerspiegelte. Bei der Kanonbildung wurde diese Vielfalt nicht etwa durch redaktionelle Zensur beseitigt, sondern belassen und damit bestätigt, und zwar auch dort, wo theologische Spannungen und Gegensätze sichtbar waren. So wurden z.B. die vier Evangelien nicht zu einer Evangelienharmonie zusammengesmolzen, den Briefen des Paulus stellte man den Jakobusbrief zur Seite, die johanneischen Schriften wurden trotz ihrer Nähe zur häretischen Gnosis aufgenommen, und selbst der lange umstrittene Offenbarung des Johannes wurde die Aufnahme in den Kanon nicht verweigert.

Dieser Kanon wurde in einer Zeit geschaffen, in der der Prozeß der Ausbreitung und Differenzierung des Christentums jede institutionelle Kontrolle und Vereinheitlichung zu überwältigen schien. Neben den Glaubensbekenntnissen war er eines der theologischen und administrativen Mittel zur Herstellung und Bewahrung christlicher Identität in den weitverzweigten und vielfältigen Formen kirchlichen Lebens. Daß dort, wo theologische Maßstäbe gesetzt und durchgesetzt werden, auch Fragmentierung herbeigeführt und gefördert wird, ist unvermeidlich. In dieser Hinsicht wird man sagen müssen, daß der Kanon geschichtlich auch zur kirchlichen Fragmentierung beigetragen hat. Andererseits darf man von einem Kanon nicht zu viel erwarten. Zu keiner Zeit war der Kanon der Bibel allein dazu geeignet, etwa eine weltumspannende Kirchenorgani-

sation zu begründen, herbeizuführen oder zu legitimieren.

Abschließend ist im Blick auf das heutige kirchliche Leben zu sagen, daß der Kanon der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments eines der wenigen Bande der Einheit darstellt, das den weitaus größten Teil sonst stark divergierender kirchlicher Organisationen umfaßt. Die ständige Vergegenwärtigung der mit der Heiligen Schrift gesetzten zentralen Maßstäbe in Gottesdienst, Lehre und Praxis erhält das Bewußtsein davon lebendig, daß der ganze Reichtum an kirchlichen Lebensformen in der Welt

vor Gott Erfüllung findet nicht als „Kirche in Fragmenten“, sondern in den mahnenden Worten des Epheserbriefes (4,1-6):

„Führt euer Leben würdig der Berufung, die an euch ergangen ist, mit aller Demut und Milde, mit Gelassenheit, ertragt einander in Liebe und bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch das einigende Band des Friedens. Ein Leib und ein Geist, so wie ihr auch berufen seid durch die eine Berufungshoffnung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist.“

*Begründet  
der neutesta-  
mentliche  
Kanon eine  
Kirche in  
Fragmenten?*

<sup>1</sup> Die dem Verfasser von den Herausgebern gestellte Frage erinnert an den bedeutenden, 1951 gehaltenen Vortrag von Ernst Käsemann, „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?“, wieder abgedruckt in seinen Exegetischen Versuchen und Besinnungen I, Göttingen 1960, 214-223. Siehe auch die wichtigen Aufsätze in dem von Käsemann edierten Band: Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion, Göttingen 1980. Im folgenden Beitrag wurden nicht nur diese Vorträge mitbedacht, sondern er stützt sich darüber hinaus auf eine Fülle inzwischen erschienener Untersuchungen, die eigentlich erforderten, daß beinahe jeder Satz durch Anmerkungen annotiert werden müßte. Dies aber ist aus Raumgründen nicht möglich, so daß die Anmerkungen auf einige weiterführende Literaturangaben beschränkt bleiben müssen.

<sup>2</sup> Eine gute Einführung ist das bekannte Buch von Hans von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968.

<sup>3</sup> Zur Terminologie siehe Wilhelm Schneemelcher, Die Begriffe Kanon, Testament, Apokryph. Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Band I, Tübingen <sup>5</sup>1987, 1-7.

<sup>4</sup> Zur Problematik siehe Schneemelcher, aaO. 7-27.

<sup>5</sup> Überblicke über die neutestamentliche Kanongeschichte bieten W.G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg <sup>21</sup>1983, 420-451; W. Schneemelcher, Bibel III. Die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments und der Bibel, in: Theologische Realenzyklopädie 6 (1980) 22-48; H.Y. Gamble in seinem Artikel, Canon: New Testament, in: The Anchor Bible Dictionary 1 (1992) 852-861.

<sup>6</sup> Siehe W. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 2 Bände, Tübingen <sup>5</sup>1987.

<sup>7</sup> Siehe die griechisch-deutsche Parallelausgabe, herausgegeben von A. Lindemann und H. Paulsen, Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992; W.R. Schoedel, Apostolic Fathers, in: The Anchor Bible Dictionary 1 (1992) 313-316.

<sup>8</sup> Zum neuesten Stand der Forschung siehe den Kommentar von K. Niederwimmer, Die Didache, Göttingen 1989.

<sup>9</sup> Ein nützlicher Überblick mit Literaturverzeichnis liegt vor bei B.A. Pearson, Nag Hammadi, in: The Anchor Bible Dictionary 4 (1992) 982-993. Vgl. auch die entsprechenden Abschnitte in Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, aaO.; J.M. Robinson, The Nag Hammadi Library in

English, San Francisco 1988; K. Rudolph, *Die Gnosis. Koptische und mandäische Quellen*, Zürich 1995.

<sup>10</sup> Vgl. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen I*, aaO. 27-40.

<sup>11</sup> Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40, usw. Vgl. für eine Dreiteilung Lk 24,44: „die Schriften im Gesetz des Mose, die Propheten und die Psalmen“. Siehe auch meinen Kommentar, *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*, Minneapolis 1995, 177-178.

<sup>12</sup> Vgl. Lk 11,49; Joh 7,38; 1 Kor 2,9; Jak 4,5; Jud 14-15.

<sup>13</sup> Siehe hierzu M.K.H. Peters, *Septuaginta*, in: *The Anchor Bible Dictionary 5* (1992) 1093-1104, sowie den von M. Hengel und A.M. Schwemer herausgegebenen Band: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 1994.

<sup>14</sup> Vgl. die Formulierungen in den Briefpräskripten Röm 1,1-7; 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1; Gal 1,1 usw.

<sup>15</sup> Vgl. meinen Artikel *Häresie, 1. Im Neuen Testament*, in: *TRE 14* (1985) 313-318.

<sup>16</sup> Vgl. G. Strecker, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, Göttingen 1992, 111-116.

<sup>17</sup> Strecker, aaO. 234-257; Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen II*, aaO. 74.

<sup>18</sup> Einen Überblick bietet Strecker, aaO. 122-233.

<sup>19</sup> Siehe hierzu meinen oben Anm. 11 genannten Kommentar.

<sup>20</sup> Zum derzeitigen Stand der Forschung siehe den Überblick bei Ch.M. Tuckett, *Q (Gospel Source)*, in: *The Anchor Bible Dictionary 5* (1992) 567-572; H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, Philadelphia 1990, 49-171.

<sup>21</sup> Meine Auffassungen zum Matthäusevangelium habe ich im folgenden Aufsatz näher dargelegt: *The Sermon on the Mount in Matthew's Interpretation*, in: *Synoptische Studien. Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen 1992, 270-289, besonders 286-287.

<sup>22</sup> Vgl. Jak 2,2, jedoch auch 5,14.

<sup>23</sup> Vgl. 1 Kor 11,17-20.33; 14,23.26; Gal 2,2.

<sup>24</sup> Vgl. 1 Kor 1,16; 16,15.19; Röm 16,5; Mk 10,29-30; Apg 11,14; 16,15.31-32; 18,8; Kol 4,15; sowie E. Dassmann, *Haus II (Hausgemeinschaft)*, in: Th. Klauser (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 13, Stuttgart 1986, 886-894.

<sup>25</sup> Vgl. Röm 1,5-7.11-15; 15,22-24.28-29.

<sup>26</sup> Zu diesem Begriff s. 1 Thess 1,1; 2,14; Gal 1,13; 1 Kor 1,2; 4,17; 10,32; 11,16.22; 12,28.

<sup>27</sup> Vgl. Gal 2,1-10; Röm 15,25-29.

<sup>28</sup> Zur Lehre von der Kirche als Leib Christi s. Gal 3,26-28; 1 Kor 6,15; 10,16-17; 11,27.29; 12,4-30; Röm 12,4-8.

<sup>29</sup> Zum folgenden sei auch verwiesen auf meinen Artikel *Paul*, in: *The Anchor Bible Dictionary 5* (1992) 186-201.

<sup>30</sup> Vgl. zum folgenden meinen Kommentar: *Der Galaterbrief. Ein Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, München 1988, 160-196.

<sup>31</sup> Vgl. 1 Kor 8,5-6; 1 Thess 1,9-10; Gal 3,26-28; 1 Kor 12,13; Röm 1,14; 10,12.

<sup>32</sup> Vgl. Röm 1,16; 2,9-10; 15,27; 1 Kor 1,22-23.

<sup>33</sup> Vgl. Gal 3,28; 5,6; 6,15; 1 Kor 7,19; Röm 2,25-29.

<sup>34</sup> Vgl. 2 Kor 5,10; Röm 2,11; 14.10-12.

<sup>35</sup> Vgl. 1 Kor 15,23-28; Röm 11,30-32.

<sup>36</sup> S. vor allem 1 Kor 1,10-17; 3,3-9, sowie die Untersuchung von M.M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Tübingen 1991.

<sup>37</sup> S. dazu vor allem 2 Kor 10,1–13,10 und meine Untersuchung: Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner „Apologie“ 2 Korinther 10–13, Tübingen 1972.

<sup>38</sup> Zu einer Darstellung der Ereignisse und einem Abriss der Forschungsgeschichte vgl. meinen Kommentar: 2. Korinther 8 und 9. Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus, Gütersloh 1993.

*Begründet  
der neutesta-  
mentliche  
Kanon eine  
Kirche in  
Fragmenten?*

# Ein verlorenes Fragment: das Judenchristentum

Ulrich Körtner

## I. Die Kirchen und das Judentum

Die Anfänge des Christentums liegen im Judentum. Das ist keineswegs nur eine lapidare historische Feststellung, sondern ein Sachverhalt von enormer systematisch-theologischer Bedeutung. Das Verhältnis der christlichen Kirchen zum Judentum und die Überwindung jahrhundertelanger christlicher Judenfeindschaft sind das entscheidende Problem ökumenischer Theologie und somit auch jeder Ekklesiologie. Die Stellung der Kirchen zum Judentum in Geschichte und Gegenwart muß somit aber auch als zentrales Problem der Konfessionskunde bzw. einer ökumenischen Kirchenkunde begriffen werden. Ein gravierender Mangel nicht nur älterer Darstellungen der Konfessionskunde, sondern auch neuerer Entwürfe einer sich ausdrücklich ökumenisch begreifenden Kirchenkunde besteht m.E. darin, dieses Thema gänzlich zu vernachlässigen oder

seine Besonderheiten sogleich zugunsten einer Ökumene aller Religionen zu überspringen.<sup>1</sup>

Eine systematische Ekklesiologie und eine deskriptive Kirchenkunde, welche der bleibenden Existenz des Judentums Rechnung tragen, nötigen dazu, den ökumenischen Einheitsbegriff ganz neu zu bestimmen. Das ekklesiologische Denken ist dann vom Begriff der Einheit auf denjenigen der Differenz umzustellen. Wohl ist am Einheitsbegriff festzuhalten, doch bezeichnet er nun eine paradoxe Einheit, nämlich die Einheit einer Differenz. Es handelt sich um die paradoxe Einheit der Differenz von Identität und Differenz im Christentum, die ihrerseits im Verhältnis zum Judentum zu bestimmen ist. Zur Differenz der Einheit des Christentums gehört nicht nur die Unterscheidung zwischen der einen geglaubten Kirche und ihren partikularen denominationellen Gestalten, sondern auch diejenige zwischen Kirche und Volk Gottes, wie andererseits die