

Jorg Christian Salzmänn

Anathema – zur neutestamentlichen Behauptung christlicher Identität durch Abgrenzungen

Identität hat mit Abgrenzung zu tun. Zwar ist durch verschiedene Grenzziehungen noch kein Wesen definiert, aber umgekehrt würde eine Identität, die sich nicht gegen andere abgrenzen kann, verschwimmen und letztlich verschwinden. Nun können Abgrenzungen verschieden deutlich sein und mit unterschiedlicher Heftigkeit verfochten werden. Die Deutlichkeit der Grenzziehung wird zunehmen, wenn es um den Kern der Identität geht, um vermeintlich oder tatsächlich Unaufgebbares. In diesem Sinne muss die Verwerfung gegnerischer Meinungen, wie sie etwa in den Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche vorkommt, etwas vom Kern treffen, wenn sie nicht lediglich juristischer Absicherung dienen¹ oder in Rechthaberei ausarten soll. Das gilt auch über die Bekenntnisschriften hinaus.

Das Evangelium wird nicht durch Abgrenzungen definiert, sondern ist in seinem Kern sogar darauf angelegt, dass alle Menschen gerettet werden (I Tim 2,4). Dennoch hat die Verkündigung des Evangeliums auch zu Abgrenzungen geführt und führt immer noch dazu. So hat es schon in der frühen Christenheit identitätsbildende Trennlinien und Trennungen gegeben, denen ich hier exemplarisch nachgehen will. Dabei gehe ich aus von einem Wort der Verwerfung, ἀνάθεμα, und frage, welches jeweils der Kern der Botschaft ist, den es durch Abgrenzung festzuhalten galt. In einem Überblick sollen sodann auch nicht durch das Wort ἀνάθεμα markierte Trennlinien im Neuen Testament skizziert und in ihrer Eigenart beschrieben werden.

Anathema

In der Septuaginta gibt ἀνάθεμα das hebräische Wort קרם wieder und bezeichnet damit alles, was für Gott abgesondert und mit dem Bann

1 Die Verwerfungen der CA hatten auch diese Funktion zu erfüllen, ohne dass das ihr einziger Zweck war. Vgl. *Gunther Wenz*, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* 1, Berlin 1996, 160–161.

belegt ist. Durch das Bedeutungsfeld von Bann kann das Wort auch für alles stehen, was Gott verhasst ist und ausgerottet werden muss. Auch das Verb ἀναθεματίζειν, welches für die hebräische Verbform כרת steht, gehört in diesen Zusammenhang und meint „mit dem Bann belegen“. Neutestamentlich scheint diese Bedeutung abgeschwächt; das Verb taucht im Zusammenhang eines feierlichen Eides auf und meint die (hypothetische) Selbstverfluchung im Sinne von „Verflucht will ich sein, wenn ich diesen Eid nicht einhalte“ oder „Verflucht will ich sein, wenn ich nicht die Wahrheit sage“. Auch das paulinische ἀνάθεμα scheint nur noch eine starke Ablehnung zu bezeichnen, ohne dass dabei an eine buchstäbliche Vollstreckung des Banns zu denken ist. Die Ablehnung gilt aber vor Gott und zieht letztlich seine Autorität zur Bekräftigung der Verwerfung hinzu.² Wir wenden uns nun den vier Stellen, an denen Paulus das Wort benutzt, genauer zu.

I Kor 12,1–3

Im Kontext gottesdienstlicher Fragen kommt Paulus im Zwölften Kapitel des Ersten Korintherbriefes auf die Geistesgaben zu sprechen; dabei geht es, wie sich in Kap. 14 zeigt, vor allem um die Einschätzung der Gabe des Zungenredens. Paulus geht grundsätzlich vor; an eine kurze Erörterung über das Bekenntnis zu Christus und den Geist (I Kor 12,1–3) schließt sich ein längerer Abschnitt über die verschiedenen Geistesgaben im Allgemeinen (I Kor 12,4–31a) und über die Gabe der ἀγάπη im Besonderen an (I Kor 12,31b–13,13). Erst dann kommt er auf das Problem der Korinther zu sprechen und spielt die Gabe der Prophetie gegen diejenige des Zungenredens aus (Kap 14). Uns interessiert der Gedankengang des einleitenden Abschnitts 1Kor 12,1–3.

Hier liegt das Gewicht klar auf dem Vers 3, denn Paulus erinnert nach einer allgemeinen Einleitung, welche als Überschrift über die folgenden drei Kapitel gelesen werden muss (V 1), die Korinther an Erlebnisse, die sie als Heiden hatten (V 2), um dann mit διὸ γνωρίζω ὑμῖν seine grundlegende These über den Geist anzuschließen (V 3). Die Auslegung von V 2 ist umstritten; mir scheint ein Verständnis am plausibelsten, das hier die Anziehungskraft der Götzen angesprochen sieht, welcher die Gemeindeglieder vor ihrer Bekehrung zu Christus ausgeliefert waren. Das kann bis in die Erfahrung ekstati-

2 Vgl. Heinz-Wolfgang Kuhn, ἀνάθεμα, EWNT² 1, 193–194.

scher Willenlosigkeit gegangen sein.³ Der Vergleichspunkt zwischen vorher und nachher wäre dann vor allem der, dass es nun auch das Werk des Geistes Gottes und seiner Kraft ist, wenn die Korinther Christus als κύριος bekennen. Ihr Bekenntnis wäre demnach nicht ihr eigener Entschluss, sondern vielmehr eine Wirkung des Geistes; die erste und grundlegende Geistesgabe ist also der Glaube an Jesus überhaupt.

Der Aussage vom Grundbekenntnis der Christen ist nun in V 3 antithetisch vorangestellt, dass es im Geist Gottes unmöglich ist, das Gegenteil zu bekennen, nämlich zu sagen: ἀνάθεμα Ἰησοῦς. Der grundlegenden Anerkennung als κύριος steht also die grundlegende Ablehnung von Jesus und seiner Autorität, seine Verwerfung gegenüber. Diese scheint dem Kontext nach ein Charakteristikum der heidnischen Lebensführung zu sein. Ob dabei tatsächlich an eine buchstäbliche Verfluchung Jesu in irgendeinem Zusammenhang zu denken ist, scheint mir für den Gedankengang nicht wesentlich.⁴ Sie ist nicht auszuschließen, aber der Briefschluss mit seiner Verfluchung derjenigen, die den Herrn nicht liebhaben (I Kor 16,22), legt doch eher nahe, dass hier ein Umkehrschluss vorliegt, welcher eine Haltung charakterisiert und nicht einfach nur eine Ablehnungsformel zitiert.

Wie immer es sich im Einzelnen verhalten mag, wir halten fest: Das ἀνάθεμα steht in I Kor 12,3 für eine grundsätzliche Ablehnung des Glaubens an Jesus Christus, welcher das durch den Geist gewirkte Bekenntnis zu ihm als dem Herrn gegenüber gestellt wird. Wer auch immer Jesus Christus im Herzen oder gar mit Worten verwerfen sollte: Solch eine Verwerfung kann nicht aus dem Geist Gottes kommen. Wer immer Jesus ablehnt, stellt sich gegen das Grundbekenntnis: Jesus ist der Herr. Dass dieses übrigens tatsächlich auch in der Gemeinde laut wurde und den Glauben der Christen zusammenfassen konnte, lässt sich durch Phil 2,11 und eine Reihe von anderen Stellen bei Paulus und auch darüber hinaus belegen.⁵

Die Trennlinie verläuft also nach unserer Analyse hier zwischen denjenigen, die sich überhaupt zu Jesus Christus bekennen, und allen

3 Vgl. Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, KEK 5, Göttingen 1981, 250–251; Andreas Lindemann, *Der Erste Korintherbrief*, HNT9/I, Tübingen 2000, 263–264.

4 Vgl. a.a.O., 264–265.

5 Vgl. v. a. Phil 2,11 und Jud 4; außerdem I Kor 6,11; 8,6; Eph 1,15; Kol 2,6; Jak 2,1; Apg 10,36; 11,17.20; 16,31; 20,21; 28,31; Apc 22,20; auch Mk 16,19.

anderen. Dem Kontext nach geht es um die Behauptung der Grundidentität der Christen; sie wird als eine Gabe des Geistes dargestellt.

I Kor 16,21–24

Die schon erwähnte Stelle I Kor 16,22 steht am Briefende des Ersten Korintherbriefes, und zwar in dem Autograph des Paulus mit Gruß und Segenswunsch. Das Anathema folgt unmittelbar auf den Autographievermerk; ihm schließt sich das Maranatha an, bevor der übliche Segenswunsch des Paulus und zusätzlich die Versicherung seiner Liebe in Jesus Christus den Brief abschließen. Wegen des Maranatha erscheint es möglich, dass auch das Anathema in V 22 einen Teil der Liturgie bildete. Auf formelhafte Sprache könnte auch das für Paulus ungewöhnliche Verb φιλεῖν hindeuten.⁶ Es ginge dann mit den Worten von V 22 um ein Gehen und Kommen: Diejenigen, die den Herrn nicht liebhaben, sollen die Versammlung verlassen, der Herr selbst aber soll kommen – so der Gebetswunsch. Es ist denkbar, dass mit diesen Worten die Eucharistiefeyer eingeleitet wurde.

Wegen der Wortbedeutung von ἀνάθεμα würde aber bei dieser liturgischen Deutung das Verlassen der Versammlung symbolisch für den Ausschluss aus der Gemeinschaft mit Gott stehen, denn es heißt eben nicht einfach: Wer den Herrn nicht liebhat, der soll gehen. Die Trennlinie verlief damit wiederum zwischen denjenigen, die sich zu Christus als dem Herrn bekennen, und den anderen, die „den Herrn nicht liebhaben“. Das träfe übrigens auch zu, wenn man den Worten von V 22 keine gottesdienstliche Funktion zubilligte. Bei der liturgischen Deutung wäre allerdings davon auszugehen, dass Menschen während der Verkündigung anwesend waren, die „den Herrn nicht liebhaben“. Die Trennlinie würde trotzdem nicht intern durch die Gemeinde verlaufen, sondern etwa zwischen Getauften und Ungetauften. Immerhin hätten die Worte das Potential, etwa im Rahmen

6 Vgl. *Conzelmann*, Brief (wie Anm. 3), 371: „Markiert die Formel im Gottesdienst die Scheidung der Getauften und Ungetauften vor der Eucharistie?“. – *Christian Wolff*, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, ThHK 7, 439–440, versteht das ἀνάθεμα als Warnung an die Gemeindeglieder. Die Warnung wäre dann sehr drastisch; man könnte dafür auf eine gewisse Analogie zu der Aussage des Paulus in I Kor 11,20 hinweisen. Jedenfalls würde das ἀνάθεμα seiner Wortbedeutung nach einen Ausschluss bedeuten, der einer Behandlung wie der eines Ungetauften gleichkommt. Vgl. auch *Jörg Chr. Salzmänn*, Lehren und Ermahnen, WUNT II, 59, Tübingen 1994, 58–59; *Wolfgang Schrage*, Der erste Brief an die Korinther 4, EKK VII/4, Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 471–473.

eines Bußverfahrens auch auf innergemeindliche Trennungen angewendet zu werden. Solche Verfahren jedoch lassen sich für die Zeit des Paulus nicht belegen. Die Anwendung des Anathema auf Personen, wie sie hier im Text gegeben ist, wäre außerdem inhaltlich problematisch, wenn es dabei lediglich um einen womöglich vorübergehenden Gemeindeausschluss ginge.

Gal 1,6–9

Im Gegensatz zu den bisher genannten Stellen ist im Galaterbrief deutlich ein innergemeindlicher Konflikt angesprochen. Da ist es spannend zu sehen, ob und inwiefern hier das ἀνάθεμα zum Tragen kommt. Paulus spricht hier die gegnerische Position, von der er die Galater im Brief abzubringen versucht, als Verkündigung eines „anderen Evangeliums“ an; eine solche aber belegt er mit dem Fluch des Anathema. Auch hier ist sprachlich das Anathema an Personen geknüpft; allerdings trifft die Verwerfung auf sie erst durch die Qualifikation zu, dass sie eben ein abweichendes Evangelium verkünden. Um welche Abweichung geht es?

Interessanterweise wollen die Gegner des Paulus eine Trennlinie wieder einziehen, die Paulus durch das Evangelium überwunden sieht, nämlich diejenige zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen. Nicht darin jedoch liegt das eigentlich Anstößige für Paulus, sondern darin, dass durch die von den Gegnern geforderte Beschneidung zur Abwendung von der Gnade führt, genauer zur Abwendung von der Berufung durch Gott in der Gnade Christi (Gal 1,6). Er lehnt also das „andere Evangelium“ ab, weil es das Evangelium Christi in sein Gegenteil verkehrt (Gal 1,7) und damit unwirksam macht. Eigentlich, so sagt er im selben Atemzug, ist deshalb das „andere Evangelium“ gar kein Evangelium (ebda).⁷ Seine Gegner also bewegen sich im Grunde gar nicht mehr auf demselben Terrain wie er; sie geben zwar vor, zur Gemeinde Jesu Christi zu gehören, aber sie sind „falsche Brüder“, die sich in die galatischen Gemeinden nur eingeschlichen haben (Gal 2,4).

Trotzdem formuliert Paulus sein ἀνάθεμα nicht unmittelbar auf seine Gegner bezogen, sondern knüpft es an eine Bedingung und sagt ganz allgemein: „Selbst wenn wir selber oder ein Engel vom Himmel euch das Evangelium anders verkündete, als wir es euch

7 „Es gibt kein anderes“ (Gal 1,7a); vgl. dazu *Richard N. Longenecker*, *Galatians*, WBC 41, Dallas 1990, 15.

verkündet haben, sei er verflucht (ἀνάθεμα ἔστω). Wie wir es schon gesagt haben, so sage ich es jetzt noch einmal: Wenn jemand euch das Evangelium verkündet anders als ihr es empfangen habt, verflucht sei er (ἀνάθεμα ἔστω).“ (Gal 1,8–9) Die Doppelung lässt keinen Zweifel daran, dass Paulus es hier ernst meint und bedacht solche harten Worte an den Anfang stellt.⁸ So wird auch die Allgemeinheit der Formulierung eher dem Ausdruck geschuldet sein als der Sache: Es handelt sich um eine Verfluchungsformel, welche die Grundstruktur zu haben scheint: „Wer dies oder das tut, sei verflucht.“

Wenn wir richtig interpretieren, dann geht es dem Paulus auch hier bei dem Anathema nicht darum, eine innerchristliche Trennlinie zu ziehen, sondern darum, den Kern der Sache, das Evangelium selbst, abzugrenzen gegen eine Verkehrung, welche dieses Evangelium grundsätzlich in Frage stellt.⁹

Das Kriterium, welches Paulus hier für seine Adressaten einführt, ist zunächst die Bewahrung der Tradition: So, wie Paulus es verkündigt hat, so soll das Evangelium gelten. Zugleich wird das Kriterium der persönlichen Autorität abgelehnt; nicht ob Paulus oder gar ein Engel (oder etwa ein Gegner mit hohem Autoritätsanspruch) eine Botschaft verkündet hat, macht diese gültig, sondern die sachliche Identität und Kontinuität. Konkret im Falle Galatiens: Dass das Evangelium Jesu Christi der Heilsweg ist, macht die Beschneidung von Heidenchristen überflüssig; ja sie würde zu einer Verpflichtung auf die Tora führen und damit die Alleingültigkeit des Evangeliums aufheben (Gal 5,2–4).

Paulus bemüht sich, in seinem Brief diese Zusammenhänge klar zu machen und das Evangelium zu verdeutlichen, das er den Galatern gepredigt hat. Damit wird klar, dass er zwar hier am Anfang ein Traditionsargument anführt, dass dieses aber weder auf seine Person zu beziehen ist noch hinreichend durch die formale Einhaltung einer Lehre „wie sie immer gewesen ist“ beschrieben werden kann. Denn das Evangelium selbst ist den Galatern mit der Kraft des Geistes be-

8 Vgl. Hans Dieter Betz, *Der Galaterbrief*, München 1988, 108–115.

9 Ob das Urteil von Betz, a.a.O., 114: „Gal 1,8–9 ist in der Tat das erste Beispiel für eine christliche Exkommunikation“, zutrifft, scheint mir fraglich, weil nicht klar ist, was die praktischen Konsequenzen aus den Formulierungen des Paulus sind.

gegnet, Gott hat ihnen den Geist durch die Predigt des Glaubens¹⁰ und nicht durch das Einhalten der Tora zugeteilt (Gal 3,5).¹¹ Die Identität der Gemeinde wird also nicht rituell durch die Beschneidung und die Befolgung von Regeln bestimmt, sondern durch das Hören auf das Evangelium und die damit verbundenen Folgen. Wenn zur Grenzziehung das Evangelium mit Hilfe von Sätzen beschrieben wird, dann doch immer in dem Bewusstsein, dass dieses Evangelium seine eigene Kraft entfaltet.

Das Anathema meint also hier wie im 1. Korintherbrief eine grundsätzliche Gegnerschaft gegen das Evangelium und bezieht sich aus der Sicht des Paulus nicht auf Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Gemeinde, wie sie immer wieder einmal vorkommen können. Man könnte Paulus vorwerfen, er ziehe die Gegnerschaft gegen seine Gegenspieler in Galatien so sehr ins Grundsätzliche, dass er damit eine Verständigung ausschließe oder wenigstens sehr schwierig mache. Doch ist er offenbar der Ansicht, dass die Infragestellung seines gesetzesfreien Evangeliums für die Heiden durch seine Gegner so grundlegend ist, dass hier ein Einlenken das Evangelium in sein Gegenteil verkehren würde.

Röm 9,1–5

Die vierte und letzte Stelle, an der Paulus das Wort ἀνάθεμα benutzt, ist Röm 9,3: „Am liebsten würde ich selbst verflucht (ἀνάθεμα) sein von Christus weg für meine Brüder, die meine Verwandten sind nach dem Fleisch ...“. Wenn es nur möglich wäre, so die irrealen Formulierung am Satzanfang (wörtlich: „ich betete darum ...“), dann würde Paulus sein eigenes Heil aufgeben. Die Frage ist, wie das „für“ zu verstehen ist: zugunsten von oder anstelle von? Im letzteren Falle ginge Paulus davon aus, dass das Volk Israel, seine Blutsverwandten, zur Zeit seines Schreibens „ἀνάθεμα von Christus weg“ sind; im ersteren Falle ginge es nur darum, dass Paulus sein eigenes Heil dafür geben würde, dass sie sich endlich zu Christus bekehren. Sprachlich lässt sich die Sache schwerlich entscheiden. Da es um die Einleitung zu dem großen Abschnitt über die Erlösung Israels (Röm 9–11) geht und Paulus zunächst nur von seinem Kummer geredet hat, da er

10 So die Übersetzung von *Martin Luther* in Gal 3,2,5; wörtlich: Hören des Glaubens (im Sinne von „Hören der Glaubensbotschaft“); vgl. *Heinrich Schlier*, *Der Brief an die Galater*, KEK 7, Göttingen 1962, 121–122.

11 Vgl. *Longenecker*, *Galatians* (wie Anm. 7), 107.

außerdem sogleich anfügt, dass die Verheißungen Gottes an Israel nicht hinfällig sind, wird ein Verständnis in dem unverbindlicheren Sinne „zugunsten von“ richtig sein.¹²

Allerdings zeigt sich im Folgenden, dass Paulus durchaus der Meinung ist, es gehe um Gehorsam und Ungehorsam gegen Gott und damit um Leben und Tod; für ihn steht die Erlösung auf dem Spiel. Wenn das Gegenteil von Erlösung ein *ἀνάθεμα* von Christus weg ist, dann steht für Paulus zwar nicht Israel unter dem *ἀνάθεμα*, doch scheint es für ihn in der Gefahr zu sein, sich durch seinen „Ungehorsam“ gegen Gott dorthin zu begeben.

Die Formulierung „*ἀνάθεμα* von Christus weg“ ist merkwürdig. Textkritisch ist sie sowohl als *lectio difficilior* als auch durch die äußere Bezeugung gegenüber der Variante „durch Christus verflucht“ (*ὑπό* mit *pass.* zur Bezeichnung des Urhebers) als authentisch anzusehen. Von der ursprünglichen alttestamentlichen Bedeutung, dass mit dem Bann eine Übereignung an Gott erfolgt, ist hier nichts mehr übrig; vielmehr hat Paulus bei dem Begriff *ἀνάθεμα* offenbar die Vorstellung einer Trennung von Gott. Das passt auch zu den anderen Stellen bei Paulus, wo *ἀνάθεμα* vorkommt; die Ausnahme ist I Kor 12,3, weil hier das Anathema gegen Jesus gerichtet ist. In I Kor 12 geht es um eine Verfluchung, und das entspricht wiederum dem sonstigen Sprachgebrauch im Neuen Testament. Daher wird auch Röm 9,3 im Sinne einer Trennung bzw. Verstoßung durch Fluch zu verstehen sein.¹³

Die Trennlinie, um die es hier wie in den bisher behandelten Stellen geht, ist also die zwischen denen, die zu Christus gehören, und denen, die nicht zu ihm gehören.

12 Vgl. Klaus Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHK 6, Leipzig³ 2006, 205–206; nach Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer* 2, EKK VI/2, Zürich u. a. 1980, 187, ist hier dagegen ein „Akt stellvertretender Sühne“ gemeint. Ob Paulus die Analogie seiner Person zu Christus wirklich so weit getrieben hat?

13 Vgl. Eduard Lohse, *Der Brief an die Römer*, KEK 4, Göttingen 2003, 266–267; Haacker, *Paulus* (wie Anm. 12), 205, erklärt *ἀνάθεμα* an dieser Stelle zu sehr von der Wortgeschichte und zu wenig vom neutestamentlichen Sprachgebrauch her.

Die Markierung von Trennlinien in den neutestamentlichen Gemeinden

Drinnen und draußen

Der grundsätzlichen Scheidung zwischen den Nachfolgern Jesu und denen, die ihn ablehnen, begegnen wir verschiedentlich im Neuen Testament. Eine Form der Wahrnehmung dieser Trennlinie auf der Ebene der Gemeinde ist die Unterscheidung zwischen drinnen und draußen. Ihr begegnen wir schon beim Apostel Paulus. So geht er mit dem ausdrücklichen Vermerk auf innergemeindliche Missstände ein, dass ihn „die draußen“ nichts angingen (I Kor 5,12). Ebenso markiert er es als Problem, wenn die Gemeindeglieder in Korinth Rechtsstreitigkeiten „vor den Ungerechten und nicht vor den Heiligen“ austragen (I Kor 6,1); hier geht es der Sache nach ebenfalls um die Unterscheidung zwischen drinnen und draußen. Schon im 1. Thessalonicherbrief mahnt der Apostel die Gemeinde: „ihr sollt ehrbar leben vor denen, die draußen sind“ (I Thes 4,12). Ähnliches findet sich Kol 4,5 und I Tim 3,7.¹⁴

Dieselbe Redeweise begegnet uns auch in dem Logion von der Verstockung durch die Gleichnisse Jesu, Mk 4,11: „Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben; denen aber draußen widerfährt es alles in Gleichnissen“¹⁵, ferner in der Offenbarung des Johannes, wenn es heißt: „Draußen sind die Hunde und die Zauberer und die Unzüchtigen und die Mörder und die Götzendiener und alle, die die Lüge lieben und tun“ (Apc 22,15).

Das bedeutet allerdings nicht, dass die Unterscheidung von drinnen und draußen die einzig mögliche Weltwahrnehmung der Christen oder etwa auch nur des Paulus und seiner Gemeinden war. Vielmehr geht es im Kontext jeweils um die Beschreibung eines Kontrastes, der sich vor allem im ethischen Verhalten bemerkbar macht, aber auch allgemeiner das Gottesverhältnis bezeichnen kann.

14 Kol 5,4 mahnt die Gemeinde: „Wandelt in Weisheit gegenüber denen, die draußen sind, und nutzt die Zeit.“ – In I Tim 3,7 wird festgelegt, dass Bischöfen einen guten Ruf bei „denen draußen“ haben sollen.

15 Die beiden Parallelstellen (Mt 13,11; Lk 8,10) formulieren jeweils anders. – Der Verweis bei *Joachim Gnilka*, Das Evangelium nach Markus 1, EKK II/1, 165, auf *bill. 2,7* ist irreführend, weil dort mitnichten belegt wird, dass „schon im (vorneutestamentlichen? – J.C.S.) Judentum ... der Ausdruck die nicht zur Gemeinde Gehörigen“ bezeichne.

Im Hintergrund steht womöglich die reale soziale Erfahrung der Hausgemeinde, welche sich hinter verschlossenen Türen trifft (vgl. z. B. Joh 20,19; Apg 12,12–16). Es scheint aber auch der eschatologische Gedanke vom Zutritt zum Gottesreich mitzuschwingen. So heißt es in verschiedenen Gleichnissen, dass diejenigen, die nicht vorbereitet waren, am Ende vor verschlossenen Türen stehen und nicht mehr eingelassen werden (Gleichnis von den Jungfrauen, Mt 25,11–12; Gleichnis vom Haushalter, der die Tür abschließt, Lk 13,25), und mit dem Bild vom Bleiben im Tempel sagt umgekehrt die Johannesoffenbarung: „Wer überwindet, den will ich machen zum Pfeiler in dem Tempel meines Gottes, und er soll nicht mehr hinausgehen, und ich will auf ihn schreiben den Namen meines Gottes ...“ (Apc 3,12).¹⁶

Der Unterscheidung von drinnen und draußen korrespondiert auch eine Unterscheidung zwischen einst und jetzt, nach welcher die Trennlinie biographisch erfahrbar und an dem Wechsel der Zugehörigkeit durch die Taufe festzumachen ist. Markante Aussagen in diesem Sinne sind z. B. Röm 11,30 und Eph 2,11ff. (auf die Heiden bezogen), Kol 3,7–10 (hier sind ebenfalls wohl v.a. die Heidenchristen im Blick; vgl. auch Kol 1,13.21–22), Tit 3,3 („wir“, aus der Perspektive des Paulus also auch die Juden)¹⁷ und I Petr 1,14 sowie I Petr 2,10 (wieder sind die Heidenchristen im Blick). Auch hier geht es im Kontext vor allem um den Lebenswandel, aber auch um die Zugehörigkeit zum Volke Gottes bzw. zu Gott.

Relativ komplex ist die Grenzziehung der christlichen Gemeinde zur „Welt“. Hier greifen verschiedene Gedanken ineinander: Dass Gott die Welt geschaffen hat, dass Christus in die Welt gekommen ist, um sie zu erlösen und mit Gott zu versöhnen, aber auch dass die Welt der Gemeinde feindlich gegenüber steht und von Christus nichts wissen will. Selbst im Johannesevangelium, wo der κόσμος in den meisten Fällen als Gegenspieler des λόγος und seiner Gemeinde gesehen wird (vgl. dazu auch I Joh 2,15–17), ist der Glaube der Welt das Ziel (Joh 17,21.23), und die Jünger Jesu bleiben in der Welt (Joh 17,15), obwohl sie nicht „von der Welt“ sind (Joh 17,14).

16 Vgl. Akira Satake, Die Offenbarung des Johannes, KEK 16, Göttingen 2008, 184, der darauf hinweist, dass hier die Erfahrung des Ausschlusses aus der Synagoge mit im Hintergrund stehen könnte.

17 Vgl. Otto Knoch, 1. und 2. Timotheusbrief. Titusbrief, NEB.NT 14, Würzburg²1990, 80.

Auch wo die Umwelt als feindlich erlebt wird und die Gemeinde verfolgt, kommt es nicht einfach zu einer inneren oder gar äußeren Emigration. So sind die Jünger Jesu „wie Schafe mitten unter die Wölfe“ gesandt (Mt 10,16), und so sollen die Christen sich der heidnischen Obrigkeit beugen (Röm 13,1-7; I Petr 2,13-17; Tit 3,1), ja sogar für sie beten (I Tim 2,2) und ein Leben führen, welches keinen Anlass dafür gibt, dass man in der Welt schlecht über die Gemeinde redet (I Petr 2,11-12; I Tim 6,1; Tit 2,5). Und wenn im Ersten Petrusbrief die Christen als „Fremdlinge“ (παροικοι, „Beisassen“)¹⁸ in der Welt gesehen werden (I Petr 2,11), so ist zwar damit ausgesagt, dass sie nicht völlig in der Welt beheimatet sind¹⁹ – ihr Bürgerrecht ist, wie Paulus sagt, im Himmel (Phil 3,20) – aber sie sind eben nicht völlig aus ihr herausgenommen, sondern leben in Unterordnung unter ihre Strukturen (I Petr 2-3). Allerdings erwartet etwa der Verfasser des I Petr einen klaren Schnitt im Gericht am Ende der Zeiten, eine Trennung zwischen Gerechten einerseits und Gottlosen und Sündern andererseits (I Petr 4,18).

Trennung von Sünde und Sündern jetzt oder im Eschaton?

Damit sind wir bei der Perspektive auf das Gericht Gottes, in welchem Gerechte und Ungerechte voneinander getrennt werden. Hier verlaufen die Trennlinien mitten durch Israel, aber auch durch das neue Gottesvolk.²⁰ Für Paulus etwa ist klar, dass notorische Sünder das Gottesreich nicht erben werden,²¹ und auch sonst gehen die neutestamentlichen Verfasser davon aus, dass am Ende der Zeiten Gott selbst dafür sorgen wird, dass derjenige Teil der Menschheit nicht in die neue Welt gelangt, welcher nicht zum Gottesvolk gehört oder trotz solcher Zugehörigkeit in Ungerechtigkeit verharrt.²² Für unsere Frage nach der Gemeindeidentität und ihr zugehörigen Trennlinien ist dabei von Interesse, ob und inwiefern diese Scheidung schon hier

18 Vgl. dazu Karl Ludwig Schmidt / Martin Anton Schmidt / Rudolf Meyer, παροικος, ThWNT 5, 840-852; dort findet sich auf S. 850 ein Hinweis auf Hebr 13,14 und damit auf den eschatologischen Horizont des Gedankens von der Fremdlingschaft.

19 Vgl. auch I Petr 1,14 und Röm 12,2.

20 Vgl. den Überblick bei Marius Reiser, Gericht Gottes II. Biblisch-theologisch, LThK³ 4,515-516.

21 Gal 5,19-21; I Kor 6,9; vgl. Eph 5,5.

22 S. Fußn. 20.

auf Erden vollzogen wird. Im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen etwa warnt Jesus ausdrücklich davor, schon vor der Ernte das Unkraut vom Weizen absondern zu wollen; die Trennung von Gerechten und Ungerechten bleibt eindeutig dem Gericht Gottes vorbehalten.²³

Dem stehen verschiedene Stellen aus den neutestamentlichen Briefen gegenüber, nach welchen wenigstens in Einzelfällen solche Trennungen doch durchgeführt wurden. Besonders markant ist die Reaktion des Paulus auf einen Fall von Unzucht in der Korinthischen Gemeinde (I Kor 5). Er ordnet nämlich an, dass das betreffende Gemeindeglied „dem Satan übergeben werden“ solle (V 5),²⁴ und mahnt die Gemeinde mit dem Bild vom „ansteckenden“ Sauerteig, sich von Unzucht reinzuhalten (I Kor 5,6–8) und mit Unzüchtigen, Geizigen, Götzendienern, Lästerern, Säufern oder Räubern, welche den Brudertitel in der Gemeinde für sich in Anspruch nehmen wollen, keine Gemeinschaft (und schon gar keine Tischgemeinschaft) zu haben (I Kor 5,9–13). Der Lasterkatalog geht davon aus, dass die entsprechenden Sünder und ihre Sünde klar identifizierbar sind; in den entsprechenden Extrem- und, wie I Kor 5 doch wohl voraussetzt, Ausnahmefällen gilt es nach Paulus für die Gemeinde zu handeln.²⁵

In der Auslegungsgeschichte hat mit der Kirchengzucht vielfach dieser paulinische Ansatz stärker gewirkt als die Mahnung aus dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen. In der lutherischen Theologie ist dabei wenigstens theoretisch immer klar geblieben, dass damit keineswegs die Wahrung einer Identität der Gemeinde als Versammlung sündenfreier Menschen oder als sündenfreier Raum im

23 Mt 13,24–30. Vgl. Jesu Verhältnis zu den Sündern allgemein, bes. auch die Geschichte von der Ehebrecherin Joh 7,53 – 8,11. Ziel ist allerdings bei Jesus immer, dass die Sünder „hinfort nicht mehr sündigen“ (Joh 8,11).

24 Was das genau zu bedeuten hat, ist unklar; es geht wohl um den Verstoß aus der Gemeinde (V 2) und die darauf erwachsende Folge, dass der so Verstoßene in den Machtbereich des Satan kommt. Noch schwieriger zu klären ist, was es mit dem Nachsatz auf sich hat: „damit der Geist gerettet werde am Tag des Herrn“ (V 5b). Selbst wenn hier eine Hoffnung auf Rettung für den Verstoßenen ausgedrückt sein soll (dagegen *Lindemann*, Korintherbrief [wie Anm. 3], 126–128), bleibt doch die Handlungsanweisung für die Gemeinde zur Absonderung derer, die in schweren Sünden leben, uneingeschränkt gültig.

25 Vgl. *Wolff*, Brief (wie Anm. 6), 105–111, der im Blick auf die „Götzendiener“ darauf hinweist, dass es in der damaligen heidnischen Umwelt schwierig war, sich den allgemeinen religiösen Praktiken zu entziehen (a.a.O., 109).

Gegensatz zu einer sündigen Welt gemeint ist;²⁶ wenn überhaupt, dann kann es nur um die Absage an die Macht der Sünde gehen.

Ähnlich wie im 1. Korintherbrief des Paulus soll auch nach dem Ersten Johannesbrief die Absage an die Sünde konkret im Leben der Christen vollzogen werden. „Wer Sünde tut, der ist vom Teufel“, heißt es I Joh 3,8; und im Gegenzug: „Wer aus Gott geboren ist, der tut keine Sünde; denn Gottes Kinder bleiben in ihm und können nicht sündigen.“ (I Joh 3,9) Allerdings steht in Spannung dazu und gewissermaßen komplementär auch der Satz im selben Brief: „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns“ (I Joh 1,8). Ziel bleibt nach dem I Joh, dass die Christen nicht sündigen sollen (I Joh 2,1); vielleicht kann man Sünden, die dennoch begangen werden, im Sinne des I Joh als ein Herausfallen aus der für die Gotteskinder eigentlich prägenden Gottesbeziehung begreifen, welches durch die Fürsprache Christi und die von ihm bewirkte Versöhnung wieder bereinigt werden kann.²⁷ Die Tendenz, Sünden und Sünder absondern zu wollen, bleibt also nicht ungebrochen, wenngleich die Erkenntnis von Gottes Feindschaft gegenüber der Sünde insgesamt prägend für das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde zu sein scheint. Zu einer scharfen Absonderung von Sünde und Sündern passt die präsentische Eschatologie, nach welcher das Heil für diejenigen, die an Christus glauben, schon gegenwärtig ist. Aber auch diese Eschatologie steht im johanneischen Schrifttum nicht allein da, sondern korrespondiert der futurischen Eschatologie, so dass die Gegenwart allenfalls eine Vorwegnahme dessen sein kann, was in der Zukunft Gottes erst endgültig zum Tragen kommt.²⁸

26 Als locus classicus sei CA VIII genannt. – Instrukтив sind die Ausführungen von *Ulrich Luz*, *Das Evangelium nach Matthäus 2*, EKK I/2, 343–348, zur Wirkungsgeschichte von Mt 13,36–43 (unter Bezug auf 13,24–30).

27 Vgl. zu I Joh 1,8 *Udo Schnelle*, *Die Johannesbriefe*, ThHK 17, Leipzig 2010, 76–78. Nach Schnelle bezog sich 1Joh 1,9 auf ein öffentliches Sündenbekenntnis, dessen Sitz im Leben zu beschreiben Schnelle allerdings schwerfällt: „... (in der Gemeindeversammlung/im Gemeindegottesdienst?) ...“ (a.a.O., 78).

28 Die angesprochene Spannung ist neuerdings wieder für *Folker Siegert*, *Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt*, SJJD 7, Göttingen 2008, Anlass zu literarkritischen Operationen (vgl. bes. a.a.O., 757–776); zur Kritik an Siegert vgl. *Jörg Chr. Salzmann*, Rezension in *LuThK* 34 (2010) 135–138.

Trennung von Häretikern

Eine andere Richtung, die eher mit dem Anathema des Paulus im Galaterbrief zu vergleichen ist, nimmt die Trennung zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie. Hier geht es darum, dass innergemeindliche gegnerische Ansichten als nicht kompatibel erkannt und erklärt werden. Die Schwierigkeit ist, dass wir keine genauen Beschreibungen dieser gegnerischen Ansichten bekommen und Versuche, uns besser bekannte häretische Strömungen aus späterer Zeit mit denen des Neuen Testaments zu identifizieren, historisch problematisch sind. Die uns greifbare neutestamentliche Polemik²⁹ jedenfalls spricht dem jeweiligen Gegner die Zugehörigkeit zu Christus und zur Gemeinde ab. Nach allgemeiner Einschätzung der Schriften, in denen uns diese Polemik begegnet, haben wir es dabei mit relativ späten Entwicklungen zu tun. Das ist auch plausibel, weil erst allmählich die verschiedenen Positionen sich herauskristallisierten.

Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Spannung, die sich innerhalb der Evangelien beobachten lässt. Ich meine die Sätze in Jesu Mund: „Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns“ (Mk 9,40/Lk 9,50) und „Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Lk 11,23/Mt 12,30). Das eine ist inklusiv, das andere exklusiv. Bei dem inklusiven Satz geht es um jemanden, der im Namen Jesu Wunder tut, ohne ihm nachzufolgen; ihn sollen die Jünger gewähren lassen, also trotz seiner verfehlten Einstellung ihm gegenüber keine Trennlinie ziehen, weil er den Namen Jesu verkündigt.³⁰ Entgegen dieser Überlieferung gingen die Apostel nach dem Bericht des Lukas mit Simon Magus, der von der späteren Tradition als Erzhäretiker gebrandmarkt wurde,³¹ wesentlich kritischer um; für ihn blieben nur Verfluchung oder Umkehr (Apg 8,9–24).

Bei dem exklusiven Satz Jesu geht es im Kontext um den Vorwurf, dass Jesus die bösen Geister durch Beelzebul austreibe. Hier wird dementsprechend eine klare Trennlinie zwischen Gott und Jesus auf der einen und dem Teufel auf der anderen Seite gezogen. Das sagt

29 Abgrenzung und Polemik gegen Häretiker finden sich vor allem in den Pastoralbriefen und in den Johannesbriefen, aber auch in der Johannesoffenbarung.

30 Ähnlich die Haltung des Paulus in Phil 1,18.

31 Irenäus, *adv. haer.* I,23,2: „Simon autem Samaritanus, ex quo universae haereses substiterunt ...“.

allerdings kaum etwas aus über die Anwendbarkeit des Wortes bei innergemeindlichen Konflikten in der nachösterlichen Gemeindesituation.³²

Die späteren Grenzziehungen gegen die Häretiker greifen allerdings unter anderem den Vorwurf auf, die Gegner stünden mit bösen Geistern im Bunde. Andererseits geht es auch um menschlich- allzu menschliche Verhaltensweisen, die angeprangert werden. So wird im 1. Timotheusbrief der „fälschlich so genannten Erkenntnis (γνώσις)“ vorgeworfen, dass sie mit leerem Geschwätz und Debattierwut sich gegen die heilsame Lehre der wahren Überlieferung stellte (I Tim 6,20–21). Timotheus soll diese Leute „meiden“ (ἐκτρέπειν), wobei nicht ganz klar ist, ob das schon eine förmliche Abgrenzung bedeutet; dass im Nachsatz gesagt wird, sie seien im Blick auf den Glauben auf Irrwege gekommen, deutet immerhin in diese Richtung. Als Folge der Verführung durch debattierfreudige Menschen wird im selben Brief die Abwendung (wieder ἐκτρέπειν) jüngerer Witwen von der Gemeinde beschrieben, welche dadurch dem Satan folgen (I Tim 5,15).³³ Genauso wird allgemein festgestellt, es sei durch den Geist vorausgesagt worden, dass einige vom Glauben abfallen und verführerischen Geistern und teuflischen Lehren anhängen würden (I Tim 4,1). So wird auch in I Tim 6,20 das ἐκτρέπειν auf eine förmliche Trennung hinauslaufen.

Was genau die Lehre ist, gegen die der 1. Timotheusbrief kämpft, lässt sich nur schwer erfassen. Handelt es sich um eine „Frühform christlicher Gnosis“ mit „jüdische(n) Elemente(n)“?³⁴ Unter der Voraussetzung, dass es sich um eine einheitliche Gruppe von Gegnern handelt, lassen sich folgende Charakteristika festhalten: Sie pflegten Lehrdiskussionen³⁵ und behaupteten, in besonderem Maße über Erkenntnis (γνώσις)³⁶ zu verfügen. Sie integrierten Mythen und Abstammungsketten in ihre Lehre.³⁷ Sie predigten geschlechtliche Ent-

32 Vgl. aber die Hinweise auf eine ekklesiologische, antihäretische Deutung von Mt 12,30 bei manchen Kirchenvätern, die sich bei Luz, Evangelium 2 (wie Anm. 26), 262–263, finden.

33 Vgl. die „Synagoge des Satans“ in Apc 2,9; 3,9.

34 Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁵2005, 389.

35 I Tim 1,6; 6,4; 6,20; vgl. Tit 1,14: „jüdische Mythen“.

36 I Tim 6,20; vgl. I Tim 1,7: die Gegner wollen angeblich Gesetzeslehrer sein.

37 I Tim 1,4; 4,7. Zur Auslegung von I Tim 1,4 vgl. Martin Dibelius, Die Pastoralbriefe, HNT 13, Tübingen ³1955, 14–15; stärker auf das Alte Testament bezo-

haltsamkeit und erklärten bestimmte Speisen für unrein.³⁸ Sie lehnten den überkommenen Glauben (als zu simpel?) ab. Zugleich aber wirkten sie innerhalb der Gemeinde und vollzogen offenbar von sich aus keine Trennung. Nicht ganz klar ist, ob ihre Richtung besonders für Frauen attraktiv war, weil sie gleichberechtigt an Lehre und Diskussion teilhatten, oder ob hier mit den entsprechenden Bemerkungen vor allem abwertende Polemik (die Frauen seien mit ihrer Geschwätzigkeit anfällig für die gegnerische Lehre) die Feder führte.³⁹

Wie auch immer, es findet sich keine genaue Angabe dazu, was eigentlich bei den Differenzen den Ausschlag gab; letztlich kulminierte die Sache aber in dem Vorwurf, vom Glauben abzufallen, also ganz grundlegend abzuweichen. Dazu könnte eine Leugnung dessen gehören, dass Jesus „im Fleisch offenbart“ war (I Tim 3,16); anders als im Zweiten Johannesbrief wird das aber hier den Gegnern nicht ausdrücklich vorgeworfen. Wenn wir den Zweiten Timotheusbrief noch hinzuziehen, erfahren wir (wieder unter der Voraussetzung, dass es sich um dieselbe gegnerische Gruppe handelte), die Gegner behaupteten, die Auferstehung sei schon geschehen (II Tim 2,18); sie vertraten also eine rein präsentische Eschatologie.⁴⁰ Auch dieser Gedanke wird aber wohl nur darum als Abfall vom Glauben verstanden worden sein, weil er im Verbund mit einem ganzen abweichenden Denk- und Glaubenssystem auftrat; in Korinth jedenfalls geht Paulus zwar argumentativ gegen die Meinung vor, die Auferstehung sei schon geschehen, aber er schließt seine Gegner deswegen nicht aus der Gemeinde aus (I Kor 15).

Noch deutlicher als in den Pastoralbriefen ist die Trennlinie zu ursprünglich innergemeindlichen Gegnern in den Johannesbriefen. Hier ging es, wie schon erwähnt, vor allem um die Christologie. Der Zweite Johannesbrief wirft den „Irrlehrern“ explizit vor, dass sie

gen: *Jürgen Roloff*, Der erste Brief an Timotheus, EKK XV, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1988, 64–66.

38 I Tim 4,3; nach *Roloff*, Timotheus (wie Anm. 37), 224, handelt es sich hier um „Züge des der Gnosis eigentümlichen Denkens“.

39 I Tim 5,13.15; vermutlich ist auch das Verdikt, nicht Adam, sondern Eva habe sich verführen lassen (II Tim 2,14) in die Richtung angeblicher weiblicher Anfälligkeit für die Häresie gemünzt. Vgl. II Tim 3,6–7, dazu *Alfons Weiser*, Der zweite Brief an Timotheus, EKK XVI/1, Düsseldorf u. a 2003, 197.

40 Vgl. dazu *Weiser*, Der zweite Brief an Timotheus (wie Anm. 39), 210–225; Weiser findet hier „jene Tendenz (markiert), die in der weiteren Entwicklung zur Ausprägung der gnostischen Fehldeutungen führte“ (a.a.O., 224).

„nicht bekennen, dass Jesus Christus im Fleisch kommt (ἐρχόμενον)“, wobei nicht klar ist, ob es um das vergangene oder zukünftige Kommen Jesu geht (II Joh 7). Im Blick auf I Joh 4,2, wo als positiv formuliert ist, der Geist führe zu dem Bekenntnis,⁴¹ „dass Jesus Christus im Fleisch gekommen sei (ἐληλυθότα)“, wird wohl auch in II Joh 7 an die Leugnung der Inkarnation zu denken sein. Aber auch die Bestreitung der leiblichen Wiederkunft Christi hat letztlich die nämliche Konsequenz, dass nämlich die Verbindung zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus nicht wirklich denkbar ist.

Die Identifizierung der Irrlehrer in II Joh 7 mit *dem* Irrlehrer bzw. Verführer und dem Antichrist zeigt, dass nach der Meinung des Verfassers der gegnerische Irrglaube im Verbund mit widergöttlicher Macht steht und von dorthin inspiriert ist.

Der Erste Johannesbrief bezeichnet die Gegner, welche eine doketische Christologie lehren, als „Lügner“ und ebenfalls als Antichrist (I Joh 2,22),⁴² geht also mit ähnlicher Schärfe gegen sie vor wie der Zweite Johannesbrief. Bemerkenswert ist, dass dieser Brief ausdrücklich formuliert, die Gegner seien Glieder der Gemeinde gewesen: „Sie sind von uns ausgegangen, waren aber nicht von uns“ (I Joh 2,19). Offenbar stellen sie immer noch eine mögliche Verführung dar, so I Joh 2,26: „Das habe ich euch geschrieben über die, die euch verführen“; der Briefschreiber bemüht sich hingegen darum, dass seine Gefolgsleute bei seiner Lehre bleiben. Die Härte der Auseinandersetzung wird aber auch zu äußerlicher Trennung geführt haben; jedenfalls rät der Zweite Johannesbrief dazu, Irrlehrer nicht ins Haus aufzunehmen, ja nicht einmal sie zu grüßen (II Joh 10).

Einer solchen Trennung begegnen wir auch im Dritten Johannesbrief, dort allerdings von der (nicht weiter beschriebenen) gegnerischen Seite ausgehend. Hier beklagt sich der „Presbyter“ Johannes darüber, dass der (außer durch Namensnennung nicht näher beschriebene Gegner) „uns nicht aufnimmt“ (III Joh 9) und auch „die Brüder“ nicht (III Joh 10), sondern sie vielmehr aus der Gemeinde

41 Hier begegnet ὁμολογεῖν also mit der markanten Funktion eines inhaltlich differenzierenden Bekenntnisses. Das ist typisch für die Johannesbriefe; vgl. *Otfried Hofius*, ὁμολογέω, EWNT² 2, 1255–1263, hier 1262–1263.

42 Dass die Aussage „Jesus ist nicht der Christus“ (I Joh 2,22) eine doketische Christologie beschreibt, ist aufgrund von I Joh 4,2 plausibel – vgl. *Schnelle*, Einleitung (wie Anm. 34), 508–509.

hinauswirft (III Joh 10). Hier sieht es so aus, als sei von seiten des Johannes das Tischtuch noch nicht zerschnitten.⁴³

Weitere Konflikte mit Häretikern sind in den Sieben Sendschreiben der Johannesoffenbarung (Apc 2–3) angedeutet. Wir haben allerdings größte Mühe zu klären, worum es eigentlich jeweils ging. Auch ist nicht deutlich, was es denn praktisch bedeutet, jemanden als Lügner zu befinden (Apc 2,3), jemandes Werke zu hassen (Apc 2,6), jemanden zu dulden (Apc 2,20). Wenn der Gemeinde in Pergam vorgeworfen wird, Anhänger von zwei verschiedenen gegnerischen Lehren zu „haben“ (Apc 2,14 u. 15), und ihr der Rat erteilt wird, sie solle Buße tun, dann wird es allerdings wohl darum gehen, dass hier Ausschlüsse vollzogen werden sollen. Aber, wie gesagt, was das Profil der Gegner war, worum es in den Konflikten ging, das lässt sich nicht mehr so feststellen, dass wir hier weitere Schlüsse daraus ziehen können.⁴⁴

Konfliktlinien in den Gemeinden

Durch das Neue Testament, vor allem die Paulusbriefe, erfahren wir von verschiedenen innergemeindlichen Konflikten, unter denen wenigstens einige das Potential hatten, zu regelrechten Spaltungen zu führen. Allen voran wären die Probleme zu nennen, die mit dem Essen zu tun hatten und sich auf die Tischgemeinschaft in der Gemeinde auswirkten. Das sind die Götzenopferfleischproblematik, die Einhaltung von Speisevorschriften durch die (von Paulus so genannten) „Schwachen“ in der Gemeinde, die Frage nach der Tischgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen sowie das Verhalten beim Herrenmahl. Diese letzte Problematik war in Korinth aufgetreten und wurde von Paulus selbst mit den Stichworten *σχίσμα* und *ἀρεσις* charakterisiert (I Kor 11,18–19), aber er hielt die Sache of-

43 Vgl. *Hans-Josef Klauck*, Der zweite und dritte Johannesbrief, EKK XXIII/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1992, 104–110; ferner *Schnelle*, Johannesbriefe (wie Anm. 27), 41–47. Es ist nicht deutlich, ob der Konflikt um Diotrefes tatsächlich entlang der Linien von Rechtgläubigkeit und Häresie verlief (wobei die Ausleger hier die Verteilung der Seiten verschieden vornehmen) oder ob es mehr um Konflikte über die Gemeindestruktur bis hin zu persönlichen Animositäten ging.

44 Vgl. z. B. *Traugott Holtz*, Die Offenbarung des Johannes, NTD 11, Göttingen 2008, 37.41–42.43–44. Anders *Eduard Lohse*, Die Offenbarung des Johannes, NTD 11, Göttingen 1993, 31, der die Gegner für Vertreter libertinistischer Ethik mit gnostisierenden Tendenzen hält.

fenbar dadurch für lösbar, dass er an das erinnerte, was der eigentliche Sinn des Herrenmahls ist, und zur Selbstprüfung und gegenseitigen Rücksichtnahme aufforderte. Die Trennlinie innerhalb der Gemeinde verlief wohl vor allem entlang den Grenzen sozialer Schichten.⁴⁵ Nach allem, was wir wissen, hat diese spezielle korinthische Problematik auch keine weiteren Wellen geschlagen; wahrscheinlich konnte sie durch die Intervention des Apostels beigelegt werden.

Anders steht es mit den übrigen drei genannten Punkten, die möglicherweise miteinander zusammenhängen. Die beiden Grundprobleme, um die es dabei geht, sind die Einhaltung bzw. Nichteinhaltung der jüdischen Speisevorschriften durch die Christen und die Frage, ob man Fleisch essen darf, das aus Opfern an heidnischen Tempeln stammt.

Im Galaterbrief berichtet Paulus von einem scharfen Konflikt mit dem Apostel Petrus über die Frage, ob und unter welchen Umständen Tischgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen möglich ist (Gal 2,11–14). Wir erfahren nicht, wie die Sache ausgegangen ist, hören aber im Römerbrief, dass Paulus sich ein Miteinander in gegenseitiger Toleranz und Achtung wünscht; wer Speisevorschriften und dergleichen einhalten will, soll das tun, es aber nicht von den anderen einfordern und umgekehrt genauso. Gegenseitige Rücksichtnahme und vor allem Rücksichtnahme seitens der „Starken“ (also wohl derjenigen, die frei von Speise- wie auch kalendarischen Vorschriften lebten) gehören dazu (Röm 14,1–15,13). Das ist möglich in der Rückbesinnung auf zentrale Gemeinsamkeiten wie die Hoffnung auf das Reich Gottes, welches, so Paulus, eben nicht in „Essen und Trinken“ besteht, sondern in „Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geist“ (Röm 14,17). Vor allem aber bleibt Jesus Christus der zentrale Maßstab: „Unser keiner lebt sich selber und keiner stirbt sich selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn ...“ (Röm 14,7–8).⁴⁶

Ob der nach Apg 15 in Jerusalem auf dem sog. Apostelkonzil ausgehandelte Kompromiss außer der Anerkennung von Heidenchristen

45 I Kor 11,21: „der eine hat Hunger, der andere ist berauscht“; 11,22 „Wollt ihr die beschämen, die nichts haben?“ – Vgl. zur Auslegung und Diskussion der Einzelheiten *Lindemann*, Korintherbrief (wie Anm. 3), 248–261.

46 Zur Diskussion des Abschnittes über die „Starken“ und die „Schwachen“ vgl. *Ulrich Wilckens*, Der Brief an die Römer 3, EKK VI/3, Zürich u. a. 1982, 80–115; nach *Wilckens*, a.a.O., 107, handelte „es sich der Sache nach um eine Konflikt zwischen Judenchristen und Heidenchristen“.

durch die Judenchristen auch zu gegenseitiger Tischgemeinschaft führte, ist nicht klar.⁴⁷ Der besagte Antiochenische Zwischenfall mit Petrus und Paulus als Kontrahenten zeigt, dass es hier auch unter den Judenchristen wohl keine einheitliche Meinung gab.

Wir werden wohl nicht fehlgehen in der Annahme, dass dort, wo die Kompromisse in der Weise gegriffen haben, dass es innerhalb der Gemeinden uneingeschränkte Gemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen gab, die Probleme zwar überwunden wurden, dass dabei aber letztlich die judenchristliche Lebensweise mehr und mehr aus den Gemeinden verschwand. Ein Beispiel aus neutestamentlicher Zeit mag der Epheserbrief sein, in dem das Konzept von Juden und Heiden noch eine Rolle spielt, aber die Einheit in der Familie Gottes überwiegt (Eph 2,11-22) und geradezu schlagwortartig diese Einheit ganz ohne Spezifika von Juden- oder Heidenchristen begründet werden kann: „Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu *einer* Hoffnung eurer Berufung, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen.“ (Eph 4,4-6)

Andererseits erfahren wir durch die Kirchenväter von der Fortexistenz judenchristlicher Gemeinden auch nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels; sie wurden ab dem Zweiten Jahrhundert von der Mehrheitskirche als eher häretisch wahrgenommen, wobei in der Rückschau weniger die Lebensweise als vielmehr Unterschiede in der Christologie den Ausschlag gaben.⁴⁸

Die Konfliktlinie zum Genuss von Götzenopferfleisch wird auch im Verhältnis zu den Judenchristen eine Rolle gespielt haben, weil sie es gerade bei Fleischgenuss gewohnt waren darauf zu achten, was sie zu sich nahmen. Hier scheint aber besonders auch ein Teil der Heidenchristen Probleme damit gehabt zu haben, Fleisch von zweifelhafter Herkunft zu essen. Wieder versuchte der Apostel Pau-

47 Die Behauptung von *Jacob Jervell*, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Göttingen 1998, 401 zu Act 15,29, dass sich das Aposteldekret „natürlich auf das Zusammenleben von Heiden und Juden, aber ganz besonders auf die Tischgemeinschaft“ beziehe, scheint mir nicht erwiesen – eine Tischgemeinschaft, bei der unterschiedliche Speisevorschriften gelten, ist sicherlich schwierig zu realisieren. Nicht ohne Grund geht Paulus noch im Römerbrief auf ähnliche Probleme ein (s. o.), denn sie waren nicht aus dem Weg geräumt. Es kann durchaus sein, dass es in dem Beschluss von Act 15 lediglich um die Anerkennung von heidenchristlichen Gemeinden ging.

48 S. dazu *James Carleton Paget*, *Judenchristen II. Alte Kirche*, RGG⁴ 4, 603–605.

lus eine Kompromisslinie vorzugeben, bei welcher gegenseitige Rücksichtnahme, aber auch eine klare Stellungnahme gegen die heidnischen Götter die Eckpunkte waren (I Kor 8–10, wohl auch Röm 14). Diese Haltung scheint Erfolg gehabt zu haben, denn wir hören aus späterer Zeit nicht mehr von Konflikten an dieser Front.

Doch nicht nur mit dem Essen gab es Probleme. Der Galaterbrief setzt sich vor allem mit der Forderung von Judenchristen auseinander, dass Heidenchristen sich beschneiden lassen müssten, um der Erlösung teilhaftig zu werden. Dass Paulus diese Forderung massiv ablehnte und in ihr die Verkündigung eines nicht akzeptablen, „anderen“ Evangeliums sah, haben wir schon gesehen. Positiv setzt Paulus dagegen die Einheit in Christus durch die allen gemeinsame Taufe: „Denn ihr seid alle durch den Glauben Gottes Kinder in Christus Jesus. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.“ (Gal 3,27–28) Ob die Intervention des Paulus Erfolg hatte, oder ob es daraufhin in Galatien zur Spaltung zwischen jüden- und heidenchristlichen Gemeinden kam oder gar alle Gemeinden dort der gegnerischen Partei zufielen, wissen wir nicht.⁴⁹

Häufiger kam es wohl auch zu Auseinandersetzungen über ethische Fragen. Wir haben schon gesehen, wie heftig Paulus in einem Fall von Unzucht in der Korinthischen Gemeinde reagiert hatte. Dabei richtete er seine Kritik auch gegen die Gemeinde, dass sie „aufgeblasen“ sei, statt den Sünder aus ihrer Mitte zu verstoßen (I Kor 5,2). Es könnten also im Hintergrund unterschiedliche ethische Positionen stehen; darauf deuten auch die Versuche des Paulus hin, den Korinthern gegenüber den Satz „es ist alles erlaubt“ einzuschränken (I Kor 6,12; 10,23). Während jedoch Unterschiede im Blick auf ethische Fragen in der Alten Kirche bei Abspaltungen eine wichtige Rolle spielen konnten,⁵⁰ scheint das in neutestamentlicher Zeit noch nicht der Fall gewesen zu sein. Das gilt auch für asketisch-energetische Strömungen, welche in neutestamentlicher Zeit unter den Christen wohl nicht zu eigenen Gruppenbildungen geführt haben.⁵¹ Die Identität der Gemeinde bildete sich an der ethischen Front vor allem im Gegenüber zu heidnischen Umwelt heraus.

49 Auf jeden Fall hatten die Gegner des Paulus in Galatien schon so viel Boden gewonnen, dass Paulus die Galater in seinem Brief mehrfach schwer tadelt: Gal 1,6; 3,1; 4,11.

50 Beispiele wären die Montanisten, die Novatianer, die Donatisten.

51 S. o. zu den Speisevorschriften.

Die korinthische Gemeinde kann geradezu exemplarisch für alle möglichen innergemeindlichen Konflikte stehen; zwei weitere Beispiele aus den Paulusbriefen an die Korinther seien hier noch angeführt. Eine Besonderheit wohl gerade der Frühzeit war der Streit um das Zungenreden. Diejenigen Gemeindeglieder, die in Zungen reden konnten, blickten auf die anderen herab; anscheinend ging das Wort um, diese anderen hätten nicht den heiligen Geist. Paulus führt hier, wie schon erwähnt, mit den Kapiteln 12–14 des I Kor eine grundsätzliche Klärung herbei, und es scheint, dass er mit dem Konzept vom in sich gegliederten Leib und mit der Bevorzugung verständlicher Rede auch Erfolg hatte. Wieder erst in nachneutestamentlicher Zeit kam es mit dem Montanismus zu einer Spaltung, bei der die Geistbegabung, hier allerdings in Gestalt der Prophetie, eine wesentliche Rolle spielte.

Das letzte Beispiel für innergemeindliche Konflikte betrifft die Selbstdefinition von Gruppen innerhalb der Gemeinde nach ihrem bevorzugten Lehrer. Paulus geht dazu am Anfang des Ersten Korintherbriefs nicht auf mögliche inhaltliche Unterschiede ein, sondern betont wiederum mit Grundsatzargumenten die Einheit in Christus und zugleich die Eigenart und Autorität der Weisheit Gottes, die mit dem Wort vom Kreuz alle menschlichen Gedanken und Autoritäten in den Schatten stellt. Auch hier scheint dem Apostel Erfolg beschieden gewesen zu sein, auch wenn es wohl immer wieder in Korinth Angriffe auf ihn als Redner und Apostel gab;⁵² jedenfalls sind uns keine Gemeindebildungen bekannt, die sich entlang den Trennungslinien zwischen den Leitfiguren etwa von Petrus, Apollos oder Paulus vollzogen.

Die Klärung oder auch das Aushalten von Konflikten innerhalb der Gemeinden hat also sicherlich zur Identitätsfindung beigetragen; jedoch haben keinesfalls alle Streitigkeiten zur Spaltung geführt, auch wenn sie ein hohes Spaltungspotential in sich trugen. Zusammenfassend werden wir noch einmal zu fragen haben, ob sich bestimmte Muster und Maßstäbe erkennen lassen, die zum Zusammenhalt oder aber auch zur Trennung führten.

52 Davon zeugt der Zweite Korintherbrief.

Juden und Christen

Zuvor aber wollen wir noch einem letzten Themenkreis unsere Aufmerksamkeit widmen, nämlich dem Verhältnis von Juden und Christen in neutestamentlicher Zeit. Nach der Darstellung der Apostelgeschichte ging hier die Abgrenzung von den Synagogen aus;⁵³ auch das Johannesevangelium weist in diese Richtung, wenn es vom Ausschluss aus der Synagoge als Reaktion auf den Glauben an Jesus Christus redet.⁵⁴ Freilich war das Judentum zur Zeit des Neuen Testaments vielgestaltig, und eine Synagogenstrafe muss noch nicht bedeuten, dass der Betroffene seinem eigenen Bewusstsein nach nicht mehr Jude ist.⁵⁵ Wenn das Joh die Gesprächspartner Jesu, welche nicht an ihn glauben, als „die Juden“, bezeichnet, wird hier eine beginnende Distanz spürbar. Doch werden damit noch nicht einfach den Juden die Christen gegenübergestellt, wie sich z. B. daran zeigt, dass Joh 4 Jesus gegenüber den Samaritanern klar als Jude darstellt und dass die Stellen Joh 8,31 und Joh 11,45 sowie Joh 12,11 von Juden reden, die an Jesus glaubten.⁵⁶

Ganz deutlich ist die Redeweise des Apostels Paulus: Wenn er von Juden und Heiden spricht, dann assoziiert er bei den Juden nicht Christen als Gegenüber, sondern er differenziert eben zwischen Juden und Heiden, Beschnittenen und Unbeschnittenen, die beide als solche zu Christen werden. Paulus beschreibt seine Bekehrung zu Christus zwar als einen Bruch mit seiner Vergangenheit, doch hebt das nicht seine Zugehörigkeit zu Israel auf.⁵⁷ Auch die Behauptung, dass nicht alle, die von Israel stammen, Israeliten seien (Röm 9,7) und dass die Abrahamskindschaft am Glauben hänge (Röm 4,11; ähnlich Gal 3,29), besagt nicht eine Trennung der Juden von den Christen, sondern geht vielmehr von dem Denkmodell aus, dass auch die Heidenchristen in das Gottesvolk aufgenommen werden (vgl. Röm 11,17–24: Bild von der Einpfropfung in den Ölbaum).⁵⁸

53 Act 13,50; 14,4–5.19; 17,5–8; 18,12–13; 21,27–28; vgl. auch schon die Verfolgungen in Jerusalem, bes. Act 6,11; 8,1–3; 9,2.

54 Joh 8,22.34; 12,42; 16,2; vgl. auch Lk 6,22.

55 Paulus selbst ist hier ein gutes Beispiel, vgl. II Kor 11,22–25.

56 Zu „den Juden“ im Joh s. *Schnelle*, Einleitung (wie Anm. 34), 521–524.

57 Phil 3,3–9; Röm 9,3.

58 Ähnlich kann der Epheserbrief von der Aufnahme der Heidenchristen in die Familie Gottes reden – Eph 2,11–22.

Entsprechend kann sich auch die Bezeichnung „Christen“, von deren Einführung in Antiochia die Apostelgeschichte spricht (Act 11,26), ebenso gut auf eine innerjüdische Gruppierung beziehen wie auf eine, die außerhalb des Judentums steht.⁵⁹ Wohl noch bis zum Ende des Ersten Jahrhunderts konnten sich die Christen im römischen Reich unter dem Schutz der Judengesetze bewegen, bevor man sie als eine religiöse Partei außerhalb des Judentums wahrnahm. So können noch in der Johannesapokalypse die Bezeichnungen „Juden“ und „Synagoge“ als Ehrentitel gebraucht und Gegner als „Synagoge des Satans“ abqualifiziert werden, ohne dass für uns klar ist, ob sich hier ein Konflikt mit christlichen oder jüdischen Gruppierungen widerspiegelt.⁶⁰ Wohl erst nach der Jahrhundertwende kam es auch zur Einfügung der Bitte gegen die „Nazaräer“ in das Achtzehngebet,⁶¹ so dass wir auch von daher annehmen müssen, dass im Verlauf des Ersten Jahrhunderts die Verhältnisse keineswegs klar waren.⁶²

Für die Identität der Christen war also die Abgrenzung gegenüber den Juden anfangs kein entscheidender Faktor. Identitätsbildende Grenzziehungen gab es etwa bei Paulus gegenüber einer Toraförmigkeit, welche ohne den Christus Jesus zurechtkommen wollte und den Christusglauben verwarf. Diese Grenzziehung konnte aber, wie der Galaterbrief zeigt, durchaus innerhalb der christlichen Gemeinde ihren Anfang nehmen, wobei Paulus dafür kämpfte, dass es zu einer Einigung in seinem Sinne kam.

59 Vgl. *Ernst Haenchen*, Die Apostelgeschichte, KEK 3, Göttingen 1968, 316: „Das heidnische Urteil, das in dieser Benennung lag, nahm eine Erkenntnis vorweg, der sich die Christen selbst erst später und zögernd erschlossen haben: Die Erkenntnis, daß das Christentum nicht bloß eine Spielart des Judentums ist.“ Dagegen *Jervell*, Apostelgeschichte (wie Anm. 47), 325: „... eine Gruppe innerhalb des Gottesvolkes, die von anderen Gruppen unterschieden ist.“

60 *Satake*, Offenbarung (wie Anm. 16), 159–160, meint zwar, dass die Wendung sich auf die jüdische Synagoge beziehe, referiert aber auch die übrigen Versuche einer Identifizierung.

61 S. dazu *Schnelle*, Einleitung (wie Anm. 34), 524 (mit Literaturhinweisen).

62 Zu der Frage der Trennung von Juden und Christen vgl. *Berndt Schaller / Andreas Lindemann*, Judentum und Christentum. II. Antikes Judentum. III. Neues Testament und ältestes Christentum. IV. Alte Kirche, RGG⁴ 4, 628–633.

Fazit

Der Apostel Paulus benutzte das Wort „Anathema“, um damit Fluch und Trennung von Gott zu beschreiben. Es geht dabei darum, dass sich die Geister an Jesus Christus als dem Herrn und Erlöser bzw. am Evangelium scheiden. Damit wird die Grenzlinie zwischen Heil und Unheil beschrieben, die im Neuen Testament auch weniger pointiert, aber dennoch klar z.B. mit den Kategorien von drinnen und draußen oder früher und jetzt bezeichnet werden kann und im Wesentlichen die Grenzen der christlichen Gemeinde nachzeichnet. Die Abgrenzung vollzieht sich dabei vor allem gegen die heidnische Umwelt, ihren Glauben und ihre Lebensweise.

Der Bruch mit der heidnischen Welt wie auch der Bruch mit der Sünde führten jedoch weder zur Auswanderung aus der Welt noch zu einem sündlosen Leben; insofern haben die Grenzziehungen hier etwas Idealtypisches an sich, das nur einen Teil der christlichen Existenz beschreibt und schon im Rahmen der jeweils eigenen theologischen Reflexion und Praxis relativiert wird.

Divergierende Anschauungen innerhalb der Gemeinde führten zu Streit, der nicht immer beigelegt werden konnte. Sie zogen vor allem dann die Aufkündigung der Gemeinschaft und Ausgrenzung von Häresie nach sich, wenn der Kern des Glaubens bedroht war und keine gemeinsame christliche Identität gewahrt werden konnte. Ob allerdings die in späterer Zeit faktisch stattfindende Trennung der judenchristlichen von den (überwiegend) heidenchristlichen Gemeinden diesem Muster entsprach oder nicht doch eher einfach die unterschiedliche Lebensweise ausschlaggebend war, lässt sich kaum klären. Für die Herausbildung einer christlichen Identität spielte jedenfalls in neutestamentlicher Zeit die innerchristliche Auseinandersetzung von Juden- und Heidenchristen eine weitaus größere Rolle als die Abgrenzung gegenüber dem Judentum als solchem. Hier gingen im Ersten Jahrhundert nach den neutestamentlichen Quellen die Impulse eher von der Synagoge als von den Christen aus.

Identität hat etwas mit Abgrenzung zu tun. Sie wurde auch in neutestamentlicher Zeit nicht durch Abgrenzungen gestiftet, wohl aber in immer neuen Konflikten durch klare Grenzziehungen gewahrt. Dabei ist es wohl dem Rekurs auf die Einheit in Christus und die Liebe Gottes und damit dem Wirken des Geistes Gottes selbst zu verdanken, dass es trotz mancher Spaltungen nicht von Anfang an zu einer heillosen Zersplitterung der christlichen Kirche kam.