

# Das Aufkommen des Häresie- begriffs im Judentum des Zweiten Tempels und im frühen Christentum

Robert M. Royalty jr.

*Der christliche Begriff der Häresie, also die Vorstellung, dass jemand, der andere theologische Ideen vertritt, als satanisch verurteilt und aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden muss, und die Gattung der Häresiologie, die Rhetorik der dämonisierten Differenz, spielen bei der Ausprägung des orthodoxen Christentums eine zentrale Rolle. Die Wissenschaft datiert die Entwicklung dieser Vorstellung und den häresiologischen Diskurs in der Regel auf das 2. Jahrhundert n. Chr., doch die Vorstellung der Häresie ist älter als die fachsprachliche Verwendung des Begriffs und findet sich bereits in christlichen Texten des ersten Jahrhunderts und in den sektiererischen Qumranschriften. Häresie ist ein zentrales Moment in vielen Texten, die später Teil des Neuen Testaments werden sollten.*

Schon wenige Jahre nach der Kreuzigung Jesu war das frühe Christentum, wie die Paulusbriefe zeigen, in sich gespalten, und es ist beinahe sicher, dass diese Spaltungen auf Uneinigkeiten innerhalb der Jesusbewegung selbst zurückgingen (Mk 9,34; Mt 28,17). Doch die Gruppe von Christen, die im 2. Jahrhundert n. Chr. den Titel „orthodox“ oder rechtgläubig für sich beanspruchte, vertrat die Auffassung, die von Jesus Christus geoffenbarte Wahrheit sei den eigentlichen Aposteln anvertraut und allein von deren Anhängern bewahrt worden. Aus ihrer Sicht waren Abweichungen innerhalb des Christentums das Ergebnis von Irrtümern, die nach der Zeit Jesu und der Apostel aufgekommen waren. Diese orthodoxen Christen scheinen die Idee erfunden zu haben, dass jemand, der abweichende Vorstellungen (*doxa*) vertrat, ein Häretiker war – ein dämonisierter Andersdenkender, der aufgrund seiner Überzeugungen auf ewig dem Satan in die Hände fallen würde. Die Wissenschaft datiert die Entwicklung dieser Vorstellung und den häresiologischen Diskurs in der Regel auf das 2. Jahrhundert n. Chr., doch die Vorstellung der Häresie ist älter als die fachsprachliche Verwendung des Begriffs und findet sich bereits in christlichen Texten des ersten Jahrhunderts und in den sektiererischen Qumranschriften.<sup>1</sup>

Christliche Überzeugungen und Praktiken waren in den ersten Jahrhunderten noch vielfältiger, als sie es heute sind. Die Menschen, die Jesus von Nazaret in den ersten zwei Jahrhunderten n. Chr. und später nachfolgten oder an ihn

glaubten, hatten sehr unterschiedliche Vorstellungen davon, wer er war, wo er herkam und was sein Tod zu bedeuten hatte - wenn denn sein Tod für sie überhaupt eine Rolle spielte. Eine beträchtliche Anzahl frühchristlicher Texte befasst sich mehr mit Jesu Lehre und Leitung als mit seinem Tod und seiner Auferstehung. Diese anderen Gruppen werden häufig als gnostische Christen, markionitische Christen, Judenchristen oder ähnliches bezeichnet. Mit Abweichungen wird in diesen nichtkanonischen Texten, von denen im Folgenden einige analysiert werden sollen, ganz unterschiedlich umgegangen. Das frühchristliche Milieu ist bunt und vielfältig und die Häresiologie nur einer von vielen diskursiven Zugängen zur Rhetorik der Differenz.

Es gibt ernstzunehmende Zweifel daran, ob man diese Gemeinschaften des 1. oder 2. Jahrhunderts überhaupt mit dem Etikett „Christen“ versehen sollte. Der Apostelgeschichte zufolge (11,26) wurde diese Bezeichnung, die ansonsten nur noch zweimal im Neuen Testament Erwähnung findet (Apg 26,28 und 1 Petr 4,16), erstmals in Antiochia auf die erste Generation der Bewegung unter Paulus und Barnabas angewandt. Während frühere Forschergenerationen, wenn sie über das 1. Jahrhundert schrieben, die ungebeugte Wortform „Christen“ nur für neutestamentliche Autoren und Gruppen gebrauchten, stellen inzwischen viele Wissenschaftler in Frage, ob überhaupt eine der Gemeinschaften des 1. Jahrhunderts diese Kategorie für sich beanspruchen kann oder ob man nicht besser mit anderen Varianten wie „Jesus-Bewegung“, „paulinische Gemeinden“ und „christuszentrierte Gemeinschaften“ arbeiten sollte. In der Apostelgeschichte, den Ignatiusbriefen und den Schriften Justins des Märtyrers war die Inanspruchnahme der Bezeichnung „Christen“ Kennzeichen für den orthodoxen häresiologischen Diskurs.

Auch eine „jüdisch-christliche“ Dualität kann, so die Kritik mancher Wissenschaftler, für die ersten beiden Jahrhunderte nicht ohne Weiteres postuliert werden.<sup>2</sup> Das sind bedeutende Fragen, die die verschiedenen Modelle „christlicher Identität“ (Entwicklung, Evolution, Familie) oder historische Rekonstruktionen der „Trennung von Judentum und Christentum“ im ersten Jahrhundert betreffen.<sup>3</sup> Zentral ist in solchen Untersuchungen oft die Schwierigkeit, das Judentum des 1. und 2. Jahrhunderts seinem Wesen nach als „nichtchristlich“ zu charakterisieren. Die Grenzen zwischen den religiösen Identitäten waren eine Zeitlang fließend; Johannes Chrysostomos ermahnte seine „christlichen“ Zuhörer, nicht länger in die Synagoge und in die heidnischen Tempel zu gehen (Hom. 1,5,2; 7,8,1; 4,7,2-7). Die sogenannte „jüdisch-christliche Spaltung“ begann irgendwann im 1. Jahrhundert, doch es besteht kein Konsens darüber, zu welchem Zeitpunkt der Antike sie abgeschlossen war.

Alle Christentümer sind ihrem Ursprung nach jüdisch, und ebendeshalb ist die Bezeichnung „Judenchrist“ so wenig hilfreich.<sup>4</sup> Doch auch wenn es zugegebenermaßen schwierig ist, das „parting of the ways“, also die Trennung zwischen Juden und Christen auf einen genauen Zeitpunkt im 1. oder 2. Jahrhundert zu datieren, gibt es Gruppen von Texten, die sich auf je unterschiedliche Weise auf Jesus beziehen.<sup>5</sup> In meinem Versuch, die Anfänge der Häresie-Vorstellung zu

analysieren, verwende ich die Bezeichnungen „christlich“ und „orthodox“ freier als viele andere Wissenschaftler. Dabei geht es mir nicht um eine Wesensbestimmung oder Priorisierung der christlichen Orthodoxie, sondern um einen Vergleich zwischen verschiedenen christlichen Texten zu dem Zweck, den Häresie-Diskurs bis in seine Anfänge zurückzuverfolgen. Innerhalb der Gruppe von - christlichen - Texten, die Ende des 1. Jahrhunderts entstanden sind, gibt es einige, die *den Unterschied selbst* als zentralen Bestandteil der Gruppenidentität betonen: „Wir sind die wahren Christen, und sie nicht.“

Zu den rhetorischen Merkmalen der frühchristlichen Häresiologie gehören:

1. die Überzeugung, dass das Heil weniger von einer Sitte oder Praxis als vielmehr davon abhängt, was ein Mensch denkt oder glaubt;
2. eine apokalyptische, eschatologische Vorstellung, dass Unterschied und Abweichung teuflisch sind (diese Vorstellung prägt auch die Auseinandersetzung mit Andersdenkenden);
3. eine ideologisierende Wertschätzung für die empfangene Überlieferung, die mit der Auffassung einhergeht, dass die „orthodoxe“ Gemeinschaft sich im Besitz der ursprünglichen Wahrheit befindet und jede Abweichung demzufolge Verirrung ist;
4. die Doxographie gegnerischer Überzeugungen und
5. die pauschalisierende Konstruktion eines Netzwerks von Gegnern.<sup>6</sup>

Die Vorstellung der Häresie schließt eine Theorie über den Ursprung der Abweichung innerhalb der Gemeinschaft mit ein, der üblicherweise apokalyptische oder dämonische Züge trägt. Diese rhetorischen Merkmale haben in den frühchristlichen Gemeinschaften und Diskursen unterschiedliche ideologische Kontexte und politische Funktionen und sind Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. voll ausgeprägt.

## Althebräische Traditionen und Traditionen der Zweiten-Tempel-Periode

In den alten israelitischen Überlieferungen finden sich zahlreiche Beispiele für Unterschiede und Meinungsverschiedenheiten über Fragen, die wir als religiös bezeichnen würden. Selbst in den frühen Tora-Mythen gibt es Konflikte über Aarons und Mirjams Rolle als Propheten (Ex 32,1-35; Num 12,1-15). Der Konflikt in 1 Kön 13,1-32 zwischen dem „Gottesmann“ aus Juda und dem alten Propheten über echtes und falsches Prophetentum in Bet-El endet damit, dass der Mann aus dem Süden stirbt, weil er der Prophezeiung des Mannes aus dem Norden Folge geleistet hat. Unter den prophetischen Geschichtsbüchern verzeichnet das Buch Jeremia die meisten Konflikte mit anderen Priestern und Propheten in Jerusalem während der babylonischen Belagerung. Jeremia geht der Frage nach dem Ursprung des falschen Prophetentums und der Entstehungsgeschichte des Irrtums in 14,13-16 und 23,9-40 noch weiter auf den Grund und attackiert die Moral, die Theologie und die Quellen der Prophezeiungen seiner

Widersacher. Doch in Jer 30 und 31 entwirft der Prophet ein Bild von der endgültigen Wiederherstellung ganz Israels, das nicht ins Häresiologische gewendet ist. Die Einheit trägt den Sieg davon.

Das Aufkommen innerjüdischer Sekten und Parteiungen in der Zeit des Zweiten Tempels führt zunehmend zu Konflikten und unterschiedlichen diskursiven Antworten auf die Diversität innerhalb des Judentums. In den sektiererischen Qumranrollen haben sich tiefgreifende Differenzen zu anderen jüdischen Religionsführern und Gemeinschaften niedergeschlagen. Eine ganze Reihe von Rollen enthalten Hinweise darauf, dass man sich gegen andere abgrenzt oder sie verurteilt; zentral im Hinblick auf die sich in Qumran ausprägende Häresiologie sind aber vor allem die drei Texte, die die Geschichte und das Leben der Bundesgemeinde beschreiben. Da ist zunächst 4QMMT, *Miqsat Ma'asē ha-Torah* oder der *Halachische Brief*, der die Meinungsverschiedenheiten zwischen dem Verfasser, dem „Lehrer der Gerechtigkeit“, und nicht näher bestimmten religiösen Autoritäten in Jerusalem hinsichtlich der Auslegung des jüdischen Gesetzes umreißt. 4QMMT erläutert die Abweichungen doxographisch und mithilfe von Wendungen wie „Wir sagen, dass“ und „Wir glauben, dass“ und definiert die prototypische Bundesgemeinde über den Gegensatz zwischen „uns“ und „denen“. Doxographie ist ein zentrales Merkmal der Häresiologie; die Positionen der „Häretiker“ müssen dargelegt, abgelehnt und verteufelt werden.

Andere wichtige häresiologische Merkmale in den Schriftrollen sind Sektierertum, apokalyptischer Dualismus und Eschatologie. Am deutlichsten zeigt sich dies in der *Damaskusschrift* (CD), einem Bildungstext, der die Geschichte (oder die Geschichten) der Qumraner Bundesgemeinde enthält.<sup>7</sup> Dieser Text ist in mehrfacher Hinsicht zutiefst dualistisch. Auf sozialer Ebene beschreibt CD den schroffen Gegensatz zwischen dem Bund, der dem „Lehrer der Gerechtigkeit“ folgt, und den „Söhnen Belials“, Anhängern des „Spötters“, der Israel in die Irre geführt hat. Auf ideologischer Ebene erstreckt sich dieser Dualismus auf die Auslegung der *Halacha*. Die *Damaskusschrift* vertritt den Standpunkt, dass der Bund das richtige Verständnis des Schabbats, der Feste und der Wahrheitswege hochhält. Schließlich hat Gott ein dualistisches Universum geschaffen. Zu Beginn erwähnt der Text einen Streit zwischen Gott und „allem Fleisch“ (1,1) und macht deutlich, dass die „Spötter“ von vorneherein dazu bestimmt waren, böse zu sein (2,1-13). Die *Gemeindefregel*, ein Text, der jünger ist als CD, beschreibt einen ähnlich prädestinierten, in der menschlichen Natur angelegten Dualismus zwischen den Söhnen Israels und den Söhnen Belials (1QS iii, 12-iv, 25).

Die *Damaskusschrift* verfolgt die Geschichte des Bundes in der biblischen Geschichte bis zum Fall der Wächter in Gen 6,1-4, der in 1 Hen 6-10 noch weiter ausgestaltet wird, und dem Streit zwischen Mose, Aaron und den ägyptischen Zauberern Jannes und Jambres zurück (CD 3,19). Im Hinblick auf die Entwicklung der Häresiologie erfüllt sie damit zwei wichtige rhetorische Funktionen. Erstens ist die Bundesgemeinde von Qumran das „wahre Israel“. Alle Außenstehenden - und dazu zählen für den Qumranbund auch die Tempelhierarchie, andere Juden und die *Kittim*, die Römer - sind die „Söhne Belials“. Damit

schmiedet der Text die Ideologie eines extremen, sektiererischen Dualismus und konstruiert zweitens ein Netzwerk von Gegnern, in dem alle Außenstehenden zu einer einzigen, dämonischen Feindesmacht verschmelzen.

Andere jüdische Texte aus der hasmonäischen Zeit konstruieren dagegen bewusst eine geeinte und inklusive israelitische Identität. Das prohasmonäische Erste Makkabäerbuch nutzte die biblische Bildlichkeit und die Geschichte Israels, um die Hasmonäerdynastie zu stützen, indem es Judas, Simon und Jonatan mit Mose, den Richtern und David in Verbindung brachte. Im Gegensatz zu den sektiererischen Qumrantexten konstruiert 1 Makk die Vision eines geeinten Israels, das ein Feind der Nationen oder Heiden ist und seinerseits von diesen angefeindet wird. Die Vorstellung eines geeinten Israels in 1 Makk weist größere Gemeinsamkeiten mit Jeremia auf als die *Damaskusschrift*, die die dualistische häresiologische Wende in Qumran betont.

Wenngleich es keinen Beweis für eine direkte Verbindung zwischen Qumran und Jesus gibt, sind die Bundesgemeinde und das frühe Christentum doch ein und demselben Milieu zuzurechnen. Die *Damaskusschrift* beschreibt verschiedene „Lager“ des Bundes und deutet an, dass die Bewegung über Qumran hinausging. Auch Josephus nennt verschiedene essenische Gruppen, die in verschiedenen Teilen von Judäa gelebt, geheiratet und auch Familien gehabt hätten (Bell. Iud. 2, 124, 160-161). Die Bewegung hatte größeren Einfluss und zog weitere Kreise, als es die strenge *Gemeinderegel* ahnen lässt. In der Frage, ob Johannes der Täufer direkt mit Qumran in Verbindung stand oder nicht, ist sich die Forschung nicht einig. Doch die gemeinsame eschatologische Weltansicht und sogar die übereinstimmende Verwendung von Jes 40,3 in der *Gemeinderegel* und, auf Johannes den Täufer bezogen, in den kanonischen Evangelien weisen darauf hin, dass das frühe Christentum in Galiläa und Judäa zum Teil auf demselben eschatologischen Boden wächst wie die Qumran-Bewegung. Josephus beschreibt noch weitere Propheten und messianische Gestalten wie Theudas und den Ägypter, die im 1. Jahrhundert Anhänger um sich scharten (Bell. Iud. 2, 261-263; Ant. Iud. 20, 97-98).<sup>8</sup> Auch die Bewegungen von Johannes und Jesus zogen apokalyptisch gesinnte Juden an. Es ist durchaus denkbar, dass Anhänger Jesu oder Johannes' des Täufers mit der Qumrangemeinde in Verbindung standen. Das bedeutet aber nicht, dass die Anhänger des Johannes (zu denen wenigstens eine Zeitlang auch Jesus gehörte) oder die Anhänger Jesu selbst homogen gewesen wären. Von Anfang an waren diese Bewegungen von Verschiedenheit geprägt. Und die Verschiedenheit führt zu Differenzen und schließlich zur Spaltung.

*Robert Royalty ist Professor für Religion am Wabash-College in Crawfordsville, Indiana/USA. Er unterrichtet dort seit 1999. Sein jüngstes Buch, The Origin of Heresy (2012), untersucht die Geschichte des Häresie-Diskurses vom Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels bis hin zur Frühen Kirche. Er schrieb auch über das biblische Buch der Offenbarung sowie über apokalyptische Literatur und forscht gegenwärtig über die Beziehungen zwischen biblischen und koranischen Traditionen. Anschrift: Wabash College, 301 W. Wabash Ave., P.O. Box 352, Crawfordsville, IN 47933, USA. E-Mail: royaltyr@wabash.edu.*

## Paulus

Die Problematik des historischen Jesus ist zu komplex, als dass man dieses Thema hier anschneiden könnte, und so werde ich mich dem ersten christlichen Autor, Paulus, zuwenden.<sup>9</sup> Alle paulinischen Briefe weisen auf Konflikte oder Spaltungen hin, doch die korinthische Korrespondenz und das Schreiben an die Galater sind die umfassendsten Beispiele für Paulus' diskursive Antwort auf Differenzen innerhalb der *ekklēsiai*.<sup>10</sup> Der Erste Korintherbrief zeugt von erheblichen Spaltungen oder *Schismata* innerhalb der Gemeinde (1,10; vgl. 11,18). Loyalität gegenüber verschiedenen Leitfiguren ist das erste Merkmal der Spaltung. Hier und im ganzen Brief bringt Paulus Verschiedenheit und Spaltung mit dem Tropus der *Homonoia* oder Einheit in Verbindung.<sup>11</sup> Sein Verhältnis zu Apollos kleidet er in wohlüberlegte Worte, die das Gemeinsame ihrer Arbeit betonen (1 Kor 2-3), beansprucht andererseits jedoch den Korinthern gegenüber einen Sonderstatus als ihr einziger Vater durch das Evangelium (4,15). Ohne die Legitimation des Apollos in Frage zu stellen, weist Paulus doch sich selbst eine größere Autorität zu. Das ist typisch für das *Homonoia*-Thema, das der Verschiedenheit mit Einheit begegnet. Deshalb reagiert Paulus in diesem Brief auf viele der in Korinth herrschenden Meinungsverschiedenheiten mit dem Thema der Einheit - man denke etwa an seine umfänglichen Ausführungen über den Verzehr von Götzenopferfleisch oder über den Status der Zungenrede als Geistesgabe.

Nicht verhandelbar sind dagegen der Fall des Mannes, der mit seiner Stiefmutter zusammenlebt und bei dessen rhetorischer Verurteilung Paulus den Satan bemüht (5,1-5), und die Auferstehung, von der in 1 Kor 15 die Rede ist. Im Galaterbrief und in 2 Kor 10-13 hingegen verhandelt Paulus nicht, sondern sucht die häresiologische Konfrontation. Nachdem es in Galatien in der Frage der Beschneidung und Tischgemeinschaft zum Bruch gekommen ist, erzwingt Paulus ein Schisma mit Petrus und Barnabas. Er lässt kein anderes „Evangelium“ gelten als das, das er als *Apokalypse*, als Offenbarung empfangen hat (Gal 1,7-8.12). Ferner arbeitet der Brief mit dualistischen Antithesen zwischen Gesetz und Evangelium, Sünde und Glauben sowie Fleisch und Geist. Dieser apokalyptische Dualismus hat auch eine soziale Stoßrichtung: Er verbannt Paulus' Gegner in das Reich der Sünde, nicht der Gnade, weil sie das einzig „wahre“ Evangelium nicht anerkennen. Diesen Dualismus kombiniert er mit dem *Homonoia*-Tropus, indem er die Einheit „im Geist“ verortet und den Streit (*eris*) zu den „Werken des Fleisches“ rechnet (Gal 5,16-21). Spaltung wird der Einheit als theologische Position gegenübergestellt - und seine Gegner stehen auf der falschen Seite.

Der Zweite Korintherbrief treibt diese häresiologische Rhetorik noch weiter. Aus welchem Grund auch immer hatte sich die Situation in Korinth so entwickelt, dass Verhandlung und *Homonoia* für Paulus keine Diskursoptionen mehr darstellten. Wie im Galaterbrief waren Paulus und seine Autorität umstritten. Deshalb hält Paulus in 2 Kor 10-13 eine *Apologie*, eine Verteidigungsrede. Seine Gegner sind Feinde im Inneren, „in Christus“. Er brandmarkt sie als „falsche Apostel“, bringt ihr Wirken mit Satan und sexueller Unzucht in Verbindung und verurteilt

sie zum Verderben (11,2-5.13-15). Durch die Assoziation mit Satan kann er den Ursprung des Bösen in der *ekklēsia* theoretisch verorten und gleichzeitig den Bezug zur Verderbnis Evas herstellen. Auch hier beschwört er wie schon im Galaterbrief (vgl. Gal 1,6-9. 11-12) die Ideologie des „einen Evangeliums“ herauf (2 Kor 11,4), kurz: Diese Widersacher sind Häretiker.

## Die frühesten christlichen Evangelien

Auch wenn die symbolischen Erzählungen der Evangelien Polemiken gegen bestimmte Gegner zuweilen verschleiern, trägt die gemeinschaftliche Fokussierung des *Matthäusevangeliums* häresiologische Züge.<sup>12</sup> Matthäus verwendete die Logienquelle Q, die Hinweise auf erhebliche Konflikte zwischen einer Gruppe von Jesusanhängern und anderen Juden oder Heiden wie z.B. das starke Wort aus Q 11,23 (= Lk 11,23) enthält: „Wer nicht für mich ist, ist gegen mich.“ Wie in den Qumranschriften und Teilen der paulinischen Rhetorik erkennen wir auch hier eine dualistische Ideologie, die alle Gegensätze dämonisiert. Zudem wirft Matthäus erneut das verwirrende Problem der jüdischen und christlichen Identität auf. Wir sollten nicht von einer festgefügtten Vorstellung eines „Judentums“ ausgehen, gegen das sich christliche Gruppen wie die des Matthäus als „christliches Judentum“ oder „jüdisches Christentum“ abgrenzen ließen. Die bei Matthäus so ausführlich dargestellten Spaltungen verweisen auf Konflikte mit anderen jüdischen Gruppen, die Jesus in der einen oder anderen Form akzeptierten, sowie mit jüdischen Gruppen, die Jesus nicht nachfolgten. Matthäus kann als „Jesus mit Judentum“ gelesen werden.<sup>13</sup>

Die Bergpredigt (Mt 5-7) ist eine sorgfältige und detaillierte Darstellung der Position der Gemeinde in Fragen der Tora-Auslegung und der halachischen Praxis, und sie bildet ein Gegengewicht zu der polemischen, gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer gerichteten Doxographie in Mt 23. Mt 7,15 und 24,4-11 verweisen auf den eschatologischen Ursprung der Verschiedenheit, wenn sie vor falschen Propheten und Messiasen warnen, die Vorzeichen des nahenden Zeitenendes seien. Auch diese Warnungen sind auf innere Feinde gemünzt, die die Matthäusgemeinde vom rechten Weg abbringen könnten. Und die Gemeindereisen in Mt 10 und 18 enthalten eine ganze Anzahl an Versen, die darlegen, wie mit Unterschieden und Spaltung innerhalb der Gemeinde umzugehen ist. Die Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16) und dem Hochzeitsfest (22,1-14) sind Allegorien der Ausschließung, die ein Gericht innerhalb der Gemeinde ankündigen. Die verurteilten „Böcke“ in Mt 25,44 kennen Jesus. Das Matthäusevangelium zeugt von tiefen Spaltungen mit anderen Christen und Juden, die in einigen Aspekten ihres Glaubens an Jesus *und* an die Tora übereinstimmen. Diese intimen Feinde der Gemeinschaft sind Häretiker.

Die ältesten Schichten des *Thomasevangeliums*, das, was die Quellenlage und möglicherweise auch den historischen Kontext betrifft, Gemeinsamkeiten mit dem *Matthäusevangelium* aufweist, offenbaren eine eschatologische Weltsicht und

innere Konflikte, die an die Logienquelle Q und die frühen synoptischen Überlieferungen erinnern, doch in seiner Endfassung sind diese eschatologisch geprägten Auseinandersetzungen mit inneren Feinden verblasst.<sup>14</sup> Zu den polemischen Logien aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. gibt es synoptische Parallelstellen. Im 2. Jahrhundert gab die Thomasgemeinde jedoch die direkte häresiologische Konfrontation mit ihren Gegnern auf. Statt die Konfrontation zu suchen und andere zu verurteilen, wenden sich die späteren Logien nach innen und einer esoterischen Erkenntnis und Erleuchtung zu. Die geistliche Elite verfügt über ein inneres Wissen, das es ihr erlaubt, der Auseinandersetzung mit ihren Gegnern aus dem Weg zu gehen – und somit nicht-häresiologisch auf Spaltung zu reagieren.

## Nach Paulus: Häresie im 2. Jahrhundert

Ein zentrales Merkmal der orthodoxen Häresiologie besteht darin, dass der Tradition ein Vorrang vor neuen Offenbarungen eingeräumt wird. Mehrere christliche Texte der nachfolgenden Generationen befassen sich mit der Legitimität der Paulusbriefe und entwickeln die Rhetorik der Häresiologie weiter. Der Kolosserbrief (2,16–23), einer der frühesten deuteropaulinischen Briefe, greift Gegner an, die andere Christen in Kolossai, Hierapolis und Laodizea aufgrund von Praktiken wie Speisevorschriften, Schabbatobservanz und Engelsvisionen „verurteilt“ haben (*katabrabeuetō*).<sup>15</sup> Diese Gegner stehen der Kolossergemeinde nahe genug, um Autorität zu beanspruchen; deshalb behandelt der Verfasser sie als Häretiker. Er tritt nicht nur für die traditionelle Lehre, sondern für den Primat der Tradition um ihrer selbst willen ein (Kol 1,23; 2,6). Die Pastoralbriefe 1 Tim und 2 Tim gehen noch weiter.<sup>16</sup> Sie nennen Gegner beim Namen (1 Tim 1,20; 2 Tim 1,15) und brandmarken deren Überzeugungen als Abweichungen (*ektrepō*) von der Wahrheit, womit implizit der Anspruch erhoben wird, dass die in diesen Briefen vertretene „traditionelle“ Wahrheit älter ist als die betreffenden häretischen Abweichungen. Auch wenn der eschatologische Horizont in den Pastoralbriefen in weitere Ferne gerückt ist, werden das Auftreten anderer Lehrer und das Aufkommen anderer Lehren eschatologisch als das Werk Satans gedeutet. Auf Fragen der Verteilung der Geschlechterrollen und des Respekts, der der Autorität des Kaisers gebührt, reagieren die Verfasser mit Appellen an das Traditions- und das traditionelle griechisch-römische Wertebewusstsein. Die Schrift selbst, so kristallisiert sich heraus, ist eine Metonymie für Tradition und eine Garantie gegen neue oder „abweichende“ Lehren (1 Tim 4,13; 2 Tim 3,16). Die Briefe des Ignatius und des Polykarp, die beide als Hommage an Paulus zu verstehen, aber im eigenen Namen ihrer Verfasser geschrieben sind, könnten durchaus früher als die pseudonymen Pastoralbriefe entstanden sein. Beide Autoren zitieren die paulinischen ebenso wie die johanneischen Briefe, deren häresiologische Konstruktionen Berührungspunkte aufweisen.<sup>17</sup> Polykarp wendet sich gegen „satanische Täuschungen“; er behauptet, er sei Hüter der

ursprünglichen Wahrheit und alles andere demzufolge Abirrung (Phil 2,1-2; 7,1-2). Bei der Verurteilung eines Diakons, der Gelder veruntreut hat, bedient er sich jedoch keiner häresiologischen Konstruktionen. Der Häresie-Begriff umbaut eher die theologischen Vorstellungen der Gegner als ihr Fehlverhalten. Die Häresiologie des Ignatius ist sogar noch expliziter. Er ist der erste frühe orthodoxe Schriftsteller, der die Begriffe *hairesis*, *heterodochia* und *heterodocheō* eindeutig als fachsprachliche Termini verwendet (Eph 6,2; Trall. 6,1; Magn. 8,1; Sm. 6,2). Ignatius scheint sich mindestens gegen zwei Gruppen von Gegnern gewandt zu haben, deren eine die doketistische Ansicht vertrat, dass Jesus kein wirklicher Mensch gewesen sei, und deren andere – die er als „judaisierend“ beschreibt – die Gottheit Christi leugnete. Ignatius attackiert die Doketen – möglicherweise eine gnostische christliche Strömung – mit einer vollen häresiologischen Breitseite, die die Bekräftigung der orthodoxen Lehre über Jesus beinhaltet (Sm. 1-3); gleich darauf folgt ein Passus, in dem er seine Gegner mit wilden Tieren vergleicht und ihre Moralauffassungen verunglimpft (Sm. 4,1; 5,3; 6,2; 7,2). Auch andernorts verwendet er eine ähnliche Sprache (Eph 7,1; 8,2; 16,1-2). Ignatius erklärt, das Christentum habe das Judentum ersetzt und die hebräischen Schriften hätten Jesus Christus vorweggenommen (Magn. 8,2; 9,2; 10,2). Sein Umgang mit dem Judentum ist mithin eher substitutionstheologisch als häresiologisch.

Andere frühchristliche Texte aus dem 2. Jahrhundert bedienen sich anderer Strategien, um mit der Verschiedenheit innerhalb der Gemeinden umzugehen. Das *Evangelium der Maria* und das *Judasevangelium* wurden von christlichen Gemeinschaften überliefert und gelesen, die als häretisch und „gnostisch“ galten. Wie andere frühchristliche Evangelien legen sie den Fokus auf apostolische Leitfiguren: Maria von Magdala, die in den Auferstehungsberichten bei den Synoptikern und bei Johannes eine wichtige Rolle spielt, und Judas, den berüchtigten Verräter. Das *Evangelium der Maria* hebt Marias Rolle sogar noch stärker hervor als die kanonischen Evangelien. Petrus sagt darin, dass „der Erlöser [sie] mehr als alle anderen Frauen geliebt“ habe (6,1). Und Maria tritt vor, um die anderen Jünger zu trösten und zu führen, als Jesus gegangen ist. Doch ihre Autorität und Lehre werden im Text von Petrus und Andreas in Frage gestellt. Andreas hat ein Problem mit ihren „seltsamen Vorstellungen“ (10,1) von innerer Erleuchtung und dem Aufstieg der Seele. Petrus hat ein Problem mit ihrer Autorität als Frau – ein Nachhall der Pastoralbriefe mit ihrer Beschreibung der Rolle der Frau beim Gottesdienst und in der Gemeinschaft. Doch statt aggressiv zu reagieren oder die Apostel anzugreifen, biegt Maria diese Kommentare ab und vermeidet die Konfrontation – ein Umgang mit Verschiedenheit, der sich beträchtlich von der orthodoxen Häresiologie unterscheidet. Das Ende des Evangeliums bringt die Einheit unter den Aposteln zum Ausdruck.

Auch Judas muss sich der Auseinandersetzung mit den anderen elf Jüngern stellen. In diesem sethianisch-gnostischen Text ist Judas der Einzige, der versteht, dass Jesus sterben muss, um zu entkommen und „den Menschen abzuschütteln, der mich umkleidet“. Jesus amüsiert sich über die Unwissenheit der anderen Jünger und lacht oft über ihre mangelnde Erkenntnis oder *Gnosis*.

Die Rhetorik des Spotts im *Judasevangelium* unterscheidet sich ebenfalls von der orthodoxen Häresiologie. Gnostische Christen vertraten manchmal elitäre oder esoterische Vorstellungen einer Erlösung von der physischen Welt, die, was die Konfrontation mit Andersdenkenden betraf, nicht dieselben Mechanismen auslösten, wie wir sie in orthodoxen Texten finden. Es gehörte zu ihren alternativen Strategien, sich zurückzuziehen, ihre Widersacher zu meiden oder sie zu ignorieren.

Bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts und den Schriften Justins des Märtyrers war die Rhetorik der orthodoxen Häresiologie also voll ausgebildet. Irenäus und spätere christliche Schriftsteller wie Hippolyt, Tertullian, Epiphanius und Augustinus nutzten die Gattung, um andere christliche Gegner zu identifizieren und zu dämonisieren. Die Schriften dieser Gegner sind für die Geschichtsschreibung größtenteils verloren, obwohl Entdeckungen wie die der Nag-Hammadi-Texte einige der Lücken ansatzweise haben füllen können. In derselben Zeit entwickelten rabbinische Juden die Mischna und schließlich den Talmud, die minderheitliche und widersprüchliche Ansichten über die *Halacha* für die Nachwelt bewahren. Auch wenn der genaue Zeitpunkt des sogenannten „parting of the ways“ in der Spätantike unklar bleibt, sind die Unterschiede zwischen dem orthodoxen Christentum und dem rabbinischen Judentum, was den Umgang mit religiöser Verschiedenheit betrifft, deutlich genug.

<sup>1</sup> Frühere Untersuchungen sind z.B. Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934; und Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles. Tome I, De Justin à Irénée*, Paris 1985. Die hier vorgestellte These habe ich andernorts ausführlicher behandelt, vgl. Robert M. Royalty jr., *The Origin of Heresy: A History of Discourse in Second Temple Judaism and Early Christianity*, New York 2013.

<sup>2</sup> Vgl. Daniel Boyarin, *Borderlines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004; Denise K. Buell, *Why this New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York 2005; und Judith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford 2004.

<sup>3</sup> Vgl. Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley 1999; und Lawrence H. Schiffman, *Understanding Second Temple and Rabbinic Judaism*, Jersey City, NJ 2003.

<sup>4</sup> Wie Donald A. Hagner sie verwendet: *Matthew: Apostate, Reformer, Revolutionary?*, in: *New Testament Studies* 49 (2003/2), 193–209.

<sup>5</sup> Vgl. Wayne A. Meeks, *Breaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities*, in: Jacob Neusner – Ernest S. Frerichs (Hg.), *'To See Ourselves As Others See Us': Christians, Jews, and 'Others' in Late Antiquity*, Chico, CA 1985, 93–115.

<sup>6</sup> Vgl. Royalty, *Origin of Heresy*, 26f.

<sup>7</sup> Vgl. Charlotte Hempel, *Community Origins in the Damascus Document in Light of Recent Scholarship*, in: Donald W. Parry – Eugene C. Ulrich (Hg.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* Leiden 1999, 316–29.

<sup>8</sup> Vgl. Richard A. Horsley, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the time of Jesus*, Harrisburg, PA 1999.

<sup>9</sup> Weiterführend dazu Royalty, *Origin of Heresy*, 53–63.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 64-82.

<sup>11</sup> Vgl. Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric Of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language And Composition of 1 Corinthians*, Tübingen 1991.

<sup>12</sup> Vgl. Royalty, *Origin of Heresy*, 99-114.

<sup>13</sup> Meeks, *Breaking Away*.

<sup>14</sup> Vgl. April DeConick, *Recovering the Original Gospel of Thomas: a History of the Gospel and its Growth*, London 2005; und Royalty, *Origin of Heresy*, 95-99.

<sup>15</sup> Vgl. Robert M. Royalty jr., *Dwelling on Visions: On the Nature of the so-called 'Colossians Heresy'*, in: *Biblica* 83 (2002/3), 329-357.

<sup>16</sup> Vgl. Royalty, *Origin of Heresy*, 124-133.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 135-142.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Nicaea, Konstantinopel, Chalkedon: die Orthodoxie neu überdenken

Norman Tanner

*Dieser Beitrag zeichnet die Ausformulierung des orthodoxen Bekenntnisses durch das Symbolon von Nicaea und das Konzil von Chalkedon nach. Das Glaubensbekenntnis ging aus den ersten beiden ökumenischen Konzilien hervor, nämlich dem Konzil von Nicaea im Jahr 325 und dem Konzil von Konstantinopel im Jahr 381. Bis heute ist es das wichtigste Glaubensbekenntnis der drei Hauptströmungen der Gemeinschaft der Christen: der katholischen Kirche sowie der protestantischen und orthodoxen Kirchen. Das Konzil von Chalkedon formulierte die Schlüsseldefinition im Hinblick auf Gottheit und Menschheit Christi. Der Beitrag anerkennt den endgültigen Charakter dieser beiden Bekenntnisse, doch er untersucht auch deren mögliche Aktualisierung.*

Die drei Konzilien von Nicaea im Jahr 325, Konstantinopel im Jahr 381 und Chalkedon im Jahr 451 sollten sich als entscheidend für die Klärung der rechten Glaubenslehre innerhalb der Gemeinschaft der Christen erweisen. Deshalb sind die Beschlüsse dieser Konzilien ganz bestimmt ein geeignetes und in der Tat grundlegendes Thema innerhalb dieser Ausgabe von CONCILIUM, die sich der Frage der „Orthodoxie“ widmet.