

MARTIN EBNER

Religiöser Pluralismus im Kontext des frühen Christentums

Uniforme Einheit als Argument oder organisatorische Einheit als Ziel?

Angesichts der ungeheuren Pluriformität der urchristlichen Bewegung im ersten und zweiten Jahrhundert nach Christus ist es mehr als erstaunlich, dass sie überhaupt zu einer von innen gestalteten und von außen wahrnehmbaren Einheit gefunden und sich nicht in viele einzelne Splittergruppen aufgelöst hat. Brennpunkte dieser Einheitsbemühungen stehen gleich am Anfang der Bewegung, etwa 20 Jahre nach Jesu Tod, also genau dann, als die Leader der ersten Generation auf dem Höhepunkt ihrer Missionstätigkeit waren, und am Ende der so genannten urchristlichen Ära, also um 150 nach Christus.¹ Einmal handelt es sich um eine kommunikative Maßnahme, kombiniert mit einem symbolischen Signal, das die gefällte Entscheidung in Erinnerung halten und stets neu ratifizieren sollte: der Apostelkonvent ca. 48/49 nach Christus in Jerusalem, wo sich Paulus zur Abgabe einer „Kollekte“ für die „Armen in Jerusalem“ verpflichtet hat (vgl. Gal 2,10). Die Maßnahme am Ende der urchristlichen Ära war literarischer Natur mit inhärentem symbolischem Erinnerungswert und Verbindlichkeitscharakter im Sinn des „kulturellen Gedächtnisses“.² Gemeint ist die Konzeption des christlichen Kanons, dessen Konturen ab Mitte des zweiten Jahrhunderts diskutiert und im vierten Jahrhundert abschließend bischöflich dekretiert wurden.³

¹ Zur Periodisierung des Urchristentums vgl. *Martin Ebner*, Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, in: Bernd Moeller u.a. (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Mittelalter, Darmstadt 2006, 15-57, 15f.

² Vgl. *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2002, insbes. 87-129.

³ Vgl. *Martin Ebner*, Der christliche Kanon, in: ders./Stefan Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (= Kohlhammer Studienbücher Theologie 6), Stuttgart 2008, 9-52, 33-49; Impulsgeber dieser These ist *David Trobisch*, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (= *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 31), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1996; positiv aufgegriffen von *Matthias Klinghardt*, Die Veröffentlichung der christlichen Bibel und der Kanon, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 6 (2003), 59-64, und *Gerd Theißen*, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (= *Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 40), Heidelberg 2007, 303-309. Heftige Kritik dagegen u. a. von *Alexander Maurer*, Rez. Trobisch, David, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (= *Novum Testamentum et Orbis Antiquus*

Die Einheits-, oder besser gesagt: Einigungsbestrebungen kamen nicht von ungefähr. Es handelt sich um bewusste Strategien, die ein Auseinanderdriften der urchristlichen Gruppierungen verhindern sollten. Innerhalb der Formationsphase des Christentums war diese Gefahr zweimal akut gegeben – und zwar jeweils dadurch ausgelöst, dass Vorreiter einer bestimmten Richtung ihre eigene Konzeption als Norm für alle durchzusetzen versuchten. In der Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christus war es die Reaktion bestimmter Gruppen auf Paulus und sein Programm der sogenannten gesetzesfreien Heidenmission, das heißt den konsequenten Verzicht auf die markanten jüdischen Identitätskennzeichen (Beschneidung, Speisegebote und Verbot von Mischehen)⁴ trotz der Eingliederung in die religiöse Großgruppe des Judentums. Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christus war es Markion mit seinem Kanon der christlichen Schriften, zusammengestellt in bewusster Absetzung von den jüdischen Schriften und deren Theologie, wie sie von Markion kontrastiv modelliert worden ist.⁵ Die Gegner des Paulus hielten – auf dem Apostelkonvent – still, aber nur vorübergehend. Gegen die Christentumskonzeption des Markion wurde ein Gegenkanon, der uns heute vorliegende christliche Kanon, entwickelt und verbreitet. Nicht das Chaos gefährdete die (freilich diffuse) Einheit der urchristlichen Gruppierung, sondern die provokativen Normsetzungen bestimmter Linien *innerhalb* eines breiten Stromes.

Schauen wir uns zunächst die disparaten Anfänge an (1), um dann die Einigungsszenarien sowie deren Auslöser und Ergebnisse zu beleuchten (2), bevor wir die unterschiedlichen Einheitskonzeptionen hinsichtlich ihrer Absicht und Auswirkung analysieren (3) und schließlich nach der Tendenz der in den Kanon aufgenommenen identitätsbegründenden Schriften fragen (4) – bewusst ohne zu aktualisieren. Denn die Aktualisierung im Blick auf Formationsprozesse von religiösen Gruppen liegt – gerade bei scharfer historischer Analyse – auf der Hand.

1. Die urchristlichen Gruppen als deterministisches Chaos

Mit François Vouga möchte ich im Blick auf das Urchristentum von einem „deterministischen Chaos“ sprechen.⁶ Der Begriff ist aus der Philosophie

31), Göttingen 1996, in: Theologische Literaturzeitung 127 (2002), 56-58 (57: „Hypothese hat kaum Anhaltspunkte jenseits der Phantasie ihres Verfassers“).

⁴ Wie sie auch in der römischen Welt wahrgenommen wurden; vgl. nur *Tacitus*, Hist V 5,2.

⁵ Vgl. *Sebastian Moll*, Marcion. A New Perspective on his Life, Theology, and Impact, in: *The Expository Times* 121 (2010), 281-286, 236.

⁶ Vgl. *François Vouga*, *Geschichte des frühen Christentums* (= Uni-Taschenbücher 1733), Tübingen 1994, 13-19; ders., *Einheit und Vielfalt des frühen Christentums*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 3 (2000), 47-53.

übernommen⁷ und „bezeichnet Systeme, die durch Ursachen und Voraussetzungen determiniert sind, die aber gleichzeitig Änderungen erfahren, die unvorhersehbar bleiben“.⁸ Die entscheidende Determinante des Urchristentums, das ja als Reformbewegung innerhalb des Judentums entstanden ist und sich auch so versteht, sind dessen jüdische Wurzeln in spezifisch apokalyptischer Anschärfung. Damit ist die Überzeugung Jesu gemeint, dass die Gottesherrschaft, also das für die Zukunft erwartete „Goldene Zeitalter“, das durch ein mächtiges Eingreifen Gottes herbeigeführt werden soll, bereits angebrochen ist, zwar im Fragment, das heißt in der Umgebung Jesu, aber unhintergebar. Fixpunkt ist die sogenannte Satanssturz-Vision in Lk 10,18:⁹ „Ich schaute den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen.“ Im Kontext apokalyptischer Denkvorstellungen ist damit der alles entscheidende Kampf zwischen gottfeindlichen und gotttreuen Mächten bereits entschieden: im Himmel. Der Satan hat seine himmlische Steuerungsrolle verloren. Überall, wo auch dessen „Untertanen“, eben die Krankheitsdämonen, weichen, hat auch auf Erden die Gottesherrschaft Platz gewonnen. Entgegen dem apokalyptischen Schulbuchfahrplan stellt sich Jesus offensichtlich eine kontinuierliche Ausbreitung der neuen Welt innerhalb der alten Welt vor – ohne die Zäsur eines universalen Gerichtes zwischen den beiden zeitlich streng voneinander getrennten Äonen (vgl. die Parabeln vom Senfkorn und vom Sauerteig Lk 13,18f.20f.).¹⁰

Nach dem gewaltsamen Tod Jesu durch dessen Kreuzigung in Jerusalem war völlig offen, ob diese fraglos exzentrische Weltsicht weitergetragen würde – und wie. Fest steht: Die Vision Jesu *wurde* weitergetragen, aber in geradezu konträren Konzepten.

1.1 Unterschiedliche geographische Zentren mit entsprechend disparater Theologie

Jesus ist längere Zeit in Galiläa öffentlich aufgetreten und wurde in Jerusalem aufgrund einer tempelkritischen Prophetie, durch die sich die jüdische Aristokratie provoziert und zugleich genötigt sah, ihm den Prozess zu machen (vgl. Jer 26), in zweiter Instanz vom römischen Prokurator zur Kreuzigung verur-

⁷ Vgl. *Henri Poincaré*, *La science et l'hypothèse*, Paris 1927, zusammenfassend 243f.

⁸ *Vouga*, *Einheit*, 51.

⁹ Vgl. die Analysen von *Michael Theobald*, „Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...“. Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18-20, in: *Biblische Zeitschrift. Neue Folge* 49 (2005), 174-190; *Martin Ebner*, *Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können*, Stuttgart 2007, 86-92; die Spur wurde gelegt von *Samuel Vollenweider*, „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10,18), in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 79 (1988), 187-203.

¹⁰ Zu den subversiven Untertönen dieser Parabeln vgl. *Ebner*, *Jesus*, 140f. Kritik am „established symbolism“ von Senfkorn und Sauerteig äußert *Ryan S. Schellenberg*, *Kingdom as Contaminant? The Role of Repertoire in the Parables of the Mustard Seed and the Leaven*, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 71 (2009), 527-543.

teilt.¹¹ An beiden Wirkungsstätten entstehen Anhängergruppen: die sogenannte Urgemeinde in Jerusalem und die Wanderprediger in Galiläa. Den Kern der Urgemeinde bilden galiläische Jesusjünger, unter ihnen Petrus (vgl. Gal 1,18), sowie andere Galiläer, unter ihnen zum Beispiel Jakobus, der Bruder des Herrn (vgl. Gal 1,19), der sicher kein Anhänger des irdischen Jesus gewesen ist. Auch unter der Jerusalemer Bevölkerung konnten neue Anhänger gefunden werden, etwa Barnabas (vgl. Apg 4,36f.) oder „die Sieben“ (vgl. Apg 6,1-7). Außer knappen Notizen im Galaterbrief des Paulus finden sich die wichtigsten Zeugnisse über diese Gruppe in der Apostelgeschichte.

Die galiläischen Wanderprediger bleiben für uns namenlos, dafür kann der O-Ton ihrer Predigt rekonstruiert werden: das Dokument Q.¹² Die Stadt Jerusalem ist darin verständlicherweise negativ besetzt: als Stadt, die ihre Propheten tötet (Q 13,34). Ganz anders in der Theologie der Urgemeinde: Jerusalem erscheint als das Zentrum der Aktivitäten Gottes schlechthin. Hier werden die Sammlung des Gottesvolkes und das Erscheinen Gottes zum Gericht erwartet. Diejenigen galiläischen Anhänger Jesu, die – anders als die in Galiläa verbliebenen und dann nach Norden in Richtung Syrien weiterziehenden Wanderprediger – wieder nach Jerusalem zurückgekehrt sind, sehen sich offensichtlich als „Rest Israels“ und wollen „den Platz der Parusie besetzt“ halten.¹³

Entsprechend der unterschiedlichen Wertung der Lokalitäten sind auch der eigentliche „Anstoß“ dafür, die Sache Jesu weiter zu betreiben, und der jeweilige zentrale Verkündigungsinhalt sehr verschieden. Für die Jerusalemer Urgemeinde ist das Kerygma entscheidend: die im apokalyptischen Horizont als „Auferweckung“ gedeuteten Erscheinungen Jesu als Signal für die jetzt tatsächlich in Gang gekommene Äonenwende¹⁴, die klassisch mit der Auferweckung aller Toten beziehungsweise speziell der Gerechten einsetzt (vgl. Dan 12,1-3). In der weiteren Entwicklung dieses theologischen Ansatzes bei Paulus, der ihn nach seinem eigenen Zeugnis „übernommen“ (1 Kor 15,3) hat (vermutlich aus der Gemeinde in Antiochia, die wiederum von Mitgliedern der aus Jerusalem vertriebenen Gruppe der „Sieben“ gegründet worden ist: Apg

¹¹ Vgl. Mk 14,53-15,15; zur historischen Evaluation vgl. *Ebner, Jesus*, 143-161.

¹² Vgl. die Rekonstruktion von *James M. Robinson/Paul Hoffmann/John S. Kloppenborg* (Hg.), *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas* (= *Hermeneia Supplements*), Minneapolis/Leuven 2000; sowie den Kommentar von *Harry T. Fleddermann*, *Q. A Reconstruction and Commentary* (= *Biblical Tools and Studies* 1), Leuven 2005.

¹³ Vgl. *Dieter Georgi*, *Der Armen zu gedenken. Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1994, 27; *Craig C. Hill*, *The Jerusalem Church*, in: *Matt Jackson-McCabe* (Hg.), *Jewish Christianity Reconsidered. Rethinking Ancient Groups and Texts*, Minneapolis 2007, 39-56, besonders 45-51; vgl. auch die umfassende Monographie von *Ludger Schenke*, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Stuttgart 1990.

¹⁴ Vgl. *Martin Ebner*, *Die Auferweckung Jesu – oder: Woran glauben Christen? Die urchristliche Osterbotschaft im Kontext zeitgenössischer Vorstellungen*, in: *Bibel und Kirche* 64 (2009), 78-86.

11,19f.), ist Jesus durch die Auferweckung zum „Sohn Gottes“ eingesetzt worden (vgl. Röm 1,3f.) und herrscht in der Gegenwart – analog zum jüdischen Königsmodell von Ps 2 beziehungsweise Ps 110 – als Stellvertreter Gottes. Wie dem König von Israel werden auch ihm seine Feinde vor die Füße gelegt, also alle gottfeindlichen Mächte vernichtet, von den staatlichen Opponenten bis hin zur mythischen Gegenmacht „Tod“. Dann jedoch wird der für diesen „Endkampf“ ermächtigte Christus die delegierte Königsmacht wieder in die Hände Gottes zurückgeben (vgl. 1 Kor 15,20-28).¹⁵

Ganz anders der christologische Ansatzpunkt der galiläischen Wanderprediger: Das Dokument Q spricht weder über die Kreuzigung noch über die Auferweckung Jesu. Die *Worte* des Irdischen werden aktualisierend weitergetragen. Jesus erscheint als Toralehrer, dessen Legitimierung mit Hilfe von Mustern aus der jüdischen Weisheitsspekulation unterfangen wird, und zwar in sich allmählich steigenden Stufen: von Jesus (und Johannes) als Kindern beziehungsweise Boten der Weisheit (Q 7,33-35; 11,49) bis hin zu Jesus als personifizierter Weisheit selbst, die ihre Kinder um sich zu scharen bemüht ist (Q 13,34; vgl. LXX Sir 1,15; Spr 16,16), aber aus Enttäuschung über die mangelnde Rezeption wieder von der Erde verschwindet (Q 13,35). Analog zu der gemäß äthHen 42,1-3 in den Himmel zurückkehrenden Weisheit ist dann auch von der Präexistenz (vgl. Spr 8,22-31; Sir 24,1-4) der so gedeuteten Gestalt Jesu auszugehen und sein Erscheinen auf Erden als Versuch zu sehen, die Menschen authentische Tora zu lehren. Der freiwillige Rückzug der „Weisheit“ Jesu in den Himmel kann auch andeutungsweise als Entrückung à la Elia beziehungsweise Jona zur Sprache gebracht werden (Q 11,16.29f.): als geheimnisvolle Errettung aus vermeintlicher Todesgefahr¹⁶ – mit der Konsequenz, dass der entrückte Jesus im Himmel für eine Aufgabe im eschatologischen Endzeitdrama bereitsteht, etwa zur Durchführung des Gerichtes, das nach Q noch aussteht, aber in allernächster Zeit zu erwarten ist (vgl. Q 3,7-9).

Während also der in den paulinischen Briefen vorfindliche Strang der theologischen Deutung des Todes Jesu aufgrund des Auferweckungskerygmas in Analogie zur Königsideologie Israels eine Adoptionschristologie entwirft und Jesus im Endzeitdrama, das mit dessen Auferweckung bereits begonnen hat

¹⁵ Vgl. *Torsten Jantsch*, „Gott alles in allem“ (1 Kor 15,28). Studien zum Gottesverständnis des Paulus im 1. Thessalonicherbrief und in der korinthischen Korrespondenz (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 129), Neukirchen-Vluyn 2011, 260-302.

¹⁶ Zu diesem Themenkomplex vgl. die entscheidenden Beiträge *Dieter Zeller*, Entrückung zur Ankunft als Menschensohn (Lk 13,34f.; 11,29f.), in: François Refoulé (Hg.), *À cause de l'évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes*, Festschrift für Jacques Dupont (= *Lectio Divina* 123), Paris 1985, 513-530; *Günter Haufe*, Entrückung und eschatologische Funktion im Spätjudentum, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 13 (1961), 105-113; *Ulrich B. Müller*, Die Gerichtsankündigung Q 13,34f. als authentisches Wort Jesu, in: Ulrich Busse/Michael Reichardt/Michael Theobald (Hg.), *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung*, Festschrift für Rudolf Hoppe (= *Bonner Biblische Beiträge* 166), Göttingen 2011, 133-141, der das Logion Q 13,34f. allerdings dem historischen Jesus zuschreiben will.

und sich deshalb in der Gegenwart abspielt, eine höchst aktive Rolle als Mandatar Gottes zuschreibt, ist Jesus bei den galiläischen Wanderpredigern höchstens durch *deren* Mund aktiv: Seine *Worte*, die im paulinischen Strang der „Jesusüberlieferung“ praktisch keine Rolle spielen, werden aktualisierend erinnert. Ansonsten hält sich Jesus in Stetsbereitschaft für seinen Einsatz beim Endzeitdrama, das nach Q, wie gesagt, für die allernächste Zeit zu erwarten ist, aber noch nicht begonnen hat. Gewicht bekommen Jesu Worte dadurch, dass sie in Analogie zur Torabelehrung der auf Erden erschienenen präexistenten Weisheit modelliert werden.

In diesen scharf herausdestillierten Gegensatzkonturen liegen die Konzepte natürlich nicht (mehr) vor. In unseren kanonischen Traditionen haben sie sich gegenseitig durchdrungen beziehungsweise gegenseitig angereichert. Auch bei Paulus findet sich Präexistenzchristologie (vgl. 1 Kor 8,6; Gal 4,4), selbst in von ihm aufgegriffenen Traditionen (vgl. Phil 2,6-11). In den Schriften, die Q integriert haben (Matthäus- und Lukasevangelium), findet sich auch Adoptionschristologie (vgl. Mt 1,23; 28,18-20; Lk 1,31-33; Apg 2,29-36). Überhaupt fällt auf, dass unterschiedliche christologische Konzepte, sofern sie sich innerhalb des jüdisch vorgespurten Rahmens bewegen, völlig unproblematisch und zum Teil auch völlig unvermittelt nebeneinander stehen bleiben können, ohne zum Ausgleich gebracht werden zu müssen, in den Evangelien genauso wie bei Paulus. Was dagegen spaltet, ist die *Praxis* der Missionierung. Und dabei lässt sich keineswegs eine bestimmte Praxis aus einer bestimmten Christologie herleiten. Ganz im Gegenteil: Die gleichen christologischen Modelle können zur Begründung einer unterschiedlichen Praxis dienen, wie man an den Auseinandersetzungen des Paulus mit Gegnern innerhalb seiner Gemeinden (vgl. 1 Kor 8) beziehungsweise mit Gegnermissionaren (vgl. Gal 1,6-9) sehen kann. Nein: Entscheidend für die scharfen Trennlinien in der Praxis sind die zuvor getroffenen Optionen (1.2). Entsprechend unterschiedlich fallen dann auch die Identitätskonzepte aus (1.3).

1.2 Taktische Entscheidungen in der Missionspraxis

Derjenige Konflikt, der die „Einheit“ der urchristlichen Gruppen im ersten Jahrhundert beinahe hätte zerbrechen lassen, dreht sich um die Frage der Zulassungsbedingungen für Heiden zum Gottesvolk.¹⁷ Gemäß unserer kanonischen Tradition ist Paulus der Hauptverfechter der niederschweligen Linie:

¹⁷ Das ist unbestritten in der neutestamentlichen Forschung; vgl. exemplarisch: *Adolf Martin Ritter*, Die Einheit der Kirche als Problem des 1. Millenniums post Christum natum, in: *Theologische Zeitschrift* 60 (2004), 43-61, 52 (mit Berufung auf *Hans Freiherr von Campenhansen*, Einheit und Einigkeit in der Alten Kirche, in: ders., *Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1979, 1-19, 4f.); *Gerd Theißen*, Die Einheit der Kirche. Kohärenz und Differenz im Urchristentum, in: *Zeitschrift für Mission* 20 (1994), 70-86, 81-83.

Heiden müssen sich nicht beschneiden lassen – und brauchen dann auch keine Speisegebote zu halten, wenn sie sich nur taufen lassen und damit ihren Glauben an Christus als den Mandatar des einen Gottes bezeugen. Genau genommen muss man aber sagen: Paulus hat diese Option zunächst mit „zelotischem Eifer“ bekämpft. Es ist die Auswirkung seiner „Berufung“ (Gal 1,15f.), dass er sich der beschneidungsfreien Heidenmission dann mit genauso großem Eifer selbst verschrieben hat (Gal 1,13f.23). Chronologisch betrachtet war er – jedenfalls unseres Wissens – allerdings der erste, der diese Abweichung vom Mainstream des Judentums bemerkt hat und dann entsprechend aktiv geworden ist. Vermutlich war es der Kreis um „die Sieben“, die nach der Lynchjustiz an Stefanus und ihrer Vertreibung aus Jerusalem (Apg 6,8-8,3) diesen „gesetzesfreien“ Zulassungsmodus als erste (auch)¹⁸ außerhalb Jerusalems praktiziert haben, vielleicht zunächst experimentell, dann aber zum Standard erhoben und theologisch unterfangen durch das Tauflied, das Paulus in Gal 3,27f. (vermutlich aus Antiochenischer Tradition)¹⁹ zitiert: „Alle nämlich, die ihr auf Christus getauft worden seid, Christus habt ihr angezogen. Da ist nicht mehr Jude noch Grieche [...]“²⁰ Auf jeden Fall war diese Praxis in Damaskus bereits wenige Jahre nach dem Tod Jesu derart etabliert und bekannt, dass Paulus sich zum Einschreiten veranlasst gesehen hat.²¹

In der Jerusalemer Gemeinde dagegen war klar: Die Aufnahme von Heiden in das Gottesvolk – sofern sie denn überhaupt zur Debatte stand – verläuft in streng jüdischen Bahnen. Anders gewendet könnte man sagen: Eigentlich war wenige Jahre nach dem Tod Jesu das Tischtuch zwischen den Gruppierungen à la Damaskus-Jesusanhängern und der Jerusalemer Urgemeinde zerschnitten. Aber im Extremfall (sofern die beschneidungsfreie Aufnahmepraxis nicht schon in Jerusalem der eigentliche Konfliktherd war beziehungsweise die Opposition gegen den Stefanuskreis aus den Diasporasynagogen und nicht aus dem Kreis der ehemals galiläischen, aber nach Jerusalem zurückgekehrten Jesusanhänger gekommen ist) wussten beide Seiten überhaupt nicht darum! Und das Verblüffende: Sofern der Stefanuskreis, der sich ja aus in Jerusalem

¹⁸ So die These von *Markus Zehetbauer*, *Stefanus – Der erste Heidentäufer?*, in: *Biblische Zeitschrift*, Neue Folge (im Druck), wonach der eigentliche Konflikt in Jerusalem bereits um dieses Problem ging.

¹⁹ Vgl. *David E. Aune*, *Galatians 3:28 and the Problem of Equality in the Church and Society*, in: *Patricia Walters* (Hg.), *From Judaism to Christianity. Tradition and Transition*, Festschrift für *Thomas H. Tobin* (= *Supplements to Novum Testamentum* 136), Leiden 2010, 153-183, 163; *Wolfgang Kraus*, *Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die „Hellenisten“, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk* (= *Stuttgarter Bibelstudien* 179), Stuttgart 1999, 121f.

²⁰ Vgl. *Aune*, *Galatians*; *Bruce Hansen*, „All of You are One“. *The Social Vision of Galatians 3:28, 1 Corinthians 12.13 and Colossians 3.11* (= *Library of New Testament Studies* 409), London 2010; *Pauline Nigh Hogan*, *No Longer Male and Female. Interpreting Galatians 3:28 in Early Christianity* (= *Library of New Testament Studies* 380), London 2008.

²¹ Die notorischen Probleme mit der Paulus-Chronologie sind hier zweitrangig, weil es nur um die auf jeden Fall äußerst kurze Zeitspanne zwischen dem Tod Jesu und der Berufung des Paulus geht.

niedergelassenen Diasporajuden rekrutierte, von den galiläischen Jesusanhängern in Jerusalem missioniert, das heißt für die apokalyptische Deutung des Todes Jesu als eschatologische Königseinsetzung gewonnen worden ist, stützen sich beide Gruppen auf die gleiche Christologie!

Die in Galiläa verbliebenen Jesusanhänger dagegen, die dort als Wandermissionare agierten und sozusagen als Sprachrohre Jesu kurz vor dem bevorstehenden Gericht zur Umkehr, das heißt zur Orientierung an der jesuanischen Tora mahnten, legten, vermutlich in Korrespondenz mit der Verlagerung ihres Wirkungskreises Richtung Norden, also nach Syrien, allmählich erstaunliche Sympathie gerade für den Glauben der Heiden an den Tag. Die Erzählung vom Hauptmann von Kapharnaum in Q 7,1-10 steht dafür als leuchtendes Beispiel. Und das hatte Konsequenzen für das Regelwerk. In die Anweisungen für Missionare wurde in Q 10,7 folgende Klausel aufgenommen: Sofern ihr in einem Haus Aufnahme findet, „esst und trinkt das, was es bei ihnen gibt (τὰ παρ' αὐτῶν)“. Damit werden rituell streng definierte Grenzen überschritten. Die Gastfreundschaft (und der eigene Hunger) stehen über der Einhaltung der jüdischen Speisegebote. Jüdische Jesusmissionare richteten ihre Essensgewohnheiten nach dem jeweiligen Hausherrn – und sei es ein Heide, der Unreines vorsetzt.

Damit ergibt sich: Die Option im Blick auf die Einhaltung der jüdischen Identitätsmarker wird vor Ort getroffen und ist von mehreren Faktoren abhängig, die erst im Nachhinein theologisch untermauert werden – und nicht umgekehrt: (1) Lässt die Logistik die Einhaltung der jüdischen Speisegesetze überhaupt zu, wie im Fall der galiläischen Wanderprediger „im Heidenland“? Oder stellt sich das Problem überhaupt nicht, weil die strenge Einhaltung einer koscheren Lebensweise über die Logistik praktisch automatisch vorgegeben ist, wie etwa in Jerusalem? (2) Im Fall, dass eine jüdische Logistik nicht vorgegeben ist: Wie stark besteht die jeweilige Gruppe trotzdem auf der Demonstration jüdischer Abgrenzungsmerkmale? (3) Nehmen wir hinzu, dass die Vernachlässigung beziehungsweise der bewusste Verzicht auf die jüdischen Identitätsmarker vor allem in den großen Städten der Diaspora in Syrien eingesetzt hat (Damaskus, Antiochia), dann dürfen wir nicht übersehen, dass „die Heiden“ zur Spezies der sogenannten „Gottesfürchtigen“ gehörten²², also Sympathisanten des Judentums waren, die nahen Kontakt zu den Synagogen pflegten, aber dort nie in den Rang von „Volljuden“ aufsteigen, das heißt Mitglieder des Gottesvolkes mit allen Rechten und Pflichten werden konnten²³,

²² Vgl. die exemplarische Untersuchung von *Dietrich-Alex Koch*, *The God-Fearers Between Facts and Fiction. Two Theosebeis-Inscriptions from Aphrodisias and their Bearing for the New Testament*, in: *Studia Theologica* 60 (2006), 62-90, Neuabdruck in: ders., *Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte* (= *Novis Testamentum et Orbis Antiquus* 65), Göttingen 2008, 272-298.

²³ Zu den Rechten gehört insbesondere die Möglichkeit der Teilnahme am Pesachfest, vgl. Ex 12,48f.

solange sie sich nicht der Beschneidung – und dann der Einhaltung der jüdischen Alltagsregulierungen, also auch der Speisegesetze, unterzogen. Der Gedanke an Beschneidung jedoch war für Menschen, die im paganen Raum sozialisiert waren, mit höchst unästhetischen Vorstellungen verbunden.²⁴ Die Einhaltung der Speiseregeln schließlich hätte sie auf Dauer ihrem Symposienzirkel, also ihrer gesellschaftlichen Einbindung, entfremdet; gilt doch im römischen Kulturkreis Schweinefleisch als besonders gesund! Das Interesse am Eingottglauben, also der „Philosophie“ des Judentums, sowie an dessen hochstehender Ethik (Sozialgesetzgebung) verweist auf eine gebildete Schicht, die oft auch vor Ort politisch einflussreich war und als Lobby der Synagoge im Rat der Stadt fungieren konnte. Insofern spielten beim Angebot niederschwelliger Zulassungsbedingungen auch religionspolitische Gründe mit. Die Aufnahme ins Gottesvolk (allein) durch die Taufe anstelle der Beschneidung mit zusätzlichen Folgeklauseln kam einer feindlichen Übernahme gleich. Begonnen haben die gegenseitigen Annäherungen sicher beim gemeinsamen Essen, also mit dem Verzicht auf die demonstrative Einhaltung der Speisegebote auf Seiten der jüdischen Mahlteilnehmer (wie auch im Dokument Q bezeugt). Der Verzicht auf die Beschneidung als Zulassungsbedingung war erst der zweite Schritt. Die Jesusanhänger in Damaskus und Antiochia haben voll auf diese Karte gesetzt – und sich in der Geschichte des Christentums durchgesetzt. Zur Zeit des Paulus jedenfalls wurde dieser Flügel zum deutlich florierenden.

1.3 Unterschiedliche Identitätskonzepte

Aus den unterschiedlichen Optionen hinsichtlich der Einhaltung jüdischer Identitätsmarker ergeben sich entsprechend unterschiedliche Identitätskonzeptionen. Schematisch und pointiert auf den Punkt gebracht stehen sich gegenüber: das Gottesvolk in universaler Ausbreitung und die Ekklesia Gottes auf Stadtebene. Die *Gottesvolkkonzeption* entspricht voll und ganz jüdischem Mainstreamdenken. Die Zugehörigkeit ist an klar definierte Reglements gebunden. Allenfalls ist es Gott vorbehalten, für die Angliederung von Heiden, die sich (noch rechtzeitig) zu Jahwe bekehren und seine Tora einzuhalten bereit sind, im Eschaton eine Sonderlösung vorzusehen (vgl. Jes 60; Zeph 3,8-10; Sach 2,15; 8,20-23).²⁵ Auf der anderen Seite steht die Vorstellung einer *Ekklesia* Gottes. Auch wenn im Horizont der Septuaginta „das von Gott zur Versammlung herausgerufene“ Gottesvolk mitgehört werden mag, steht im griechisch-römischen Kontext das politische Selbstbestimmungsorgan der

²⁴ Vgl. *Andreas Blaschke*, Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte (= Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 28), Tübingen 1998, 323-360.

²⁵ Vgl. *Christian Stettler*, Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis zu Jesus (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 299), Tübingen 2011, 83-91.

Stadt vor Augen, eben die Bürgerversammlung.²⁶ In römischer Zeit hat sie in den ehemals freien Städten Griechenlands zwar keine politische Bedeutung mehr, aber die Erinnerung daran ist stets wach. Paulus aktiviert diese Vorstellung; denn er bezieht ἐκκλησία ausnahmslos auf die Stadtebene.²⁷ Und doch hat Paulus eine universale Einheit als übergeordnete Bezugsgröße im Blick: das Imperium Romanum, das von diesen Para-Ekklesien Gottes regelrecht unterwandert werden soll. Denn Paulus gründet, offensichtlich ganz bewusst, seine Ekklesien nur in Provinzhauptstädten beziehungsweise in Kolonien des römischen Reiches: in Philippi (Kolonie), in Thessalonich (Provinzhauptstadt von Makedonien), in Korinth (Provinzhauptstadt von Achaia), in Ephesus (Provinzhauptstadt von Asia). Aus römischer Perspektive sind Provinzhauptstädte die entscheidenden organisatorischen Knotenpunkte mit Sitz des jeweiligen Statthalters, durch die das Riesenreich zusammengehalten und zentral verwaltet wird. Paulus besetzt diese Knotenpunkte mit einer Gegenmacht. Denn in den Ekklesien Gottes hat die Gottesherrschaft bereits begonnen (vgl. Gal 1,3f.). Breiten sie sich aus, bedeutet das gleichzeitig die Herrschaftsübernahme im Römischen Reich. Paulus stellt sich seine Missionspredigt bereits als Element eines universalen Triumphzugs vor – im römischen Horizont als Abschluss einer Eroberungskampagne gedacht –, bei dem aber Christus als triumphierender Sieger fungiert (vgl. 2 Kor 2,14).²⁸ Die Herrschaft des Römischen Reiches wird subversiv von der Herrschaft des Evangeliums abgelöst.

Die Zukunftsperspektive der Gottesvolkkonzeption ist eine andere. Es geht nicht um vernetzte Machtübernahme, sondern um einen konzentrierten Synodos. Zentrum ist der Zion in Jerusalem. Universal ist der Völkerstrom, der sich – gemäß der Vorstellung von der Völkerwallfahrt (vgl. Jes 60; Mi 4,1-5) – dorthin ergießen wird. Dort werden das Gericht Gottes und der Beginn der neuen Welt erwartet.

Auch wenn in den paulinischen Ekklesien die Tora mit ihren ethischen Forderungen die unhinterfragte Basis des Zusammenlebens bildet und gemäß der Gottesvolkkonzeption der Jerusalemer Urgemeinde die Heiden am Ende wenigstens Zutritt zur heiligen Stadt bekommen – in der Gegenwart der 40er Jahre könnten die paulinischen Christen und die Jerusalemer Jesusanhänger nicht am gleichen Tisch miteinander essen, es sei denn zu jüdischen Bedingungen. Denn auf der einen Seite bleiben beschnittene Juden streng unter sich, auf der anderen Seite isst Paulus als beschnittener Jude längst an heidnischen Tischen,

²⁶ Damit ähneln sich beide Konzeptionen formal; zu den Wurzeln dieser Selbstbezeichnung christlicher Gemeinden vgl. *Paul Trebilco, Why Did the Early Christians Call Themselves ἡ ἐκκλησία?*, in: *New Testament Studies* 57 (2011), 440-460.

²⁷ Generische Verwendung liegt vor in 1 Kor 10,32; 12,28. Auch 1 Kor 4,17; 11,16 und 14,33f. sind diesbezüglich keine Ausnahmen, weil Paulus von jeder/allen Einzel-Ekklesien der jeweiligen Stadt spricht; dazu vgl. 3. 1.

²⁸ Differenzierte Ausführungen dazu finden sich bei *Thomas Schmeller, Der zweite Brief an die Korinther*, 1. Teilband: 2 Kor 1,1-7,4 (= *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VIII/1*), Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 2010, 154-161.

vermutlich das, was man ihm vorsetzt. Das wäre nie zum Problem geworden, wenn nicht Ende der 40er Jahre Spione, wie Paulus sie nennt (vgl. Gal 2,4), von Jerusalem nach Antiochia gekommen wären ...

2. Einigungsszenarien

2.1 Der Apostelkonvent und die Kollekte

Bezüglich des Apostelkonvents liegen uns zwei mit allerhöchster Wahrscheinlichkeit voneinander unabhängige, weil sich in Einzelheiten widersprechende Quellen vor: die eines Augenzeugen (Paulus: Gal 2,1-10) und die eines urchristlichen Geschichtsschreibers (Lukas: Apg 15,1-35). Damit ist die Basis für eine historische Evaluation gegeben.²⁹ Uns interessieren nur bestimmte Fragen: (1) Warum kam es zum Apostelkonvent? (2) Was war das Ergebnis und (3) wie lässt es sich bezüglich unseres Themas evaluieren?

(1) Obwohl Paulus in Gal 2,2 behauptet, er sei aufgrund einer Offenbarung (ἀποκάλυψις) nach Jerusalem gereist, spricht er in V. 4f. im Blick auf die von ihm so genannten „Falschbrüder“³⁰ von Spionage: Wie „Geheimagenten“ (παρεισάκτοι) hätten sie sich „eingeschlichen“ (παρεισέρχεισθαι), um „unsere Freiheit auszuspionieren“ (κατασκοπεῖν)³¹, und zwar mit dem Ziel, „uns zu versklaven“ (καταδουλοῦν). Gemäß Apg 15,1 ist genau das der Gemeinde von Antiochia passiert. Hier sind es „Leute von Judäa“, die allerdings mit einem deutlichen und ziemlich bedrohlichen Lehrappell auftreten und dort sagen: „Wenn ihr euch nicht beschneiden lasst nach dem Brauch des Mose, könnt ihr nicht gerettet werden!“ Weil es (verständlicherweise) zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen diesen Judäern auf der einen Seite sowie Paulus und Barnabas auf der anderen Seite gekommen ist, ordnete man³² an, dass eine Delegation der antiochenischen Gemeinde, unter ihnen Paulus und Barnabas, „zu den Aposteln und Ältesten nach Jerusalem hinaufziehen sollten wegen dieser Streitfrage“ (Apg 15,2). Es ist also erst das mit detektivischer Lust erhärtete *Wissen* um eine disparate Praxis, das die unterschiedli-

²⁹ Vgl. *Richard J. Evans*, *Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis*, Frankfurt 1998; exemplarische Durchführung bei *Ebner*, *Von den Anfängen*, 31-35; Forschungsgeschichte: *Holger Zeigan*, *Aposteltreffen in Jerusalem. Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1-10 und den möglichen lukanischen Parallelen (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 18)*, Leipzig 2005.

³⁰ Es handelt sich also um *christliche* Mitbrüder.

³¹ Zum semantischen Hintergrund vgl. *Hans Dieter Betz*, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinde in Galatien*, München 1988, 174f.

³² Das Subjekt des Verbs ἔταξαν bleibt offen; grammatikalisch bezieht es sich auf die Leute von Judäa zurück; es könnten aber auch die Mitglieder der Gemeinde gemeint sein.

chen Zulassungsmodalitäten zu einer *Streitfrage* gemacht hat. Dadurch, dass sie vor ein Gremium gebracht werden soll, das offensichtlich beide Seiten als dafür zuständiges und kompetentes Schiedsgericht anerkennen, wird nicht nur der Streitfrage, sondern auch dem Gremium in Jerusalem allerhöchster Rang zugesprochen.

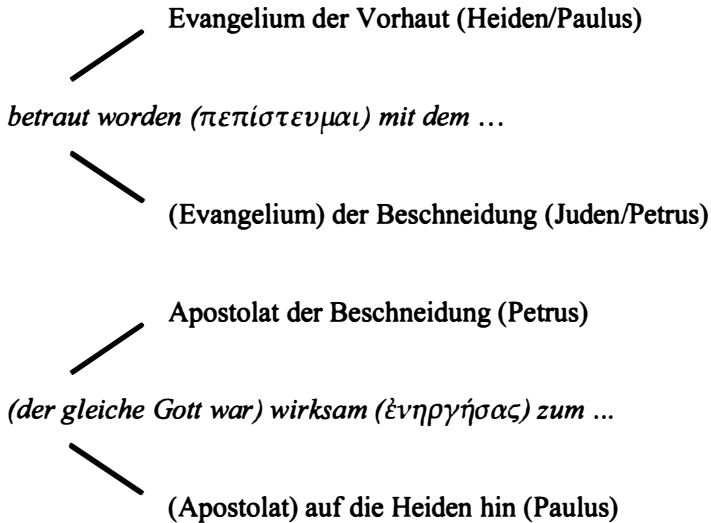
(2) Obwohl sogar Paulus in seiner eigenen Darstellung, wenn auch versteckt³³, die Schiedsrichterrolle der „drei Säulen“ in Jerusalem anerkennt, gemäß dem Ergebnis, das Paulus in Gal 2,6-9 referiert, hat sich durch den Gesprächsprozess in Jerusalem eine Macht-Verschiebung ergeben – und zwar aufgrund des gemeinsam getragenen Beschlusses. Beginnen wir mit letzterem: Anstelle eines Auf-die-Linie-Bringens des Paulus, wie es die „Falschbrüder“ beziehungsweise die „Leute aus Judäa“ mit der geforderten Übernahme der jüdischen Zulassungsmodalitäten beabsichtigt hatten, kommt es in Jerusalem zu einer Doppellösung: zur Anerkennung eines zweiten, eben heidenchristlichen Weges, der parallel und gleichwertig neben dem ersten, eben judenchristlichen Weg stehen sollte, wobei beide Wege die kulturellen Voraussetzungen ihrer Zielgruppe berücksichtigen (V. 9: „Wir zu den Heiden, sie aber zur Beschneidung“). Und: Anstelle einer anfänglich offensichtlich sogar von Paulus akzeptierten *Unterstellung* der antiochenischen Gemeinde und ihrer Apostel unter die Jerusalemer Oberhoheit kommt es zu einer *Partnerschaft* zwischen den Jerusalemer Säulen auf der einen Seite und Paulus sowie Barnabas auf der anderen Seite: „[...] Jakobus und Kephas und Johannes, die gelten, Säulen zu sein, gaben mir und Barnabas die Rechte [sc. Hand] der Gemeinschaft [κοινωνία]“ (V. 9). Dieser Vertragsabschluss per Handschlag³⁴ besiegelt die zukünftige „Geschäftspartnerschaft“ (κοινωνία)³⁵ zwischen Jerusalemern und Antiochenern hinsichtlich ihrer Missionspraxis, deren Unterschiedlichkeit im Blick auf die Zulassungsbedingungen ab sofort zur Geschäftsordnung gehört. Ob dabei Paulus als „Apostel“ im gleichen Sinn wie die Jerusalemer Urapostel anerkannt worden ist und ob Paulus die Missionsverkündigung des Petrus seinerseits als „Evangelium“ bezeichnet hätte, von dem es – paulusintern gesehen (vgl. Gal 1,6-9) – ja nur ein einziges geben kann, ist eine andere Frage. In der wohlüberlegten Formulierung des Mammutsatzes in Gal 2,6-9 suggeriert Paulus das zwar, explizit ausgeschrieben hat er es nicht. Im vorliegenden Text hat Paulus vielleicht ganz bewusst an den betreffenden Punkten Leerstellen einge-

³³ Vgl. Gal 2,2, wo Paulus davon spricht, dass er sein Evangelium „den Geltenden [...] vorgelegt“ habe, obwohl gemäß der Grundtendenz des Textes Paulus seinen Gang nach Jerusalem als einen von Gott initiierten „Verkündigungsauftrag“ ganz parallel zu seiner in 1,15f. erzählten Berufung darstellen will. Beides nämlich führt Paulus auf eine ἀποκάλυψις (vgl. 2,2) als eigentlichen Auslöser zurück.

³⁴ Zu den Usancen vgl. *Betz*, Galaterbrief, 190f.

³⁵ Zu dieser Konnotation des Begriffs κοινωνία vgl. *Norbert Baumert*, Koinonein und Metech-ein – synonym? Eine umfassende semantische Untersuchung (= Stuttgarter Biblische Beiträge 51), Stuttgart 2003, 257-267; *Peter Arzt-Grabner*, Philemon (= Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 1), Göttingen 2003, 182-185.226-229.

baut, aber so geschickt, dass es den Lesern überlassen bleibt, ob sie die entsprechenden Gleichwertigkeitsbegriffe („Apostolat“ des Paulus für die Unbeschnittenen beziehungsweise „Evangelium“ des Petrus für die Beschnittenen) im Kopf ergänzen, so dass eine vollkommene gegenseitige Anerkennung nicht nur auf organisatorischer Ebene entsteht, sondern auch auf theologischer (Evangelium) und amtlicher Ebene (Apostolat):



Auf keinen Fall jedoch, und das ist äußerst wichtig, wurde die „Einheit“ inhaltlich-normativ bestimmt. Wenn überhaupt, dann blieb es bei einer „vollkommenen“ Doppellösung: zwei Apostolate und zwei Evangelien. Und auf jeden Fall kam es zu einer „vollkommenen“ gegenseitigen Anerkennung der unterschiedlichen Zulassungsmodalitäten. Darin bestand die auf dem Apostelkonvent beschlossene *organisatorische Einheit*.

(3) Sozusagen als Coda fügt Paulus in Gal 2,10 die Kollektenotiz an: „Allein der Armen, damit wir uns erinnern [ἵνα μνημονεύωμεν], was ich mich auch bemüht habe, eben dieses zu tun.“ Gemeint ist die finanzielle Gabe der heidenchristlichen Gemeinden an die Jerusalemer Urgemeinde, die hier mit dem Ehrentitel „die Armen“, bezeichnet wird.³⁶ Wir sollten im Blick auf die Kollekte nicht von einer „Auflage“ im Sinn einer Bedingung für das Zustandekommen des Doppelbeschlusses sprechen, sondern vielmehr – wie es im paulinischen Text auch steht – von einem „Erinnerungssymbol“. Die Akteure der beiden Wege sollen wie Geschäftspartner dauerhaft miteinander in Ver-

³⁶ Sonst in den Paulusbriefen im Zusammenhang mit der Kollekte eher als „die Heiligen“ ausgewiesen: Röm 15,25.31; 1 Kor 16,1; 2 Kor 8,4; 9,1.12; kombiniert: Röm 15,26.

bindung bleiben, indem sie sich in einen Reziprozitätskreislauf³⁷ eingebunden wissen: Die heidenchristlichen Gemeinden tragen gegenüber der Jerusalemer Urgemeinde sozusagen eine Dankesschuld (finanziell) ab, die darin besteht, dass ihnen von dort (spirituell) der Glaube übermittelt wurde sowie (organisatorisch) die Anerkennung als gleichwertige Partner. Auf diese Weise kann es zu einem „Ausgleich“ (ἰσότης) kommen. Diesen Aspekt stellt Paulus in 2 Kor 8,6-15 heraus; theologisch überhöht in 1 Kor 9,10-15 als Kreislauf, der auch noch Gott in diesen Austausch von Geben und Nehmen, Dank abstaten und Gnade schenken einbezieht. Indem die Jerusalemer wiederum – so spinnt Paulus schon einmal den Faden für die Zukunft weiter – Dank abstaten für die Überbringung der Kollektengabe³⁸ und für die dadurch bezeugte Annahme des Evangeliums in der Heidenwelt, setzt sich der Kreislauf perpetuierend fort. Und nicht nur das: Indem sich der Dank an *Gott* richtet, ist er es letztlich, der den Glauben in der Heidenwelt bewirkt und ständig weiterwachsen lässt, was die Heiden(christen) wiederum zu konkreten Dankesgaben gegenüber Jerusalem verpflichtet ... – kurz: Durch die Sammlung der Kollekte in heidenchristlichen Gemeinden sowie durch die Annahme des Geldes durch die Jerusalemer Gemeinde wird stets von Neuem der Doppelbeschluss der gegenseitigen Anerkennung der zwei Wege auf dem Apostelkonvent erinnert. Deswegen ist Paulus die Kollekte so wichtig, nicht wegen des Geldbetrags.

2.2 Der Kanon

Welche Kommunikationsprozesse zur Konzeption des orthodoxen Schriftenkanons in der Mitte des zweiten Jahrhunderts geführt haben, darüber liegen uns leider weder Nachrichten aus erster noch aus zweiter Hand vor. Wir sind völlig auf die Indizien angewiesen, die sich im Bauplan des Kanons spiegeln; anders gesagt: auf die hervorstechenden Merkmale, die sich in Beziehung setzen lassen zu ähnlichen oder divergierenden Tendenzen alternativer Schriftensammlungen, die in etwa dem gleichen Zeitraum vorgelegt wurden. Und da

³⁷ Dieser Aspekt mit allen seinen Konsequenzen scheint mir im Blick auf die Kollekte und die entsprechenden Kollektentexte bei Paulus noch viel zu wenig berücksichtigt zu sein, auch bei *Stephan Joubert*, Paul as Benefactor. Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 124), Tübingen 2000, 166-203. Zur Kollekte generell vgl. *Kim Byung-Mo*, Die paulinische Kollekte (= Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 38), Tübingen 2002; *David J. Downs*, The Offering of the Gentiles. Paul's Collection for Jerusalem in Its Chronological, Cultural, and Cultic Contexts (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 248), Tübingen 2008; zur Reziprozität vgl. *Iris Därmann*, Theorien der Gabe zur Einführung, Hamburg 2010; *Jerome H. Neyrey*, God, Benefactor and Patron. The Major Cultural Model for Interpreting the Deity in Greco-Roman Antiquity, in: *Journal for the Study of the New Testament* 27 (2005), 465-492.

³⁸ Davor zittert Paulus: Röm 15,30-32.

sind gleich zwei Vorstöße zu nennen: einmal der Kanon des Markion und zum anderen die Evangelienharmonie des Tatian. Zu Recht ist sein Werk als *Diatessaron* benannt worden (vgl. Eus., *Hist. Eccl.* IV 29,6). Mit diesem Begriff aus der Musiktheorie wird eine Folge von vier harmonischen Tönen bezeichnet. Genau das ist die Verfahrensweise des Tatian. Er legt eine bewusst harmonisierte Fassung unterschiedlicher Jesuserzählungen vor: hauptsächlich der vier (später) kanonischen Evangelien, allerdings angereichert durch Elemente aus uns zum Teil unbekanntem Texten³⁹; das narrative Rückgrat bildet das Johannesevangelium. Ziel ist es, offensichtliche Widersprüche zwischen den einzelnen Jesuserzählungen auszuräumen – manchmal philologisch sehr kreativ⁴⁰, manchmal dagegen auch sehr grob durch Auslassung beziehungsweise gewaltsame Angleichung – und unterschiedliche Versionen miteinander zu kombinieren. Damit wird unter bewusstem Rückgriff auf Bekanntes ein eindeutig harmonisierter Endtext vorgelegt.

Dieses Verfahren unterscheidet sich von den Evangelienproduktionen am Ende des ersten Jahrhunderts und liegt ganz auf der Linie einer Tendenz, die sich in der Mitte des zweiten Jahrhunderts immer stärker beobachten lässt. Schon Justin, der Lehrer des Tatian, hatte eine Evangelienharmonie verfasst. Auch der kanonische Markusschluss (Mk 16,9-20), spätestens um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden⁴¹, gehört dazu – und überhaupt praktisch alle bis zu dieser Zeit vorliegenden Evangelien, die *nicht* kanonisiert worden sind.⁴² Sie alle sind von der Tendenz geprägt, Stoffe von Jesuserzählungen zu kombinieren und zu variieren, ohne sich jedoch auf die (später) kanonischen

³⁹ So etwa die Notiz, bei der Taufe Jesu habe ein großes Licht den Ort erfüllt; vgl. *William L. Petersen, Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship* (= *Supplements to Vigiliae Christianae* 25), Leiden 1994, 14-16.27-29. Insgesamt zur neueren Kanonforschung vgl. *Ebner, Kanon*.

⁴⁰ Vgl. den Umgang mit dem Stock in der Ausrüstungsregel, den Mt 10,10 und Lk 9,3 verbieten, Mk 6,8 dagegen erlaubt. Das *Diatessaron* (gemäß der Rekonstruktion aus dem Kommentar von Ephraem Syrus, 4. Jh.) bietet eine differenzierte Lösung an, indem das griechische *ὀψάβδος*/Stab durch zwei unterschiedliche syrische Termini aufgegriffen wird: Empfohlen wird ein *shabta*/Wanderstab, verboten dagegen wird ein *hutra*, womit im übertragenen Sinn weltliche Autorität und Macht gemeint sind; vgl. *William L. Petersen, The Diatessaron and the Fourfold Gospel*, in: Charles Horton (Hg.), *The Earliest Gospels. The Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels – The Contribution of the Chester Beatty Gospel Codex P45* (= *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 258), London 2004, 50-68, 58f.

⁴¹ Vgl. *Kurt Aland, Der Schluß des Markusevangeliums*, in: Maurits Sabbe (Hg.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (= *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 34), Leuven 1974, 435-470, 451f.; *Theo K. Heckel, Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium* (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 120), Tübingen 1999, 281 (mit Verweis auf *Irenäus, Adv Haer* III 10,6).

⁴² Nicht zu vergessen sind die Handschriftenvarianten bei Paralleltexten, die ebenfalls zur Harmonisierung neigen. Dahinter steht eventuell schon „die Theorie eines textlich einheitlichen, den Widerspruch minimierenden Evangeliums“ (*Ulrich Mell, Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians* [= *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 77], Göttingen 2010, 236).

Traditionen zu beschränken (vgl. Ebionäerevangelium, Petrusevangelium, Ebertonevangelium, Epistula Apostolorum).

Es stimmt: Auch das Matthäus- und Lukasevangelium, die in den 80er beziehungsweise 90er Jahren des ersten Jahrhunderts entstanden sind, haben unterschiedliche Quellen kombiniert, vor allem das Markusevangelium und die Spruchquelle Q. Aber sie haben die Stoffe gerade nicht ausgeglichen, sondern doppelte Textüberlieferungen ohne Streichungen übernommen (Dubletten)⁴³ und Widersprüche stehen gelassen (vgl. Mk 9,40 vs. Q 11,23). Von ihrem Selbstverständnis her präsentieren sie sich als *verbesserte* Versionen, die ältere Traditionen, also ihre Quellen, *ersetzen* wollen (vgl. Lk 1,1-4).⁴⁴ Die Evangelienharmonien des zweiten Jahrhunderts – wie diejenigen des Justin und Tatian – legen den Akzent anders und harmonisieren programmatisch. Eventuell reagieren sie damit bereits auf Kritik von außen, die aufgrund der Inkonsistenzen in den christlichen Schriften deren Wahrheitsgehalt anzweifelt.⁴⁵ Auf jeden Fall waren sie sehr erfolgreich. Das *Diatessaron* des Tatian, verfasst gegen 172 n. Chr., blieb bis 425 n. Chr., als Bischof Theodoret auf einer Visitationsreise mehr als 200 Exemplare einziehen und durch das „Evangelium der Getrennten“, das heißt die vier kanonischen Evangelien, ersetzen ließ, der Standardevangelientext der syrischen Kirche. Bezeichnend ist aber genauso gut, dass Tatian mit seinen Ideen in Rom nicht landen konnte. Als er nach dem Tod seines Lehrers Justin (163/167 n. Chr.) in Rom eine eigene Schule gründete, kam es dort zu internen Konflikten, die damit endeten, dass die römische Ortsgemeinde einen Schlusstrich zog und sich von ihm trennte. Nachdem Tatian daraufhin in seine Heimat nach Syrien zurückkehrte, dort erneut eine Schule gründete und schließlich das *Diatessaron* – hier mit großem Erfolg – vorlegte, muss schon die Auseinandersetzung in Rom mit dem verfeinerten und vermutlich auch von theoretischen Überlegungen unterfangenen Verfahren der Produktion eines harmonisierten Endtextes der Jesusgeschichte in Zusammenhang gestanden haben.

Auch mit Markion hat die römische Gemeinde gebrochen: 144 n. Chr.⁴⁶ Die 200 000 Sesterzen, mit der er sie bei seinem Beitritt beehrt hat, wurden ihm zurückerstattet. Markion gründete daraufhin seine eigene Kirche. Im Westen

⁴³ Etwa die Instruktionsrede für Missionare in Lk 9,1-6 (vgl. Mk 6,6b-13) und 10,1-16 (vgl. Q 10,2-16).

⁴⁴ Pointiert wird diese Position vertreten von *David C. Sim*, *Matthew's Use of Mark. Did Matthew Intend to Supplement or to Replace His Primary Source?*, in: *New Testament Studies* 57 (2011), 176-192.

⁴⁵ Belegt ist diese Position für *Celsus* in seiner Streitschrift „Wahre Lehre“ (ca. 178 n. Chr.), zitiert von *Origenes*, *Contra Celsum* V 52; vgl. II 26.

⁴⁶ *Sebastian Moll*, *The Arch-Heretic Marcion (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 250)*, Tübingen 2010, 31-41, hält 144/145 n. Chr. für den Zeitpunkt der *Ankunft* des Markion in Rom. Eine neue Evaluation der Forschungslage findet sich bei *Paul Foster*, *Marcion. His Life, Works, Beliefs, and Impact*, in: *The Expository Times* 121 (2010), 269-280.

wie im Osten fand er Anhänger. In den nicht-griechischsprachigen Gebieten Syriens und Armeniens hatte die Bewegung bis ins sechste Jahrhundert nach Christus Bestand. Grundlage dieses Markionismus war – anders als bei Tatian – nicht die Harmonisierung unterschiedlicher Schriften, sondern eine Schriftensammlung, aus der aber alles Jüdische „ausgeschnitten“ worden ist. Anders gesagt: Markion hat christlicherseits als Erster einen Kanon zusammengestellt, und zwar in bewusster Gegenüberstellung zu den von ihm verschmähten und, eventuell inspiriert durch 2 Kor 3,14, als „Altes Testament“ bezeichneten jüdischen Büchern. Das „Neue Testament“ des Markion – so hat er es vielleicht schon selbst betitelt⁴⁷ – bestand aus einem einzigen Evangelium (*Evangelikon*), unserem heutigen Lukasevangelium, und zehn Paulusbriefen (*Apostolikon*). Die Theoriebasis ist im Fall von Markion erhalten geblieben: seine sogenannten „Antithesen“, die er als „Beigabe“ seinem Kanon vorangestellt hat (Tert., Marc IV 1,1; 6,1). Darin setzt er den Gott, den Jesus verkündigt hat, von dem Gott ab, von dem die Schriften der Juden, also das „Alte Testament“, erzählen. Zwei Götter mit je unterschiedlichen „Werken“ stehen sich also gegenüber: auf der einen Seite der Gott der Liebe, der sich der Menschen aus reiner Güte erbarmt, und auf der anderen Seite der Schöpfergott, der die Welt geschaffen hat, sie nach seinen Gesetzen regiert und dessen Prinzip Gerechtigkeit heißt. Das ist der Gott der Juden, während Jesus der Gesandte des ganz anderen Gottes ist. In Konsequenz dieser antithetischen Gegenüberstellung hat Markion alles, was jüdisch sozialisierten Christen als „die Schrift“ schlechthin galt, rundweg abgelehnt. Auch die zwölf (jüdischen) Apostel haben nach Markion Jesus völlig missverstanden. Sie halten ihn für den Messias des jüdischen Gottes und verfälschen, das heißt judaisieren seine Worte. Nach Markion war es einzig und allein Paulus, der Jesus korrekt rezipiert hat. Dabei liest Markion die ersten beiden Kapitel des Galaterbriefes als Dokument des leidenschaftlichen Kampfes, den Paulus für die Durchsetzung des einen und einzigen Evangeliums geführt hat, das von keinem anderen als von ihm selbst verkündet wird (vgl. Gal 1,6-8), wogegen die in die galatischen Gemeinden eingedrungenen jüdischen Gegner mit ihrer Beschneidungsforderung dieses Evangelium verfälschen.

Mit der Vorlage seines gereinigten Kompaktkanons setzt Markion sozusagen den Kampf des Paulus fort – und ist dabei noch konsequenter: Nicht nur aus seinem *Evangelikon* schneidet er judaisierende Passagen aus (nämlich Lk 1,1-2,52; 3,2-4,30), sondern auch in den Paulusbriefen meint er judaisierende Interpolationen entfernen zu müssen (zum Beispiel Gal 3,16-4,6 oder 2 Thess 1,6-8).⁴⁸

⁴⁷ So Wolfram Kinzig, *Καὶνὴ διαθήκη*. The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries, in: *The Journal of Theological Studies* 45 (1994), 519-544, 534-542; ablehnend dagegen Bruce M. Metzger, *Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*, Düsseldorf 1993, 102.

⁴⁸ Vgl. die Auflistung der entsprechenden Passagen bei Ernest Evans (Hg.), *Tertullian. Adversus Marcionem*, Bd. 2: Books 4 and 5, Oxford 1972, 643-646; speziell zu den Paulusbriefen

Obwohl wir es nicht definitiv durch Quellen belegen können, ist es doch wahrscheinlich, dass der Konflikt des Markion mit der römischen Gemeinde um diesen Abstoßungsprozess der jüdischen Wurzeln ging. Das andere Dokument jedenfalls, das wir heute als *den* christlichen Kanon bezeichnen, scheint genau in dieser Situation konzipiert und promulgiert worden zu sein. Denn im Gegenüber zu Tatians *Diatessaron* auf der einen sowie Markions Kanon auf der anderen Seite erschließt sich das konzeptionelle Programm des orthodox gewordenen Kanons geradezu von alleine, nämlich aufgrund des Bauplans: (1) Auch der orthodoxe Kanon ist zweiteilig, aber sein erster Teil besteht aus den jüdischen Schriften des „Alten Testaments“. Sie bilden die Basis für die Schriften des zweiten Teils, des „Neuen Testaments“. (2) Nicht ein einziges Evangelium, sondern deren vier eröffnen den zweiten Teil. Die Brücke zwischen beiden Teilen bildet dasjenige Evangelium, das in seiner Ouvertüre die Heilsgeschichte des Alten Testaments in einer langen Namensliste rekapituliert: das Matthäusevangelium mit seiner Genealogie in Mt 1,1-17. (3) Den Paulusbriefen werden gemäß der ursprünglichen Anordnung (vor dem neunten Jahrhundert nach Christus) die Briefe der jüdischen Apostel (katholische Briefe)⁴⁹ vorangestellt, und zwar in der Reihenfolge der in Gal 2,9 genannten Gesprächspartner (Jakobus, Petrus, Johannes), so dass die zur Koinonia zwischen den judenchristlichen und dem heidenchristlichen Apostel führende *Gesprächssituation* des Apostelkonvents nicht nur (durch den Kanon) ins kollektive Gedächtnis überführt wird, sondern auf der literarischen Ebene über die *Briefe* der ehemaligen Gesprächspartner für die Leser sozusagen auch als Dauer-Inszenierung vorgeführt und dadurch perpetuiert wird. (4) Einen besonderen jüdischen Drive bekommt der orthodoxe Kanon dadurch, dass sich von der Schöpfungserzählung in Gen 1f., mit der der erste Teil der Sammlung einsetzt, bis hin zur Neuschöpfung in Offb 21f. am Ende des zweiten Teils ein großer Bogen spannt.⁵⁰

Anders gesagt: Der dialogische Prozess des Apostelkonvents liefert das Paradigma für den Kanon. Das einmalige, schon fast legendäre Ereignis wird im Bauplan der Schriftensammlung als Dauerprozess installiert – und sogar noch überboten: Anstelle der Doppellösung des Apostelkonvents tritt im Kanon eine offene Vielfachlösung. Neben den vier Jesusbildern mit ihren unterschied-

vgl. *Ulrich Schmid*, *Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe* (= Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 25), Berlin 1995.

⁴⁹ Und zwar in der Kombination mit der Apostelgeschichte: „Praxapostolos“; vgl. *Ebner*, *Kanon*, 18; zur hier präsentierten, dem historischen Prozess abgelesenen Kanonhermeneutik vgl. ebd. 30f. und 46-49; ähnlich *Michael Theobald*, *Offen – dialogisch – (selbst-)kritisch. Die grundlegende Bedeutung historisch-kritischen Arbeitens für die theologische Auslegung des Neuen Testaments*, in: *Bibel und Kirche* 63 (2008), 240-245.

⁵⁰ Vgl. *Thomas Hieke/Tobias Nicklas*, „Die Worte der Prophetie des Buches“. *Offenbarung 22,6-21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen* (= *Biblich-theologische Studien* 62), Neukirchen-Vluyn 2003.

lichen Christologien und Ekklesiologien⁵¹ stehen die Briefe der jüdischen Apostel samt des Heidenapostels; nicht zu vergessen die Wiederaufnahme der Schöpfungserzählung als Höhepunkt der fortlaufenden Heilsgeschichte in Offb 21f. Alle diese Stimmen – und alle, die sich auf sie berufen – dürfen sich „ungeteilt und unvermischt“ zur christlichen Bewegung rechnen.

Diesbezüglich könnte man sich fragen, warum das Markusevangelium als Einzelschrift im Kanon steht, obwohl es doch bereits ins Matthäus- und Lukasevangelium eingearbeitet worden ist, die Spruchquelle, für die das gleiche gilt, dagegen nicht. Vermutlich hängt das damit zusammen, dass nur die Schriften der aktuell tatsächlich agierenden Gruppen zur Debatte standen, die Schriftensammlung also in ihren literarischen Zeugnissen zugleich auch ein Abbild der augenblicklich *benutzten* Schriften ist, das heißt zugleich all derjenigen *Gruppen*, die sich auf dieses Konsensdokument verständigt haben. Wir stoßen damit auf Rom⁵² und Kleinasien⁵³ als die geographischen Zentren der den Kanon tragenden Gruppen. Insofern ist es – neben inhaltlichen Gründen – nicht sehr verwunderlich, dass zum Beispiel das Thomasevangelium, das von Gruppen in Ägypten gelesen wird, fehlt, dagegen äußerst auffallend, dass der erste Clemensbrief, aus Rom (!) nach Korinth (!) geschickt, nicht aufgenommen worden ist, obwohl er doch am Ende des ersten Jahrhunderts bereits vorgelegen hat. Aber das hängt sehr wahrscheinlich mit den unterschiedlichen Einheitskonzeptionen zusammen.

3. „Einheit“ und „Einheit“: Unterschiedliche Einheitskonzeptionen

Das Einheitskonzept der beiden beschriebenen Einigungsszenarien bekommt noch deutlichere Konturen, sobald es im Gegenüber zu jenem anderen Einheitskonzept gesehen wird, das es im Urchristentum auch gegeben hat. Subkutan läuft es immer mit – und hätte beinahe die Oberhand ergattert. Schon bei Paulus lässt es sich mehrfach finden.

⁵¹ Vgl. *Martin Ebner*, Vielfalt und Einheit unter den neutestamentlichen Gemeinden, in: Karl Hillenbrand (Hg.), *Einheit und Vielfalt. Tradition und Innovation in der Kirche*, Würzburg 2000, 11-35.

⁵² Vgl. Römerbrief; höchstwahrscheinlich ist auch das Markusevangelium in Rom entstanden; vgl. *Martin Ebner*, *Das Markusevangelium*, in: *Ebner/Schreiber* (Hg.), *Einleitung*, 154-183, 171f.; zustimmend aufgenommen z.B. von *Bernhard Heining*, „Politische Theologie“ im Markusevangelium. Der Aufstieg Vespasians zum Kaiser und der Abstieg Jesu ans Kreuz, in: *ders.*, *Die Inkulturation des Christentums. Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 255), Tübingen 2010, 181-204.

⁵³ Offenbarung; Paulusbriefe; Lukasevangelium; Johannesevangelium.

3.1 „Einheit“ als Argument zur Disziplinierung und Uniformierung

In 1 Kor 11,16 schreibt Paulus: „Wenn aber einer meint, streitsüchtig sein (zu müssen), wir haben einen derartigen Brauch nicht – und auch nicht die Gemeinden Gottes.“⁵⁴ Es handelt sich um das allerletzte „Argument“, das Paulus zur Regulierung einer streng unterschiedlichen Haartracht von Mann und Frau einfällt. Männer sollen die Haare kurz geschoren tragen, Frauen dagegen lang. In Korinth scheint es umgekehrte Tendenzen gegeben zu haben, so dass die Männer (mit langen, drapierten Haaren) bei Paulus den Anschein von *effeminiati* erwecken und die Frauen (mit kurz geschorenen Haaren) dagegen wie Lesbierinnen erscheinen.⁵⁵ Für Paulus ist das unannehmbar. Er reagiert zunächst mit einer ausführlichen und umständlichen theologischen Gedankenakrobatik (1 Kor 11,2-12), sodann mit einem naturrechtlichen Argument, wie es auch in stoischen Traktaten stehen könnte (1 Kor 11,13-15)⁵⁶, bevor er sozusagen als letzte Waffe das eingangs bereits zitierte „Einheitsargument“ aufführt: „Wenn aber einer meint, streitsüchtig sein (zu müssen), wir haben einen derartigen Brauch nicht – und auch nicht die Gemeinden Gottes“ (1 Kor 11,16). Aus. Basta. Jedoch: Dieses „Argument“ entbehrt jeglicher *inhaltlicher* Korrespondenz zum Problem. Es handelt sich um eine reine Disziplinierungsmaßnahme mit Drohcharakter. Drei Elemente sind es, die jegliches Zuwiderhandeln und Zuwiderdenken von vornherein disqualifizieren: (1) Uniformität. Mit der *via negationis* behaupteten Uniformität (weder wir noch die Gemeinden Gottes ...) wird ohne Begründung und auch ohne, dass die Konsequenz ausformuliert wäre, festgestellt: Weil es die problematisierte Praxis weder im (jüdischen) Umfeld des Paulus gibt, noch (angeblich!) in irgendeiner anderen Gemeinde Gottes, darf es diese Praxis auch in Korinth nicht geben. Den empirischen Nachweis bleibt Paulus allerdings schuldig. (2) Traditionsanbindung. Sollte eine alternative Haartracht für Korinth überhaupt in Erwägung gezogen werden können, so müsste es eine vorauslaufende Tradition dafür geben (*συνήθεια*/Brauch); eine Neuerung – theologisch gesprochen: ein Aufbruchszeichen des Heiligen Geistes – kommt überhaupt nicht in Frage. (3) Friedenssicherung. Wer trotzdem an einer anderen Option festhalten und darüber diskutieren will, zeigt sich als *φιλόνεικος*/streitsüchtig, gefährdet also den Frieden und die Eintracht der Gemeinden.

⁵⁴ Die Einheitsübersetzung verharmlost in vieler Hinsicht: „Will aber einer trotzdem am Gegenteil festhalten: Wir und auch die Gemeinden Gottes kennen einen solchen Brauch nicht.“

⁵⁵ Vgl. Martin Ebner, Wenn alle „ein einziger“ sein sollen ... Von schönen theologischen Konzepten und ihren praktischen Problemen: Gal 3,28 und 1 Kor 11,2-16, in: Elmar Klinger/Stephanie Böhm/Theodor Seidl (Hg.), Der Körper und die Religion. Das Problem der Konstruktion von Geschlechterrollen, Würzburg 2000, 159-183.

⁵⁶ Vgl. Epiktet, Diss I 16,9-14; III 1,25-35 (mit einem Seitenhieb auf geradezu sprichwörtliche „Vorlieben“ in Korinth).

Hier wird Einheit im Sinn von Einheitlichkeit/Uniformität absolut gesetzt. Alternative Praxisoptionen werden nicht nur negiert, sondern auch als Streitsucht und damit Gefährdung der behaupteten Einheitlichkeit disqualifiziert. Pragmatisches Ziel des Uniformitätsarguments ist es, letztlich nur eine einzige Option zuzulassen, nämlich die des Schreibers, für die er sich auf die Tradition sowie den angeblich uniformen Mainstream berufen zu können meint. Genau das, wird behauptet, fehle der abgewiesenen Option: Sie passt sich weder in die Tradition noch in den Mainstream ein. Genau besehen ist das Uniformitätsargument jedoch ein Machtwort, das sich als Schutzmaßnahme vor destruktiven Absichten, nämlich der Gefährdung der Einheit, tarnt. Unter dem Strich werden damit Diskussionen um alternative Praxisentwürfe einfach abgewürgt und die Parteinahme dafür implizit unter das Label „Häresie“ im Sinn von „Spaltung der Einheit“ gestellt.

Ein ähnliches Verfahren, sprachlich abgekürzt, lässt sich bei Paulus in 1 Kor 7,17 beobachten, hier tatsächlich eindeutig als „Anordnung“ (διατάσσομαι) gekennzeichnet.⁵⁷ Hinsichtlich des problematischen „Schweigegebots für Frauen in den Gemeinden“ (1 Kor 14,34f.), von einem großen Teil der Forschung als Interpolation eingestuft⁵⁸, haben Paulusschüler (vermutlich aus der Pastoralbriefrichtung) ihren Meister kongenial nachgeahmt, wenn sie den Verweis auf die Uniformität „aller Gemeinden“ als Rahmenargument einsetzen und dabei gleichzeitig einen Negativtest für die göttliche Legitimierung der abgelehnten Option formulieren: „Wie in allen Gemeinden der Heiligen [...]. Ist etwa von euch das Wort Gottes ausgegangen, oder ist es zu euch allein gelangt?“ (1 Kor 14,33b.36).

Von der Intention her entspricht das Einheitskonzept hinter dem Uniformitätsargument, wie es von Paulus mehrmals in seinen Briefen zur Disziplinierung der jeweiligen Gemeinde eingesetzt wird, in verblüffender Ähnlichkeit ausgerechnet dem Leitziel seiner schlimmsten Gegner: Auch die von Paulus als „Falschbrüder“ bezeichnete Fraktion auf dem Apostelkonvent, deren Spione den von ihren Vorstellungen abweichenden Praxisweg in Antiochia ausgekundschaftet haben, versuchen ihre Option, nämlich die Beschneidung als generelle Zulassungsvoraussetzung für die Aufnahme in den Gottesbund, für *alle* jesugläubigen Gruppen durchzusetzen. Mit der „Einberufung“⁵⁹ des Apostel-

⁵⁷ Ausdrücklich heißt es, dass die Anordnung für alle (!) Gemeinden besteht. Als weitere Stelle ließe sich eventuell auch 1 Kor 4,17 heranziehen, wo die Autorität des Timotheus als Moderator im korinthischen Parteienkonflikt dadurch unterstützt werden soll, dass Paulus ihm das Gütesiegel ausstellt, er würde an die „Wege Christi erinnern“, wie er, Paulus, sie selbst „in jeder Gemeinde lehrt“. Damit wird natürlich Druck auf die korinthische Gemeinde ausgeübt, aus dieser Einheitslinie nicht auszuscheren.

⁵⁸ Vgl. *Thomas Schmeller*, Der erste Korintherbrief, in: Ebner/Schreiber (Hg.), Einleitung, 303-325, 312f.; *Brian J. Capper*, To Keep Silent, Ask Husbands at Home, and not to Have Authority over Men. Part I (I Corinthians 14:33-36 and I Timothy 2:11-12), in: *Theologische Zeitschrift* 61 (2005), 113-131.

⁵⁹ Vgl. Apg 15 und die zuvor in Anm. 32 diskutierte Bestimmung des Subjekts hinter ἔταξαν ἀναβαίνειν.

konvents verfolgen sie das Ziel, die antiochenische Fraktion zur Übernahme ihrer Option zu zwingen. Dann wäre Einheit in ihrem Sinn erreicht gewesen: nämlich Einheitlichkeit. Genau das ist nicht eingetroffen. Durch den Gesprächsprozess auf dem Apostelkonvent wurden *zwei* Wege gleichberechtigt nebeneinander etabliert – aber eventuell ohne dass die Fraktion der „Falschbrüder“ in den „Geschäftsvertrag“ (κοινωνία) wirklich einbezogen war oder einbezogen werden konnte. Jedenfalls werden Vertreter dieser Gruppe als Partner des gemeinsamen Handschlags in Gal 2,9 nicht erwähnt. Und so verwundert es nicht, dass Vertreter dieser Einheitlichkeits-Partei beziehungsweise ihrer Prinzipien dem Paulus immer wieder zu schaffen machen: in Galatien genauso wie in Philippi.⁶⁰ In beiden Fällen kommt es in den von Paulus gegründeten Gemeinden zu einer Nachmission durch Leute, die meinen, durch Propaganda der Beschneidung die Missionsarbeit des Paulus „vollenden“ beziehungsweise „auf Linie bringen“ zu müssen (vgl. Gal 5,12; 6,12; Phil 3,2f.).

Etwas anders liegt die Sachlage beim sogenannten antiochenischen Zwischenfall. Hier sind es „Leute des Jakobus“, die den Konflikt heraufbeschwören: Sie tauchen in Antiochia auf – und allein durch ihre Präsenz in Antiochia scheinen sie dort längst etablierte Praxisoptionen mit einem Mal in Frage zu stellen. Am Ende ist es jedoch Paulus, der das Gespräch abbricht, weil er seine eigene Option absolut zu setzen versucht.

Leider geht Paulus in Gal 2,11-14 nur stenographisch auf die Vorgänge ein. Ich paraphrasiere: Petrus kommt als Missionar nach Antiochia. Er bricht dort eine heilige jüdische Norm, indem er offensichtlich gewohnheitsmäßig⁶¹ und ohne jegliche Skrupel zu haben, mit den Heiden(christen) zusammen isst, also beim Herrenmahl zu heidnischen Bedingungen speist, das heißt am fremden Tisch auf die Einhaltung jüdischer Speisevorschriften verzichtet. Als jedoch Leute des Jakobus eintreffen, macht Petrus einen Rückzieher in die jüdischen Häuser⁶², an die jüdischen Tische, zurück zu den jüdischen Speiseregeln – und alle Judenchristen tun es ihm nach. Aber nicht diese Inkonsequenz in seinem eigenen Verhalten ist es, die Paulus ihm bei der öffentlichen Auseinandersetzung vor versammelter Gemeinde vorhält, sondern etwas ganz anderes: „Wenn du als Jude auf heidnische und nicht auf jüdische Weise lebst, wie kannst du dann die Heiden zwingen zu judaisieren?“ (Gal 2,14). Petrus muss also eine Forderung an die Heidenchristen gestellt haben, offensichtlich – so müssen wir rekonstruieren –, um die Tischgemeinschaft zwischen beiden

⁶⁰ Vgl. *Gerd Theißen*, Die Gegenmission zu Paulus in Galatien, Philippi und Korinth. Versuch einer Einheitsdeutung, in: Wolfgang Kraus (Hg.), Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 163), Berlin 2009, 277-306.

⁶¹ Vgl. das Imperfekt in V. 12: συνήσθιεν.

⁶² Genauso konsequent und dauerhaft. Auch hier steht das Imperfekt: ὑπέστειλλεν bzw. ἀφώριζεν (V. 12). Darauf weist eindringlich *Matthias Konradt*, Zur Datierung des sogenannten antiochenischen Zwischenfalls, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 102 (2011), 19-39, 29, hin.

Gruppen beim Herrenmahl zu retten. Briefintern kann mit dem „Zwang zum Judaisieren“ im Maximalfall die Beschneidungsforderung gemeint sein:⁶³ Sobald sich Heidenchristen beschneiden lassen, können Judenchristen und Heidenchristen (wieder) gemeinsam Herrenmahl feiern. Paulus vertritt vehement die gegensätzliche Lösung, eben diejenige, die Petrus vor dem Eintreffen der Jakobusleute selbst praktiziert hat: Juden essen auf heidnische Weise, sobald sie in Häusern von Heidenchristen das Herrenmahl feiern; sie richten sich also nach dem Gastgeber.⁶⁴

In seinem Galaterbrief begründet Paulus diese Option durch die erstmalige Versprachlichung seiner Rechtfertigungstheologie – im unmittelbaren Anschluss an das Zitat seines Vorwurfs gegen Petrus in Gal 2,15-21. In diesem unmittelbaren Kontext entschlüsselt sich die wirkungsgeschichtlich schwerhüftig gewordene Rechtfertigungsbegrifflichkeit sehr schlicht: Wie Petrus – vor dem Kommen der Jakobusleute – religiös begründete Grenzen zu überschreiten und in den heidnischen Häusern beim Herrenmahl auf die Einhaltung der jüdischen Speisevorschriften zu verzichten, zeigt den Glauben an Christus als Basis für den Gottesbund; dagegen auf die Einhaltung von Speisegeboten und anderen jüdischen Sonderbräuchen zu pochen, das hieße auf „Werke des Gesetzes“ als Basis für den Gerechtigkeitsbund Gottes zu setzen.⁶⁵

So einleuchtend diese Argumentation auch ist, auf seine Seite ziehen konnte Paulus die antiochenische Gesamtgemeinde nicht. Diesen Triumph ausgiebig zu schildern, hätte sich ein Paulus nicht nehmen lassen! Allem Anschein nach hat Paulus das Streitfeld in unterlegener Position verlassen und das Gespräch abrupt abgebrochen. Sicher wissen wir: Er geht ab sofort seinen eigenen Weg, setzt seine eigene theologische Option, für die er in Antiochia keine Zustimmung gewinnen konnte, in den von ihm gegründeten Gemeinden durch – und bricht den Kontakt nach Antiochia ab; jedenfalls ist uns keine Zeile irgendeines Briefes an diese Muttergemeinde des Paulus erhalten geblieben.⁶⁶

Aber in Antiochia sind die Debatten offensichtlich weitergegangen. Denn die von Lukas in seiner Apostelgeschichte just im Kontext der „Erzählung“ vom Apostelkonvent überlieferten sogenannten „Jakobusklauseln“ stellen einen niederschweligen Kompromiss dar: „Sich der Götzenopfer zu enthalten und des Blutes und von Ersticktem und von Unzucht“ (vgl. Apg 15,20.29). Von den Heidenchristen wird also keineswegs die Beschneidung gefordert, nicht einmal die Einhaltung *aller* Speisegebote des Judentums. Lediglich die in jüdischer Tradition etablierten Gastregeln für Fremde im Heiligen Land

⁶³ Vgl. die Konnotation von „Zwingen“ im Galaterbrief: 2,3; 6,12; in beiden Fällen geht es um die Beschneidungsforderung.

⁶⁴ Vgl. die Speiseregeln in der Spruchquelle Q 10,7.

⁶⁵ Vgl. *Martin Ebner*, Die Rechtfertigungslehre des Paulus in soziologisch-sozialgeschichtlicher Perspektive, in: Norbert Kleyboldt (Hg.), *Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums*, Münster 2009, 93-104.

⁶⁶ Die Apostelgeschichte versucht auch in diesem Punkt, das Verhältnis am Ende harmonischer zu gestalten: vgl. Apg 18,22f.

(vgl. Lev 17,10-14) sind zu beobachten, um die Tischgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen zu gewährleisten: Verzicht auf Blutgenuss, auf Verwandtenehen und (in Adaption für die heidnische Stadtkultur) Abstandnahme von Tempelopfern.

Versucht man, die (nicht überlieferten) historischen Vorgänge, die zu diesem Kompromissvorschlag geführt haben, zu rekonstruieren, so muss man annehmen: (1) Die Diskussion ist in Antiochia weitergegangen und der eventuell zunächst hochschwierig angesetzte Kompromissvorschlag des Petrus zur Erhaltung der Tischgemeinschaft beim Herrenmahl ist, offensichtlich im Gesprächsprozess, auf Anstandsregeln reduziert worden. (2) Es ist gelungen, die neue Kompromissformel unter die Autorität des Jakobus zu stellen, der ja selbst am Streit in Antiochia gar nicht beteiligt war, aber als Verbindungsfigur zum Jerusalemer Apostelkonvent fungiert, so dass die Jakobusklausel als Spezifizierung des damaligen Doppelbeschlusses erscheint.⁶⁷ (3) Petrus hat sich im Übrigen durch sein (voreiliges) Verhalten in Antiochia tatsächlich ins Unrecht gesetzt, sieht doch der Jerusalemer Doppelbeschluss eine voneinander getrennte Heiden- und Judenmission vor. Durch seine Essenspraxis hat Petrus die im Jerusalemer Doppelbeschluss gesetzten Grenzen überschritten. Dieser neue Praxisweg wird im Gesprächsprozess zwischen den übrig gebliebenen Fraktionen in Antiochia (Heidenchristen und Judenchristen in Antiochia, Leute des Jakobus sowie Petrus) durch die Jakobusklauseln an eine niederschwellige Kompromissbedingung geknüpft und dadurch legitimiert.

Paulus hat davon keine Kenntnis genommen; sonst hätte er in Korinth das Problem des Umgangs mit Götzenopferfleisch nicht wiederholt diskutieren müssen (vgl. 1 Kor 8; 10)⁶⁸ beziehungsweise in Rom das Problem des Umgangs mit jüdischen Speisegesetzen (vgl. Röm 14).⁶⁹ Im Unterschied zu den Jakobusklauseln gelangt Paulus zu höchst subtilen individuellen Entscheidungskriterien. Der orthodoxe Kanon nimmt *beide* Lösungswege als Möglichkeiten auf, ohne einem der beiden den Vorzug zu geben: die normativen Vorschriften der Jakobusklauseln genauso wie die individuellen Entscheidungshilfen des Paulus.

⁶⁷ Lukas hat das von vornherein auch im Kontext der Beschlüsse *während* des Apostelkonvents erzählt.

⁶⁸ *Konradt*, Datierung, will die radikale Lösung des Paulus in Korinth allmählich „gereift“ sehen und korreliert den in Apg 18,22f. erwähnten Besuch in Antiochia mit den Ereignissen, die Paulus in Gal 2,11.14 erzählt.

⁶⁹ Vgl. dazu insbesondere *Bernhard Heininger*, Vom Konflikt um die Küche zum Rezept für die Gemeinde. Die Vegetarismusdebatte Röm 14,1-23 in „neuer Perspektive“, in: ders., Die Inkulturation des Christentums. Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 255), Tübingen 2010, 89-132.

3.2 Zwei Modelle von „Einheit“

Aufgrund der vorgelegten Daten ist es nun nicht mehr schwer, die beiden Einheitskonzepte, wie sie im Urchristentum praktiziert werden und im Referat des Neuen Testaments vorliegen, auf den Punkt zu bringen: Auf der einen Seite steht „Einheit“ als Disziplinierungsargument. Es setzt eine behauptete Uniformität gegen Praxisentwürfe, die aus dieser angeblichen Einheitsfront ausscheren. Dabei sind es ein Einzelner oder eine bestimmte Gruppe, die ihre eigene Option für *alle* verpflichtend durchsetzen wollen – und *dafür* auf das „Uniformitätsargument“ zurückgreifen. Auf der anderen Seite steht die Idee einer organisatorischen Einheit, in der verschiedene Gruppen mit unterschiedlichen Praxisoptionen und theologischen Ausrichtungen zusammengehalten werden, indem sie sich gegenseitig anerkennen. Diese pluriform strukturierte Einheit wird regelmäßig über Gesprächsprozesse erreicht, an denen alle beteiligt sind, die sich dann auch zur entstehenden organisatorischen Einheit zählen wollen.

Die Figur des Paulus zeigt, wie ein und dieselbe Person in unterschiedlichen Situationen jeweils ein anderes Einheitskonzept vertreten kann. Und an der Figur des Paulus wird auch sehr gut ersichtlich, dass die Erfolgchancen, die man sich bei der Anwendung des einen beziehungsweise anderen Modells ausrechnen zu können meint, bei der Auswahl eine nicht unerhebliche Rolle spielen.

4. Einheitsmodelle im Kanon und die kanonische Ausrichtung

In den im Kanon gesammelten Schriften wird das organisatorische Einheitskonzept in vielen Variationen versprochen, situativ konkretisiert und theologisch fundiert. Ich greife drei Modelle des Neuen Testaments heraus, die ausdrücklich im Kontext von „Uneinigkeit“ formuliert sind, und komme dann auf zwei Problemfälle und ihre kanonische „Ausrichtung“ zu sprechen.

4.1 Drei Varianten des organisatorischen Einheitskonzepts

Effektive Einheit. In Mk 9,38-40 regen sich die Jünger Jesu entsetzlich über einen Exorzisten auf, der im Namen Jesu Dämonen austreibt, aber nicht zur (markinischen) Jesusgruppe gehört: „Wir haben versucht, ihn darin zu hindern, weil er uns [!] nicht nachfolgt“ (Mk 9,38). Einheit wird hier über Gruppenzugehörigkeit gedacht und diese wiederum berechtigt zur Anwendung der gruppeninternen Praxis, auf der ein absolutes Copyright nur für Gruppenmit-

glieder liegt. So die Position, die das Markusevangelium Jesus strikt ablehnen lässt. Denn: „Niemand nämlich, der in meinem Namen eine Machttat tut, wird so schnell schlecht über mich reden. Wer nämlich nicht gegen uns ist, ist für uns“ (Mk 9,39f.). Anders gesagt: Der positive Effekt, konkret der Heilerfolg oder auch nur der Ansatz dazu, entscheiden über die Zugehörigkeit und nicht die Gruppenzugehörigkeit über die Erlaubnis, Gutes im Namen Jesu tun zu dürfen oder nicht. Einheit zeigt sich im effektiven Wirken.

Transnationale Einheit. Wenn der Epheserbrief hymnisch davon spricht, dass Jesus durch sein Blut, also durch seinen Kreuzestod, Juden und Heiden „zu Einem“ gemacht habe, um „Frieden zu stiften“ und in dem durch ihn neu geschaffenen „Leib“ die „Feindschaft“ zwischen ihnen „zu töten“ (vgl. Eph 2,11-22), so rekurriert der Paulusschüler hier auf das Stigma, das den Juden im Imperium Romanum speziell in den 60er und 70er Jahren anhaftet.⁷⁰ Sie seien das Unruhevolk schlechthin, das ständig für Uneinigkeit und Feindschaft Sorge. Erst durch die Niederschlagung des Jüdischen Aufstands sei die römische Welt befriedet und zu einem einigen Ganzen geworden, so vor allem die Propaganda der flavischen Kaiser. Der Epheserbrief setzt dem ein anderes Einheitskonzept entgegen: Das problemlose Zusammenleben von Heiden und Juden in christlichen Gemeinden – ohne Blutvergießen und militärischen Zwang – zeige, dass Einheit und Friede aus einer anderen Quelle kommen, nämlich aus dem Kreuzestod Jesu. Es ist also ein Opfer der Gewalt Roms, durch das (in soteriologischer Deutung) genau das erreicht wird, was Rom durch den Römisch-Jüdischen Krieg nicht gelungen ist: die „Auflösung der Zwischenwand des Zaunes“ zwischen Juden und Heiden in der römischen Welt. Anders gesagt: Das römische Einheitskonzept ist gewalttätig und unterwirft andere seinem Willen, das Einheitskonzept des Epheserbriefes setzt auf (durch den Kreuzestod Jesu in Gang gesetzte) Integrationsarbeit.

Spirituelle Einheit. Gespalten zwischen Vertretern einer Christologie, die daran festhält, dass Jesus ein Mensch mit Fleisch und Blut war, und einer Christologie, die genau das verneint (vgl. 1 Joh 4,2f.), setzt die johanneische Schule auf den Geist als Einheitsstifter: Niemand muss belehrt oder überzeugt werden, schon gar nicht unter Zwang. Auch eine übergeordnete menschliche Lehrinstanz ist nicht von Nöten. Es ist der Geist allein, der in die ganze Wahrheit einführt – und zum „richtigen“ Bekenntnis antreibt (vgl. 1 Joh 2,20.27). Insofern nimmt die johanneische Theologengruppe zwar die Unterscheidungsfähigkeit von Wahr und Falsch für sich in Anspruch – allerdings theologisch als Konsequenz der Geistführung gedeutet.⁷¹ Nehmen wir hinzu, dass der im

⁷⁰ So die Lesart des Epheserbriefes durch *Eberhard Faust*, *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief* (= *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 24), Fribourg/Göttingen 1993.

⁷¹ Zur theologischen Option von 1 Joh im Kontext der Gemeindegeschichte vgl. *Urban C. von Wahlde*, *The Johannine Literature and Gnosticism. New Light on their Relationship*, in: *Patricia Walters* (Hg.), *From Judaism to Christianity: Tradition and Transition*, Festschrift für

Fleisch gekommene Christus (1 Joh) der Fleisch gewordene Logos ist (Joh 1), durch den die gute Schöpfung ins Dasein gerufen worden ist, dann haben wir mit diesen Eckpfeilern zugleich die negativen inhaltlichen Außenmarkierungen des Kanons vor uns: Alles ist innerhalb der Grenzen des Kanons zu denken und zu tun erlaubt, nur nicht die Leugnung der guten Schöpfung und des Menschseins Jesu als Gesandtem des guten Schöpfers. Es ist offensichtlich die Herausforderung insbesondere durch den Markionismus gewesen, die in den theologischen Grundstrukturen der johanneischen Schule, historisch gesehen eher einer Randgruppe im Urchristentum⁷², die zentralen Kriterien erkennen ließ, die sich als einzige Ausschlusskriterien für den Kanon wahrnehmen lassen.⁷³

4.2 Zwei Problemfälle

Im Konflikt mit unterschiedlichen Theologien und entsprechend gespaltener Anhängerschaft innerhalb der gleichen Gemeinde setzen die Pastoralbriefe auf die „gesunde Lehre“ als Basis der Einheit, ohne sie jedoch näher zu erläutern. Das ist auch nicht nötig, denn sie ist personal an die Lehre des Bischofs gebunden, der als „Hausverwalter“ der Gemeinde fungiert (Tit 1,7), die ihrerseits als patriarchal organisierter „Haushalt“ konzipiert ist (1 Tim 3,15). Holzschnittartig gesagt: Einheit wird gewährleistet durch die Unterstellung unter die Lehrautorität des Bischofs. Das kommt dem Uniformitätskonzept sehr nahe, gerade weil in den Pastoralbriefen eine wirkliche Auseinandersetzung mit den abgelehnten Lehren nur rudimentär zu finden ist (vgl. 1 Tim 4,3-5; 2,13f.).

Allerdings darf die kanonische „Ausrichtung“ nicht übersehen werden: Innerhalb der Paulusbriefsammlung haben nämlich nicht die Pastoralbriefe das letzte Wort (auch wenn das die Intention der von ihnen maßgeblich mitgestalteten Briefsammlung⁷⁴ gewesen sein mag), sondern der Philemonbrief. Und in

Thomas H. Tobin (= Supplements to Novum Testamentum 136), Leiden 2010, 221-254, besonders 225-228.

⁷² Damit soll positiv die Kritik aufgegriffen werden, die *Heikki Räsänen*, Eine Kathedrale aus dem Chaos? Ein Gespräch mit Gerd Theißen über Einheit und Vielfalt der urchristlichen Religion, in: Peter Lampe/Helmut Schwier (Hg.), Neutestamentliche Zugänge. Symposium zur kritischen Rezeption der Arbeiten Gerd Theißens, Festschrift für Gerd Theißen (= Novum Testamentum et Orbis Antiquus 75), Göttingen 2010, 51-64, 55f., meines Erachtens zu Recht an dem generell großartigen Entwurf einer Religionsgeschichte des Urchristentums aus der Feder Theißens (*Gerd Theißen*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000) übt, in der das Johannesevangelium sozusagen als Synthese der vielen Entwürfe von vornherein die geheime Mitte der Einheit des neuen Zeichensystems („semiotische Kathedrale“) ausmacht.

⁷³ Vgl. *Gerd Theißen*, Das Neue Testament (= C. H. Beck Wissen 2192), München 2002, 120f.

⁷⁴ Vgl. *David Trobisch*, Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik (= Novum Testamentum et Orbis Antiquus 10), Fribourg/Göttingen 1989; zur jüngsten Evaluation vgl. *Stanley E. Porter*, Paul and the Pauline Letter Collection,

diesem (authentischen) Paulusbrief ist es Paulus, der – als alter Mann (!) – dem Hausvater Philemon bezüglich seines Umgangs mit dem christlich gewordenen Sklaven Onesimus gerade nicht Befehle erteilt, obwohl er das könnte (V. 8f.), sondern ihn darum bittet, auch den Sklaven in ihre gegenseitige „Geschäftspartnerschaft“ (κοινωνός; V. 17) aufzunehmen. Nachdem der Brief an die gesamte Ekklesia gerichtet ist und *alle* Mitglieder als Zuhörer beim Verlesen des Briefes vorausgesetzt werden, wird Philemon – schon um seine Geschäftspartnerschaft mit Paulus nicht zu gefährden – nicht anders können, als das Problem *mit* der Gemeinde zu besprechen und die Lösungsvorschläge des Paulus ernsthaft zu erwägen. Bindet man also den Philemonbrief kanonisch ein, dann schaut Paulus darin auf die Pastoralbriefe zurück und schreibt dem Hausvater (*alias* dem Bischof) vor, *wie* sich „gesunde Lehre“ entwickelt: durch Hören auf Paulus – und das im Angesicht der Gesamtgemeinde.

Der zweite Fall hätte zum absolut heiklen Problemfall werden können, wenn er denn – gerade weil es von den Entstehungsbedingungen eigentlich nahe gelegen hätte – in den Kanon aufgenommen worden wäre: der erste Clemensbrief. Er bearbeitet eine horizontale Spaltung der Gemeinde in Korinth um die Jahrhundertwende.⁷⁵ Die ehemaligen Presbyter sind abgesetzt worden. Der erste Clemensbrief versucht aus Rom zu intervenieren, den Frieden und die Ordnung, also die „Einheit“ in Korinth wieder herzustellen. Dazu wird zum ersten Mal im Christentum ein sich durch alttestamentliche Vorgaben begründendes Sukzessionsmodell entworfen, das von Christus über die Apostel hin zu den Presbytern verläuft, deren Absetzung damit zu einem Zuwiderhandeln gegen die göttliche Ordnung qualifiziert wird. Keine Frage, dass nach dem ersten Clemensbrief die abgesetzten Presbyter deswegen auch wieder in ihr Amt gehoben werden müssen. Die Unruhestifter dagegen werden, ebenfalls unter Berufung auf alttestamentliche Vorbilder, zum Verlassen der Gemeinde gedrängt (vgl. 43,3; 54,1-3).

Das Einheitsmodell, das hier propagiert wird, steht dem kanonisch etablierten in vielerlei Hinsicht entgegen: Es gibt keine Auseinandersetzung und keinen Gesprächsprozess. Wer sich nicht in die dekretierte Ordnung einfügt, muss auswandern. Es geht gar nicht darum, den Unruhestiftern das Christsein abzusprechen; sie sollen nur in eine *andere* Gemeinde gehen (53,3) und den Frieden im eigenen Haus nicht gefährden. Dieses Lösungsmodell steht in enger Analogie zu einem kanonischen Problemfall, den der dritte Johannesbrief

in: Michael F. Bird/Joseph R. Dodson (Hg.), *Paul and the Second Century* (= Library of New Testament Studies 412), London 2011, 19-36.

⁷⁵ Zur Analyse vgl. *Ferdinand R. Prostmeier*, Konflikte um das Amt in frühchristlicher Zeit. Intervention und Prävention, in: Thomas Schmeller/Martin Ebner/Rudolf Hoppe (Hg.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext* (= Quaestiones Disputatae 239), Freiburg 2010, 206-235, insbes. 211-228.

bespricht:⁷⁶ Hier spielt sich Diotrefes als Hausvater zum Platzhirsch auf, indem er Wanderpredigern jedweder Couleur den Zugang zu seinem Haus – und das heißt zu seiner Hausgemeinde – verwehrt, um den inneren Frieden nicht zu gefährden. Unter der Perspektive der johanneischen Theologen beleuchtet, deren Wanderprediger natürlich auch unterwegs sind, handelt Diotrefes „geistvergessen“. Im Blick auf die beiden besprochenen Einheitskonzepte setzt Diotrefes aus Angst vor Auseinandersetzung auf (ungestörte) Uniformität, die der Hausvater zu schützen hat. Aktiv und vehement wird dieses Modell vom ersten Clemensbrief betrieben: Die Ordnung im Haus unter der Oberhoheit der (angeblich) von Christus über die Apostel eingesetzten Presbyter ist das oberste Gebot. Stellt sich bereits der *Streit um die Lehre* und die personale Lösung durch Unterstellung unter den Bischof und die durch ihn gewährleistete „gesunde Lehre“, also die Lösung der Pastoralbriefe, als Problemfall dar, so ist mit dem *Streit um die Personalpolitik* und der von oben dekretierten, alttestamentlich untermauerten Einheitslösung des ersten Clemensbriefes für den Kanon die Grenze erreicht. Ob nun dieser Punkt ausschlaggebend war oder nicht: Der erste Clemensbrief ist nicht in den Rang einer Schrift erhoben worden, auf die sich das orthodoxe Christentum des zweiten Jahrhunderts qua Kanon berufen wollte.

4.3 Die eine kanonische Ausrichtung

Auch wenn im Kanon verschiedene Einheitskonzepte nebeneinander stehen und ohne Scheu auch vom Einsatz des Einheitlichkeitsarguments zur Disziplinierung und Uniformierung der Gemeinden erzählt werden kann, die Tendenz, die der Kanon sowohl aus seiner Entstehungssituation heraus als auch über die Anordnung beziehungsweise den Ausschluss von Schriften verfolgt, ist klar und deutlich: Die durch den Gesprächsprozess auf dem Apostelkonvent begonnene Linie wird fortgesetzt und zu einem grandios pluriformen Konzept ausgebaut. Damit hat sich aufs Ganze gesehen diejenige Option durchgesetzt, die schon vor Paulus in den ersten gemischt-christlichen Gemeinden, die auf die jüdischen Identitätsmerkmale als Zulassungsbedingungen zum Gottesvolk verzichtet haben, in deren Tauflied markante sprachliche Strukturen gewonnen hat, nämlich diejenige Option, die auf Pluralität setzt und darin das Unterscheidende der Einheit des Christentums sieht:

„Alle nämlich, die ihr auf Christus getauft worden seid, Christus habt ihr angezogen. Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, da ist nicht mehr Sklave noch Freier, da ist nicht mehr männlich und weiblich. Alle nämlich seid ihr ein Einziger in Christus Jesus.“ (Gal 3,27f.)

⁷⁶ Vgl. Urban C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John*, Bd. 3: *Commentary on the Three Johannine Letters* (= *The Eerdmans Critical Commentary*), Grand Rapids 2010, 278-287.

Literatur

- Aland, Kurt*, Der Schluß des Markusevangeliums, in: Sabbe, Maurits (Hg.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 34), Leuven: Leuven University Press 1974, 435-470.
- Arzt-Grabner, Peter*, Philemon (= Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003.
- Assmann, Jan*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München: C. H. Beck 2002.
- Aune, David E.*, Galatians 3:28 and the Problem of Equality in the Church and Society, in: Walters, Patricia (Hg.), *From Judaism to Christianity. Tradition and Transition*, Festschrift für Thomas H. Tobin (= Supplements to Novum Testamentum 136), Leiden: Brill 2010, 153-183.
- Baumert, Norbert*, Koinonein und Metechein – synonym? Eine umfassende semantische Untersuchung (= Stuttgarter Biblische Beiträge 51), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2003.
- Betz, Hans Dieter*, Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinde in Galatien, München: Kaiser 1988.
- Blaschke, Andreas*, Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte (= Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 28), Tübingen: Francke 1998.
- Byung-Mo, Kim*, Die paulinische Kollekte (= Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 38), Tübingen: Francke 2002.
- Campenhausen, Hans Freiherr von*, Einheit und Einigkeit in der Alten Kirche, in: ders., *Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen: Mohr Siebeck 1979, 1-19.
- Capper, Brian J.*, To Keep Silent, Ask Husbands at Home, and not to Have Authority over Men. Part I (I Corinthians 14:33-36 and I Timothy 2:11-12), in: *Theologische Zeitschrift* 61 (2005), 113-131.
- Därmann, Iris*, Theorien der Gabe zur Einführung, Hamburg: Junius 2010.
- Downs, David J.*, The Offering of the Gentiles. Paul's Collection for Jerusalem in Its Chronological, Cultural, and Cultic Contexts (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 248), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- Ebner, Martin*, Vielfalt und Einheit unter den neutestamentlichen Gemeinden, in: Hiltenbrand, Karl (Hg.), *Einheit und Vielfalt. Tradition und Innovation in der Kirche*, Würzburg: Echter 2000, 11-35.
- Ebner, Martin*, Wenn alle „ein einziger“ sein sollen ... Von schönen theologischen Konzepten und ihren praktischen Problemen: Gal 3,28 und 1 Kor 11,2-16, in: *Klinger, Elmar/Böhm, Stephanie/Seidl, Theodor* (Hg.), *Der Körper und die Religion. Das Problem der Konstruktion von Geschlechterrollen*, Würzburg: Echter 2000, 159-183.
- Ebner, Martin*, Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, in: *Moeller, Bernd u. a.* (Hg.): *Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Mittelalter*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, 15-57.
- Ebner, Martin*, *Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2007.

- Ebner, Martin*, Das Markusevangelium, in: Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (= Kohlhammer Studienbücher Theologie 6), Stuttgart: Kohlhammer 2008, 154-183.
- Ebner, Martin*, Der christliche Kanon, in: Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (= Kohlhammer Studienbücher Theologie 6), Stuttgart: Kohlhammer 2008, 9-52.
- Ebner, Martin*, Die Auferweckung Jesu – oder: Woran glauben Christen? Die urchristliche Osterbotschaft im Kontext zeitgenössischer Vorstellungen, in: Bibel und Kirche 64 (2009), 78-86.
- Ebner, Martin*, Die Rechtfertigungslehre des Paulus in soziologisch-sozialgeschichtlicher Perspektive, in: Kleyboldt, Norbert (Hg.), Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums, Münster: dialogverlag 2009, 93-104.
- Evans, Ernest* (Hg.), Tertullian. Adversus Marcionem, Bd. 2: Books 4 and 5, Oxford: Clarendon Press 1972.
- Evans, Richard J.*, Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis, Frankfurt a. M.: Campus 1998.
- Faust, Eberhard*, Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief (= Novum Testamentum et Orbis Antiquus 24), Fribourg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1993.
- Fleddermann, Harry T.*, Q. A Reconstruction and Commentary (= Biblical Tools and Studies 1), Leuven: Peeters 2005.
- Georgi, Dieter*, Der Armen zu gedenken. Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1994.
- Foster, Paul*, Marcion. His Life, Works, Beliefs, and Impact, in: The Expository Times 121 (2010), 269-280.
- Hansen, Bruce*, "All of You are One". The Social Vision of Galatians 3.28, Corinthians 12.13 and Colossians 3.11 (= Library of New Testament Studies 409), London: T & T Clark 2010.
- Haufe, Günter*, Entrückung und eschatologische Funktion im Spätjudentum, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 13 (1961), 105-113.
- Heckel, Theo K.*, Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 120), Tübingen: Mohr Siebeck 1999.
- Heininger, Bernhard*, „Politische Theologie“ im Markusevangelium. Der Aufstieg Vespasians zum Kaiser und der Abstieg Jesu ans Kreuz, in: ders., Die Inkulturation des Christentums. Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 255), Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 181-204.
- Heininger, Bernhard*, Vom Konflikt um die Küche zum Rezept für die Gemeinde. Die Vegetarismusdebatte Röm 14,1-23 in „neuer Perspektive“, in: ders., Die Inkulturation des Christentums. Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 255), Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 89-132.
- Hieke, Thomas/Nicklas, Tobias*, „Die Worte der Prophetie des Buches“. Offenbarung 22,6-21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (= Biblisch-theologische Studien 62), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2003.
- Hill, Craig C.*, The Jerusalem Church, in: Jackson-McCabe, Matt (Hg.), Jewish Christianity Reconsidered. Rethinking Ancient Groups and Texts, Minneapolis: Fortress Press 2007, 39-56.

- Hogan, Pauline Nigh*, No Longer Male and Female. Interpreting Galatians 3:28 in Early Christianity (= Library of New Testament Studies 380), London: T & T Clark 2008.
- Jantsch, Torsten*, „Gott alles in allem“ (1 Kor 15,28). Studien zum Gottesverständnis des Paulus im 1. Thessalonicherbrief und in der korinthischen Korrespondenz (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 129), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011.
- Joubert, Stephan*, Paul as Benefactor. Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 124), Tübingen: Mohr Siebeck 2000.
- Kinzig, Wolfram*, Καὶνὴ διαθήκη. The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries, in: The Journal of Theological Studies 45 (1994), 519-544.
- Klinghardt, Matthias*, Die Veröffentlichung der christlichen Bibel und der Kanon, in: Zeitschrift für Neues Testament 6 (2003), 59-64.
- Koch, Dietrich-Alex*, The God-Fearers Between Facts and Fiction. Two Theosebeis-Inscriptions from Aphrodisias and their Bearing for the New Testament, in: Studia Theologica 60 (2006), 62-90.
- Koch, Dietrich-Alex*, Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte (= Novum Testamentum et Orbis Antiquus 65), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.
- Konradt, Matthias*, Zur Datierung des sogenannten antiochenischen Zwischenfalls, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 102 (2011), 19-39.
- Kraus, Wolfgang*, Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die „Hellenisten“, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (= Stuttgarter Bibelstudien 179), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1999.
- Maurer, Alexander*, Rez. Trobisch, David, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (= Novum Testamentum et Orbis Antiquus 31), Göttingen 1996, in: Theologische Literaturzeitung 127 (2002), 56-58.
- Mell, Ulrich*, Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians (= Novum Testamentum et Orbis Antiquus 77), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.
- Metzger, Bruce M.*, Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung, Düsseldorf: Patmos 1993.
- Moll, Sebastian*, Marcion. A New Perspective on his Life, Theology, and Impact, in: The Expository Times 121 (2010), 281-286.
- Moll, Sebastian*, The Arch-Heretic Marcion (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 250), Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Müller, Ulrich B.*, Die Gerichtsankündigung Q 13,34f. als authentisches Wort Jesu, in: Busse, Ulrich/Reichardt, Michael/Theobald, Michael (Hg.), Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung, Festschrift für Rudolf Hoppe (= Bonner Biblische Beiträge 166), Göttingen: V&R unipress 2011, 133-141.
- Neyrey, Jerome H.*, God, Benefactor and Patron. The Major Cultural Model for Interpreting the Deity in Greco-Roman Antiquity, in: Journal for the Study of the New Testament 27 (2005), 465-492.
- Petersen, William L.*, Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship (= Supplements to Vigiliae Christianae 25), Leiden: Brill 1994.

- Petersen, William L.*, The Diatessaron and the Fourfold Gospel, in: Horton, Charles (Hg.), *The Earliest Gospels. The Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels – The Contribution of the Chester Beatty Gospel Codex P45* (= *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 258*), London: T&T Clark 2004, 50-68.
- Prostmeier, Ferdinand R.*, Konflikte um das Amt in frühchristlicher Zeit. Intervention und Prävention, in: Schmeller, Thomas/Ebner, Martin/Hoppe, Rudolf (Hg.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext* (= *Quaestiones Disputatae 239*), Freiburg i. Br.: Herder 2010, 206-235.
- Poincaré, Henri*, *La science et l'hypothèse*, Paris: E. Flammarion 1927.
- Porter, Stanley E.*, Paul and the Pauline Letter Collection, in: Bird, Michael F./Dodson, Joseph R. (Hg.), *Paul and the Second Century* (= *Library of New Testament Studies 412*), London: T&T Clark 2011, 19-36.
- Räsänen, Heikki*, Eine Kathedrale aus dem Chaos? Ein Gespräch mit Gerd Theißen über Einheit und Vielfalt der urchristlichen Religion, in: Lampe, Peter/Schwier, Helmut (Hg.), *Neutestamentliche Zugänge. Symposium zur kritischen Rezeption der Arbeiten Gerd Theißens, Festschrift für Gerd Theißen* (= *Novum Testamentum et Orbis Antiquus 75*), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 51-64.
- Ritter, Adolf Martin*, Die Einheit der Kirche als Problem des 1. Millenniums post Christum natum, in: *Theologische Zeitschrift 60* (2004), 43-61.
- Robinson, James M./Hoffmann, Paul/Kloppenborg, John S.* (Hg.), *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas* (= *Hermeneia Supplements*), Minneapolis/Leuven: Fortress Press/Peeters 2000.
- Schellenberg, Ryan S.*, Kingdom as Contaminant? The Role of Repertoire in the Parables of the Mustard Seed and the Leaven, in: *The Catholic Biblical Quarterly 71* (2009), 527-543.
- Schenke, Ludger*, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Stuttgart: Kohlhammer 1990.
- Schmeller, Thomas*, Der erste Korintherbrief, in: Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament* (= *Kohlhammer Studienbücher Theologie 6*), Stuttgart: Kohlhammer 2008, 303-325.
- Schmeller, Thomas*, Der zweite Brief an die Korinther, 1. Teilband: 2Kor 1,1-7,4 (= *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VIII/1*), Neukirchen-Vluyn/Ostfildern: Neukirchener/Patmos 2010.
- Schmid, Ulrich*, Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe (= *Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 25*), Berlin: de Gruyter 1995.
- Sim, David C.*, Matthew's Use of Mark. Did Matthew Intend to Supplement or to Replace His Primary Source?, in: *New Testament Studies 57* (2011), 176-192.
- Stettler, Christian*, Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis zu Jesus (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 299*), Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- Theißen, Gerd*, Die Einheit der Kirche. Kohärenz und Differenz im Urchristentum, in: *Zeitschrift für Mission 20* (1994), 70-86.
- Theißen, Gerd*, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000.
- Theißen, Gerd*, *Das Neue Testament* (= *C. H. Beck Wissen 2192*), München: Beck 2002.

- Theißen, Gerd*, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (= Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 40), Heidelberg: Winter 2007.
- Theißen, Gerd*, Die Gegenmission zu Paulus in Galatien, Philippi und Korinth. Versuch einer Einheitsdeutung, in: Kraus, Wolfgang (Hg.), Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 163), Berlin: de Gruyter 2009, 277-306.
- Theobald, Michael*, „Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...“. Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18-20, in: Biblische Zeitschrift, Neue Folge 49 (2005), 174-190.
- Theobald, Michael*, Offen – dialogisch – (selbst-)kritisch. Die grundlegende Bedeutung historisch-kritischen Arbeitens für die theologische Auslegung des Neuen Testaments, in: Bibel und Kirche 63 (2008), 240-245.
- Trebilco, Paul*, Why Did the Early Christians Call Themselves ἡ ἐκκλησία?, in: New Testament Studies 57 (2011), 440-460.
- Trobisch, David*, Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik (= Novum Testamentum et Orbis Antiquus 10), Fribourg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1989.
- Trobisch, David*, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (= Novum Testamentum et Orbis Antiquus 31, 10), Fribourg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1996.
- Vollenweider, Samuel*, „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10,18), in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 79 (1988), 187-203.
- Vouga, François*, Geschichte des frühen Christentums (= Uni-Taschenbücher 1733), Tübingen: Francke 1994.
- Vouga, François*, Einheit und Vielfalt des frühen Christentums, in: Zeitschrift für Neues Testament 3 (2000), 47-53.
- Wahlde, Urban C. von*, The Gospel and Letters of John, Bd. 3: Commentary on the Three Johannine Letters (= The Eerdmans Critical Commentary), Grand Rapids: Eerdmans 2010.
- Wahlde, Urban C. von*, The Johannine Literature and Gnosticism. New Light on their Relationship, in: Walters, Patricia (Hg.), From Judaism to Christianity: Tradition and Transition, Festschrift für Thomas H. Tobin (= Supplements to Novum Testamentum 136), Leiden: Brill 2010, 221-254.
- Zehetbauer, Markus*, Stefanus – Der erste Heidentäufer?, in: Biblische Zeitschrift, Neue Folge (im Druck).
- Zeigan, Holger*, Aposteltreffen in Jerusalem. Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1-10 und den möglichen lukanischen Parallelen (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 18), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005.
- Zeller, Dieter*, Entrückung zur Ankunft als Menschensohn (Lk 13, 34f.; 11, 29f.), in: Refoulé, François (Hg.), À cause de l'évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes, Festschrift für Jacques Dupont (= Lectio Divina 123), Paris: Cerf 1985, 513-530.