

Hans-Ulrich Weidemann
Jesus ist der Herr
Vorbemerkungen zur Christologie der „Urgemeinde“

I. Einleitung

1. Die normative Bedeutung der Urgemeinde

Dass die sogenannte Urkirche normative Bedeutung für die katholische Ekklesiologie hat, darf in exegetischen wie systematisch-theologischen Zusammenhängen als konsensfähig gelten. Karl Rahner hat schon 1958 festgehalten, dass die Urkirche „eine einmalige und unersetzliche Funktion für die ganze weitere Geschichte der Kirche“ hat.¹ Weil die Kirche der späteren Zeit auf der Urkirche beruhe, deswegen sei die Urkirche „nicht bloß zeitlich die erste Periode der Kirche, sondern der bleibende Grund und die bleibende Norm für alles Kommende, das Gesetz, nach dem der ganze Lauf der Kirche angetreten wird“.² Mit Walter Kasper lässt sich die „nota ecclesiae“ *apostolisch* dementsprechend als „diachrone Identität und Kontinuität der Kirche mit der Kirche der Apostel und der Kirche aller Zeiten“ verstehen.³

Auf dem Hintergrund dieser ekklesiologischen Fundamentalsaussagen lässt sich die Bedeutung der Neuentdeckung der jüdischen Wurzeln der Kirche kaum überschätzen. Die „Kirche der Apostel“ ist zunächst und grundlegend „Ekklesia in Israel“, was insbesondere für die sogenannte „Urgemeinde“ gilt, also die *christusglaubenden Juden in Jerusalem*. Die vielbeschworenen jüdischen Wurzeln der Kirche sind ja ganz konkret jene Juden, die zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind, die aber selbstverständlich Juden blieben. Mit Recht verweist Walter Kasper daher auf die „Neuentdeckung des früh-

- 1 *Karl Rahner*, Über die Schriftinspiration (QD 1), Freiburg 1958, 50. Rahner benutzt die Begriffe „die Urkirche“ und „die erste Generation“ austauschbar und vermeidet die Festlegung auf ein bestimmtes Datum (wie den „Todestag des letzten Apostel“). Vgl. ebd. Anm. 24: die Urkirche ist die Kirche in ihrer ersten „Gründungszeit“, in der ersten Generation, in der sie selbst noch „im Werden“ ist. Vgl. auch ebd. 53 sowie 76f.
- 2 *Rahner*, Über die Schriftinspiration 52f.
- 3 *Walter Kasper*, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg etc. 2011, 266.

kirchlichen Judenchristentums“ und differenziert damit – anders als Rahner – nochmals zwischen Juden und Nichtjuden innerhalb der „Urkirche“. Diese Neuentdeckung erfolgte laut Kasper im Kontext der Neubewusstwerdung der jüdischen Wurzeln des Christentums, und sie hat nicht nur historische, sondern „grundsätzliche ekklesiologische Bedeutung“! Kasper weiter: „Denn die Kirche ist von ihrem Ursprung her und ihrem Wesen nach Kirche aus Juden und Heiden (Eph 2,11–22). Der Bruch zwischen beiden war das Ur-Schisma, das die Kirche von ihrer Leben und Kraft gebenden Wurzel abgeschnitten und darum geschwächt hat“.⁴

Diesen Ausführungen kann man als Exeget nur zustimmen. Unter exegetischer und historischer Perspektive wird man dann allerdings weiterfragen, was sich des Näheren hinter Größen wie „die Urkirche“ oder „die Urgemeinde“ verbirgt, die in dogmatischen wie kirchenamtlichen Kontexten zuweilen personifiziert als Subjekt von normativen Aussagen wie den oben zitierten erscheinen. Laut Rahner wendet sich beispielsweise „die Kirche“, indem sie Schrift in sich bildet, „als die maßgebliche Urkirche an ihre eigene Zukunft“⁵. Der historisch-kritisch arbeitende Exeget wird aber zunächst zu rekonstruieren suchen, wer oder was hier mit dem Begriff „Urkirche“ zusammengefasst wird und wie sich das sprachlich so konstruierte Subjekt zu seiner Umwelt, dem frühen Judentum und der hellenistisch-römischen Welt verhält. Hinzu kommt ja, dass man das lukanische Portrait der „Urgemeinde“ in der Apostelgeschichte als narrative Konstruktion wahrzunehmen hat, die ihrerseits selektiv und bestimmten Absichten dienstbar gemacht ist. Daher wird der Exeget bei der Befassung mit diesem Portrait seine „emphasis on *diversity* rather than sameness, on the *local* rather than the universal, and on *practice* rather than doctrine“ legen.⁶

Dies gilt gerade auch für das Thema „Christologie der Urgemeinde“. Beide Substantive dieser Formulierung verdienen es, unter historischer Perspektive genauer in den Blick genommen zu werden. Zumindest der grammatische Singular könnte in beiden Fällen zu vorschnellen Einschränkungen des Blickfeldes führen. Hinzu kommt, dass „Urgemeinde“ ja weder eine Selbstbezeichnung noch ein neutestamentlicher, sondern ein neuzeitlich-wissenschaftlicher

4 Walter Kasper, Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie, in: Ders., Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I (WKGS 11), Freiburg 2008. Die Sätze fallen im Kontext des Kapitels 5.2 (Dialog mit dem Judentum).

5 Rahner, Über die Schriftinspiration 56f.

6 So Virginia Burrus/Rebecca Lyman, Shifting the Focus of History, in: V. Burrus (Ed.), Late Ancient Christianity (A People's History of Christianity Vol. 2), Minneapolis 2005, 1–23, 2. Die Autorinnen wenden sich mit guten Gründen gegen „the transcendent God's-eye view of Christian history, which is itself a product of human imagination as well as an assertion of power on the part of various elites“.

Metabegriff ist. Daher liegt es nahe, zunächst einmal jene Gruppierungen historisch präziser zu beschreiben, die wir mit diesem Begriff belegen, und im Anschluss daran die Frage nach deren „Christologie“ zu stellen. Dass wir hier über eine erste Skizze kaum hinauskommen, versteht sich von selbst.

2. Lukas als Historiograph der Urgemeinde und seine „Tendenz“

Der einzige frühchristliche Autor, bei dem wir eine zusammenhängende Erzählung der Geschichte der sogenannten Jerusalemer Urgemeinde finden, ist der Evangelist Lukas. Ergänzen wird man diese im zweiten Teil seines Doppelwerkes niedergeschriebene Erzählung durch weitere Informationen aus frühchristlichen Schriften, insbesondere den Briefen des Apostels Paulus.

Im Falle des Lukas ist nun zu beachten, dass dieser Autor in deutlichem Abstand von den erzählten Ereignissen und unter einer ganz bestimmten Perspektive, seiner sogenannten „Tendenz“, schreibt. Daher ist es unbestritten, dass die lukanische Darstellung der sogenannten Jerusalemer Urgemeinde nicht unmittelbar historisch auswertbar ist. Mit den Worten von Knut Backhaus zeichnet Lukas in der Apostelgeschichte „das Gedächtnisbild des Urchristentums, genauer: ein bewegtes und bewegendes Gedächtnisgemälde von Herkunft und Anfang des Christentums“.⁷ Backhaus formuliert daher mit Recht für den historisch rekonstruierenden Umgang mit dem lukanischen Doppelwerk die methodische Prämisse, dass dieses zunächst als „Quelle zum lukanischen Geschichtsbild“ und erst dann, in einem zweiten Schritt, als „Quelle zur Geschichte des Urchristentums zu nutzen“ ist.⁸ Um letzteres methodisch einigermaßen durchführen zu können, ist es nötig, die Intention des Evangelisten bei der Abfassung seines Werkes (man kann auch von seiner „Tendenz“ reden) zu kennen.

Seit geraumer Zeit hat sich die Lukasforschung davon verabschiedet, Anlass und Abfassungszweck des Doppelwerkes in erster Linie in der Bewältigung der Parusieverzögerung zu sehen.⁹ Stattdessen wird zunehmend die *eklesiologische* Pragmatik des Doppelwerkes erkannt. Mit den Worten Michael Wolters will Lukas „eine Vorgeschichte seiner Gegenwart schreiben“, die „das Zustandekommen eines in seiner Zeit bestehenden Zustandes erklären“ will.¹⁰

7 Knut Backhaus, Lukas der Maler. Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche, in: Ders./G. Häfner, Historiographie und fiktionales Erzählen (BThS 86), Neukirchen 2007, 30–66, 31.

8 Backhaus, Lukas der Maler 59.

9 Instruktiv dazu Maria Neubrand, Israel, die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15 (SBB 55), Stuttgart 2006, 39–79.

10 Michael Wolter, Das Lukasevangelium, (HNT 3), Tübingen 2008, 29, und weiter im Anschluss an Backhaus, Lukas der Maler 31f.: „Das lukanische Geschichtswerk

Dieser zu seiner Zeit bestehende „Zustand“, das Ziel, von dem her Lukas – wie aitiologisches Erzählen grundsätzlich – denkt¹¹, ist die *Ekklesia unter den Heiden*.¹² Diese Formulierung von K. Backhaus ist glücklich gewählt, da sie das ungenaue, ja falsche Adjektiv „heidenchristlich“ vermeidet und stattdessen eine quasi „lokale“ Aussage trifft. Man kann also sagen, dass es Lukas darum geht, zu erzählen (und damit zugleich zu legitimieren), wie es unter der Leitung des Hl. Geistes und nach Gottes Plan zur Entstehung von Ekklesien außerhalb des Gottesvolkes Israels und zugleich außerhalb Palästinas gekommen ist – Ekklesien, in denen auch die Juden nicht mehr im pharisäischen Sinne toraobservant leben.¹³ Eine seiner Erzählfiguren, den Herrenbruder Jakobus, lässt er das in der Mitte der Apostelgeschichte programmatisch so formulieren: Gott habe „zuerst darauf gesehen, aus Heidenvölkern ein Volk zu nehmen für seinen Namen“ (Apg 15,14).¹⁴ Dieser ἐξ ἔθνῶν λαός sammelt sich konkret in Ekklesien, die z. B. Paulus außerhalb Palästinas gründet; sie treten an die Seite der „Ekklesia durch ganz Judäa, Galiläa und Samaria“ (9,31), die sich wiederum aus Angehörigen des Gottesvolkes Israel rekrutiert. Die Entstehung der *Ekklesia aus Juden auf jüdischem Territorium* bildet also die Vorgeschichte und die Grundlage dieses Geschehens, sie erzählt Lukas in Apg 1–9. Edwin K. Broadhead formuliert dazu präzise: „in Acts 1–9 Luke presents the messianic movement in Jerusalem not simply as the beginning of Christianity, but, more importantly, as the restoration of authentic Judaism“¹⁵. Oder mit den Worten Jürgen Roloffs: „Lukas will zeigen: Israel ist tatsächlich durch das Zeugnis der Apostel von Jesus

wäre dann seinem eigenen Selbstverständnis nach so etwas wie eine ‚Basisgeschichte‘ oder ‚Ursprungsgeschichte‘, die den Ursprung und Anfang eines augenblicklichen status quo und die historische Entwicklung bis zu seinem Erreichen erzählen will“.

- 11 *Backhaus*, Lukas der Maler 52. Diesem übergreifenden Erzählziel, das in der Symeonweissagung (Lk 2,29–35) bereits angedeutet ist, verdanke das lukanische Doppelwerk die Einheitlichkeit seines Geschichtsbildes.
- 12 *Backhaus*, Lukas der Maler 34. Im Unterschied dazu ging es dem Evangelisten Matthäus „noch wesentlich um den Ort der Heiden in der Ekklesia“.
- 13 Vgl. dazu z. B. die gegen Paulus vorgebrachte Anklage „der Juden“, er „überrede Menschen, Gott entgegen der Tora zu verehren“ (Apg 18,13). Dieser Vorwurf, Juden könnten in den paulinischen Ekklesien nicht gesetzesobservant leben, bezieht sich v. a. auf den Anschluss des Synagogenvorstehers Krispus an die korinthische Ekklesia (18,8), er wird wenig später auch in Jerusalem laut (vgl. 21,21)!
- 14 Dazu *Neubrand*, Israel, die Völker und die Kirche 108–130.
- 15 *Edwin K. Broadhead*, Jewish Ways of Following Jesus. Redrawing the Religious Map of Antiquity (WUNT 266), Tübingen 2010, 81. Ebd. 82f.: „In Acts 1–9 Luke makes no attempt to distinguish the messianic movement as anything other than Jewish. Luke insists that this restoration of Israel, long predicted on the prophecy of Joel (Acts 2,17–21), comes to realization in the messianic community in and around Jerusalem“.

gesammelt worden“¹⁶. Diesem Erzählziel dienen auch die weiteren Notizen des Lukas über die Jerusalemer Ekklesia, insbesondere die Betonung des Gesetzes-eifers der in ihr versammelten „Myriaden derjenigen unter den Juden, die zum Glauben gekommen sind“ (Apg 21,21). Mit den durch die Mission insbesondere des Juden Paulus außerhalb Palästinas entstehenden Ekklesien verschmilzt die „Urgemeinde“ keineswegs zu einer größeren Einheit (i.S. einer „Kirche aus Juden und Heiden“), vielmehr schildert Lukas „this form of Jewish messianism and Gentile Christianity as ongoing, parallel developments whose story is forever entwined“.¹⁷ Man könnte sagen, dass Lukas die unter den Völkern entstandenen Ekklesien erzählstrategisch durch ihre „Kirchengemeinschaft“ mit der Ekklesia in Israel legitimiert, zumal laut der Apostelgeschichte die Ekklesien außerhalb des Hl. Landes ausschließlich auf die Missionsarbeit von gläubenden Juden zurückgehen.

II. Die „Urgemeinde“: lukanisches Bild und historische Konturen

1. Christusgläubende Juden: Konfession, Partei, Verein?

Es ist bemerkenswert, dass sich diese lukanische Darstellung der „Urgemeinde“ insofern mit der neueren wissenschaftlichen Diskussion deckt, als diese wie jene sie konsequent als *Teil des pluralen Jerusalemer Judentums* von den 30er bis zu den 60er Jahren des 1. Jh. verstehen. Fraglich ist aber, welche Modelle sich anbieten, um diesen religionsgeschichtlich wie ekklesiologisch komplizierten Sachverhalt historisch angemessen zu beschreiben.

Es ist durchaus lehrreich, zunächst auf die lukanische Begrifflichkeit, vor allem auf ihre Verteilung zu achten. Lukas redet erst und nur einmal in Apg 5,11 und dann wieder in 8,1 von der Urgemeinde als „Ekklesia“¹⁸, ansonsten meist von „Gläubenden“ oder auch von „Jüngern/Schülern“¹⁹. Für Lukas ist also der *Glaube an Jesus Christus* das entscheidende Merkmal, das diese Juden gemeinsam haben und das sie von anderen Juden unterscheidet. Die vage Terminologie des Lukas zeigt aber ebenso wie der Gang seiner Erzählung, dass diese „glau-

16 Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* (GNT 10), Göttingen 1993, 200.

17 Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus* 83.

18 Apg 5,11 (große Furcht legt sich nach dem Tod Hananias' und Sapphiras auf „die ganze Ekklesia“); 8,1 (die Ekklesia in Jerusalem“); 8,3; 9,31; 11,22; 12,1.5; 15,4 15,22 sowie 18,22.

19 2,44 οἱ πιστεύοντες (bzw. nach anderen Zeugen πιστεύσαντες), vgl. 4,4.32 (τὸ πλῆθος τῶν πιστευσάντων); 5,14; 4,23: οἱ ἴδιοι, 6,2: τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν (vgl. V. 5), 6,7 und 9,26: οἱ μαθηταί, ἐν Ἱερουσαλήμ (vgl. 9,36) und schließlich in 9,2: ὁ ὁδός, in 9,30: οἱ ἀδελφοί, und in 9,32: die Heiligen.

benden Juden“ anfangs weder eine homogene Größe noch klar von den diversen Gruppierungen „nichtchristusgläubender“ Juden unterscheidbar waren. Daher scheiden neuzeitliche Kategorien wie „Konfession“ als anachronistisch aus. Stattdessen greift man zunehmend auf die Kategorie der innerjüdischen „Partei“ (αἵρεσις) zurück und versteht die „Urgemeinde“ damit analog zu Pharisäern (15,5) und Sadduzäern (5,17).²⁰ Allerdings wird die „Urgemeinde“ erst in Apg 24,5 als „*hairesis* der Nazoräer“ (ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις) bezeichnet (vgl. noch 24,14; 28,22), die Szene spielt Mitte der 50er Jahre. Auch hier dürfte Lukas noch historisch auswertbare Informationen überliefern: Als eine innerjüdische „*hairesis*“ (im Singular) wurde die „Urgemeinde“ von anderen Juden demnach erst wahrgenommen, als sie unter der Führung des Herrenbruders Jakobus und seines Presbyteriums stand und sich entsprechend verändert und wohl auch vereinheitlicht hatte, also lange nach der Vertreibung der meisten „Hellenisten“ und nach dem Weggang auch des Zwölferkreises aus der Stadt (s. u.). Für die 30er und frühen 40er Jahre bietet sich diese Kategorie zumindest im Singular nicht an, was gerade auch die verschiedenen innerjüdischen Konfliktlinien zeigen (s. u.). Es ist vermutlich kein Zufall, dass der interne Aufstieg des Herrenbruders Jakobus und diese Außenwahrnehmung zusammenhängen.

Als letzte Kategorie bietet sich der „Verein“ an. Markus Öhler hat einige bemerkenswerte Parallelen zwischen dem lukanischen Portrait der „Urgemeinde“ und antiken Vereinen gesammelt.²¹ Allerdings ist zu bedenken, dass Lukas den Fokus seiner Darstellung fast ausschließlich auf den Zwölferkreis um Petrus und die mit diesem verbundene Gruppierung richtet. Diese *eine* Gruppe zeichnet Lukas tatsächlich mit Farben aus dem antiken Vereinswesen. Geht man davon aus, dass Lukas und seine Adressaten selbst Mitglieder einer Gemeinschaft waren, die von der sie umgebenden Gesellschaft als Verein betrachtet wurde und die auch intern nach Art eines *collegium* strukturiert war, dann wird man mit Öhler die Absicht der lukanischen Darstellung im Vorbildcharakter dieses Teils (!) der „Urgemeinde“ für die eigene Gemeinde sehen.²² Der trotz der selektiven Darstellung des Lukas noch erkennbare heterogene Charakter jener Gruppierungen, die wir als „Urgemeinde“ bezeichnen, widerspricht einer zu einlinigen

20 So beispielsweise *Hubert Frankemölle*, Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (Studienbücher Theologie 5), Stuttgart 2006, 240, sowie *James D. G. Dunn*, Beginning from Jerusalem (Christianity in the Making 2), Michigan 2009, 238.

21 Dazu *Markus Öhler*, Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens, in: NTS 51 (2005) 393–415. Öhler nennt die Bezeichnungen der Mitglieder als „Brüder“, „Glaubende“ oder „Jünger“, das Freundschaftsideal, die Gütergemeinschaft, die Mahlfeiern, die Häuser als Versammlungsorte, die hierarchische Struktur sowie das egalitäre Prinzip.

22 *Öhler*, Die Jerusalemer Urgemeinde 398 und 415.

Adaption des Vereinsmodells auf alle christusglaubenden Juden in den ersten Jahren nach Jesu Tod.

2. Die Zusammensetzung der „Urgemeinde“

Den genannten heterogenen Charakter derjenigen jüdischen Gruppierungen, die wir zusammenfassend als „Urgemeinde“ bezeichnen, lässt Lukas ja durchaus noch erkennen. Schon in Apg 1,13f. kann man mindestens zwei Gruppen unterscheiden: den Zwölferkreis („die Apostel“) um die zuerst genannten Petrus und Johannes sowie die Herrenfamilie um „Maria, die Mutter Jesu, und seine Geschwister“. Dass zum Kreis um die Apostel mehr Personen gehörten als die Zwölf, zeigt die namentliche Erwähnung von Josef Barsabbas und Matthias in 1,23. Ob die in 1,14 ebenfalls genannten „Frauen“ eine eigene Gruppe bildeten, ist nicht mehr erkennbar.²³ Diese ca. 120 Personen scheinen mehrheitlich oder vollständig Galiläer gewesen zu sein (vgl. Apg 1,11 und 2,7). In 6,1 rechnet Lukas dann insbesondere den Zwölferkreis zu den „Hebräern“, vermutlich meint er mit diesem Begriff aber auch andere galiläische und judäische „christusglaubende Juden“, die in erster Linie aramäisch sprachen.

Lukas deutet ebenfalls an, dass *von frühester Zeit an* auch „Hellenisten“²⁴ zu den „glaubenden Juden“ gehörten: Seine Schilderung des ersten Pfingstfestes lässt ja noch erkennen, dass zu den ersten Hörern der Verkündigung der „Hebräer“ auch griechischsprachige Juden Jerusalems gehörten, vor allem Diasporajuden, die sich dauerhaft in Jerusalem niedergelassen hatten (Apg 2,5–11; 2,14). Da sein Fokus aber zunächst ganz auf Petrus und den mit ihm verbundenen Teil der „Hebräer“ gerichtet ist, kommt er erst in 6,1 auf die „Hellenisten“ zu sprechen. Das Verhältnis zwischen „Hebräern“ und „Hellenisten“ ist in der Forschung stark umstritten und wird oft als konfliktreich dargestellt.²⁵ Allerdings wird man sich die beiden Gruppen nicht als zwei sauber getrennte Einheiten vorzustellen haben, immerhin tragen schon zwei der elf Apostel griechische Namen (Andreas, der Bruder des Simon Petrus, sowie Philippus), und es gab offenbar auch eine ganze Reihe zweisprachiger „Graecopalästinenser“ wie Barnabas, Johannes Markus, Silas usw. Allerdings scheint der Kreis um Stephanus – wie auch dessen bald beginnende Verfolgung zeigt – innerhalb der „Hellenisten“ schnell ein klarer erkennbares Profil entwickelt zu haben.

23 *Riesner*, Zwischen Tempel und Obergemach 77, erwägt eine Art Frauenkommunität.

24 Dazu ausführlich *Michael Zugmann*, „Hellenisten“ in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20 (WUNT II/264), Tübingen 2009.

25 *Dunn*, Beginnings 200ff., spricht beispielsweise von „hostility and suspicion“, von „separate lifes“ und von „two distinct groups“.

Unter den christusglaubenden Juden befinden sich auch „einige aus der *hairesis* der Pharisäer, die zum Glauben gekommen waren“ (15,5), wobei Lukas offen lässt, ob diese mit dem Anschluss an die Jerusalemer Ekklesia ihre *hairesis* verlassen haben oder nicht.²⁶ Wir müssen grundsätzlich davon ausgehen, dass die unterschiedlichen Zirkel christusgläubiger Juden Jerusalems vor allem in der Frühzeit keine exklusive „Mitgliedschaft“ verlangten, was auch die noch erkennbaren „Organisationsstrukturen“ zeigen.

3. Vom Verein zur Partei? Organisation und Entwicklung der „Urgemeinde“

Lukas erzählt in Apg 2,46, dass die auf den Namen Jesu getauften Juden Tag für Tag einmütig im Tempel verharren und „hausweise“ (κατ’ οἶκον) das Brot brechen und Mahl hielten. Das bedeutet nicht, dass diese „Hausgemeinden“ schon eigene, von der Umwelt klar unterscheidbare Einheiten bildeten. Die Mitteilung, dass die christusglaubenden Juden ihre Tage gemeinsam auf dem riesigen Areal des herodianischen Tempels zubringen, dürfte wie andere Informationen aus den lukanischen Summarien eine Stilisierung sein, aber es gibt keinen Grund zu bezweifeln, dass sich die einzelnen Gruppierungen in Häusern zum (spätnachmittäglichen) Symposium versammelten, zu Mählern also, die in lukanischer Optik mit dem „Brotbrechen“ verbunden waren und in enthusiastischer Stimmung begangen wurden. Wir können also davon ausgehen, dass diese Juden in ihren bisherigen sozialen, familiären und religiösen Bezügen verblieben, dass sich aber offenbar mit den abendlichen Symposien eine weitere, zusätzliche Form der Gemeinschaft etablierte. Auffällig sind hier die Parallelen zu anderen antiken „Vereinen“ (*collegia*), deren Gemeinschaftsleben sich wesentlich um das Vereinsmahl abspielte. Diese abendlichen Symposien in den Jerusalemer Häusern schlossen die Teilnahme an den Tempelgottesdiensten aber gerade nicht aus. Lukas deutet dies an manchen Stellen auch noch an²⁷, allerdings suggeriert er in den großen Petruszzenen, dass das Tempelareal primär als „Bühne“ für die Verkündigung der Apostel diene. Laut 5,42 findet κατ’ οἶκον auch „Lehre“ (vermutlich Katechese)

26 Das gilt auch für die „vielen Priester, die dem Glauben gehorsam wurden“ (6,7), wenn man sich der These anschließt, es habe sich bei diesen um *Essener* gehandelt. Dazu *Rainer Riesner*, Zwischen Tempel und Obergemach – Jerusalem als erste messianische Stadtgemeinde, in: R. von Bendemann / M. Tiwald (Hg.), Das frühe Christentum in der Stadt (BWANT 198), Stuttgart 2012, 69–91, 78f.

27 So begeben sich Petrus und Johannes „zur Stunde des Gebets“, der neunten, zum Tempel (Apg 3,1), außerdem finanziert Paulus laut Apg 21,26 das Opfer von vier christusgläubigen Nasiräern. Vgl. dazu *Riesner*, Zwischen Tempel und Obergemach 80.

statt²⁸ und mehrfach schildert Lukas auch kollektive (!) Gebetsvollzüge in den Häusern.²⁹

Ein Sonderproblem bilden die Jerusalemer Diasporasynagogen, in denen die „hellenistischen“ christusglaubenden Juden, vor allem der Kreis um Stephanus, ursprünglich beheimatet waren.³⁰ Diese Jerusalemer Synagogen dienten gerade nicht als Orte des Gebets, sondern – wie die Theodotus-Inschrift belegt³¹ – als Ort für Lesung und Studium der Tora, als Gasthaus und Gemeindezentrum sowie als Ort für rituelle Waschungen. Hier brachen dann offenbar durch die Verkündigung des Stephanuskreises Konflikte auf, die für diesen tödlich endeten (s. u.). Der von Lukas in Apg 6,1f. angedeutete Konflikt um die Witwenversorgung könnte darauf hindeuten, dass die hellenistischen Witwen keinen Zutritt zu den Mahlfeiern von „Hebräern“ erhielten.³² Der Hintergrund dieses Vorfalls ist nur noch undeutlich erkennbar. Lukas deutet ja in Apg 2,44f. und 4,32–35 an, dass zumindest Teile der „Urgemeinde“ in Gütergemeinschaft lebten, wofür es überraschende Parallelen nicht nur bei paganen Philosophenzirkeln, sondern auch bei Essenern gibt.³³ Vermutlich haben sich die „Hellenisten“ dieser Gütergemeinschaft nicht samt und sonders angeschlossen (Ausnahmen wie Barnabas werden von Lukas in 4,36f. auffällig betont) und mussten sich deswegen eigenständig organisieren. Hinzu kommt, dass sich die hellenistischen Juden um Stephanus offenbar aus ihren landsmannschaftlichen Synagogengemeinden gelöst und sich eigenständig unter der Leitung des Siebener-Kreises als eigener „Verein“ nach dem Vorbild von Diasporasynagogengemeinden organisiert hatten.³⁴ Sie trafen sich in „hellenistischen“ Häusern zu (griechischsprachigen?) Symposien³⁵ und waren damit deutlich „sichtbarer“ als die „Hebräer“ oder als jene Hellenisten, die in ihren Synagogengemeinden verblieben.

28 Dazu *Hans-Josef Klauck*, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103), Stuttgart 1981, 50.

29 Vgl. dazu z. B. Apg 2,42.47; 4,23–31; 6,6; 12,12.

30 Jerusalemer (Diaspora-)Synagogen werden erwähnt in Apg 6,9 sowie in 24,12. Dazu ausführlich *Zugmann*, „Hellenisten“ 271–294, sowie *Hans-Ulrich Weidemann*, *Ekklesia, Polis und Synagoge. Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson*, in: E. Peterson, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (hg. v. B. Nichtweiß und H.-U. Weidemann), Würzburg 2010, 152–195, v. a. 174–185.

31 Text und Erläuterungen bei *Zugmann*, „Hellenisten“ 278–282.

32 Befasst mit dem Problem werden „die Zwölf“, von der Herrenfamilie ist nicht die Rede. Es geht also offenbar um jenen Teil der „Urgemeinde“, der in der von den Aposteln verwalteten Gütergemeinschaft lebt. Laut Lukas werden die verkauften Güter konkret „zu Füßen der Apostel“ gelegt (4,35.37; 5,2).

33 Verschiedene Perspektiven darauf bei *Ohler*, *Die Jerusalemer Urgemeinde 403–408 (Verein)*, und *Riesner*, *Zwischen Tempel und Obergemach* 79 (Essener).

34 Dazu ausführlich *Ph. A. Harland*, *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis 2003.

35 In *diese* dringt Saulus dann bei der Verfolgung ein (Apg 8,3).

Vermutlich haben sie sich in diesem Kontext in Abgrenzung zur Synagoge als „Ekklesia Gottes“ bezeichnet; diese (insbesondere bei Paulus belegte) Selbstbezeichnung steht also im Zusammenhang mit der (schrittweisen?) quasi parasynagogalen Organisation des Stephanuskreises.³⁶

Paulus selbst redet zwar von den „Ekklesien in Judäa“ im Plural (1 Thess 2,14; vgl. Gal 1,22), aber wenn er die von ihm angestrengte Verfolgung von christusglaubenden Juden erwähnt, dann benutzt er den Singular: Dreimal erwähnt er, er habe „die Ekklesia“ bzw. „die Ekklesia Gottes“ verfolgt (1 Kor 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6). Wen oder was hat Paulus nun vor seiner Berufung zum Apostel „zu vernichten gesucht“? Nach allem, was wir noch erkennen können, sind mit „die Ekklesia“ eben jene Jerusalemer hellenistischen Judenchristen des sogenannten Stephanuskreises gemeint. Wenn Lukas in Apg 8,3 erzählt, Saulus sei bei der Verfolgung „in die Häuser eingedrungen“, so werden damit die Häuser von Angehörigen des Stephanuskreises gemeint sein, in denen diese Mahlfeiern abhielten. Von einer Verfolgung anderer Hellenisten wie z. B. Barnabas, der nicht zum Stephanuskreis gehörte, schweigt Lukas, und dass „die Apostel“ von der Vertreibung ausgenommen waren, muss er selbst zugeben. Von der Herrenfamilie ist hier erst gar nicht die Rede.

Noch ein letzter Hinweis: Die von Paulus organisierte Kollekte kommt interessanterweise nicht „der Ekklesia“ bzw. den Ekklesien Judäas zugute, sondern „den Heiligen“ (1 Kor 16,1; Röm 15,31; 2 Kor 8,4; 9,1) bzw. „den Bedürftigen unter den Heiligen, die in Jerusalem sind“ (Röm 15,26). Paulus nennt die Kollekte daher auch den „Dienst für die Heiligen“ (Röm 15,25). Diese auf dem sogenannten Apostelkonvent Ende der 40er Jahre beschlossene Kollekte kommt also konkret der „Urgemeinde“ zugute, die bereits unter der Leitung des Jakobus und eines Ältestengremiums steht. Der Zwölferkreis ist da schon längst nicht mehr (dauerhaft) in Jerusalem, von Hellenisten in Jerusalem wissen wir in den 50er Jahren gar nichts mehr.

Fazit: Die lukanische Erzählung lässt eine gewisse Entwicklung dessen, was wir als „Urgemeinde“ bezeichnen, erkennen: Von einem heterogenen Cluster miteinander und mit anderen jüdischen Gruppierungen je unterschiedlich vernetzter Gruppen hin zu einer offensichtlich von außen einigermaßen identifizierbaren und intern um den Herrenbruder Jakobus und das ihn umgebende Presbyterium organisierten *hairesis*. Vor diesem Hintergrund ist es nicht unproblematisch, von einer „Leitung der Urgemeinde“ durch Petrus und die Zwölf zu reden.³⁷ Dass Petrus und andere galiläische Jünger aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur vorösterlichen Jüngerbewegung in hohem Ansehen standen, wird

³⁶ Dazu Weidemann, *Ekklesia* 179–185.

³⁷ So z. B. Riesner, zwischen Tempel und Obergemach 82; Frankemölle, Frühjudentum und Urchristentum 244.

man kaum bezweifeln können. Lukas lässt zudem erkennen, dass Petrus seine dominierende Stellung charismatischen Begabungen sowie rhetorischem Talent verdankte. Eine *alle* Fraktionen der sogenannten „Urgemeinde“ umfassende Leitungsvollmacht ist dagegen nicht erkennbar.

III. Zur „Christologie“ der Urgemeinde

Vor diesem Hintergrund ist nun nach der „Christologie“ in jenen Gruppen zu fragen, die wir als „Urgemeinde“ bezeichnen. Für diese Fragestellung stellt sich das Quellenproblem noch einmal neu, da Lukas offensichtlich kein Interesse hat, beispielsweise die in 2,41 oder 5,42 genannte „Lehre“ inhaltlich zu füllen. Was bei den in 2,46 angedeuteten Symposien der christusglaubenden Juden passiert ist, bleibt fast ganz im Dunkeln. Lukas erwähnt nur, dass sie „in Jubel“ stattfanden, und deutet damit vermutlich Geisterfahrungen und enthusiastische Grundstimmung an. Martin Hengel allerdings verweist auch auf die sprachlichen Bezüge von ἐν ἀγαλλιάσει zum Septuagintapsalter, was auf bei den Symposien gesungene Psalmen hindeuten könnte (s. u.).³⁸ Lukas konzentriert sich fast ausschließlich auf die Verkündigung „nach außen“, die er noch dazu auf Petrus und Stephanus engführt. Kein anderes Mitglied der „Urgemeinde“ kommt ja in Jerusalem länger zu Wort (was bei Johannes, aber auch Barnabas auffällt), selbst Philippus verkündigt laut Lukas erst außerhalb Jerusalems. Der einzige „interne“ Vorgang, den Lukas ausführlicher beschreibt, ist die Entscheidung des sogenannten Apostelkonvents, auf die Beschneidung der zum Glauben an Christus kommenden Nichtjuden zu verzichten; hier ergreift nun auch der Herrenbruder Jakobus das Wort. Was in der ersten Phase der „Urgemeinde“ in den Häusern gelehrt wurde (5,42) und worin die „Lehre der Apostel“ bestand, berichtet uns Lukas nicht, seine Leser sollen diese Leerstellen offenbar mit der Katechese ihrer eigenen Zeit füllen (vgl. programmatisch Lk 1,4).

Die christologische Analyse der lukanischen *Petrusreden* wäre ein eigener Arbeitsgang, den wir an dieser Stelle nicht leisten können, da hier doch in erster Linie Lukas selbst „am Werk“ ist. Immerhin fällt schon bei oberflächlicher Betrachtung die Häufung von (teilweise altertümlichen) Christustiteln ins Auge, die zentrale Stellung einer nachösterlichen Erhöhungschristologie sowie die christologische Bedeutung von Psalmen.³⁹ Um zumindest etwas Licht

38 *Martin Hengel*, *Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie*, in: Ders., *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV* (WUNT 201), Tübingen 2006, 496–534, 508 mit Anm. 73.

39 Es finden sich insbesondere die Titel *χριστός* (2,36; 3,18; 5,41), *κύριος* (2,36; 4,33; 7,49f.; 15,11), *παῖς* (3,13; 3,26; 4,25.27.30, vgl. Jes 53,13 LXX), ferner „Heiliger und Gerechter“

ins Dunkel zu bringen, bietet es sich demgegenüber an, zunächst die von Lukas erzählten innerjüdischen Konfliktgeschichten auf mögliche „christologische Implikationen“ zu untersuchen.

1. Christologie im Konflikt

Entgegen seiner Tendenz, die „Urgemeinde“ als einheitliche Jerusalemer „Ekklesia“ zu zeichnen, lässt Lukas durchaus erkennen, dass die verschiedenen christusglaubenden Gruppierungen je unterschiedlich mit anderen jüdischen Gruppierungen interagierten und in Konflikt gerieten. Präzise formuliert dies H. Frankemölle: „Die Repräsentanten der verschiedenen jüdischen Gruppierungen reagierten unterschiedlich auf die neue Richtung, genauer: auf die verschiedenen Richtungen in der neuen Bewegung der Jesusnachfolge“.⁴⁰ Es geht also nicht um „Juden vs Christen“, auch nicht um „Judenchristen vs Juden“, sondern es geht um verschiedene innerjüdische Konfliktlinien zwischen jüdischen Gruppen, die sich aber jenseits dieser Konfliktlinien auch noch nicht als geschlossene Größen gegenüberstehen. Im Folgenden skizzieren wir diese innerjüdischen Konflikte und werten sie für unsere Frage nach der Christologie aus.

Lukas berichtet zunächst von Konflikten des Petrus und seines Kreises (also von galiläischen „Hebräern“) mit „den Priestern, dem Tempelhauptmann und den Sadduzäern“ (Apg 4,1) sowie mit den das Synhedrium dominierenden (sadduzäischen) Hohepriestern (4,5f.23; 5,17f.21.27.33). Anstoß erregt hier die Verkündigung der *Auferstehung* und *Erhöhung* eines unter sadduzäischer Beteiligung von den mit den Sadduzäern verbündeten Römern Gekreuzigten. Für den nötigen Zündstoff sorgt der explizite Vorwurf an die Sadduzäer, am Tod Jesu schuld zu sein (4,10). Dies könnte darauf hindeuten, dass die Verkündigung des Zwölferkreises eine dezidiert antisadduzäische Spitze hatte. Auffällig ist nun, dass in der lukanischen Darstellung der Synhedriumsverhandlungen der „Name Jesu“ eine ganz wichtige Rolle spielt. Lukas lässt noch erkennen, dass die Apostel die im Namen Jesu liegende Kraft (δύναμις) z. B. im Falle der Heilung eines Gelähmten öffentlichkeitswirksam einsetzten⁴¹, auch wenn der Evangelist hier sichtlich bemüht ist, gegenzusteuern und den naheliegenden

(3,14), „Lebensfürst“ (3,15), „Führer und Retter“ (5,31), Prophet (3,22). Der Christustitel wird durch den Aspekt des „Leidens bzw. Sterbens“ präzisiert (3,18). Zur „Psalmenchristologie“ vgl. Apg 2,25–28 (Ps 16,8–11); 2,34f. (Ps 110,1) und 4,11 (Ps 118,22).

40 Frankemölle, Frühjudentum und Urchristentum 242.

41 Vgl. dazu v. a. Apg 3,6; 4,10, aber auch 4,7, wo δύναμις und ὄνομα parallel gebraucht werden, vor allem aber 4,30 (καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδὸς σοῦ Ἰησοῦ). Im Anschluss an das Aussprechen des Jesusnamens bebte in 4,31 sogar die Erde und die Jünger werden mit Geist erfüllt!

Eindruck magischer Praktiken zu vermeiden.⁴² Mit dem Namen Jesu wird aber auch die Sündenvergebung in Verbindung gebracht (10,43). Dieser offenbar v. a. im Zwölferkreis praktizierte Umgang mit dem Jesusnamen wird uns noch beschäftigen, insbesondere die Taufe auf den Jesusnamen wird ja von Lukas ebenfalls mit dem Zwölferkreis bzw. Petrus selbst in Verbindung gebracht. Nachzutragen ist noch, dass Lukas bemerkenswerterweise von Sympathien für den Zwölferkreis in der pharisäischen Synhedriumsfraktion weiß (5,34–39).

Auch im Falle des Konflikts um die Verkündigung des Stephanus kann man in der lukanischen Darstellung eine christologische Dimension erkennen, wobei man auch hier besser von einer bestimmten *Praxis* spricht: *Gesteinigt* wird Stephanus ja erst aufgrund der Proklamation, den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen zu sehen (7,55f.). Seine letzten Äußerungen sind zwei an den „Herrn Jesus“ gerichtete Anrufungen (7,59f.: ἐπικαλούμενον): Dieser möge seinen Geist aufnehmen und seinen Mördern diese Sünde nicht anrechnen. Lässt man die offensichtlich lukanische Konstruktion eines Synhedriumsprozesses gegen Stephanus (6,12–15) einmal beiseite, so lassen sich als Gegner des Stephanus noch hellenistische Juden aus den Diasporasynagogen Jerusalems erkennen, in denen der Stephanuskreis ursprünglich wohl selbst beheimatet war. Die gegenüber Stephanus erhobene Anklage lautet auf Tempel- und Gesetzeskritik, die interessanterweise mit Jesus selbst in Verbindung gebracht wird (6,13f.). In der Stephanusrede findet sich dann eine deutliche Abwertung des irdischen Tempels als von menschlichen Händen gemachter Wohnstätte (7,47–50). Trägt man diese Daten zusammen, so scheint die von Hebräern wie von Hellenisten geteilte Erhöhungschristologie im Stephanuskreis mit der Vorstellung eines himmlischen Tempels verbunden worden zu sein, in dem der Auferstandene *priesterliche* Funktionen ausübt⁴³ – was als Relativierung des irdischen Heiligtums und seines Opferkultes verstanden werden konnte. Im Unterschied zu anderen Juden – auch zu anderen „christusglaubenden Juden“! – dürften die Mitglieder des Stephanuskreises den himmlischen und den irdischen Tempel einander *entgegengesetzt* und daraus kultkritische Konsequenzen gezogen haben. Darauf könnte auch hindeuten, dass in Röm 8,34, Hebr 7,25; 9,24 und 1 Joh 2,1f. Jesu *Erhöhung* zur Rechten Gottes, seine priesterliche *Fürbittfunktion* und sein *Sühnetod* miteinander verbunden sind, was in der Forschung auf den Ste-

42 Deutlich in 3,16, wo Lukas die (bereits geschehene) Heilung an den *Glauben*, nicht an den Namen selbst, bindet. In 4,12 bindet Lukas dann die σωτηρία an den Namen, in 4,17f.; 5,28 und 5,40 wird der Name Jesu mit *Reden*, *Lehre* und *Verkündigung* verbunden.

43 Dazu *Michael Bachmann*, Die Stephanusepisode (Apg 6,1–8,3). Ihre Bedeutung für die lukanische Sicht des jerusalemischen Tempels und des Judentums, in: Ders., Von Paulus zur Apokalypse – und weiter. Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zum Neuen Testament (NTOA 91), Göttingen 2011, 299–316.

phanuskreis zurückgeführt wird. In jedem Fall dürfte aber der hellenistische Stephanuskreis entweder in seiner Verkündigung oder in seiner Praxis durchaus Anlass geboten haben, ihm Kritik an Tempel, Kult und Tora zu unterstellen und ihn in Verbindung mit der noch erinnerten Tempelkritik Jesu zu bringen.⁴⁴ Seine Verfolgung führte dann offensichtlich dazu, dass der hellenistische Teil der „Urgemeinde“ einen gewaltigen Aderlass erfuhr.

Beim Anfang der 40er Jahre, also knapp zehn Jahre später anzunehmenden Vorgehen des Herodes Agrippa gegen Mitglieder des Zwölferkreises lässt Lukas nicht erkennen, dass christologische Fragen eine direkte Rolle spielten. Erneut geraten die galiläischen „Hebräer“ ins Fadenkreuz: Jakobus der Zebedäide wird getötet, Petrus entrinnt nur knapp demselben Schicksal. Laut Lukas ist inzwischen auch die Stimmung unter den Jerusalemer Juden umgeschlagen, was vielleicht mit der (in Cäsarea Maritima und Antiochien vollzogenen) Öffnung für die Heidenmission zusammenhängt. Immerhin erhalten die Jerusalemer christusgläubigen Juden ja finanzielle Unterstützung von einer Gemeinde, in der Juden und Heiden (Tisch)Gemeinschaft haben (11,27–30).⁴⁵

Von dem Kreis der Herrenbrüder um Jakobus, jener Gruppe also, die dann letztendlich „übrigbleibt“, erfahren wir in diesen Zusammenhängen bemerkenswerterweise nichts. Lukas deutet nur an, dass „Jakobus und die Brüder“ sich nicht am Gebet im Haus der Mutter von Johannes Markus beteiligen, das für Petrus die erste Anlaufstelle nach seiner Flucht aus dem Gefängnis darstellt (Apg 12,17). Ende der 40er Jahre hat sich dann offensichtlich Jakobus als Zentralfigur der „Urgemeinde“ durchgesetzt, was auch damit zusammenhängen dürfte, dass die Mitglieder des Zwölferkreises in den 40er Jahren entweder getötet wurden oder die Stadt verlassen hatten, dasselbe gilt ja schon zuvor für die maßgeblichen hellenistischen Juden.⁴⁶ Der jüdische Historiograph Josephus berichtet dann, dass der Herrenbruder Jakobus im Jahre 62 auf Betreiben des sadduzäischen Hohepriesters Ananus gesteinigt wurde (Ant 20,200f.). Die schon im Falle der Hinrichtung Jesu etablierte Frontstellung der Jerusalemer Sadduzäer gegen die galiläischen „Hebräer“ hält sich also die ganze Zeit der „Urgemeinde“ bis zum Ende des Tempels durch und richtet sich nach dem Verschwinden der mit dem Zwölferkreis verbundenen „Hebräer“ sowie der christusgläubenden Hellenisten nun auf die inzwischen klar als eigene Größe wahrnehmbare jüdische *hairesis* unter Jakobus. Aber auch Josephus weiß noch von Sympathien der „eifrigsten Beobachter des Gesetzes“ (Pharisäer?) für den Herrenbruder (20,201).

Die „Christologie“ der Herrenbrüder und der mit der Jesusfamilie verbundenen Juden ist für uns kaum noch aufzuhellen. Es gibt aber m. E. keinen Grund

44 Dazu *Dunn*, *Beginning from Jerusalem* 260–263.

45 Zu berücksichtigen ist der Zusammenhang zwischen 11,30 und 12,1.

46 Barnabas begibt sich nach Antiochien, Philippus nach Cäsarea usw.

anzunehmen, dass sie von jener des Zwölferkreises grundsätzlich verschieden war. Das lässt sich auch aus dem Befund der Paulusbriefe ableiten⁴⁷: Nirgendwo verliert der Apostel ein kritisches Wort über Jakobus, stattdessen bezeugt er seine Ostererscheinung, die er mit jener des Kephias und seiner eigenen in einem Atemzug nennt (1 Kor 15,5–8). Bei der Erwähnung seines persönlichen Treffens mit eben diesen beiden Osterzeugen in Jerusalem in Gal 1,18f. deutet Paulus nirgendwo Differenzen in christologischen Fragen an. Neben Johannes nennt Paulus die beiden dann erneut, wenn er die auf dem sogenannten Apostelkonvent Ende der 40er Jahre erreichte Übereinstimmung bei der Frage der Beschneidung von zum Glauben kommenden Nichtjuden hervorhebt (Gal 2,9).

2. Christologie als Teil von „Jesus devotion“ (Hurtado)

Ganz im Sinne des Lukas formuliert James D.G. Dunn in seinem instruktiven Werk „Beginning from Jerusalem“: „The one clearly distinguishing feature of the new movement was their convictions regarding Jesus“⁴⁸. Was Lukas meist als πιστεύειν bezeichnet, führt Dunn also auf „convictions“ eng. Diese stellt er gebündelt unter einer Reihe von Leitmotiven dar, wobei er zugleich „the unreflective nature of the earliest christology“ betont.⁴⁹ Am Ende seines Überblicks schließt sich Dunn dann explizit an Larry W. Hurtado an, der in mehreren wichtigen Veröffentlichungen auf ein Phänomen aufmerksam gemacht hat, das er „devotion of Jesus“ nennt.⁵⁰ Doch wird Dunn mit seinen knappen Bemerkungen dem eigentlichen Anliegen Hurtados nicht ganz gerecht. Denn dieser begreift die von Dunn nach wie vor betriebene Analyse von christologischen „doctrines“, „contents“ und „beliefs about Jesus in early Christianity“ nur noch als *Teilphänomene* von „devotional practice“. Diese umfasst gerade auch praktische Vollzüge wie Hymnendichtung und -gesang, Gebet, die Anrufung des Namens Jesu (bei der Taufe, aber auch bei Heilungen, Exorzismen usw.), die eu-

47 Vgl. *Riesner*, Zwischen Tempel und Obergemach 83: „Gemeinschaft war für Paulus möglich, weil Jakobus bei aller Toratreue keine ebionitische, sondern eine hohe Christologie vertrat“.

48 *Dunn*, Beginning from Jerusalem 212.

49 *Dunn*, Beginning from Jerusalem 212–229, hier behandelt er Christustitel wie „Messias“, „Sohn Gottes“ und „Herr“, aber auch „convictions“ wie die Auferstehung der Toten.

50 In monographischer Form insbesondere *Larry W. Hurtado*, Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand Rapids etc. 2003 sowie *Hurtado*, How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus, Grand Rapids 2005. Ebd. 27 seine Definition: „Devotion‘ is my *portmanteau* term to designate all that was involved in the place of Jesus in earliest Christian belief and religious life“. Zusammenfassend in Aufsatzform z. B. *Hurtado*, Jesusverehrung und die Frömmigkeit des Judentums zur Zeit des zweiten Tempels, in: *EvTh* 68 (2008) 266–285.

charistischen Gemeindemahlzeiten, das rituelle Bekenntnis zu Jesus oder auch die Prophetie. Hurtado hat dabei vielfach herausgestellt, dass „the treatment [!] of Jesus as a divine figure“ bereits für die „Urgemeinde“ anzunehmen ist und zwar noch bevor sich die „devotional practice“ in reflektierte Christologien umsetzte. Die korporative gottesdienstliche Verehrung Jesu („Worship of Jesus“, „Devotion to Jesus“) beginne extrem früh und explosionsartig innerhalb des Judentums⁵¹. Für die Einbeziehung eines anderen Wesens neben Gott in die „publicly affirmed [!] and corporately shared [!] devotional practice“⁵² fehlten zugleich die echten Analogien im zeitgenössischen Judentum. Diese innerjüdische, noch dazu Jerusalemer Entwicklung sei ein historisch kaum erklärbarer, innovativer Vorgang: „the most striking innovation in earliest Christianity is the treatment of the glorified Jesus as an object of cultic devotion in ways and terms that seem otherwise reserved for the God of Israel“⁵³. Hurtado spricht also mit Recht von „cultic devotion, with Jesus included programmatically alongside the one God“⁵⁴ und provokant-anachronistisch sogar von „Binitarian Worship“⁵⁵. Die kultische Praxis und die gottesdienstlichen Erfahrungen stehen also am Anfang, nicht eine (theoretische) Christologie; man könnte auch sagen: Die devotionale Praxis (zu der auch die Verkündigung zu rechnen ist) generiert erst Christologie im heutigen Wortsinne.

Hurtados Ansatz hat sich für die Erforschung der frühesten Christologien als ungemein produktiv erwiesen, vor allem, wenn zunächst nach Praktiken und Techniken von „worship“ bzw. „devotion“ zu fragen ist. Unsere oben skizzierte Fragestellung können wir demnach präzisieren: Welche Praktiken von „Jesusdevotion“ können wir einigermaßen begründet bereits für die verschiedenen Gruppierungen christusgläubiger Juden in den ersten Jahrzehnten nach Jesu Tod in Jerusalem annehmen? Schon der Blick auf die innerjüdischen Konflikte hatte uns ja mit zwei Praktiken konfrontiert, denen im Folgenden noch etwas nachzugehen ist, nämlich der rituelle Gebrauch des Namens Jesu sowie seine Anrufung (Akklamation) bei den diversen Versammlungen christusgläubiger Juden. Es ist auffällig, dass die genannten Praktiken eng zusammengehören.

51 *Hurtado*, *How on Earth* 25. 32–38 u. ö. Ein Beleg dafür ist das Damaskuserlebnis des Paulus (ebd. 191–197).

52 *Hurtado*, *Lord Jesus Christ* 205.

53 *Hurtado*, *How on Earth* 197.

54 *Hurtado* *How on Earth* 26 u. ö.

55 *Hurtado*, *Lord Jesus Christ* 134–153, sowie *Hurtado*, *How on Earth* 48–53.

3. Die Anrufung des Namens Jesu

Was den Gebrauch des Jesusnamens angeht, so verweist Hurtado zu Recht auf „a cluster of phenomena in which Jesus' name itself is treated as powerful and efficacious in various ways“⁵⁶. Neben den bereits oben angesprochenen öffentlichen Heilungen unter An- bzw. Ausrufung des Namens Jesu⁵⁷ ist hier die „auf den Namen Jesu“ gespendete Johannestaufe das markanteste Beispiel dafür. In seiner Darstellung des Pfingstgeschehens lässt Lukas noch erkennen, dass die Reaktivierung der Johannestaufe und ihre Modifizierung durch den Jesusnamen auf den galiläischen Zwölferkreis, konkret auf Petrus zurück geht. Denn der lukanische Petrus verkündigt den jüdischen Bewohnern Jerusalems nicht nur die Erfüllung der in Joel 3 verheißenen endzeitlichen Geistausgießung und die in den Bahnen von Ps 110,1 formulierte Erhöhung Jesu Christi „zur Rechten Gottes“, sondern behaftet seine Zuhörer auch bei ihrer Verantwortung für den Kreuzestod Jesu (2,22f.36). Eben *dieser* Vorwurf – „Gott hat ihn sowohl zum Kyrios als auch zum Messias gemacht, diesen Jesus, *den ihr gekreuzigt habt!*“ – sticht den Zuhörern ins Herz und lässt sie die Frage an Petrus richten, was sie denn tun sollten (2,37). Petrus wiederum fordert die jüdische Bevölkerung Jerusalems dazu auf, die Umkehr zu vollziehen und im Namen Jesu Christi eine Taufe zu empfangen zur Sündenvergebung (2,38). Durch die Stichwortverbindung mit Lk 3,3 macht Lukas deutlich, dass Petrus hier faktisch eine Reaktivierung der Taufe Johannes des Täufers vollzieht. Mit dieser teilt jene den Aspekt der Umkehr und der Ausrichtung auf Sündenvergebung, die Taufe zur Vergabung „eurer Sünden“⁵⁸ bedeutet zugleich die „Rettung aus diesem verkehrten Geschlecht (γενεὰ σκολιά)“ (2,40). Petrus *modifiziert* die Johannestaufe aber zugleich, da diese jetzt unter rituellem Einsatz des Namens Jesu Christi gespendet wird. Vermutlich dürfte Lukas hier eine historisch verwertbare Information überliefern⁵⁹: die Wiederaufnahme der Johannestaufe bot sich dem Kreis

56 Dazu *Hurtado*, *Lord Jesus Christ* 200–206.

57 Vgl. dazu außerdem Mk 9,38–40 und Lk 9,49–50 sowie dann Apg 19,13–16. Hier wird die Macht, die im Namen Jesu liegt, erfolgreich sogar von jemand eingesetzt, der nicht an Jesus glaubt bzw. zu seinen Jüngern gehört. Zur magischen Kraft im Namen Jesu sowie zu den Spuren seines „magischen“ Gebrauchs im Talmud vgl. *Peter Schäfer*, *Jesus im Talmud*, Tübingen 2007, 105–128. Schäfer betont mit Recht, dass es sowohl in den neutestamentlichen als auch in den talmudischen Texten letztlich nicht um die immer vorausgesetzte Heilungskraft des Namens Jesu geht, sondern um Autorität und Grenzziehungen (ebd. 122). Vgl. außerdem *Bernd Kollmann*, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum* (FRLANT 170), Göttingen 1996, 348–355.

58 Vgl. Apg 2,38: εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν (!), mit Lk 3,3 und Mk 1,5.

59 Zum ganzen Zusammenhang ausführlich *Friedrich Avemarie*, *Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte* (WUNT 139), Tübingen 2002.

um Petrus aufgrund von deren Verbindung mit Umkehr und Sündenvergebung an. Man darf ja nicht vergessen, dass die Adressaten der frühen innerjüdischen Verkündigung der Urkirche eben jene Bevölkerung Jerusalems war, die kurz zuvor Zeuge (und teilweise Mittäter) der Kreuzigung Jesu war. Formulieren wir nun präziser: die *Reaktivierung* der Johannestaufe als Bußtaufe erfolgte im Kontext der nachösterlichen Umkehrpredigt in Jerusalem und zwar durch die sogenannten „Hebräer“, vermutlich durch Petrus und den Zwölferkreis.⁶⁰ Immerhin könnten ja mehrere von dessen Mitgliedern ehemalige Täuferjünger gewesen sein.⁶¹ *Modifiziert* wurde die Johannestaufe bei ihrer Reaktivierung nun aber dadurch, dass sie „auf den“ oder „im Namen Jesu“ erfolgte, also vermutlich unter Anrufung des Namens Jesu durch den Täufling (so in 22,16). Die im Kontext der Umkehrpredigt unter den Juden Jerusalems erfolgende Wiederaufnahme der Johannestaufe gehört also in den größeren Zusammenhang der rituellen „Namens-Praxis“ unter den christusglaubenden Juden. Dass es hierbei um eine „Ausrufung“ des Jesusnamens ging, führt uns zu dem für unsere Fragestellung entscheidenden Zusammenhang.

4. Akklamationen in der Urgemeinde

Es waren v. a. die Studien Erik Petersons, die bereits in den 1920er Jahren das Wesen der antiken Akklamationen neu beleuchtet haben.⁶² Akklamationen sind laut Peterson „die Rufe einer großen Menge, die sich bei verschiedenen Gelegenheiten äußern konnten“ und die „unter Umständen rechtliche Bedeutung“ hatten.⁶³ Sie entstammen also aus kollektiv-enthusiastischen Situationen, bekamen aber (z. B. durch Aufzeichnung oder durch Ritualisierung) rechtliche Bedeutung zugeschrieben.⁶⁴ Diese kollektiven sprachlichen Äuße-

Ebd. 104f. weist er auf die Spannung zwischen Apg 2,38 und den anderen lukianischen Täuferzählungen hin: „Sieht man von 2,38 ab, so lässt sich fast durchgängig beobachten, dass βαπτίζεω in der Apostelgeschichte zu anderen Kontexten neigt als ἄφεσις ἁμαρτιῶν und σώζεισθαι“.

60 Von dem zweiten wichtigen Kreis innerhalb der „Hebräer“, dem Familienclan Jesu um den Herrenbruder Jakobus und andere „Herrenverwandten“ (Apg 1,13f.), ist in diesem Zusammenhang nichts zu erfahren.

61 Von Andreas und einem weiteren, anonymen Jünger behauptet dies Joh 1,40.

62 Dazu ausführlich *Hans-Ulrich Weidemann*, „Paulus an die Ekklesia Gottes, die in Korinth ist“. Der Kirchenbegriff in Petersons Auslegung des ersten Korintherbriefs, in: G. Caronello (Hg.), Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders, Berlin 2012, 259–296, 277–286.

63 *Erik Peterson*, Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein Gott“-Akklamation, Göttingen 1926 [Nachdruck mit Ergänzungen und Kommentaren hg. v. C. Marksches (Ausgewählte Schriften 8), Würzburg 2012], 141.

64 Vgl. *Peterson*, Heis Theos 145 u. ö.

rungen⁶⁵ sind aber – und darauf legt Peterson großen Wert – weder als Gebete noch gar als Glaubensbekenntnisse anzusehen. Letzteres nicht, weil die Akklamationen „keine begrifflichen Aussagen“, sondern stattdessen „mit Kraft geladen“ sind, „*dynamis* in sich haben“, und in den Rufen daher „etwas geschieht“.⁶⁶ Wichtig ist, dass die Akklamationen die Schnittstelle von Enthusiasmus und Recht bilden, da sie einerseits oft „auf eine Art Inspiration“ zurückgeführt werden⁶⁷, andererseits mit diesen „geisterfüllten“ Rufen zugleich eine rechtliche Beziehung aufgerichtet wird. Treffend formuliert daher Uwe Hebekus: „Die kultische Akklamation ist dabei gerade nicht Artikulation von Glaubensinhalten, sondern hat ihre Funktion *allein in ihrer Performanz*, indem sie nichts anderes ist als *Anerkennung und Bekräftigung von Herrschaftsverhältnissen* im himmlischen Jerusalem“⁶⁸. Peterson hat auch gezeigt, dass die Selbstbezeichnung von Christusglaubenden als „Ekklesia“ mit den Akklamationen zusammenhängt⁶⁹ und hat auch Belege für Akklamationen in jüdischen und christlichen Tischgebeten und bei Mahlfeiern gesammelt.⁷⁰ Über Peterson hinaus ist aber darauf hinzuweisen, dass „akklamierende“ politische Ekklesien gerade auch für Jerusalem, zumindest noch unter Herodes dem Großen, bezeugt sind.⁷¹

Auch wenn man Petersons (über)scharfe Abgrenzung der Akklamation von Bekenntnis und Gebet nicht teilt, so hilft seine Unterscheidung doch, einem grundlegenden Zug der antiken Akklamationen auf die Spur zu kommen. Die „christologische“ Relevanz der Akklamationen wiederum hat L.W. Hurtado angedeutet, wenn er formuliert: „the cultic acclamation/invocation of Jesus is a remarkable innovation. It represents the inclusion of Jesus with God as recipient of public, corporate cultic reverence“.⁷² Dem wird man auch für die Jerusalemer christusglaubenden Juden zustimmen, allerdings ist Petersons (von Hurtado nicht aufgegriffene) Wesensbestimmung der Akklamationen als performativer Akt der Unterstellung unter die Herrschaft des Akklamierten miteinzube-

65 Aus dem Vokabular: „anrufen“ (ἐπικαλεῖσθαι), „schreien“ (κράζειν), „sagen“ (λέγειν), „bekennen“ i.S. von Anerkennung und Lobpreis (ἐξομολογεῖσθαι) usw.

66 Formuliert in Anlehnung an Erik Peterson, *Der erste Brief an die Korinther und Paulusstudien* (hg. v. H.-U. Weidemann, *Ausgewählte Schriften* 7), Würzburg 2006, 282–284 (zu 1 Kor 12,3).

67 Peterson, *Heis Theos* 145, vgl. Peterson, 1 Kor 283.

68 Uwe Hebekus, „Enthusiasmus und Recht“. Figurationen der Akklamation bei Ernst H. Kantorowicz, Erik Peterson und Carl Schmitt, in: J. Brokoff/J. Fohrmann (Hg.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2003, 97–114, 100.

69 Erik Peterson, *Ekklesia*. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff (hg. v. B. Nichtweiß und H.-U. Weidemann), Würzburg 2010, 23f. u. ö.

70 Peterson, *Heis Theos* 209f. u. ö.

71 Belege aus Josephus sowie Literaturhinweise bei Weidemann, *Ekklesia, Polis und Synagoge* 174–177 mit Anm. 104.

72 Hurtado, *Lord* 199.

ziehen. Auch die in diesem Zusammenhang oft verhandelten „Christustitel“ sind zunächst unter dem Aspekt der Akklamationen und damit im Kontext performativer Akte zu sehen.

Maranatha

Zwei christologisch relevante Akklamationen kann man mit einer gewissen Sicherheit auf die Jerusalemer sogenannte Urgemeinde zurückführen, da sie im griechischen Schrifttum des Neuen Testaments auf aramäisch überliefert wurden: *maranatha* und *abba*.⁷³

Vermutlich geht die in 1 Kor 16,22 und Did 10,6 als Drohformel belegte Wendung *maranatha* auf eine gleichlautende aramäische Akklamation aus den Kreisen christusgläubender Juden Jerusalems zurück. Dies setzt voraus, dass der Kontext, in dem die Formel überliefert ist, nicht mehr der ursprüngliche Verwendungszusammenhang ist.⁷⁴ Das belegen auch die weiteren Spuren des *maranatha* im Neuen Testament.⁷⁵

Nimmt man das ernst, dann handelt es sich bei *maranatha* um eine Anrufung *Jesu* (!), der als erhöhter Herr Adressat von Akklamationen ist. Martin Hengel bezeichnet das *maranatha* als „geistgewirkte gottesdienstliche Akklamation“, die vermutlich auf die ersten Anfänge der Urgemeinde zurückgehe und einen festen Platz im ältesten Gottesdienst hatte.⁷⁶ Christologisch von Bedeutung ist zunächst, dass sich der Ruf *an Jesus Christus* richtet. Bevor er aber im engeren Sinne christologisch auszuwerten ist, ist seine *performative* Funktion zu bedenken: Durch die Akklamation unterstellen sich Juden dem „Herrn Jesus Christus“, dessen Kommen zur Parusie sie zugleich herbeirufen, ohne aufzuhören, Juden zu sein. Man kann vermuten, dass die von Lukas angedeuteten Jerusalemer Symposien (s. o.) der wichtigste, vermutlich aber nicht der einzige Kontext des Rufes ist.⁷⁷ In jedem Fall ist der Ruf mit der in den Paulusbriefen be-

73 Zum Folgenden Weidemann, „Paulus an die Ekklesia Gottes“ 293–295.

74 Ausführlich dazu das Baseler Dissertationsprojekt von Michael Jonas, Mikroliturgie. Liturgische Kleinstformeln im frühen Christentum.

75 Hierzu gehören vor allem der Ruf „Amen! Komm, Herr Jesus“ am Ende der Apokalypse (Apk 22,20) sowie die Wendung „bis dass er kommt“ in 1 Kor 11,26. In letzterer erblickt Otfried Hofius im Gefolge von Joachim Jeremias mit guten Gründen eine Anspielung auf das *maranatha*, zumal ihr eine intensive *finale* Bedeutung zukomme: Proklamiert werde der Tod Jesu, „bis (endlich das Ziel erreicht ist, dass) er kommt“! Vgl. dazu O. Hofius, „Bis dass er kommt“ 1 Kor 11,26, in: Ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1994, 241–243.

76 Hengel, *Abba* 154. 161–164.

77 So noch Did 10,6, aber auch Paulus deutet in 1 Kor 11,26 (ἄχρι οὗ ἔλθῃ) den Maranatharuf im Kontext des Herrenmahles an. Auch Apk 22,20 steht in liturgischem Kontext.

legten Akklamation Κύριος Ἰησοῦς eng verwandt.⁷⁸ Hier wie dort wird Jesus als „Herr“ akklamiert, womit sich die Akklamierenden dem Akklamierten sakralrechtlich unterstellen. Paulus wird dann in Röm 10,9f. die Zusage des Heils gerade an diese Unterstellung unter die Herrschaft des Erhöhten mittels Akklamation binden.⁷⁹

Vermutlich war einer der ausschlaggebenden Gründe für die innerjüdische Verfolgung der „Ekklesia Gottes“ durch den Pharisäer Paulus diese Anrufung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus, die ein hervortretendes Merkmal dieser Bewegung war. Während sich aber der Kyrioskult selbst zweifellos als „ein Kult innerhalb der Grenzen des Judentums“⁸⁰ verstand, so könnten die korporativen Akklamations-Praktiken von anderen Juden als Zauberei oder Totenbeschwörung wahrgenommen worden sein (vgl. Dtn 18,10–14), die sich hier manifestierende „binitarian devotion“ (Hurtado) vielleicht auch schon als Verletzung des Monotheismus. Damit wäre die (für andere Juden z. T. höchst anstößige) kultische Verehrung Jesu schon für die ersten Jahre nach Jesu Tod belegt und zwar u. a. durch Personen, die den irdischen Jesus noch persönlich kannten und eventuell sogar mit ihm verwandt waren.

Wir finden also immer wieder Spuren einer Art „Akklamations-Christologie“, deren eigentliche Zielsetzung nicht im reflexiven Vollzug liegt. Es geht – und dies hat Peterson doch wohl richtig gesehen – auch nicht darum, sich eines Bekenntnisinhalts zu vergewissern, und auch als „Gebet“ ist die Akklamation noch unterbestimmt. Mit Rufen wie „Herr (ist) Jesus“, „Jesus (ist der) Christus“ sowie „Komm, Herr!“ unterstellen sich Juden dem zum Kyrios erhöhten Jesus Christus, unterstellen sie sich kollektiv seiner Herrschaft. Im Hinblick auf die von uns oben betont herausgestellte innerjüdische Verortung der sogenannten „Urgemeinde“ ist wichtig, dass die jüdische Akklamation Jesu als des Herrn keineswegs (schon) mit einem Wechsel der „Konfession“, der „Partei“ oder gar der Religion verbunden war.

78 Hengel, Abba 501. Laut Eckhard Rau, Der urchristliche Kyrioskult und die Bekehrung des Paulus, in: P. Stolt (Hg.), Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens (FS P. Cornehl), Göttingen 1996, 156–171, 161, ist „Kyrios“ hier Subjekt, „Jesus“ dagegen Prädikatsnomen, „so dass auf die Frage geantwortet wird: wer ist der – als bekannt vorausgesetzte – Kyrios?“

79 Rau, Der urchristliche Kyrioskult 162f. und weiter: „... als habe diese ein größeres Gewicht als der Glaube“. Laut Rau stellt der Glaube, der sich dem Hören verdankt, „nur die, wenn auch unabdingbare Voraussetzung für die Akklamation dar“. Der Glaube erreiche „erst in der Akklamation das Ziel“, an dem sich Heil und Unheil entscheiden.

80 So Rau, Der urchristliche Kyrioskult 166.

Abba

Dies gilt zweifellos auch für eine zweite, nun an den Gott Israels gerichtete Akklamation, die der Apostel Paulus in zweien seiner Briefe und immer zweisprachig überliefert: die aramäische Akklamation Gottes als $\alpha\beta\beta\alpha$ (Röm 8,16; Gal 4,6; vgl. Mk 14,36). Paulus leitet sie an beiden Stellen mit dem Verb $\kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ ein; dieses Verb bezeichnet allgemein das laute, ekstatische Schreien (auch bei Gebeten und Beschwörungen sowie öffentlicher Proklamation), ist aber auch technischer Begriff für eine Akklamation (Apg 19,28!).⁸¹ Dieser „Schrei“ ist laut Paulus geistgewirkt, d. h. inspiriert: Laut Röm 8,15 schreien wir (Präsens!) im $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ $\upsilon\iota\omicron\theta\epsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ (Geist der Sohnschaft), das die Glaubenden (in der Taufe) empfangen haben (Aorist $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\tau\epsilon$). Laut Gal 4,6 schreit das von Gott in unsere Herzen gesandte $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\upsilon\iota\omicron\upsilon$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (Geist seines Sohnes) selbst in uns. Man erinnere sich: Auch der Ruf Κύριος Ἰησοῦς erfolgt laut 1 Kor 12,3 $\acute{\epsilon}\nu$ $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$ $\acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\omega$. Damit ist die Akklamation zugleich Akt heiligen Rechts. Ernst Käsemann bemerkt also mit Recht: „eine Akklamation liegt in $\alpha\beta\beta\alpha$ $\acute{\omicron}$ $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ ebenso wie in den Rufen κύριος Ἰησοῦς und $\mu\alpha\rho\alpha\nu\alpha\theta\acute{\alpha}$ vor, die als solche im ekstatischen Schrei der Gemeindeversammlung der Heilsbotschaft antwortet“.⁸²

Sollte auch diese Akklamation auf die Urgemeinde zurückgehen, realisiert sich mit dem $\alpha\beta\beta\alpha$ -Schrei die Teilhabe der christusglaubenden Juden an der Sohnschaft Christi. Wie in der *Kyrios*- bzw. der *Maranatha*-Akklamation wird in der *Abba*-Akklamation ein Rechtsverhältnis aufgerichtet und aktualisiert. Dass auch Paulus diesen Zusammenhang noch kannte, zeigt der Kontext der beiden genannten Belege deutlich, wo die *rechtlichen* Ansprüche der „Söhne“, nämlich „Erben“ zu sein, benannt werden (Röm 8,14–17; Gal 4,4–7). Die *Abba*-Akklamation hat also rechtliche Bedeutung, man kann vielleicht sogar sagen, dass mit ihr der Rechtsanspruch derjenigen, die den Hl. Geist empfangen haben, auf das Erbe artikuliert wird.

5. Akklamation und Schrift

Martin Hengel hat mit Recht festgehalten, dass Schriftbeweis und Christologie von Anfang an untrennbar zusammengehören.⁸³ Dies schließt auch aus, in der „Christologie“ eine Folge oder Konsequenz von Schriftstudium zu sehen. Dass die heiligen Schriften den „christusglaubenden Juden“ die sprachlichen

81 Vgl. *Peterson*, *Heis Theos* 191f., sowie *Peterson*, *Ekklesia* 24f. u. ö.

82 *Ernst Käsemann*, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen 41980, 220.

83 *Martin Hengel*, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums, in: *Ders.*, *Studien zur Christologie*. Kleine Schriften IV (WUNT 201), Tübingen 2006, 27–51, 50.

Werkzeuge zur Artikulation der Christologie lieferten, ist dabei unbestritten. Nun zeigt schon ein kurzer Blick auf jene zentralen Passagen, denen in der Forschung eine Schlüsselrolle bei der „Ausbildung der Christologie“ schon in Jerusalem eingeräumt wird, dass sie eben zu der von uns festgestellte „Akklamations-Christologie“ passen bzw. mit ihr in Wechselwirkung stehen.

Hinzuweisen ist dabei in erster Linie auf zwei alttestamentliche Texte: Einmal auf Ps 110, ein Text, der offenbar schon ganz früh auf Christus angewendet wurde und die am häufigsten zitierte oder angespielte alttestamentliche Passage im NT darstellt.⁸⁴ Zum Schlüsseltext avancierten schon seine ersten Zeilen:

Es sprach der HERR zu meinem Herrn:
Setze dich mir zur Rechten.

Dieser Psalm liefert offensichtlich das Werkzeug, um die Auferstehung als *Erhöhung* des Gekreuzigten zur Rechten Gottes in Sprache zu fassen. Die hier erzählte „Geschichte“ der Erhebung des Herrn zur Rechten Gottes wird dabei nicht erst nachträglich zur Deutung einer Erfahrung herangezogen, vielmehr liefert Ps 110 die in der Sicht dieser Juden angemessene Sprache, um von der Auferstehung Jesu überhaupt sprechen zu können. Martin Hengel und andere folgen der Darstellung des Lukas insofern, als sie die christologische Verwendung von Ps 110 schon für die früheste Zeit der Urgemeinde annehmen⁸⁵, was plausibel ist. Vermutlich gehörte er zu jenen Psalmen, die von den christusgläubigen Juden bei den Symposien „mit Jubel“ rezitiert und auf Christus hin gelesen wurden. Der lukanische Petrus allerdings zitiert Ps 110 explizit „nach außen“, nämlich in der sogenannten Pfingstpredigt (Apg 2,34f.).⁸⁶ Dies könnte darauf hindeuten, dass man gerade in Situationen der Verkündigung wie der Kontroverse auf diesen Psalm zurückgriff, was aber einen „internen“ Gebrauch des Textes bei den Mahlversammlungen oder der „Lehre“ in den Hausgemeinden nicht ausschließt. Dass gerade mit diesem Text die Anstoß erregende gottesdienstliche Akklamation Jesu als des Herrn innerjüdisch legitimiert werden konnte, ist offensichtlich: Da der Gott Israels „meinen Herrn“ nach eigenen Worten zur Throngemeinschaft mit sich erhoben hatte, ist auch die kultische Akklamation dieses Kyrios rechtmäßig, mehr noch: geradezu die

84 Vgl. dazu 1 Kor 15,25; Röm 8,34; Eph 1,20; Kol 3,1; Hebr 1,3.13; 8,1; 10,12; Mk 12,36; 14,62; Mt 22,44; 26,64; Lk 20,42f.; 22,69; Apg 2,34f.

85 Martin Hengel, „Setze dich zu meiner Rechten!“ Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: Ders., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV (WUNT 201), Tübingen 2006, 281–367, 324f.

86 Die „Urgemeinde“ betet laut 4,25f. Ps 2,1f. LXX

Konsequenz des Glaubens an Gott. Im Possessivum „mein“ schwingt der Aspekt der Herrschaftsunterstellung weiterhin mit.

Ein zweiter wichtiger Text für die „Akklamations-Christologie“ ist Joel 3,5, ein Text, den Lukas Petrus bei der sogenannten Pfingstpredigt in den Mund legt, den aber auch Paulus in Röm 10,9f. zitiert. Eckhard Rau hat ihn mit Recht als „locus classicus“ für die frühchristliche Kyriosbegrifflichkeit bezeichnet. Hier ist von der Anrufung des Namens JHWHs die Rede:

Jeder, der den Namen JHWHs (LXX: des Kyrios) anruft, wird gerettet werden!

Diese Rettung wird unmittelbar danach „auf dem Berg Zion und in Jerusalem“ verortet⁸⁷, was Lukas (wie auch Paulus) nicht mitzitiert. Der Text begründete ursprünglich also wohl nicht nur die Akklamation Jesu als des Herrn, sondern auch die Ortsverlagerung der Galiläer nach Jerusalem, die zumindest im Falle des Herrenbruders Jakobus dann ja auch von Dauer blieb. In Joel 3 ist also faktisch von einer *Akklamation des Herrn in Jerusalem* die Rede. In Kombination mit Ps 110,1 kann so die akklamatorische Praxis der christusglaubenden Juden legitimiert und verteidigt werden: Der zur Rechten Gottes erhöhte Kyrios wird auf dem Zion zur Rettung angerufen.

IV. Ein Appendix: Gibt es Spuren einer lokal gefärbten Jerusalemer Christologie?

Abschließend sei noch kurz ein weiterer Themenkomplex skizziert, der aber ebenfalls eine eingehendere Untersuchung verdient hätte. Diskutiert wird nämlich, ob sich in den Paulusbriefen auch jenseits der Akklamationen weitere, nun im engeren Sinne christologisch-reflexive Mosaiksteine finden lassen, die nach Jerusalem und damit auf die „Urgemeinde“ verweisen. Die überlieferungs- und traditionskritische Analyse der Paulusbriefe hat ja in der jüngeren Zeit durchaus zu konsensfähigen Ergebnissen geführt. Dabei ist es einleuchtend, insbesondere für solche Textpassagen eine Herkunft aus der „Urgemeinde“ anzunehmen, in denen christologische Aussagen mit quasi lokal konnotierten Bezügen zum *Zion*, zum Haus *Davids* und außerdem zum Jerusalemer *Tempel* verbunden sind, in denen also die Rede von Christus mit den heilsgeschichtlichen Konnotationen Jerusalemer Lokalitäten angereichert werden.

Jüngst hat sich Michael Theobald dem Römerbrief zugewandt, dessen Christusbild eine gegenüber den anderen Paulusbriefen andersartige Kontur auf-

87 Das gilt – mit leichter Nuancierung – für den MT wie für den LXX-Text.

weise.⁸⁸ Theobald hat herausgearbeitet, dass Paulus den an den Schaltstellen des Briefes platzierten christologischen Kernaussagen eine spezifisch „judenchristliche“ Kontur verliehen hat. Mit „judenchristlicher Kontur“ ist konkret gemeint, dass Paulus im Römerbrief – und nur hier! – die davidische Herkunft Jesu (Röm 1,3) herausstellt und den in Jes 11,10 genannten „Wurzelschößling Isais“ auf Jesus bezieht (15,12). In 9,5 betont Paulus die Herkunft „des Christus dem Fleische nach“ aus Israel und nennt ihn in 15,8 gar „Diener der Beschneidung“. Von Jesu Tod dagegen spricht Paulus in 3,25 unter Bezug auf den Tempel und die im Allerheiligsten befindliche *kapporaet* so: „Gott hat ihn (Jesus) öffentlich hingestellt als Sühneort (ἱλαστήριον) in seinem Blut“ (vgl. Lev 16,14–17). Anders als in 1 Thess 1,9f. spricht er in Röm 11,26 schließlich von der Parusie Christi als „Kommen des Retters *vom Zion*“, der abwenden wird „die Gottlosigkeiten von *Jakob*“, der sich also insbesondere dem nicht an Christus glaubenden Israel zuwenden wird.

Dass Paulus hier seine Christologie „jüdisch-messianologisch“ akzentuiert, um Konsens mit seinen römischen Adressaten herzustellen, ist offensichtlich. Die Stellen belegen ja zunächst, dass Paulus Mitte der 50er Jahre und nach den v. a. im galatischen Konflikt geschlagenen Schlachten in seinem Brief an die römischen Christen davon ausging, dass diese „jüdische“ Form der Christologie für das *römische* (!) Christentum von Bedeutung ist. Dass die von ihm offenbar strategisch eingesetzten David-, Zion- und Tempel-Motive auf Jerusalem verweisen, ist ebenfalls deutlich. Fragen kann man dann, ob damit auch eine *Herkunft* der Traditionen aus der „Urgemeinde“ wahrscheinlich ist, ob man also von der Christologie des Römerbriefes auf die Christologie der Urgemeinde rückschließen kann, die zu besuchen Paulus ja bei Abfassung des Römerbriefes im Begriff steht.

Nun wird man sich allerdings hier vor Fehlschlüssen zu hüten haben. Denn es ist ja keineswegs ausgemacht, dass eine Christologie, die mit biblisch-jüdischen, gar mit Jerusalemer Motiven operiert, automatisch auch aus Jerusalem stammen muss. Es ist beispielsweise auch denkbar, dass man gerade *außerhalb* Jerusalems den geistlichen Rückbezug auf die Heilige Stadt in dieser Weise vollzogen hat, ein Rückbezug, der in Kreisen christusgläubender Juden in Jerusalem selbst vielleicht gar nicht nötig war.

Vielleicht weisen die von Paulus gesetzten Akzente auch auf die enge Verbindung des römischen Christentums mit Jerusalem hin. So vermutet M. Hengel (aufgrund anderer Indizien), dass der Christusglaube direkt aus Jerusalem nach Rom gekommen war und die römischen Hauskirchen nach wie vor enge Beziehungen mit der „Urgemeinde“ unterhielten, zumal auch die römische Juden-

88 Zum Folgenden *Michael Theobald*, „Geboren aus dem Samen Davids...“ (Röm 1,3). Wandlungen im paulinischen Christus-Bild?, in: ZNW 102 (2011) 235–260.

schaft mit Jerusalem eng verbunden war.⁸⁹ Wenn Paulus um diesen Sachverhalt wusste, könnte dies seine entsprechenden christologischen Akzente erklären. Dies gilt insbesondere für die Ekklesia im Haus der Judenchristen Priska und Aquila, die vermutlich die erste Anlaufstelle für Phöbe, Diakonin der Ekklesia von Kenchrea, war, als sie den Römerbrief überbrachte (Röm 16,1–5a).

Andererseits ist zu bedenken, dass der Römerbrief über weite Passagen als *dialogus cum Iudaeo* gestaltet ist und man dies nicht vollständig mit der römischen Situation erklären kann. Anzunehmen ist, dass sich Paulus mit Blick auf die von ihm sorgenvoll bedachte Jerusalemreise (Röm 15,30–32) neu mit dem auseinandergesetzt hat, was ihm als Jerusalemer Anliegen bekannt war. In dem Fall ließen sich die genannten Passagen als eine Art Selbstvergewisserung im Hinblick auf die ihm in der Heiligen Stadt bevorstehenden Diskussionen verstehen und dann doch für die Frage nach ihrer überlieferungs- wie traditionsgeschichtlichen Herkunft auswerten. Immerhin scheint Paulus gerade die so konturierte Christologie als konsensfähig anzusehen.

Geht man hier noch einen zaghaften Schritt weiter, dann könnte man die David-Christologie und die messianischen Passagen in 9,5 und 15,12 insbesondere im Kreis der Jesusfamilie verorten, da wir aus altkirchlichen Notizen noch erkennen können, dass gerade die davidische Herkunft in der Jesusfamilie von Bedeutung war.⁹⁰ Dasselbe könnte für das Prädikat „Diener der Beschneidung“ gelten. Ob man andere neutestamentliche Überlieferungen wie gewisse Partien der Kindheitsgeschichten auf diese Kreise zurückführen kann, wäre zu bedenken.⁹¹ Demgegenüber wird man mit vielen Exegeten die tempelmetaphorische Formel in Röm 3,25 auf hellenistische Kreise, vielleicht sogar den Stephanuskreis selbst zurückführen, da der Tod Jesu am Kreuz hier als der wahre Sühneort proklamiert und damit polemisch dem Tempel und seinem Sühnekult gegenübergestellt wird.⁹² Doch bleibt dies natürlich hochgradig hypothetisch.

89 Dazu *Martin Hengel*, *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien*, Tübingen 2006, 123f. und 176f. Den Hinweis verdanke ich Frau Dr. Barbara Nichtweiß.

90 Eusebius berichtet beispielsweise in *Hist III* 20,1, dass unter Domitian Verwandte des Herrn, nämlich Enkel des Herrenbruders Judas, gerichtlich angezeigt wurden, weil sie Nachkommen Davids (ἐκ γένους ὄντας Δαυΐδ) zu sein beanspruchten (ed. *Schwartz* 96).

91 *Riesner*, *Zwischen Tempel und Obergemach* 77f., führt beispielsweise die lukianische Sonderüberlieferung auf die Gruppe um Jakobus zurück. Folgt man dieser Hypothese, dann wäre allerdings zu bedenken, dass es hier nicht nur um die Bewahrung „authentischer Tradition“ geht, sondern in erster Linie um die Artikulation von Führungsansprüchen einer bestimmten Gruppe innerhalb der „Urgemeinde“ – wobei sich beides auch nicht ausschließt.

92 So *Peter Stuhlmacher*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen ²1997, 193–195; *Riesner*, *Zwischen Tempel und Obergemach* 77.

V. Schlussbemerkung: Die Praxis der Christologie

Die voranstehenden Ausführungen zeigen, dass man bei der Behandlung des Themas „Christologie der Urgemeinde“ zunächst eine Reihe von Anwegen beschreiten und eine Reihe von Vorklärungen unternehmen muss, so dass hier über Prolegomena kaum hinauszukommen war. Die weitere Befassung mit diesem Themenkomplex wird von der konsequenten Verortung der sogenannten Urgemeinde im pluralen Jerusalemer Judentum vor 70 n. Chr. auszugehen, aber auch ihren heterogenen Charakter und ihre insbesondere mit dem Herrenbruder Jakobus verbundene Entwicklung hin zu einer entsprechend konturierten *hairesis* mitzubedenken haben. Ebenso hat sich der von Hurtado und anderen entwickelte Ansatz als fruchtbar erwiesen, nicht bei den Christustiteln oder anderen reflektiven Äußerungen von Christologie anzusetzen, sondern bei der „devotional practice“, womit Praktiken wie der rituelle Gebrauch des Jesusnamens bei Heilungen, Exorzismen oder der Bußtaufe sowie die auch in den neutestamentlichen Texten belegten Akklamationen ins Zentrum des Interesses treten. Dieser Ansatz birgt auch deswegen weiteres Potential, weil sich eine in erster Linie in kultischen Akklamationen vollziehende „Christologie“ als innerjüdische devotionale Praxis verstehen lässt, die nicht automatisch zu anderen jüdischen Praktiken oder Überzeugungssystemen in Opposition treten oder gar mit dem Monotheismus in Konflikt geraten muss. Sich der Herrschaft des Messias Israels zu unterstellen und ihm als „zur Rechten Gottes sitzendem Herrn“ korporative Verehrung zuteil werden zu lassen, die sich in erster Linie in Kultrufen äußert, ist ja zunächst als innerjüdischer (und innerjüdisch möglicher) Vollzug zu werten – was Konflikte mit anderen jüdischen Gruppierungen natürlich nicht ausschließt und – wie die weitere Entwicklung zeigt – auch nicht ausgeschlossen hat.

In jedem Fall wird man die Rekonstruktion von „Christologie der Urgemeinde“ methodisch und heuristisch so durchzuführen haben, dass sie innerhalb der im zweiten Teil des Aufsatzes umrissenen historischen Konturen dessen plausibel ist, was wir als „Urgemeinde“ bezeichnen.