

Ekklesia als Kultgemeinde oder Volksversammlung?

Zur Genese des Begriffs in Apostelgeschichte
und Matthäusevangelium

Boris Repschinski SJ, Innsbruck

Obwohl der Begriff *ἐκκλησία* für Paulus schon früh zur Identifikation der Gemeinden diente und von diesen wohl auch schnell als Mittel der Selbstidentifikation aufgegriffen wurde,¹ überrascht doch, dass die Evangelien die weite Verbreitung des Begriffs nicht attestieren. Markus und Johannes benutzen den Begriff überhaupt nicht, Matthäus lediglich in 16,18 und 18,17 (2x), und das lukanische Doppelwerk führt den Begriff erst in Apg 5,11 ein, um ihn in der Folge jedoch mit einiger Konsistenz auf die christlichen Gemeinden anzuwenden.² Daraus mag man zunächst schließen, dass der Begriff wohl nicht dem historischen Jesus zuzuordnen ist. Aber darüber hinaus wirft dies die Frage auf, warum der Begriff in der erzählenden Literatur des NT so zögerlich benutzt wird, und welche besonderen Umstände existieren, in denen der Begriff dann tatsächlich auftaucht.

Diesen Fragen soll in mehreren Schritten nachgegangen werden. Erste Überlegungen beschäftigen sich mit der Bedeutung des Begriffs im kulturellen Umfeld des NT, insbesondere in hellenistischer politischer Kultur und in alttestamentlicher Tradition. In einem weiteren Schritt wird zur Illustration hellenisierender Tendenzen auf die Frage eingegangen, wie der Begriff *ἐκκλησία* in Apg 5,11 in der Apostelgeschichte erzählerisch vorbereitet wird, und welche Bedeutung er für den weiteren Erzählverlauf hat. In einem letzten Schritt schließlich wird untersucht, wie das Matthäusevangelium eine andere Erzählstrategie verfolgt, indem es den Begriff auf die über die LXX überlieferte alttestamentliche Tradition zurückführt.

- 1 In der paulinischen Literatur kommt der Begriff 43 Mal in den sieben unumstrittenen Paulusbriefen vor. Die 18 zusätzlichen Vorkommen in den umstrittenen Briefen weisen darauf hin, dass zumindest einige Gemeinden den Begriff für sich selbst gerne benutzten. *P. Trebilco*, The significance of the distribution of self-designations in Acts: *NovT* 54 (2012), 42–45, argumentiert überzeugend, dass der Begriff seinen Ursprung nicht mit der jüdischen Gemeinde in Jerusalem hatte, sondern erst mit den Hellenisten und von Paulus für seine heidnischen Gemeinden adaptiert wurde.
- 2 Apg 7,38; 8,1.3; 9,31; 11,22.26; 12,1.5; 13,1; 14,23.27; 15,3–4.22.41; 16,5; 18,22; 19,32.39–40; 20,17.28.

1. Der pagane Hintergrund von ἐκκλησία

In der modernen Diskussion um die ἐκκλησία wird immer wieder darauf hingewiesen, dass der Begriff in der paganen Literatur die Institution der vom Herold herausgerufenen Bürgerversammlung bezeichnet. Diese Versammlung tritt für gesetzgeberische und auch judikale Prozeduren zusammen. Sie besteht aus erwachsenen, männlichen Vollbürgern und hat im klassischen griechischen Staatswesen ultimative Entscheidungskompetenz. Sie entwickelte sich von einem Beratergremium aus Adligen und religiösen Führern in homerischer Zeit zu einer Versammlung mit immer stärkeren Rechten. Dabei dürfte es Möglichkeiten gegeben haben, die Teilnahmeberechtigung an der ἐκκλησία auf verschiedene Weise wie beispielsweise die Bindung an ein Mindesteinkommen oder auch an Besitzstand einzuschränken. Auch gab es lokale Unterschiede. So dürfte die athenische ἐκκλησία weitaus häufiger getagt haben, als dies in anderen Städten der Fall war. Die Bürgerversammlung Spartas mag ἀπέλλα geheißen haben, wird aber in der nicht spartanisch geprägten Literatur regelmäßig ἐκκλησία genannt.³ Die Ausbreitung des Hellenismus verändert an dieser Situation wenig. Die autoritären Könige in den Diadochenreichen verhinderten nicht eine gleichzeitige Blüte und Ausbreitung partizipativer Regierungsstrukturen im Rahmen hellenistischer Poleis.⁴ So beschreibt Strabo (9.2.40) im 1. Jh. n. Chr. den qualitativen Unterschied zwischen der Überzeugungskraft von Rednern durch politische Rhetorik und Königen durch finanzielle Zuwendungen. Solch eine Beobachtung macht jedoch lediglich dann Sinn, wenn es tatsächlich noch politische Strukturen gab, in denen auch Redner reüssieren konnten.⁵

In klassischer Forschung ist allerdings nicht unumstritten, ob solche partizipativen Modelle politischer Autorität in den hellenistischen Poleis unter der Herrschaft der Römer weiter Bestand hatten, oder ob sich diese Machtverhältnisse nicht in Richtung oligarchischer Strukturen verschoben.⁶ Die ἐκκλησία wäre dann nicht mehr ein Gremium, in dem Entscheidungen getroffen werden, sondern eine rein ornamentale Versammlung

3 Vgl. K.-W. Welwei, *Apella oder Ekklesia? Zur Bezeichnung der spartanischen Volksversammlung*: Rheinisches Museum für Philologie (1997), 242–249.

4 Vgl. G. Shipley, *The Greek world after Alexander, 323–30 B.C.* Routledge, History of the Ancient World (London 2000), 35–36.

5 Vgl. P. Gauthier, *Les cités hellénistiques*: M. H. Hansen (Hg.), *The ancient Greek city-state: Symposium on the occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters*, July, 1–4 1992 (Munksgaard 1993), 213–214.

6 Besonders einflussreich war I. Lévy, *Études sur la vie municipale de l'Asie Mineure sous les Antonins*: REG 8 (1895), 203–250. Er beschreibt eine von Entscheidungsfindungen isolierte ἐκκλησία: »Mais, si l'*ekklēsia* est associée, au moins nominalement, au vote des décisions générales, la *boulé* statue seule sur tout ce qui a pratiquement une importance réelle« (215). Ähnlich auch noch K. Berger, *Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von »Ekklesia«*: ZThK 73 (1976), 167–207.

im Dienste einer durch aristokratische Meriten oder römischen Einfluss besetzten Beamtenschaft oder vielleicht eines Senats. Volksversammlungen sanken demnach schon zu Beginn der Kaiserzeit in Bedeutungslosigkeit ab.⁷ Andere Forscher setzen das Ende demokratischer Strukturen sogar noch früher an.⁸ Dabei wird angenommen, dass die *ἐκκλησία* als Institution zwar weiter Bestand hatte, dass aber die Häufigkeit tatsächlicher Versammlungen stark abnahm und ihre Funktion sich auf akklamative Ehrungen von Herrschern und ihrer Gesetze reduzierte. Letztlich wird in dieser Theorie davon ausgegangen, dass übergeordnete Instanzen wie hellenistische Könige oder römische Provinzadministrationen die Möglichkeiten der Selbstverwaltung derart reduzierten, dass die institutionellen Instrumente der Selbstverwaltung erodiert wurden.⁹

Doch neuere Studien belegen, dass die Umwandlungen politischer Strukturen während der frühen Kaiserzeit durchaus nicht dazu geführt haben müssen, dass Institutionen wie die *ἐκκλησία* tatsächlich aufgelöst wurden. Zwar fehlen aussagekräftige Quellen für den lateinischen Westen,¹⁰ doch einige Briefe des Provinzadministrators Plinius aus Bithynien bieten Hinweise auf eine *lex provinciae* des Pompeius und ein Dekret des Kaisers Augustus, die den Schluss auf immer noch umfangreiche Kompetenzen der Volksversammlungen erlauben. Dem würde auch entsprechen, dass im ersten und frühen zweiten Jahrhundert Plutarch und besonders Dio Chrysostom in der Provinz Kleinasien beredtes Zeugnis ablegen für die kontinuierliche Bedeutung der Polis als politischer Einheit und der *ἐκκλησία* innerhalb dieser Einheit.¹¹ Zwar änderten die Römer durchaus die städtische Verfassung durch die Angleichung der lokalen *βουλή* an das römische Kuriensystem, doch behielten die Volksversammlungen umfassende Rechte, wie sie auch von Plutarch (*Moralia* 813, A–C) festgehalten werden.

7 So die These von G. E. M. de Ste. Croix, *The class struggle in the ancient Greek world. From the archaic age to the Arab conquests* (Ithaca 1981), 527–533.

8 Vgl. A. H. M. Jones, *The Greek city from Alexander to Justinian* (Oxford 1940). Diese These wird heute noch vertreten: Vgl. R. A. Horsley, *Rhetoric and empire and 1 Corinthians*: R. A. Horsley (Hg.), *Paul and politics. Ekklesia, Israel, imperium, interpretation. Essays in honor of Krister Stendahl* (Harrisburg 2000), 79.

9 Siehe M. Klinghardt, *Hellenistisch-Römische Staatsidee*: J. Zangenberg (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur*, Band 3: *Weltauffassung – Kult – Ethos* (Neukirchen 2005), 143–149; M. Ebner, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen: Das Urchristentum in seiner Umwelt I*. GNT (Göttingen 2012), 65–70.

10 Vgl. P. Hamon, *Le conseil et la participation des citoyens: le mutation à la basse époque hellénistique*: I. Savalli-Lestrade – P. Gauthier – M. Sève – J.-M. Bertrand – A. Chankowski – J.-L. Ferrary – A. Avram (Hg.), *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique* (Paris 2005), 121–144.

11 Vgl. G. Salmeri, *Dio, Rome, and the civic life of Asia Minor*: S. Swain (Hg.), *Dio Chrysostom: Politics, letters, and philosophy* (Oxford 2000), 53–92. Selbst wenn man Plutarch und Dio eine literarische Fiktion in ihren Reden vor der *ἐκκλησία* unterstellt, belegen diese Beispiele, dass zumindest die Idee einer legislativen Volksversammlung durchaus zu diesem Zeitpunkt noch lebendig war.

Dabei geht Plutarch speziell darauf ein, dass jeder Anschein vermieden werden müsse, die Versammlungen würden lediglich die Verordnungen von Magistraten oder der βουλή abnicken.¹²

2. Die ἐκκλησία und der קהל יהוה

Gerade die Theorie von der völligen Bedeutungslosigkeit ziviler ἐκκλησία bestimmte auch die Erklärungen des ἐκκλησία-Begriffs in neutestamentlichen Studien. Besonders einflussreich war das Theologische Wörterbuch zum NT, in dem eine Verbindung zwischen dem neutestamentlichen und dem hellenistischen Gebrauch von ἐκκλησία lediglich auf der Wortebene, nicht aber auf der inhaltlichen Ebene angenommen wurde.¹³ Für die inhaltliche Gewichtung des Begriffs wurde dessen Verwendung in der Septuaginta als Übersetzung von קהל herangezogen.¹⁴ Diese Unterscheidung zwischen griechischem Wort und seiner inhaltlichen Füllung über קהל ist bis in die neuere Zeit hinein einflussreich. Dabei dürfte auch die theologische Komponente attraktiv gewesen sein, in der Gottes Autorität dem berufenen und kultisch konnotierten Volk Israel in der Begriffsverbindung קהל יהוה gegenübersteht.¹⁵ Dem entspricht auch die Tendenz neuerer Studien, den politischen Hintergrund zwar anzuerkennen, aber die neutestamentlichen Texte als anti-imperiale Gegenentwürfe eines Gottesvolkes im Sinne von קהל יהוה zu verstehen.¹⁶ Problematisch bleibt jedoch, dass קהל wie auch dessen Übersetzung mit ἐκκλησία in der LXX eine Bandbreite von Bedeutungen hat, die zwar »Gemeinde Gottes« durchaus mit einschließt, die jedoch sehr häufig lediglich eine zahlenmäßig große Ver-

12 Vgl. auch E. Flaig, *Die Mehrheitsentscheidung: Entstehung und kulturelle Dynamik* (Paderborn 2013), 392–395.

13 Vgl. K. L. Schmidt, ἐκκλησία: ThWNT III (1938), 502–539: »Konstitutiv innerhalb des griechischen Sprachgebrauches für die christliche ἐκκλησία ist die Linie von der Septuaginta zum Neuen Testament. Erst auf dieser Linie hat das Wort sein spezifisches Gewicht bekommen« (517). Ähnlich auch L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament. Eine wortgeschichtliche Untersuchung*, BWANT 76 (Stuttgart 1938), 154.

14 Ebd. 505. Siehe auch R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1965), 38. Allerdings verschleiert eine simple Identifikation von ἐκκλησία mit קהל, dass die LXX durchaus auch andere Begriffe wie συναγωγή zur Übersetzung heranziehen kann; vgl. dazu C. S. Keener, *Commentary on the gospel of Matthew* (Grand Rapids 1999), 428. Das erste Vorkommen von ἐκκλησία in der LXX ist in Dtn 4,10, während das hebräische קהל in Genesis bis Numeri schon 23 Mal benutzt wurde.

15 Für einen Überblick siehe W. Schrage, »Ekklesia« und »Synagoge«: Zum Ursprung des urkirchlichen Kirchenbegriffs: ZTK 60 (1963), 178–202. Neuerdings siehe bes. P. Trebilco, *Why did the early Christians call themselves ἡ ἐκκλησία?»: NTS 57 (2011), 440–460; P. Trebilco, *Self-designations and group identity in the New Testament* (Cambridge 2012)*

16 So beispielsweise Horsley, *Rhetoric; W. Carter, Matthew and empire. Initial explorations* (Harrisburg 2001).

sammlung von Menschen meint.¹⁷ Der Appell an die LXX verliert daher an Überzeugungskraft durch das große Spektrum der Bedeutungen des Begriffs. Andererseits lässt sich feststellen, dass gerade im hellenistischen Judentum der Begriff auf die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde trifft. Gerade Philo benutzt ihn ausschließlich in diesem Zusammenhang.¹⁸ Josephus hingegen kennt nicht nur die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, sondern auch eine ἐκκλησία, die näher an einer Art politischen Versammlung orientiert ist.¹⁹

Zudem scheint es unwahrscheinlich, dass sich die frühen christlichen Autoren der politischen Konnotationen des Begriffs entzogen haben.²⁰ So benutzt Paulus durchaus auch den Begriff πολιτεύμα mit einem ironischen Blick auf dessen besondere politische Bedeutung (Phil 3,20). In Eph 2,12 wird darauf hingewiesen, dass mit der Bekehrung zu Christus auch die πολιτεία in Israel erworben wird. Zusätzlich ist auffällig, dass im NT ἐκκλησία oft im Plural verwendet wird und zudem oft mit spezifischen Orten verbunden wird,²¹ in der LXX allerdings lediglich zwei Mal im Plural erscheint (Ps 25,12; 67,27) und dann eher unspezifisch auf Gebetsgemeinschaften bezogen ist, jedoch 94 Mal im Singular. Diese Versammlung ist dann nicht eine lokale, sondern wird aus verschiedenen Gruppen wie den Stämmen Israels gebildet (z. B. Ri 20,2; 21,5).²² Gerade die paulinische Verortung christlicher ἐκκλησίαι in Städten oder Landstrichen steht also dem lexikalischen Befund in der LXX eher entgegen.

17 Vgl. H.-J. Fabry – E.-M. Hossfeld – E.-M. Kindl, לקה: ThWAT VI (1989), 1204–1222.

18 Philo verwendet den Begriff lediglich 23 Mal, davon vier Mal als ἐκκλησία κυρίου (*Leg* III,81; *Post* 177; *Ebr* 213; *Conf* 144). Allerdings tauchen auch Formulierungen wie διὰ τῆς θεοπροποῦς ἐκκλησίας (*Aet* 13) oder θεοῦ νομοθετοῦντος ἐκκλησίαν (*Post* 143) auf.

19 Als gottesdienstliche Gemeinde: Vgl. *Ant* III,84; V,72; die Mehrzahl der Vorkommen bei Josephus bezeichnet allerdings eine Versammlung, mit der Mose oder andere bestimmte Sachlagen mit einer Versammlung ausverhandeln und zu einem Konsens kommen müssen.

20 Siehe hier besonders *Schrage*, »Ekklesia« und »Synagoge«. Erik Peterson schlug bereits 1926 eine direkte Rückführung des Begriffs auf die hellenistische Institution vor; vgl. B. Nichtweiß – H.-U. Weidemann (Hg.), Erik Peterson: Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff (Würzburg 2010).

21 Aus diesem Befund schloss J. Hainz, Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung (Regensburg 1972), 251, dass Paulus kein Konzept einer Gesamtkirche gehabt habe. Dies ist unwahrscheinlich im Licht der Sammlung für Jerusalem, allerdings hat Paulus ἐκκλησία lediglich für lokale Gemeinden verwandt.

22 H. Merklein, Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem: H. Merklein (Hg.), Studien zu Jesus und Paulus (Tübingen 1987), 296–318 folgert daraus eine gesamtkirchliche Konzeption von ἐκκλησία in der Jerusalemer Gemeinde und bezieht sich dabei ausdrücklich auf לקה (ebd. 303).

3. Neuere Tendenzen der Forschung

Politische Sprache mag im NT nicht prävalent sein, sie ist ihm allerdings auch nicht fremd. Deshalb vermehren sich in den letzten Jahren auch Studien, die den öffentlichen und politischen Charakter der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ mit Blick auf hellenistische ἐκκλησίαι unterstreichen.²³ Dabei ist diese Erweiterung des Begriffs nicht auf christliche Gemeinden beschränkt. Auch die *collegia* der Antike benutzten den Begriff für ihre Versammlungen.²⁴

Besonders paulinische Studien haben zu dieser Entwicklung beigetragen. Während manche den Gebrauch des Begriffs noch stark in der Terminologie der LXX verwurzelt sehen und ein Bekenntnis des Paulus zur Kontinuität mit Israel postulieren,²⁵ nehmen alternative Stimmen eher Bezug auf den hellenistisch-politischen Sprachgebrauch und sehen eine stärkere Distanzierung zum Judentum.²⁶ Letzteres Argument steht wohl auch hinter Trebilcos Behauptung, dass der Begriff erst in den hellenistisch geprägten Gemeinden benutzt wurde, von der Jerusalemer Gemeinde jedoch nicht.²⁷ Neuere Studien betonen stärker den hellenistischen Hintergrund der Verwendung des Begriffs in paulinischer Literatur.²⁸

Gleichzeitig scheint es unwahrscheinlich, dass sich die frühen christlichen Gemeinden ausschließlich von der Idee hellenistisch-politischer Gremien haben leiten lassen. Es ist durchaus denkbar, dass sich die An-

23 Vgl. A. C. Miller, Not with eloquent wisdom: democratic ekklesia discourse in 1 Corinthians 1–4: JSNT 35 (2013), 323–354; K. Zamfir, Is the *ekklesia* a household (of God)? Reassessing the notion of οἶκος θεοῦ in 1 Tim 3.15: NTS 60 (2014), 511–528. Zur Diskussion der Positionen Horsleys und Trebilcos und einer Gegenposition siehe G. H. van Kooten, *Ἐκκλησία τοῦ θεοῦ: The ›Church of God‹ and the civic assemblies (ἐκκλησίαι) of the Greek cities in the Roman empire: A response to Paul Trebilco and Richard A. Horsley*: NTS 58 (2012), 522–548. Letzterer argumentiert, dass die Funktionsweise der christlichen ἐκκλησίαι die Funktionen ziviler Volksversammlungen spiegelt. E. A. Judge, »on this rock I will build my ekklesia«. Counter-cultic springs of multiculturalism: J. R. Harrison (Hg.), *The first Christians in the Roman world. Augustan and New Testament essays* (Tübingen 2008), 619–668, lässt den gemeinsamen Sprachgebrauch von christlichen und paganen Quellen v.a. durch die Unterschiede ins Relief treten (ebd. 644–647).

24 Vgl. W. A. Meeks, *The first urban Christians. The social world of the Apostle Paul* (New Haven 1983), 222, Anm. 24.

25 So beispielsweise J. D. G. Dunn, *The theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids 1998), 537–543, repeated in J. D. G. Dunn, *Beginning from Jerusalem. Christianity in the Making 2* (Grand Rapids 2008), 599.

26 So U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken. de Gruyter Lehrbuch* (Berlin 2003), 645–647. Schnelles Argument ist attraktiv, denn er sieht zwar die begriffliche Verbindung zu jüdischer Tradition durchaus gegeben, »andererseits drückt die Nichtaufnahme von συναγωγή ... das Selbstverständnis der frühesten Gemeinden in der Abgrenzung zum Judentum aus« (ebd. 646).

27 Trebilco, *Distribution*.

28 Zuletzt besonders Y.-H. Park, *Paul's ekklesia as a civic assembly. Understanding the people of God in their politico-social world*, WUNT II 393 (Tübingen 2015). Vgl. auch Miller, *Eloquent Wisdom*.

wendung des ἐκκλησία-Begriffs sowohl von jüdischer wie hellenistischer Tradition gespeist hat.²⁹ Dem dürfte ebenfalls entgegenkommen, dass auch die hellenistische Versammlung einen gewissen sakralen Charakter hatte, auch wenn dieser *de facto* stark im Hintergrund blieb.³⁰

Im Folgenden nun werden zwei verschiedene Schriften miteinander kontrastiert. In der Apostelgeschichte lässt sich sehr gut nachvollziehen, wie stark diese Schrift von den hellenistisch-politischen Hintergründen des ἐκκλησία-Begriffs geprägt ist und diese Konnotationen auch nützt, um schon für die Jerusalemer Gemeinde eine Ablöse von jüdischen Institutionen zu postulieren. Im Matthäusevangelium hingegen wird deutlich, wie der Autor in Verbundenheit mit jüdischer Tradition auf den Sprachgebrauch in der LXX rekurriert. Damit wird deutlich, wie ein einziger Begriff dazu dienen kann, sehr verschiedene ekklesiologische Konzeptionen zu markieren.

4. Die Apostelgeschichte: Wie entsteht ἐκκλησία?

Zunächst überrascht in der Befragung des lukanischen Doppelwerkes, dass der Begriff ἐκκλησία im Lukasevangelium nicht auftaucht. Offensichtlich ist der Autor nicht daran interessiert, die Gruppe um Jesus als eine wie auch immer geartete Gemeinde zu identifizieren. Der Begriff taucht erst in der Apostelgeschichte auf, dort jedoch mit einiger Häufigkeit, oft auch mit geographischen Verortungen wie Jerusalem, Antiochia, Judäa und anderen.

An der Gemeinde von Jerusalem lässt sich auch die Begriffsentwicklung und Definition einer christlichen ἐκκλησία aufzeigen. Zunächst schildert die Erzählung die Instruktionen des Auferstandenen an die Jünger sowie deren Warten auf das versprochene Pfingstereignis. Die Gruppe wird beschrieben als προσκατεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ (Apg 1,14). Dieser einmütigen Gebetsgemeinschaft gehören zu diesem Zeitpunkt eine ungenannte Zahl von Frauen sowie etwa 120 Männer an. Diese Männer nun schreiten zu einer von Petrus vorgeschlagenen Wahl des Matthias zum Apostel als Ersatz von Judas Iskariot. Interessant ist, dass in diesem Zusammenhang die Gemeinschaft nicht zur ἐκκλησία wird, obwohl Wahlen durchaus zum *proprium* ziviler Versammlungen gehörten. Tatsächlich scheint der Autor ja solche Versammlungen im Hinterkopf zu haben, wenn er ausdrücklich erwähnt, dass bei dieser Wahl lediglich Männer zugegen

29 Berger, Volksversammlung, geht von einem jüdisch-hellenistischen Verständnis aus, das in Diasporagemeinden geprägt wurde. Ähnlich auch Schnelle, Paulus, 646. Hier setzt auch Trebilcos Argument von dem ersten Gebrauch des Begriffs in hellenistisch-heidnisch geprägten Gemeinden an.

30 Vgl. C. G. Brandis, *Ekklesia*: PRE V (1905), 2163–2200.

waren (1,16), während im jüdischen לְהַקֵּץ spätestens seit Esra und Nehemia auch Frauen und Kinder einen Platz hatten.³¹ In der Apostelgeschichte jedoch verschwinden die Frauen ab diesem Zeitpunkt als Mitglieder der Versammlung. Erst ab 5,14, nach Bildung der ἐκκλησία in 5,11, tauchen Frauen wieder als Teil der Gemeinde auf. Vielleicht ist in diesem Zusammenhang auch von Bedeutung, dass die Gruppe eigentlich nicht wählt, sondern einen Losentscheid per Akklamation approbiert (1,26).

Im Bericht des Pfingstereignisses werden dieser Gruppe nun weitere 3000 Menschen hinzugefügt. Die Kriterien für die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe werden als Treue zur Lehre der Apostel, zur Gemeinschaft, zum Brotbrechen und zum Gebet beschrieben (2,42). Das Ausmaß der Gemeinschaft wird in der Gütergemeinschaft sichtbar, die eingegangen wird (2,45). Die Gruppe übernimmt also die Verantwortung auch für die sozial Schwachen innerhalb der Gruppe. Die Zugehörigkeit wird in einem konkreten Akt der Taufe besiegelt (2,38). Als Repräsentanten und Führer dieser Gruppe werden ἄνδρες ἀδελφοί anerkannt (2,37), die näherhin als Petrus und die anderen Apostel identifiziert werden. Immer noch verweigert der Autor jedoch eine klare Identifikation oder Benennung dieser Gruppe; er bezeichnet sie als οἱ πιστεύοντες (2,44). Am Ende von Apostelgeschichte 2 schält sich eine gut organisierte, äußerst kohäsive Gemeinschaft mit einer klar definierten Gruppe von Amtsträgern heraus. Sie ist nicht nur zusammengehalten von inneren Überzeugungen und konkreter materieller Solidarität, sondern sie ist auch nach außen hin klar definiert. Aber sie ist noch nicht benennbar.

Apostelgeschichte 3–4 berichtet nun, wie die Repräsentanten der Gruppe, in diesem Fall Petrus und Johannes, mit jüdischen Autoritäten in Konflikt geraten. Auslöser sind ein Wunder an der Schönen Pforte und eine ausgedehnte Predigt an das Volk im Tempel. Während nun die Tempelautoritäten Petrus und Johannes gefangen setzen, gibt es weitere Bekehrungen, sodass die Mitgliederzahl der Gruppe weiter ansteigt. Dabei legt der Autor wert auf die Feststellung, dass die Zahl von Fünftausend nur die Männer umfasst: $\text{ἀριθμὸς τῶν ἀνδρῶν χιλιάδες πέντε}$ (4,4).

Während der ersten Verhaftung der Apostel tauchen Priester, ein Hauptmann der Tempelmiliz und Sadduzäer³² auf (Apg 4,1). Der nächste Morgen bringt den Prozess vor ein Gremium, dass aus $\text{ἄρχοντας καὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς γραμματεῖς}$ (4,5) sowie aus dem Hohepriester

31 Vgl. Neh 8,2; 2 Esr 10,1; 2 Chr 20,13–14; Jdt 6,16; 7,23; Par Jer 7,17; Philo *Dec.* 32; 1QSa I,4; Josephus *Ant.* IV,309.

32 Gerade der Hinweis auf die Auferstehung passt gut zur Anwesenheit der Sadduzäer, die im lukanischen Doppelwerk als Auferstehungsgegner bekannt sind; vgl. Lk 20,27; Apg 23,6–8. Vielleicht deswegen behauptet *J. A. Fitzmyer*, *The Acts of the Apostles*, AncB (New York 1998), 298, die Sadduzäer seien laut Lukas die Erzfeinde des Christentums. Vgl. auch *R. I. Pervo*, *Acts. A commentary*. Hermeneia (Minneapolis 2009), 111, der treffend von einem »celebrity arrest« spricht.

ter und den Notabeln aus seinem Geschlecht besteht.³³ Dieses Gremium wird später als συνέδριον bezeichnet (4,15), ein Begriff, der, austauschbar mit γερουσία oder βουλή, in griechischer Literatur für ein politisches Gremium mit Gerichtskompetenz verwendet wird.³⁴ Petrus erkennt zunächst die Autorität der Versammelten an, indem er die Anrede ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι (4,8) benutzt. Dem Gremium, dem die Apostel hier ausgeliefert sind, steht eine Wache zur Verfügung und sie werden mit den üblichen Titeln politischer Macht bezeichnet. Tatsächlich scheint die Aufzählung der verschiedenen Honoratioren nicht zufällig und nicht rein ironisch zu sein, wie der feine Humor der Erzählung von der Unfähigkeit des Synedrions, eine angemessene Strafe für die beiden Apostel zu finden (4,21), suggerieren könnte.

Auch die Motivation der jüdischen Autoritäten wird genauestens beschrieben. Sie fühlen sich provoziert (4,2) durch die Apostel, die das Volk lehren, also die Aufgabe der Tempelautoritäten wahrnehmen, und dabei konkret die Auferstehung³⁵ verkünden. Die Beratung am Ende des Prozesses beleuchtet dann noch genauer die heuchlerische Natur der jüdischen Führer. Auf der einen Seite erkennen sie das Zeichen des Wunders an, auf der anderen Seite wollen sie eine weitere Verbreitung der Lehren der Apostel verhindern (Apg 4,16–17). Die Apostel weisen in ihrer Antwort darauf hin, dass eine solche Heuchelei nicht funktionieren kann. Aber mehr noch, sie führen den ganzen Prozess *ad absurdum*, indem sie selbst die Führer aufrufen, zu einem Urteil zu kommen (κρίνατε, 4,19).³⁶ Die Ironie wird noch erhöht dadurch, dass es gerade die Angeklagten, die

33 Es gibt einige Probleme mit der Liste der Ankläger. So war Hannas in dem Jahr nicht Hohepriester; Alexander ist nicht weiter bekannt; ein syntaktischer Fehler schleicht sich ein, wenn die in Apg 4,6 eingeführten Personen im Nominativ erscheinen, obwohl sie Subjekt eines Infinitivs sind.

34 Josephus verwendet ihn, um die fünf von Aulus Gabinius eingesetzten Gremien zur Verwaltung der Distrikte Palästinas zu bezeichnen (*Ant.* XIV,91), die sich wohl aus Adeligen und Honoratioren zusammengesetzt haben dürften und neben der Verwaltungstätigkeit auch Aufgaben in der Gerichtsbarkeit übernahmen (*Bell.* I,169–170). Die Ausschaltung des zu dieser Zeit einzig verbliebenen Jerusalemer Gremiums durch Herodes den Großen belegt weiter den politischen Charakter der Synedrions. Josephus betrachtet es in der Zeit der Prokuratoren als das Aufsichtsorgan über das Volk unter Führung der Hohepriester (*Ant.* XX,251) und nennt es durchaus auch βουλή oder spricht von οἱ ἄρχοντες καὶ οἱ βουλευταί (*Bell.* II,331).

35 Der Text komprimiert stark bis hin zur syntaktischen Unverständlichkeit. Besondere Schwierigkeiten macht die Phrase ἐν τῷ Ἰησοῦ, die unklar lässt, ob hier die Auferstehung Jesu oder die Auferstehung mit Hilfe Jesu gemeint ist. Zur Diskussion und einem kurzen Forschungsbericht siehe *Pervo*, *Acts*, 77.

36 Zu κρίνω als einem *terminus technicus* in Gerichtsterminologie siehe *H. G. Liddell – R. Scott – H. S. Jones – R. McKenzie*, *A Greek-English lexicon. With a revised supplement* (Oxford 1996), 996. Siehe auch *S. Schwartz*, *The trial scene in the Greek novels and in Acts: T. Penner – C. Vander Stichele* (Hg.), *Contextualizing Acts. Lukan narrative and Greco-Roman discourse* (Atlanta 2003), 120.

ἀγράμματοι ... καὶ ἰδιῶται (4,13) sind, die die Richter, die Gelehrten und Führer zu einem Urteil aufrufen, das Gehorsam gegenüber den Führern mit Gehorsam gegen Gott kontrastiert. Die Beschreibung der Führer endet mit leeren Drohgebärden, da sie keine Verurteilungsgründe finden können und Angst vor dem Volk haben (4,21). Die Apostelgeschichte beschreibt also ein Gremium, das Anspruch auf politische Führung und Gerichtsbarkeit erhebt, das aber in genau diesen Funktionen an sich selbst scheitert.

Ab Apg 5,17 wird von einem zweiten – und in seiner Bedrohlichkeit verstärkten – Prozess vor dem Synedrion berichtet, in dem nun das gesamte Apostelgremium Rede und Antwort stehen muss. Es kommt zu einer Geißelung der Apostel. Auch die Beschreibung der jüdischen Führer ist dunkler und lebt vom Kontrast mit den Aposteln. Sind die Apostel und die Gemeinde mit dem Heiligen Geist erfüllt (ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος, 4,31), so sind die Führer von Neid erfüllt (ἐπλήσθησαν ζήλου³⁷, 5,17). Wiederum werden die Apostel ins Gefängnis geworfen, doch diesmal interveniert der Engel des Herrn, öffnet das Gefängnis, führt die Apostel heraus und beauftragt sie mit der Predigt im Tempel über die Worte des Lebens (Apg 5,19–20).³⁸ Auch findet sich eine Wiederaufnahme des Motivs der Wahl zwischen dem Gehorsam den Führern oder Gott gegenüber. Gleichzeitig verlieren die Führer die Herrschaft über die Situation und können lediglich mit Verwirrung reagieren (Apg 5,24).³⁹ Die Reaktion der Führer auf den Rat Gamaliels unterstreicht dies noch. Während Gamaliel die Führer ermahnt, die Sache in Gottes Hand zu lassen (5,38–39), verhalten sie sich schizophoren. Zwar stimmen sie Gamaliel zu, doch lassen sie die Apostel auch geißeln und verbieten ihnen, im Namen Jesu zu sprechen. Letztlich erweisen sich also die jüdischen Führer als genau das, wovor Gamaliel sie gewarnt hat: θεομάχοι (5,39).

Zwischen diesen beiden Prozessen vor dem Hohen Rat, die die jüdischen Führer so effektiv delegitimieren, liegt nun die merkwürdige Erzählung von Hananias und Sapphira (5,1–11).⁴⁰ Sie ähnelt den beiden Gerichtsverfahren vor dem Synedrion, allerdings mit einigen schwerwiegenden Differenzen. Die nochmalige Erwähnung der Gütertrennung und das Beispiel des Barnabas (4,32–37) deuten nicht nur an, dass die Gemeinde der Ort einer Alternative zur Ungerechtigkeit des Hohen Rates

37 Der Begriff kann sowohl positiv wie negativ besetzt sein. In beiden Fällen ist ein äußerst intensives Gefühl bezeichnet. Vgl. die Diskussion bei *Pervo*, Acts, 141.

38 Weitere Befreiungen aus dem Gefängnis finden sich in Apg 12,3–19 und 16,23–40. Jedes Mal wird ἐξάγω benutzt, das ebenfalls in den verschiedenen Berichten der Apostelgeschichte über den Exodus gebräuchlich ist.

39 *E. Haenchen*, Die Apostelgeschichte, KEK (Göttingen 1977), 244, entdeckt die Ironie der Szene: »Die pompöse Aufzählung der Gegner in V.21 steht in beabsichtigtem Gegensatz zu dem kläglichen Fiasko, das sie nun erleiden.«

40 Zu einer genaueren Analyse mit Forschungsbericht vgl. *B. Repschinski*, Warum mussten Hananias und Sapphira sterben?: PzB 18 (2009), 49–61.

ist, sondern machen auch deutlich, was das Verbrechen von Hananias und Sapphira ist: ein Verstoß gegen die gemeinsame Praxis der Gruppe um die Apostel. Petrus ist durch die Geistausgießung und Gnade in 4,31–33 bestätigter Träger göttlicher Autorität. Für Hananias und Sapphira wird Petrus nun zum Ankläger. Doch im Unterschied zum Hohen Rat gerät Petrus nicht in Verwirrung, wird nicht zu einem Kämpfer gegen Gott, und maßt sich letztlich auch kein Urteil an. Er tut das, was Gamaliel den Führern rät: Er überlässt die Entscheidung Gottes Urteil. Petrus' Handeln wird durch weitere Wunder und Heilungen in der Halle Salomos (Apg 5,12) legitimiert. Während die beiden Prozesse vor dem Hohen Rat zu Ungerechtigkeit führen und letztlich in einer Farce enden, erfüllt sich Gottes Gerechtigkeit in dem Gericht vor Petrus.

Tatsächlich jedoch suggeriert der Prozess gegen Hananias und Sapphira nicht nur, dass hier zwei Gemeindemitglieder auf korrekte Weise gemäßregelt werden. Beiden wird ein Handeln gegen Gott vorgeworfen. Für Hananias ist dies eine Lüge gegen Gott, und genau dieses Erkenntnis ist es auch, die ihn tot zusammenbrechen lässt. Für Sapphira ist es die Versuchung, die gegen den Geist Gottes gerichtet ist. Beide erweisen sich also als widerständig gegen Gott. Dies aber verbindet die beiden Ehepartner mit den Vertretern des Synedrions, die sich im Verlauf als θεομάχοι erweisen (5,39). Mit Hananias und Sapphira steht also auch das jüdische Rechts- und Regierungsgremium auf dem Prüfstand, und es wird verurteilt.

Es ist nun genau an dieser Stelle, dass die Apostelgeschichte zum ersten Mal mit einer Bezeichnung für die Gemeinde aufwartet: ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ' ὅλην τὴν ἐκκλησίαν (5,11). Die Apostelgeschichte hat bis zu diesem Zeitpunkt erzählt, wie die Zahl der Christen steigt und wie sich die Gruppe um die Leitung der Apostel herum immer besser organisiert. Zudem hat der Text immer wieder die männlichen Mitglieder der Gruppe betont, obwohl zumindest aus 1,14 bekannt ist, dass auch Frauen zur Gruppe gehörten. In Kapitel 5 nun kommt ein wesentlicher Aspekt zu dieser Gruppe hinzu: die eigene Gerichtsbarkeit. In diesem Moment sind also alle Voraussetzungen erfüllt, diese Gruppe auch mit dem Begriff ἐκκλησία zu belegen.

Wenn dies nun eingebettet wird in die Prozesse gegen die Apostel vor dem Synedrion, deren Ungerechtigkeit deutlich herausgestrichen wird, dann liegt es nahe, den ἐκκλησία-Begriff mit der wachsenden Emanzipation der christlichen Gruppe in Verbindung zu bringen.⁴¹ Die Apostelge-

41 Es sei angemerkt, dass diese These nicht im Gegensatz zu Trebilco's Ansatz steht, der den Begriff mit den Hellenisten Jerusalems verbindet und eine historische Entwicklung vermutet; vgl. *Trebilco*, *Distribution*. Allerdings muss zu Trebilco auch gesagt werden, dass der ἐκκλησία-Begriff zwar in der Nähe, allerdings noch vor der Einführung der Hellenisten in die Apostelgeschichte (Apg 6) eingeführt wird. Das Argument »of Luke's avoidance of it until 5:11, and then further avoidance of it with regard to Christians until 8:1« (ebd. 44) scheint mir schwach.

schichte nimmt hier schon die Ablöse und Substitution jüdischer Institutionen durch die Gemeinde in den Blick.⁴² In der Jerusalemer Gemeinde, schon vor jedem Auftauchen von Heidenchristen oder hellenistischen Juden, kontrastiert der Text am Tempel angesiedelte Institutionen derart mit der Gemeinde und ihren Aposteln, dass der Weg in die heidenchristlichen Gemeinden unter den jüdischen Christuszögern Jerusalems grundgelegt ist. Gerichtsbarkeit ist dazu ein unverzichtbares Instrument. Dass die Apostelgeschichte den *ἐκκλησία*-Begriff weiter ausbaut und er in den Deliberationen und Entscheidungen der Jerusalemer Versammlung der *ἐκκλησία* (Apg 15) zu einer politischen Reife geführt wird, die mit der Verwirrung der hellenistischen *ἐκκλησία* in Ephesus ironisch kontrastiert wird (Apg 19), muss hier nicht weiter diskutiert werden. Es sei lediglich angemerkt, dass in 11,26 die *ἐκκλησία* als unabhängige und klar identifizierbare Gruppe in der Außenwahrnehmung Antiochiens erscheint.

5. Das Matthäusevangelium und die *ἐκκλησία*

Dass das Matthäusevangelium so schnell zur Schrift »der Kirche« wurde und das Markusevangelium schon früh an Beliebtheit übertraf,⁴³ liegt sicher auch daran, dass kein anderes Evangelium so sehr von den Bedürfnissen der Gemeinde bestimmt scheint.⁴⁴ Darüber hinaus ist es das einzige kanonische Evangelium, das den Begriff *ἐκκλησία* tatsächlich auch benutzt (16,18; 18,17). In den letzten Jahren hat sich ein Konsens in der Forschung durchgesetzt, der das Matthäusevangelium als Dokument einer Gruppe innerhalb der Grenzen dessen sieht, was heute generalisierend mit »Judentum« bezeichnet wird.⁴⁵ Innerhalb dieser etwas lose definier-

42 Zur Rolle des Konflikts und der Ablösung von jüdischen Institutionen in der Bildung der *ἐκκλησία* vgl. H. Cancik, *Hairesis, Diatribe, Ekklesia*. Griechische Schulgeschichte und das Lukanische Geschichtswerk: *Early Christianity* 2 (2011), 328–334.

43 In Manuskripten ist das Markusevangelium verhältnismäßig selten, und auch in patristischer Zeit wird es vergleichsweise selten zitiert; vgl. J. A. Doole, *What was Mark for Matthew? An examination of Matthew's relationship and attitude to his primary source*, WUNT II 344 (Tübingen 2013), 1.

44 Die klassische Formulierung dieser These findet sich bei G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*: W. Zager (Hg.), Günther Bornkamm: *Studien zum Matthäusevangelium* (Neukirchener Verlag 2009 [Erstveröffentlichung 1956]), 30.

45 Die These von der sozialen Verortung des Matthäusevangeliums im Judentum wurde in neuerer Forschung begründet von J. A. Overman, *Matthew's gospel and formative Judaism. The social world of the Matthean community* (Minneapolis 1990); A. J. Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish community* (Chicago 1994); D. C. Sim, *Apocalyptic eschatology in the gospel of Matthew*, SNTSup 88 (Cambridge 1996); D. C. Sim, *The gospel of Matthew and Christian Judaism. The history and social setting of the Matthean community*, SNTW (Edinburgh 1998); B. Repschinski, *The controversy stories in the gospel of Matthew. Their redaction, form, and relevance for the relationship between the Matthean community and formative Judaism*, FRLANT 189 (Göttingen 2000). Seitdem haben sich dieser These

ten sozialen Verortung des Evangeliums haben sich einige Charakteristika herauskristallisiert, die als Teil des neuen Konsenses gelten dürfen: Das Evangelium wird an das Ende des ersten Jahrhunderts datiert und als Teil des beginnenden innerjüdischen Konsolidierungsprozesses nach der Zerstörung Jerusalems⁴⁶ gesehen. Die Mitglieder der matthäischen Gruppe sind vornehmlich jüdisch, wobei Heiden als Minorität durchaus präsent gewesen sein mögen und die Heidenmission eine Perspektive der Gruppe gewesen sein dürfte.⁴⁷ Zwar distanziert sich die matthäische Gruppe von anderen jüdischen Gruppen als Gegnern,⁴⁸ jedoch nicht vom Judentum selbst.

Auf diesem Hintergrund ist es zunächst logisch, die Verwendung von ἐκκλησία mit dem alttestamentlichen Hintergrund in Verbindung zu bringen. Dies legt sich in Mt 16,18 durchaus nahe. Besonders in der Kindheitsgeschichte finden immer wieder Parallelen zur Geschichte Israels in Ägypten.⁴⁹ Zwischen Jesus und Moses finden sich so viele Parallelen, dass man von einer Moses-Typologie sprechen kann.⁵⁰ Höhepunkt dieser Pa-

angeschlossen: A. von Dobbeler, Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden. Das Verhältnis von Mt 10,5b.6 und Mt 28,18–20 unter dem Aspekt der Komplementarität. Erwägungen zum Standort des Matthäusevangeliums: ZNW 91 (2000), 18–44; M. Vahrenhorst, »Ihr sollt überhaupt nicht schwören«: Matthäus im halachischen Diskurs, WMANT 95 (Neukirchen-Vluyn 2002); S. von Dobbeler, Die Versammlung ›auf meinen Namen hin‹ (Mt 18:20) als Identitäts- und Differenzkriterium: NovT 44 (2002), 209–230. Einen Überblick über diese Entwicklung gibt F. J. Murphy, The Jewishness of Matthew: Another look: A. J. Avery-Peck–D. Harrington–J. Neusner (Hg.), When Judaism and Christianity began. Essays in memory of Anthony J. Saldarini (Leiden 2004), 377–403; D. C. Sim, Matthew. The current state of research: E.-M. Becker (Hg.), Mark and Matthew I (Tübingen 2011), 33–51. Unter den Gegnern der These befinden sich R. Deines, Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie, WUNT 177 (Tübingen 2004); P. Foster, Community, law and mission in Matthew's gospel, WUNT 177 (Tübingen 2004); J. Schmidt, Gesetzesfreie Heilsverkündigung im Evangelium nach Matthäus. Das Apostelkonzil (Apg 15) als historischer und theologischer Bezugspunkt für die Theologie des Matthäusevangeliums, FzB 113 (Würzburg 2007). Sowohl Deines wie auch Schmidt üben die berechtigte Kritik, dass die These von der jüdischen Verortung des Matthäusevangeliums die Christologie zu vernachlässigen scheint.

- 46 In der Forschung hat sich der Begriff »formative Judaism« eingebürgert, der auf Jacob Neusner zurückgeht; vgl. beispielsweise J. Neusner, Formative Judaism (Chico 1982); J. Neusner, Rabbinic Judaism: The documentary history of its formative age (70–600 C.E.) (Bethesda 1994).
- 47 Siehe B. Repschinski, Die Heidenmission in den synoptischen Evangelien: ZKTh 130 (2008), 423–444. Die Heidenmission ist wohl das umstrittenste Thema innerhalb des Konsenses; siehe D. C. Sim, The gospel of Matthew and the gentiles: JSNT 57 (1995), 19–48, der sehr skeptisch ist, und kontrastierend M. Konradt, Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium, WUNT 215 (Tübingen 2007), 285–348, der die Heidenmission für zentral hält.
- 48 Repschinski, Controversy stories.
- 49 Eine Zusammenfassung der Anspielungen bei D. J. Harrington, The gospel of Matthew, SP (Collegeville 1991), 47–49.
- 50 D. C. Allison, The new Moses. A Matthean typology (Minneapolis 1993); J. Lierman, The New Testament Moses: Christian perceptions of Moses and Israel in the setting of Jewish

rallelen zwischen den Exoduserzählungen und Jesus ist der Beginn der Bergpredigt, in der Jesus selbst eine neue Tora verkündet.⁵¹ Die Exoduserzählungen und besonders die Parallelen mit Mose werden nicht nur herangezogen, sondern auch überboten. Während Moses am Sinai der Rezipient göttlicher Tora ist, sind die Jünger die Rezipienten jesuanischer Tora am Berg der Seligpreisungen. Die Erzählung von der Verklärung Jesu unterstreicht diese Überbietung des Mose deutlich.⁵²

Der Kontext von Mt 16,18 ist das Petrusbekenntnis. Auf die Frage Jesu, was denn nun die Jünger von ihm sagen (16,15), spricht Petrus in einer überaus feierlichen Bekenntnisformel: *σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* (16,16).⁵³ Dem folgt Jesu Seligpreisung Petri als dem Empfänger göttlicher Offenbarung,⁵⁴ denn, so Jesus, dieses Bekenntnis entstand nicht aufgrund gelernten Wissens, sondern aufgrund einer Offenbarung Gottes selbst (16,17). Diese Offenbarung eben dieses Gottes, des Vaters in den Himmeln, wird im Makarismus nicht nur dargestellt, sondern gleichzeitig auch validiert. Hier wird also eingelöst, was schon in 11,25–30 vorbereitet wurde: Gott offenbart sich den Unmündigen.⁵⁵ Diese Offenbarung jedoch findet in und durch Jesus statt, in der Annahme des leichten Joches. Während in 11,25–30 das Angebot der Offenbarung und des Joches Jesu noch an alle ergeht, die unter Lasten und Mühsal leiden,⁵⁶ betrifft die Seligpreisung in 16,17 Petrus allein. Dabei ist, ausgehend von der Frage Jesu her, durchaus anzunehmen, dass Petrus hier nicht nur für sich selbst spricht, sondern für die gesamte mit *ὁμοῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι* (16,15) gemeinte Gruppe.⁵⁷ Auf diesen die Jüngergruppe repräsentie-

religion, WUNT 173 (Tübingen 2004); K. L. Sparks, *Gospel as conquest. Mosaic typology in Matthew 28:16–20*: CBQ 68 (2006), 651–663.

- 51 Vgl. B. Repschinski, *Die bessere Gerechtigkeit. Gesetz, Nachfolge und Ethik im Matthäusevangelium*: ZKTh 136 (2014), 423–441.
- 52 Vgl. B. Repschinski, *›Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen‹ Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen*, FzB 120 (Würzburg 2009), 359–365.
- 53 G. Bornkamm, *Petrus im Matthäusevangelium*: W. Zager (Hg.), Günther Bornkamm: Studien zum Matthäusevangelium (Neukirchener Verlag 2009), 387, merkt zu Recht an, dass einzig bei Matthäus das Messiasbekenntnis durch *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* ergänzt ist: »er verleiht seiner Antwort erst den Charakter eines vollen, keiner Erläuterung oder gar Korrektur bedürftigen christlichen Bekenntnisses (sic!)«.
- 54 Vgl. J. Nolland, *The gospel of Matthew*, NIGTC (Grand Rapids 2005), 619.
- 55 Dabei darf durchaus angenommen werden, dass die folgende Erzählung von der ersten Leidensankündigung und der Reaktion des Petrus (16,21–23) eine Illustration dieser Unmündigkeit darstellt, selbst wenn literarisch gesehen mit *Ἀπὸ τότε* (16,21) eine neue Sektion beginnt; vgl. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK (Neukirchen-Vluyn 1985–2002), 485. Eine weitere Illustration dürfte Petri Reaktion auf die Verklärung darstellen (17,4).
- 56 Hier darf angenommen werden, dass diese Lasten von Pharisäern und Schriftgelehrten zusammengeschnürt werden (vgl. Mt 23,4), da der Kontext von 11,25–30 die Nicht-Bekehrung der jüdischen Städte Chorazin und Bethsaida ist.
- 57 Luz, *Matthäus*, 2:461, spricht hier von einem »merkwürdigen Nebeneinander« von der Offenbarung an alle und der besonderen Rolle des Petrus.

renden Petrus⁵⁸ nun wird die ἐκκλησία Jesu gebaut. Dabei weist das Bild vom Bau der Gemeinde stark auf alttestamentliche⁵⁹ und zwischentestamentliche⁶⁰ Vorbilder.

Setzt man nun die ἐκκλησία mit dem alttestamentlichen Hintergrund von קהל יהוה in Verbindung, ergibt sich, was gelegentlich als Schwierigkeit wahrgenommen wird: Die ἐκκλησία wird nicht als τοῦ θεοῦ bezeichnet.⁶¹ Tatsächlich impliziert das Evangelium hier eine Kirche, die zunächst einmal Jesus zugeordnet ist, während der Vater Jesu ἐν τοῖς οὐρανοῖς (16,17) ist. Auch sollte man nicht vorschnell schließen, dass die Kirche Jesu eben auch die Kirche des Vaters ist. Vielmehr scheint hier ein literarisches Stratagem auf, das sich schon in der Bergpredigt bemerken lässt. Gerade in den Antithesen kann man beobachten, wie die Sinaitora durch die Tora Jesu ergänzt wird.⁶² Damit entwickelt Matthäus eine Christologie, in der Gott in Jesus zugänglich und gegenwärtig ist. Der Vater, der in den Himmeln ist, wird präsent gemacht durch Jesus, der Immanuel ist (1,23) und der selbst bei seinen Jüngern ist bis zum Ende der Welt (28,20). Ist Jesus der, der die neue Tora der Bergpredigt erlässt, so ist Petrus derjenige, der der Fels ist, auf den sich die Gemeinde der neuen Tora gründet.

Diese Parallele beleuchtet nun auch, warum in 16,18 die Kirche Jesus zugeordnet ist. Während im AT die kultisch versammelte Gemeinde die Versammlung Gottes ist (קהל יהוה), so spricht Jesus in Mt 16,18 von der Gemeinde als der μου τὴν ἐκκλησίαν. Nimmt man also an, dass im Falle von Mt 16,18 die alte These von der inhaltlichen Orientierung der ἐκκλησία über die Verbindung der LXX zu קהל als der Versammlung Israels in kultischen Zusammenhängen tatsächlich Gültigkeit hat, so ergibt sich eine Interpretation, die der Christologie des Matthäusevangeliums entspricht und einige Parallelen innerhalb des Evangeliums hat: Jesus ist die Gegenwart Gottes für die Jünger.

Diese Beobachtungen können allerdings beim zweiten Vorkommen von ἐκκλησία nur teilweise verifiziert werden. Möglicherweise liegt dies daran, dass in 16,18 die universale Kirche im Blick ist, während in 18,17

58 Anders P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium*, THKNT (Stuttgart 2006), 289, der Petrus aufgrund von Gal 1,18 für den Garanten des judenchristlichen Charakters der Kirche versteht.

59 Vgl. P. Vielhauer, Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus: *Ders.* (Hg.), Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament (München 1979), 6–8.

60 Besonders Qumranschriften sprechen häufig von der Gemeinde als Tempel oder heiligem Haus: 1QS8,5–10; 9,6; 11,9; CD 3,19; 1QH 6,26–27; 4Qflor 1,6. Dieses Haus wird vom Lehrer der Gerechtigkeit erbaut: 4Q171 (3,16). Allerdings wird in 4Q171 die Gemeinde nicht קהל sondern תע genannt. Die Parallele ist also nicht so zwingend, wie Fiedler, *Matthäusevangelium*, 206, annimmt.

61 Vgl. beispielsweise W. D. Davies – D. C. Allison, *The gospel according to St. Matthew*, ICC (3 Bände: Edinburgh 1988–1997), 2:629–630. Sie argumentieren, dass die Kirche zwar Gott gehört, aber nur durch Jesus. Wie genau dies gehen soll, wird nicht weiter erklärt.

62 Vgl. Repschinski, *Die bessere Gerechtigkeit*.

lediglich eine lokale Gemeinde angesprochen ist.⁶³ Allerdings lässt sich dies aus dem Text nicht unbedingt erheben. Jedoch fallen einige Dinge weg, die die ἐκκλησία in 16,18 noch charakterisiert haben. Die in 18,15–18 beschriebene Situation enthält keine Anklänge an einen kultischen Horizont, in dem die Gemeinde zu verstehen ist. Auch der christologische Schwerpunkt fehlt. Stattdessen findet sich ein Kontext, in dem es um den rechten Umgang mit Konflikten innerhalb der Gemeinde geht (18,15–20). Mt 18,17 erwähnt die ἐκκλησία lediglich nebenbei als eine Instanz, die bei Streitigkeiten angerufen werden kann. Dass es sich dabei um innergemeindliche Konflikte handelt, macht die Bezeichnung ἀδελφός für den Sünder deutlich (16,15).

In der Konfliktlösung scheint es auch nicht um einen formalen Gerichtsprozess zu gehen, sondern lediglich um eine Auseinandersetzung zwischen Privatpersonen, von denen die geschädigte Partei zwar unter Umständen zwei Zeugen oder gar die gesamte ἐκκλησία anrufen kann, aber es handelt sich um ein Verfahren, das letztlich auf den guten Willen des Verursachers des Konflikts angewiesen ist. Besonders signifikant ist, dass im Falle von fehlender Reue der Sünder zwar für den Geschädigten ὡσπερ ὁ ἔθνικὸς καὶ ὁ τελώνης zu sein habe, doch fällt auf, dass nicht die gesamte Versammlung dieses Urteil auszusprechen hat, sondern lediglich der Geschädigte.⁶⁴ Damit ist zu schließen, dass es sich hier nicht um einen regulären Prozess handeln kann, sondern dass hier für die Konfliktlösung Verfahrensweisen entwickelt werden, die auf Schlichtung abzielen.⁶⁵ Es bleibt zu fragen: Wird demnach in 18,18 mit der Binde- und Lösegewalt eine Gemeindefolge gegeben, oder wird lediglich verallgemeinernd eine Schlussfolgerung aus dem Exempel des Konflikts zwischen zwei Brüdern gezogen? Oder noch spezifischer gefragt: Wird hier eine Institution mit Gerichtsbarkeit ausgestattet, oder wird die in Mt 16,19 Petrus zugeschriebene Binde- und Lösegewalt nun auf jedes einzelne Mitglied der ἐκκλησία Jesu ausgeweitet?

Die Fragen dürften auf drei Ebenen zu beantworten sein. Zunächst ist anzumerken, dass im Zentrum der Passage nicht die Beschreibung einer

63 So z. B. *Davies – Allison*, *Matthew*, 2:629. *R. T. France*, *The gospel of Matthew*, NICNT (Grand Rapids 2007), 745, argumentiert, dass auch die lokale Versammlung das gesamte »Neue Israel« repräsentiert. Mir scheint es allerdings anachronistisch, in das Matthäusevangelium die Unterscheidung von lokaler und universaler Kirche hineinzulesen.

64 *France*, *Matthew*, 745: »at this point the perspective narrows again to the sinner and the person taking the first initiative.« *Anders Luz*, *Matthäus*, 3:44: »Faktisch bedeutet dies den Ausschluss aus der Gemeinde.« Beides dürfte zutreffen.

65 *Anders J. A. Overman*, *Church and community in crisis. The gospel according to Matthew. The New Testament Message in Context* (Valley Forge 1996), 273, der davon ausgeht, dass das Evangelium die Gemeinde und deren Führer als einzig legitime Gerichtsbarkeit aufstellt. Dies scheint mir zu viel Gewicht auf das aktuelle Beispiel des Streites zwischen zwei Brüdern zu legen.

Institution oder deren Strukturen⁶⁶ steht, sondern dass es um die Beilegung von Konflikten geht. Zweitens dürfte die Beurteilung eines Gemeindemitglieds als Heide und Zöllner in einer jüdischen Gemeinde automatisch den Ausschluss bedeutet haben. Dies gilt jedoch dann nicht nur für den Einzelnen, sondern für alle. Und drittens zielt die gesamte Passage derart stark auf die Harmonie und den Zusammenhalt innerhalb der Gemeinde ab,⁶⁷ dass eine Ausdifferenzierung zwischen der Autorität Einzelner und der Gruppe als Ganzer wohl dem Text eher nicht entspricht. Der Singular in 18,17 und der Plural in 18,18 sind daher komplementär und nicht in Konkurrenz zu sehen. Was der Einzelne urteilt, wird von der Gemeinde getragen.

Doch der Zuspruch der Binde- und Lösegewalt bildet nicht den Abschluss der Perikope. Das Evangelium schließt unmittelbar zwei Logien an, die zunächst völlig unvermittelt erscheinen.⁶⁸ Diese werden jedoch durch *πάλι ἀμὴν λέγω ὑμῖν*⁶⁹ (18,19) eingeleitet. Damit wird nicht nur eine Parallele zu 18,18 geschaffen, sondern die Verbindung wird durch *πάλι* noch verstärkt. Die Binde- und Lösegewalt in 18,18 ist somit eng mit den Logien verknüpft. Das erste (18,19) handelt von der Erfüllung der Gebetsbitte zweier Gemeindemitglieder, die sich in gemeinsamem Willen einig sind. Das zweite (18,20) betrifft die Gegenwart Jesu unter denen, die in seinem Namen versammelt sind. Die syntaktische Verbindung zum Vorhergehenden ist also auch auf inhaltlicher Ebene gegeben: Ist 18,15–18 eine Beschreibung der Prozedur, die am Beispiel des Problemfalles zweier Brüder die Einheit in der Gemeinde sichern soll, so stellen 18,19–20 fest, welche Ergebnisse die Einheit dieser beiden hat. Sie führt zur Erhörung der Gebetsbitte der zwei und zur Gegenwart Jesu unter zwei oder gegebenenfalls auch drei *ἀδελφοί*.

Damit schließt sich allerdings auch der Kreis zu 16,18. Hier wie dort wird letztlich die *ἐκκλησία* in einen kultischen Zusammenhang gestellt. War dies in Mt 16 die christologische Ausrichtung des Petrusbekenntnisses, die zu einer Art Berufung führt, so ist es in Mt 18 die Einheit der Gemeinde, die gewährleistet, dass Gebete erhört werden, und die letztlich

66 So beispielsweise *F. W. Beare*, *The gospel according to Matthew* (Oxford 1981), 380, der überrascht ist von der egalitären Verfassung der *ἐκκλησία* ohne Ältestenrat oder gar autoritative Ämter.

67 Vgl. besonders *W. G. Thompson*, *Matthew's advice to a divided community*. Mt. 17,22–18,35, *AnBib* 44 (Rome 1970).

68 *Davies – Allison*, *Matthew*, 2:787, sprechen von ursprünglich separaten Traditionen, die hier verbunden werden.

69 Textlich unsicher ist *ἀμὴν*, würde jedoch matthäischer Diktion entsprechen und den Hang des Evangeliums zu Parallelismen spiegeln. Daher scheint wahrscheinlicher, dass Kopisten das zweite *ἀμὴν* als redundant gestrichen haben, selbst wenn die Evidenz der Textüberlieferung nicht eindeutig ist. Zur Diskussion siehe *B. M. Metzger*, *A textual commentary to the Greek New Testament* (London 1994), 37.

die Gegenwart Jesu in seiner Gemeinde sicherstellt. Damit lässt sich auch beobachten, dass die Gegenwart Gottes, die sich in Jesus zeigt, ihre Fortsetzung findet in der Gegenwart Jesu in seiner Gemeinde. Wie Jesus Gott erfahrbar macht, so macht die ἐκκλησία Jesus erfahrbar. Dies steht letztlich wohl auch hinter der Verheißung des Auferstandenen in 28,20.

Es ist deutlich geworden, dass das Matthäusevangelium eher auf alttestamentliche Vorbilder rekurriert, wenn es die ἐκκλησία Jesu beschreibt. Damit stellt sich natürlich die Frage, ob das Evangelium die Substitution Israels als des יהוה יהוה in den Blick nimmt.⁷⁰ Doch lässt sich feststellen, dass es im Evangelium keine Kritik am Volk Israel als solchem gibt;⁷¹ es gibt allerdings äußerst harsche Kritik an Pharisäern und Schriftgelehrten.⁷² Das Evangelium wirbt um das Volk, das von Pharisäern und Schriftgelehrten geführt wird. Daher gibt es auch eine weitergehende Mission zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel (10,6; 15,24), die in der Heidenmission (28,16–20) ihre Fortführung und Erfüllung findet (15,26–27).⁷³ Die ἐκκλησία bleibt also weiterhin der alttestamentliche יהוה יהוה, zu dem nun auch die Heiden Zugang haben. Die matthäische Jesusgemeinde mit Petrus als dem Felsen und der jesuanischen Tora ist der Kern, um den sich dieses Gottesvolk sammelt.⁷⁴

6. Schlussbemerkungen

An den beiden Beispielen der Apostelgeschichte und des Matthäusevangeliums wird deutlich, wie unterschiedlich die Strategien der Aneignung des ἐκκλησία-Begriffs sein können. Die Apostelgeschichte greift deutlich auf ein Verständnis des Begriffs zu, der von der hellenistisch-politischen Kultur bestimmt ist. Dieser Gebrauch steht im Dienst einer Substitution jüdischer Institutionen durch gemeindliche Strukturen. Damit wird eine Ablöse von jüdischen Institutionen deutlich, die ja zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte schon nicht mehr in dieser Form existierten. Gleichzeitig wird geschildert, wie die Gemeinde in Jerusalem immer stärker eine politische Gestalt bekommt, die ihr innerhalb der Erzählung eine

70 Die klassische Ausformulierung dieser These findet sich bei *W. Trilling*, *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, SANT (München 1964).

71 So hat *J. R. C. Cousland*, *The crowds in the gospel of Matthew*, NT.S 102 (Leiden 2002), gezeigt, wie sehr die Volksmenge ein unabhängiger und durchaus variabler Charakter in der matthäischen Jesuserzählung ist.

72 Neben den in Anm. 35 genannten Autoren siehe auch *M. Gielen*, *Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte* (Bodenheim 1998).

73 Hierzu vgl. *B. Repschinski*, *Matthew and Luke: B. Repschinski – D. Sim* (Hg.), *Matthew and his christian contemporaries* (London 2008), 50–65.

74 So zuletzt sehr detailreich *Konrad*, *Israel*, 349–391.

autoritative Sonderstellung gibt, die für den Verfasser allerdings wohl auch Modellcharakter für weitere christliche Gemeinden gehabt haben dürfte, der sie innerhalb der hellenistischen Welt erkennbar und distinkt gemacht hat. In diesem Zusammenhang steht auch, dass gerade in Antiochien die *ἐκκλησία* zum ersten Mal auch in der Außenwahrnehmung als klar abgegrenzte Gruppe mit eigener Identität erscheint (11,26).

Das Matthäusevangelium hingegen scheint sich in der Beschreibung der *ἐκκλησία* stark an alttestamentlichen Vorbildern orientiert zu haben. Dies ist der matthäischen Verbundenheit zur jüdischen Tradition zu verdanken, die den Gedanken der Versammlung Jahwes in aus der LXX in die christliche Tradition wieder einbindet. Es stellt die Vision eines Gottesvolkes dar, dass nach jesuanischer Tora lebt und von den Aposteln und Petrus im besonderen als Autoritätsfiguren geführt wird. Diese Führung steht zwar in direkter Polemik gegen und Konkurrenz zu anderen jüdischen Kräften, die ebenfalls einen Führungsanspruch erheben. So legt die Schärfe der Polemik durchaus nahe, dass die Konkurrenz groß gewesen sein muss. Dies ist sozial verortbar in einer Zeit, in der verschiedene jüdische Gruppen um den Führungsanspruch in der Konsolidierungsphase des Judentums nach der Tempelzerstörung gerungen haben.

Gleichzeitig wird auch deutlich, dass verschiedene Gemeinden ein unterschiedliches Verständnis einer christlichen *ἐκκλησία* entwickelten. Nimmt man an, dass Apostelgeschichte und Matthäusevangelium in etwa zeitgleich um 90 n. Chr. entstanden sind, so überrascht vielleicht, dass der schon von Paulus so oft verwendete und in hellenistisch-politischer Semantik verortete Begriff noch keine eindeutige und auf einen gemeinsamen Hintergrund bezogene Bedeutung hatte. Doch ist es durchaus möglich, die matthäische Klärung des Begriffs auf alttestamentlichem Hintergrund als eine Reaktion auf eine Politisierung der *ἐκκλησία* in Ablösung vom Judentum zu verstehen. Diese dürfte schon im paulinischen Sprachgebrauch grundgelegt sein und setzt sich sichtbar in der Apostelgeschichte fort. Dass das Matthäusevangelium mit paulinischer Theologie generell in korrigierender Auseinandersetzung steht, darf dabei durchaus angenommen werden.⁷⁵

75 Siehe dazu beispielsweise: *D. C. Sim*, Matthew's Anti-Paulinism: A neglected feature of Matthean studies: TS 58 (2002), 767–783; *G. Theissen*, Kritik an Paulus im Matthäusevangelium? Von der Kunst verdeckter Polemik im Urchristentum: *O. Wischmeyer – L. Scornaienchi* (Hg.), Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte (Berlin 2011), 466–490; engagiert, aber nicht überzeugend ist dagegen *J. Willitts*, The friendship of Matthew and Paul: A response to a recent trend in the interpretation of Matthew's gospel: HvTSt 65 (2009), 1–8.

Summary

New Testament studies have variously explained the use of *ekklesia* with a reference to either the Old Testament concept of the assembly of Yahweh or to the civic assemblies of Hellenistic cities. In recent years the latter interpretation has found more and more adherents. By comparing the Acts of the Apostles with the Gospel of Matthew this article points out that while Acts certainly seems to rely on the model of civic assemblies for calling the group of believers an *ekklesia*, the Gospel of Matthew favors a description based on the assembly of Yahweh. This indicates that the term, although widely used, was by no means unambiguous.