

³⁷ 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.

³⁸ 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.¹

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

Unterscheidung zwischen Volk Gottes als eschatologischer Größe und dem empirischen Judentum bzw. Israel. Nicht die Einheit der Kirche, sondern die Einheit des Volkes Gottes, dessen exklusive Identität mit der Kirche erst und nur so lange behauptet werden konnte, wie das Judentum seitens der Christen zu einer vergangenen Größe erklärt wurde, ist das grundlegende Problem der Ökumene.

Sofern lediglich die sichtbare Einheit der Kirchen als Ziel der ökumenischen Bewegung formuliert wird, bleibt die ökumenische Theologie hinter der eschatologischen und ekklesiologischen Perspektive des Neuen Testaments zurück. Umgekehrt wird eine ökumenische Theologie, welche das Verhältnis der Kirche zum Judentum in ihre ekklesiologische Reflexion einbezieht, die Ziele der ökumenischen Bewegung weitaus bescheidener stecken als es zumeist geschieht. Eine am Begriff der Differenz orientierte ökumenische Theologie führt zum Konzept einer Theorie des Volkes Gottes in Fragmenten. Der Begriff des Fragmentes verweist auf die Zweideutigkeit aller historischen und sozialen Erscheinungen, da er sowohl die legitime Pluralität geistgewirkter Gemeinschaft als auch sündhafte Trennungen, Entfremdung und Konflikt zum Ausdruck bringt und schließlich die eschatologische Perspektive einer letzten, von uns Menschen nicht mehr zu leistenden Vollendung alles Lebens zur Sprache bringt.

Die paradoxe Einheit von Identität und Differenz im Christentum verdichtet sich im Judenchristentum.² Auch dieses ist keineswegs nur eine Erscheinung der Vergangenheit, sondern existiert auch heute in recht unterschiedlichen Spiel-

arten.³ Daß also nicht nur der historische Ursprung, sondern auch die gegenwärtige Existenz des Christentums untrennbar mit dem Judentum verbunden ist, zeigt sich in ausgezeichneter Weise am Phänomen des Judenchristentums bzw. eines heutigen messianischen Judentums. Als Bindeglied zwischen Synagoge und Kirche bezeugt das Judenchristentum in Geschichte und Gegenwart gegenüber der Synagoge, daß der im Alten Testament geoffenbarte Wille Gottes und seine Verheißungen durch das Christusgeschehen auf letztgültige Weise erschlossen und verwirklicht werden. Gegenüber der Kirche bringt es nicht nur das jüdische Erbe zur Geltung, sondern repräsentiert überdies den bleibenden Anspruch Israels, das Volk der göttlichen Verheißung zu sein. Andererseits verkörpert gerade das Judenchristentum die Paradoxie der geglaubten Einheit des Volkes Gottes aus Juden und Heiden, insofern getaufte Juden nicht selten zu Fremdlingen in der Kirche und gleichzeitig von ihrem eigenen Volk verstoßen werden.

Gerade das Judenchristentum verkörpert aber auch den die Kirchengeschichte durchziehenden Konflikt zwischen Orthodoxie und Häresie und fordert eine ökumenische Theologie heraus, diese Kategorien kritisch zu überdenken. Die Geschichte des Judenchristentums ist über weite Strecken die Geschichte seiner Häretisierung durch die sich etablierende heidenchristliche Großkirche, welche die strikte Abgrenzung vom Judentum zum Ziel hat. Im Blick auf das Judentum gilt es darum, die antijudaistischen Implikationen des herkömmlichen kirchlichen Häresiebegriffs einer theologischen Kritik zu unterziehen.

II. Der Begriff des Judenchristentums

Die Bezeichnung Judenchristentum ist freilich religionsgeschichtlich wie konfessionskundlich mehrdeutig. Es lassen sich zunächst eine historisch-genetische und eine ideengeschichtliche Definition unterscheiden. Nach der ersten zählen zum Judenchristentum alle Christen, die als Juden geboren wurden. Nach der zweiten ist jeder christliche Lehrgehalt, der aus dem Judentum hergeleitet werden kann, als judenchristlich zu bezeichnen. Ein derart weitgefaßter Begriff ist freilich kaum geeignet, das Judenchristentum als historisches Phänomen wie als heutige Erscheinung präzise zu erfassen. Es empfiehlt sich daher ein engerer, genetischer Begriff des Judenchristentums.

Ein genetischer Begriff des Judenchristentums ist freilich insofern mehrdeutig, als in der Spätantike zwischen palästinischem und Diasporajudentum, zwischen pharisäischem, sadduzäischem oder essenischem, zwischen galiläischem oder alexandrinischem Judentum zu unterscheiden ist. Und auch das heutige Judentum stellt keine homogene Größe dar, sondern differenziert sich in sephardisches und ashkenanisches, orthodoxes, konservatives oder liberales Judentum, Judentum in Israel und Judentum in der Diaspora, um nur die wichtigsten Unterscheidungen aufzuzählen.

Für das Judenchristentum gibt es in Geschichte und Gegenwart eine ganze Reihe von Selbst- oder Fremdbezeichnungen. In der altkirchlichen Literatur ist vor allem ihre Bezeichnung als Ebioniten verbreitet. Sie leitet sich von dem hebräischen *aebjonim* („Arme“) her, mit

welchem sich eine judenchristliche Gruppe als vor Gott Arme, d.h. als Fromme bezeichnete. Origenes hat diese Selbstbezeichnung freilich ironisch auf die vermeintliche Dürftigkeit des theologischen Erkenntnisvermögens der Judenchristen gemünzt, und mit solchen negativen Assoziationen wurde die Bezeichnung „Ebioniten“ in den Häresio-logien des 3. und 4. Jahrhunderts zur Bezeichnung des Judenchristentums schlechthin. Ein weiterer Name für Judenchristen lautet „Nazoräer“, der nach Epiphanius von Nazaret als Herkunfts-ort Jesu abgeleitet ist, jedoch nichts mit der vorchristlichen Sekte der Nasaräer zu tun hat. Gelegentlich findet auch die Bezeichnung „Hebräer“ auf die Judenchristen der Spätantike Anwendung. An judenchristlichen Gruppierungen sind aus der patristischen Literatur die Elkesaiten, die Sampsäer und Össäer sowie Symmachianer bekannt.

Das neuzeitliche Judenchristentum um-

Ein verlorenes
Fragment: das
Juden-
christentum

Der Autor

Ulrich H.J. Körtner, geb. 1957; seit 1992 Professor für Systematische Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien. Buchveröffentlichungen u.a.: *Papais von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums* (FRLANT 133), Göttingen 1983; *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik*, 1988; *Theologie in dürftiger Zeit. Ein Essay*, München 1990; *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994; *Stückweise. Fragmentarische Reflexionen über den Sinn des Lebens*, Wien 1995; *Bedenken, daß wir sterben müssen. Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik*, München 1996. Anschrift: Institut für Systematische Theologie, evangelisch-theologische Fakultät der Universität Wien, Rooseveltplatz 10, A-1090 Wien, Österreich.

faßt ebenfalls recht unterschiedliche Gruppierungen. Zur Unterscheidung von den Judenchristen der ersten Jahrhunderte hat man versucht, neue Bezeich-

nungen zu finden. So spricht man entweder von messianischen Juden oder auch von hebräischen Christen. Christusgläubige Juden finden sich freilich innerhalb der heidenchristlich geprägten Kirchen wie außerhalb derselben in eigenständigen Gruppierungen. So ist auch heute der Begriff des Judenchristentums keineswegs eindeutig.

III. Geschichte und Theologie des historischen Judenchristentums

Das historische Judenchristentum besaß eine viel größere geographische Ausdehnung und theologische Vielfalt, als es in den polemischen Berichten der altkirchlichen Häresiologien den Anschein hat. Die ältesten Quellen für das Judenchristentum sind die Schriften des Neuen Testaments sowie die nicht kanonisierten christlichen Schriften aus neutestamentlicher Zeit. Herausragende Gestalten des frühen Judenchristentums sind der Apostel Petrus sowie der Herrenbruder Jakobus. Petrus, der als einer der ersten Zeugen der Auferstehung Jesu eine führende Persönlichkeit der ersten Jerusalemer Gemeinde war, überschritt die Grenzen Palästinas und missionierte unter den Juden in der Diaspora. Offenbar war Petrus der Vertreter eines milden Judenchristentums, welches für getaufte Juden die fortbestehende Geltung der Tora behauptete, jedoch das Recht einer gesetzessfreien Heidenmission zugestand, wie sie von dem gebürtigen Diasporajuden Paulus betrieben wurde. Unter dem Herrenbruder Jakobus, der Petrus in der Gemeindeleitung ablöste, hat sich die Jerusalemer Christengemeinde jedoch von der relativ

liberalen Haltung des Petrus zunehmend entfernt und auch die christusgläubig gewordenen Heiden unter die Observanz der Tora zu stellen versucht. Jakobus zählt jedoch offenbar nicht zu den rigorosen „Judaisten“, die von Paulus scharf bekämpft worden sind, sondern zu den gesetzestrengen Judenchristen, die sich für eine Symbiose des Judenchristentums mit dem jüdischen Volk und seiner Religion eingesetzt haben. In der Forschung umstritten ist die Stellung des sogenannten Stephanuskreises in Jerusalem (vgl. Apg 6,1ff). Vermutlich waren sogenannte Hellenisten und Aramäer in der Jerusalemer Urgemeinde nicht theologisch, sondern lediglich sprachlich geschieden.

Ein besonderes Problem stellt das Verhältnis des Paulus zum Judentum wie zum Judenchristentum dar. Es sind nicht zuletzt die Vertreter des palästinensischen Judenchristentums, mit denen sich Paulus auseinandersetzen hat. Paulus akzeptiert die jüdische Lebensweise und Toraobservanz getaufter Juden, lehnt aber die Ausdehnung dieser Observanz, gar noch unter Einschluß der Beschneidung, auf getaufte Nichtjuden aufgrund seiner Rechtfertigungslehre und seines Toraverständnisses strikt ab. Differenziert ist auch die Haltung des Paulus zum Judentum, welches die Messianität Jesu bestreitet. Einerseits steht die Kirche nach Paulus mit dem Judentum in einem unlösbaren theologischen Konflikt, weshalb der Apostel in Röm 9-11 die Rettung des jüdischen Volkes in die Zukunft verlegt. Andererseits bleiben die Verheißungen Gottes an sein Volk Israel nach Paulus unverändert gültig, so daß die Heidenkirche unbedingt in Verbindung mit ihren jüdischen Wurzeln bleiben muß.

Um die Bewahrung des Zusammenhangs von Kirche und Synagoge ist auch die vorsynoptische Logiensammlung Q bemüht. Spätestens das Johannesevangelium reflektiert jedoch die zunehmende Trennung von Kirche und Synagoge, und zwar aufgrund der Erfahrung des Ausschlusses von Christen aus der Synagoge. Wieweit hinter dem Johannesevangelium selbst eine judenchristliche Gemeinde steht, ist in der exegetischen Forschung allerdings umstritten.

So sehr sich die ersten, aus dem Judentum stammenden Christen um den Zusammenhalt mit ihrem jüdischen Volk und seiner Religion bemühten, so sehr bestimmte doch das sie vom Judentum trennende christologische Bekenntnis das Selbstverständnis ihrer Gemeinden. Der jüdische Erwählungsgedanke wurde auf die endzeitliche Gemeinde der Christusgläubigen übertragen, die sich im Besitz des göttlichen Geistes wußte, welcher den Glaubenden durch die Taufe verliehen wird. Im einzelnen ist es allerdings äußerst schwierig, die Theologie bzw. das Gemeindeverständnis der ersten Judenchristen zu rekonstruieren und sein Verhältnis zur Person und Frömmigkeit Jesu zu bestimmen.

Es ist festzuhalten, daß sich die ersten Christen als Teil des Judentums begriffen haben. Erst die Ausbreitung der christlichen Mission über die Grenzen Palästinas und der jüdischen Diasporagemeinde hinaus, durch welche die heidenchristliche Kirche zunehmend zu einer eigenständigen Größe wurde, sowie der parallel dazu von der Synagoge ausgehende Abstoßungsprozeß führten zur Zunahme der Distanz zwischen Christentum und Judentum. Keinesfalls darf aber das Ende der Jerusalemer Urgemeinde nach dem Bar-Kochba-Aufstand

(135 n. Chr.) mit dem Ende des historischen Judenchristentums gleichgesetzt werden. Vielmehr waren seit der Judemission des Petrus in vielen Teilen des Römischen Reiches judenchristliche Gemeinden entstanden, die das jüdische Erbe zu bewahren und die bleibende Bedeutung der Tora auch gegenüber Heidenchristen zur Geltung zu bringen versuchten. Neben den judenchristlichen Resten im Ostjordanland (Pella) gilt dies im 2. Jahrhundert vor allem für Syrien und Kleinasien.

Gegen Ende des 2. Jahrhunderts setzt freilich vom Westen aus die Häretisierung des Judenchristentums durch die heidenchristliche Kirche ein. Zu nennen sind vor allem die Häresiologien des Irenäus von Lyon und Hippolyts von Rom. So wird den Judenchristen vor allem eine häretische, „natürliche“, da die Jungfrauengeburt Jesu bestreitende Christologie unterstellt. Im Osten ist das Bild des Judenchristentums im 3. Jahrhundert freilich nach wie vor differenzierter, nicht zuletzt aufgrund der eigenen Kenntnisse des Judenchristentums, welche Origenes, Eusebius von Caesarea oder auch Hieronymus besessen haben. Sehr pointiert formuliert Hieronymus, der sich lange Jahre in Palästina aufgehalten hat, die Problematik der Judenchristen: „Da sie Juden und Christen sein wollen, sind sie weder Juden noch Christen.“ (ep. 112,13)

Daß das Judenchristentum auch in der Zeit der sich etablierenden heidenchristlichen Großkirchen ein wichtiger Faktor blieb, belegen zahlreiche Texte der Alten Kirche. Sein Einfluß ist nachweisbar in Schriften wie der Didaskalia der Apostel (erste Hälfte des 3. Jahrhunderts), den Pseudoklementinen, in einer Reihe von pseudonymen Petruschriften sowie in

manchen Texten der Nag-Hammadi-Kodizes, wenngleich diese selbst nicht als judenchristlich zu bezeichnen sind, sondern zum verzweigten Spektrum der Gnosis gehören. Judenchristliche Einflüsse lassen sich aber bis in den Mandäismus, den Manichäismus und schließlich sogar bis in den Islam nachweisen.

IV. Messianisches Judentum

Nach dem Untergang des altkirchlichen Judenchristentums kann von einem homogenen Judenchristentum nicht mehr die Rede sein. Doch hat sich in der Neuzeit eine neue Gestalt des Judenchristentums neben den heidenchristlich geprägten Kirchen herausgebildet. Das Gefühl der Fremdheit in der Kirche hat im 17. Jahrhundert zu ersten Zusammenschlüssen getaufter Juden geführt. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden im Ostjudentum, das von der nachaufklärerischen Judenemanzipation weitgehend unberührt blieb, größere judenchristliche Gemeinschaften. Wichtige Vertreter des osteuropäischen Judenchristentums waren Jechiel Liechtenstein (1831-1912), Josef Rabinowitsch (1837-1899) und Theophil Lucky (1854-1916). 1813 wurde in London die Vereinigung der „Söhne Abrahams“ gegründet, die in mancher Hinsicht als Vorläuferin der 1865 entstandenen „Judenchristlichen Allianz“ angesehen werden kann. 1925 kam es zur Gründung der „International Hebrew Christian Alliance“ (IHCA). Ein Großteil der weltweit auf 50.000 bis 100.000 geschätzten Judenchristen lebt heute in den USA. Judenchristliche bzw. messiasgläubige Gruppierungen gibt es

aber auch in Israel. Die Situation der Judenchristen im heutigen Staat Israel spiegelt die komplexen Verhältnisse der Diaspora wider. Es ist daher zwischen jenen Judenchristen zu unterscheiden, die in einer der historischen Kirchen Heimat gefunden haben, und denjenigen, die sich in mehr oder weniger speziellen judenchristlichen Gruppierungen zusammengeschlossen haben. Die theologischen Unterschiede, näherhin im Kirchenverständnis, sind beträchtlich. Das Verhältnis messianisch-jüdischer Gemeinden zu den historischen Kirchen, deren Mitglieder zu einem großen Teil Araber sind, aber auch untereinander ist kompliziert. Oftmals wissen die Gemeinden kaum etwas von der Existenz der anderen. Da die judenchristliche Bewegung in Israel die Öffentlichkeit meidet, ist über sie überhaupt nur wenig bekannt. Die Zahl der messianischen Juden in Israel wird auf 3000 geschätzt. Durch die Immigration jüdischer Christen aus den USA wächst ihre Zahl langsam an. Legal können sie allerdings nicht unter dem „Law of Return“ nach Israel einwandern. Das ihnen in Israel entgegenschlagende Unverständnis und die im Land herrschende Aversion gegen jede Form der Mission macht die Lage der messianischen Juden äußerst schwierig.

Das Judenchristentum, so sagten wir eingangs, verkörpert auf einzigartige Weise die paradoxe Einheit von Identität und Differenz im Christentum, das spannungsvolle Miteinander von Kirche und Judentum, Volk Gottes, Kirche und Israel. Menachem Ben Hayim, der Sekretär des IHCA in Israel, hat diese schwierige Stellung des Judenchristentums wie folgt beschrieben: „Wir haben teil an der Anstößigkeit des Heidenchristentums;

und was noch absurder erscheint: Wir hören nicht auf, für die noch größere Anstößigkeit des Judenchristentums zu hoffen.“⁴ Das gilt gleichermaßen in Richtung des Judentums wie des Heidenchristentums. Wie schon das historische Judenchristentum der ersten Jahrhunderte repräsentiert auch das messianische Judentum unserer Tage das Volk Israel innerhalb der Kirche. So hält es nicht nur die Erinnerung an die Israel geltenden Verheißungen wach, sondern kann auch dazu helfen, der Neigung der durch heidenchristliche Traditionen geprägten Kirche zum Dokerismus und zur Spiritualisierung des Christentums entgegenzuwirken. Vor allem aber fordert es dazu heraus, die bisherigen Einheitsmodelle der ökumenischen Bewegung kritisch zu überprüfen und eine Ekklesiologie im jüdisch-christlichen Dialog zu entwickeln.

In der Paradoxie ökumenischer Einheit im Spannungsfeld von Kirche und Syn-

agoge liegt von jeher eine gewisse Tragik des Judenchristentums. Fiel es in den ersten Jahrhunderten der Kirche dem Abgrenzungsbedürfnis des Christentums gegenüber dem Judentum zum Opfer, so droht es heute abermals das Schicksal eines verlorenen Fragmentes zu erleiden, weil es nun dem allgemeinen Bedürfnis der Erneuerung des Verhältnisses zwischen Kirche und Synagoge und den Bemühungen um einen wirklichen christlich-jüdischen Dialog im Wege zu stehen scheint. Was die Entwicklung in Israel betrifft, so ist es jedenfalls eine offene Frage, ob sich die zweite Generation messianischer Juden mit dieser Bewegung weiter identifiziert oder, sofern sie nicht in den verschiedenen traditionellen Kirchen aufgeht, ins Judentum zurückkehrt. So ist das heutige Judenchristentum ein gefährdetes Fragment, von dem zu hoffen bleibt, daß es nicht verlorengeht.

¹ Vgl. U. Körtner, Volk Gottes - Kirche - Israel. Das Verhältnis der Kirchen zum Judentum als Thema ökumenischer Kirchenkunde und ökumenischer Theologie, in: ZThK 91 (1994) 51-79 (jetzt auch in: U. Körtner, Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes, Bielefeld 1996, 29-59).

² Zum historischen Judenchristentum vgl. G. Strecker, Art.: Judenchristentum, in: TRE 17, Berlin/New York 1988, 318-325; W.G. Kümmel/F. Majer-Leonhard, Art.: Judenchristentum, in: RGG 3 III, Tübingen 1959, 967-972; H.-J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949; J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme (BT.HD 1), Tournai 1958; F. Manns, Bibliographie du Judéo-Christianisme (SBFA 13), Jerusalem 1979; W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (BHTh 10), Tübingen ²1964; A.F.J. Klijn/G.J. Reinink, Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects (NT.S 36), Leiden 1973; B. Bagatti, The Church from the Circumcision. History and Archaeology of the Judaeo-Christians, Jerusalem 1971.

³ Zum modernen Judenchristentum siehe K. Kjaer-Hansen/O.Ch.M. Kvarme, Messianische Juden. Judenchristen in Israel, Erlangen 1983; S. Schoon, Christliche Präsenz im jüdischen Staat, Berlin 1986; H.D. Leuner, Zwischen Israel und den Völkern. Vorträge eines Judenchristen, Berlin 1978; A.G. Fruchtenbaum, Hebrew Christianity, its Theology, History and Philosophy, Grand Rapids 1974; M. Schiffmann, Return of the Remnant. The Rebirth of Messianic Judaism, Baltimore 1992; D. Stern, Messianic Jewish Manifesto, Jerusalem 1988.

⁴ M.B. Hayim, Jesus Facing the Messianic Jew Today, in: O.C. Kvarme (Hg.), Let Jews and Arabs Hear His Voice, Jerusalem 1981, 14.