

HANS-ULRICH WEIDEMANN · SIEGEN

## DIE EKKLESIA AUS JUDEN UND HEIDEN

*Bemerkungen zur Veröffentlichung von Erik Petersons Kirchenmanuskripten*

In seinem 1960 veröffentlichten Nachruf auf Erik Peterson äußerte Heinrich Schlier die Vermutung, dass sich ein Großteil der Lebensarbeit Petersons «wohl in seinen Manuskripten» verberge, während sein veröffentlichtes Oeuvre mit einer Hand zu umspannen sei.<sup>1</sup> Die von Barbara Nichtweiß mustergültig betriebene Publikation der im Turiner Nachlass Petersons gefundenen Manuskripte hat diese Vermutung bestätigt, doch ist der Umfang der posthum veröffentlichten Schriften inzwischen auf ein Vielfaches des zu Lebzeiten Publizierten angewachsen. Somit wird das vielseitige Werk Petersons erstmals in vollem Umfang zugänglich. Der jüngste Ertrag ist das Bändchen «Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff», das anlässlich seines 120. Geburtstags und seines 50. Todestages (aber auch des 80. Jahrestages seiner Konversion zur katholischen Kirche) im Jahre 2010 als Sonderband der von Barbara Nichtweiß herausgegebenen «Ausgewählten Schriften» erschienen ist.<sup>2</sup>

In diesem Band sind die ausformulierten Teile eines umfangreichen Manuskriptkonvoluts ediert, das Peterson selbst mit dem oben genannten Titel versehen hatte. Die meisten Teile des Konvoluts stammen vermutlich aus den Jahren 1926–1928, als Peterson noch Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament in Bonn war, bevor er dann 1930 zur katholischen Kirche konvertierte. Vermutlich handelt es sich um Vorarbeiten zu einem größeren Buch über die Kirche, zu dem es dann aus verschiedenen Gründen nicht gekommen ist.<sup>3</sup> Diesen Texten beigegeben ist ein weiterer unveröffentlichter Text, nämlich «Zur Konstituierung der Kirche», mit dem Peterson im Sommersemester 1928 seine Vorlesung über die Geschichte der Alten Kirche einleitete. Hinzu kommen zwei weitere ekklesiologische Texte, die zuerst 1928 veröffentlichte Thesenreihe «Die Kirche» sowie die Einleitung zum 1935 erschienenen «Buch von den Engeln». Beide wurden bereits 1951 in den «Theologischen Traktaten» wiederveröffentlicht.

Die Erstveröffentlichung des Ekklesiamanuscripts – dessen Grundgedanken sich freilich auch in publizierten Texten Petersons finden – kann das

*HANS-ULRICH WEIDEMANN, Professor für Katholische Theologie mit dem Schwerpunkt Biblische Theologie an der Universität Siegen.*

schwierige Verhältnis von Dogma und Geschichte mittels pointierter und scharf formulierter Thesen erneut zu bedenken geben. Programmatisch formuliert Peterson: weil Dogma und Geschichte aufeinander bezogene Begriffe sind, darum kann sich der Historiker nicht von der Dogmatik dispensieren (EkkI 90). Faszinierend ist, wie bei Peterson die historische Detailarbeit immer mit begrifflicher und systematischer Durchdringung einhergeht. Im Falle des Kirchenbegriffs handelt es sich um ein zentrales Thema, das nicht nur innertheologisch von bleibender Relevanz ist. Dies gilt für die «klassischen» Fragen nach der Konstitution und der Verfasstheit der Kirche, neuerdings aber immer drängender auch darum, inwieweit die Herkunft der Kirche aus Israel, ihre (einstige) Verfasstheit als Kirche aus Juden und Heiden sowie ihre Trennung vom und ihre bleibende Verwiesenheit auf das nicht an Christus glaubende Volk Israel von Relevanz sind – und zwar nicht allein von historisch-exegetischer, sondern von dogmatisch-ekklesiologischer Relevanz.

### 1. Die Ekklesia – eine öffentliche und rechtliche Versammlung

Warum nennen sich die ersten Christusgläubigen «Ekklesia» und (fast) nie «Synagoge»? Diese Frage ist der Ausgangspunkt von Petersons Überlegungen. Anders als viele Forscher der Folgezeit liegt der Grund für die fast durchgängige Bevorzugung von *ekklēsia* vor *synagōgē* laut Peterson nicht im Sprachgebrauch der Septuaginta, sondern in der profangriechischen Vorgeschichte des Begriffs *ekklēsia*, die im ersten Jahrhundert noch lebendig und die auch der Septuaginta schon vorgegeben war: indem sie sich als *ekklēsia* und nicht als *synagōgē* bezeichnen, wenden die frühen christusgläubigen Juden (zumindest im Bereich griechischer Sprache) einen politischen und staatsrechtlichen Terminus auf sich an.

Im klassischen Griechenland wie auch im Hellenismus ist *ekklēsia* zunächst technischer Ausdruck «für ein sich wiederholendes politisches Ereignis»<sup>4</sup>, nämlich für die aus den Vollbürgern, also den stimmberechtigten freien, rechts- und waffenfähigen Männern bestehende Vollversammlung des *dēmos* eines Stadtstaates (*pólis*). Diese *ekklēsiai* kamen regelmäßig zur Beratung über Gesetzesänderungen, zur Wahl von Beamten, zur Beratung und Entscheidung wichtiger Fragen, aber auch zum Vollzug von Rechtsakten zusammen, sie konnten aber auch zu besonderen Anlässen einberufen werden. Auch in der hellenistischen und in der römischen Kaiserzeit, als die Stadtstaaten ihre Souveränität weitgehend eingebüßt hatten, bestanden die *ekklēsiai* mit eingeschränktem Stimmrecht weiter. Die Mitwirkung des Volkes war aber nun faktisch auf Äußerungen des *consensus* oder der *postulatio* beschränkt, die z.B. in Form von Akklamationen ergingen, insbesondere zum Lobpreis des Herrschers oder zur Bestätigung seiner Anweisungen.

Es ist nun dieser hellenistisch-kaiserzeitliche Gebrauch des Begriffes *ekklesia* zur Bezeichnung einer akklamierenden, öffentlich-rechtlich verfassten und selbst zu Rechts- und Kultakten fähigen Versammlung, der laut Peterson für den christlichen Sprachgebrauch entscheidend ist. Dieses Verständnis wurde ihm insbesondere durch die Einsicht in die kultische und rechtliche Bedeutung der Akklamationen ermöglicht, die ihm durch seine akribischen Forschungen zu den antiken Heis-Theos-Inschriften aufgegangen war. Mit Peterson lassen sich auch in den neutestamentlichen und frühkirchlichen Texten *Akklamationsrufe* identifizieren, und insbesondere an diesen macht Peterson den «Einfluss der profanen *ekklesia* auf Sprache und Brauch des christlichen Kultus» (HTh 166) fest.

Im profanen Bereich liefert die Akklamation «Groß ist die Artemis der Epheser!» in Apg 19,28.34 ein anschauliches Beispiel. Der Gebrauch von Akklamationen ist dann aber laut Peterson vom profanrechtlichen in die christlichen Versammlungen übergegangen, was wesentlich mit der Aufnahme des Ekklesiabegriffs zusammenhängt. Dazu gehören v.a. die «staatsrechtliche Akklamation» «Herr (ist) Jesus!» (*Kýrios Iesoús*: 1Kor 12,3; Phil 2,11; Röm 10,9), aber auch Rufe wie «Amen!», die zum Kult der altchristlichen Ekklesia gehören und dort eine spezifische, rechtliche Bedeutung haben (HTh 179; Ekk1 25; vgl. 1Kor 14,16). Im altchristlichen Gottesdienst ist die Akklamation als Form der Zustimmung zu kultischen oder rechtlichen Vollzügen ein wesentlicher Bestand der *ekklesia*, da in der Frühzeit die begriffliche Unterscheidung von juristischer Person und Organ einer juristischen Person fehlte (Ekk1 69). Wichtig ist der nach wie vor bestehende Zusammenhang von Enthusiasmus und Recht (HTh 145): die Akklamationsrufe haben Kraft (*dýnamis*) in sich, das führe zu der Anschauung, dass die akklamierende Versammlung unter einer fremden Gewalt steht – laut 1Kor 12,3 rufen die Korinther deswegen «im heiligen Geist» die Akklamation «Herr (ist) Jesus!».

Petersons Einsichten bewähren sich insbesondere an der Exegese des ersten Korintherbriefes, der wie kaum ein anderes Dokument des Neuen Testaments Einblick in das Leben einer frühchristlichen Ekklesia gewährt. So werden durch die von Peterson aufgezeigte «Eigentümlichkeit des christlichen Kirchenbegriffs» Texte wie 1Kor 5, das Strafverfahren gegen den «Blutschänder», wie auch die in 1Kor 6,1-10 vom Apostel eingeschärfte eigene Gerichtsbarkeit der Ekklesia erst verständlich.

Und wenn die Korinther laut 1Kor 11,18 «zur Ekklesia zusammenkommen», um das Herrenmahl zu essen, dann versammeln sie sich laut Peterson in der vom Begriff der Ekklesia vorgeschriebenen öffentlich-rechtlichen Form einer Versammlung des Volkes Gottes – und eben nicht zu einem privaten Konventikel. Der «öffentliche Charakter» der Ekklesien zeigt sich auch in den Bekleidungs Vorschriften für betende und prophezeiende Män-

ner und Frauen im Kult (1Kor 11,2-16), sowie beim an die Frauen gerichteten Verbot, in der Ekklesia zu reden (14,33-36). Da die Ekklesia ein öffentlicher und kein privater Raum ist, deswegen haben sich Männer und Frauen auch entsprechend zu verhalten bzw. zu kleiden.

Petersons Herleitung des Kirchenbegriffs ist aber auch deswegen überzeugend, weil neben *ekklesia* noch eine ganze Reihe anderer zentraler Termini aus dem Wortschatz der frühen Kirche ebenfalls aus der politischen und rechtlichen Sphäre stammt: zu nennen sind neben *ekklesia* noch *políteuma* («Bürgerrecht: Phil 3,20) und *leitourgía*, außerdem *kýrios* und damit auch *kyriakón deípnon* («Herrenmahl») sowie *kyriaké heméra* («Herrentag») usw. Die innerchristliche «technische» Entwicklungsgeschichte dieser Begriffe zeigt laut Peterson, dass sich die ersten Christen einer Ordnung angehörig wussten, die nur durch staatsrechtliche Begriffe versinnbildlicht werden kann (Ekkl 45).

## 2. Ekklesia und Polis

Der entscheidende «Fund» Petersons geht aber über diese Beobachtungen noch hinaus. Ausgehend vom antik-staatsrechtlichen Sprachgebrauch stellt er fest, dass die antike *ekklesia* eine Institution der *pólis*, aber doch nicht ohne weiteres selbst die Stadt bzw. die Gemeinde ist (Ekkl 14).<sup>5</sup> Die frühchristliche Redeweise von der *ekklesia* setze demnach voraus, dass es eine *pólis* gibt. Die *pólis* sei gegenüber der *ekklesia* das Primäre, *ekklesia* und *pólis* seien Korrelate und nicht identisch. Dieser Zusammenhang von *ekklesia* und *pólis* sei unauflöslich (75).

Wie es nun keine profane *ekklesia* gibt ohne die Voraussetzung, dass es eine *pólis* gibt, so ist auch der Begriff der christlichen *ekklesia* laut Peterson durch den Begriff der *pólis* bestimmt. Die Christen nennen sich *ekklesia*, weil sie sich als Bürger einer *pólis* wissen, aber in ihrem Falle geht es nicht um eine irdische, sondern um die himmlische *pólis*. Damit ist die *ekklesia* die rechtlich einberufene Vollversammlung der Bürger der Himmelsstadt auf Erden. Wenn sie zusammentritt, ist laut Peterson die Verbindung zwischen ihr und der Himmelsstadt hergestellt und zwar insbesondere durch das Gebet und die Sakramente. Im Unterschied zu den profanen Ekklesien sind die in der christlichen *ekklesia* zusammentretenden Vollbürger der Himmelsstadt alle Getauften: Männer und Frauen, Juden und Heiden, Sklaven und Freie (vgl. Gal 3,28). Und eben weil die Liturgie der Ekklesia mit der Liturgie einer Stadt, nämlich dem himmlischen Jerusalem, in Verbindung steht, deswegen ist sie «öffentlich» und also weder die Mysterienfeier eines Vereins, noch die private Zusammenkunft eines Konventikels.

Neutestamentlicher Kronzeuge Petersons ist Hebr 12,18-24. Für diesen Text ist charakteristisch, dass hier die einmalige und irdische Sinai-Theophanie (12,18-21) der bleibend gegenwärtigen Zions-Theophanie (12,22-24)

gegenübergestellt wird. Ähnlich wie in Gal 4,21–31 werden zwei Gottesberge genannt, doch während die Sinaitheophanie von schreckenerregenden Manifestationen (Feuer, Dunkel, Finsternis, Sturm, Posaunenschall, Stimme der Worte) begleitet war, wird für die, die zum Zionsberg hinzutreten, die Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem sichtbar, vor allem aber die himmlische Festversammlung (*panégyris*) der Gott lobenden Himmelsbewohner. Tausende Engel bilden die Festversammlung. Dem kultischen Begriff *panégyris* tritt nun der politische Begriff *ekklesia* an die Seite: die «Ekklesia der Erstgeborenen» ist die Versammlung der menschlichen Vollbürger der Himmelspolis, denn «ihre Namen sind im Himmel aufgeschrieben», also in himmlische Bürgerlisten eingetragen (vgl. dazu Phil 3,20f. und 4,3 sowie Apk 3,5 und Lk 10,20). Gemeint ist mit dem Ausdruck doch wohl die irdische Ekklesia als kultische Versammlung der Bürger der Himmelsstadt. Laut Hebr 12 gehört also zum himmlischen Jerusalem eine (irdische) *ekklesia* von Himmelsbürgern, die sich nicht versammelt, um zu beraten, sondern die sich mit der himmlischen Festversammlung der Engel, aber auch den Geistern der vollendeten Gerechten zum akklamierenden Lobpreis vereinigt.

Aber auch Paulus redet mehrfach direkt oder indirekt von der Himmelsstadt und zwar als einer bereits bestehenden Realität. Peterson verweist auf Gal 4,21–31 («Das obere Jerusalem aber ist frei, und dies ist unsere Mutter») und auf Phil 3,20f. («unser Bürgerrecht haben wir im Himmel»). Zur Verwendung des staatsrechtlichen Begriffs *políteuma* in Phil 3,20 bemerkt Peterson: «Nicht in der irdischen, sondern in der himmlischen Polis haben die Christen ihr Bürgerrecht.» (Ekkl 28).

Weitere Aussagen über die Himmelsstadt, die am Ende der Zeit vom Himmel auf die Erde herabsteigt, findet Peterson in Apk 21. Wichtig ist ihm, dass auf den zwölf Grundsteinen der Himmelsstadt die Namen der zwölf Apostel stehen, die zwölf Apostel als kosmische Größe also das Fundament der Himmelsstadt bilden. Die Zwölfzahl versteht Peterson nun insbesondere als Symbol der Ewigkeit und damit als Zeichen des Neuen Äons, der mit der Gründung der Himmelsstadt bereits angebrochen ist und der mit ihrer Herabkunft auf die Erde den alten Äon endgültig ablöst. Peterson verbindet die Himmelsstadt dadurch fest mit dem Äonenschema: «Der Gesetzesäon ist vom gegenwärtigen Jerusalem bestimmt, der Evangeliumsäon vom oberen Jerusalem» (Ekkl 37). Entsprechend gilt für die irdische Ekklesia als dem Korrelat der Himmelsstadt, dass ihre Bürger bereits im neuen Äon leben.

### 3. Die Ekklesia aus den Heiden

Der heuristische Gewinn von Petersons Verständnis des altchristlichen Kirchenbegriffs liegt v.a. in der Herausstellung des öffentlich-rechtlichen Charakters der christlichen Ekklesia, aber auch in der Zentralstellung, die die Liturgie hier einnimmt. Das Wesen der Ekklesia, ihre Konstitution, aber

auch ihre Ämter, werden vom Kult her entwickelt, der dem zum Himmel erhöhten Kyrios dargebracht wird. Nun hat aber die profangriechische Ableitung des Ekklesiabegriffs bei Peterson eine einschneidende ekklesiologische Konsequenz: es war gerade «die Abwendung vom Judentum und vom Reichsbegriff der Juden», die notwendig «eine Hinkehr zum *pólis*-Begriff der Antike in sich» schloss (Ekkl 101). Petersons Entdeckung der *ekklesia-polis*-Korrelation ist also mit der Wesensbestimmung der Kirche als einer rein heidenchristlichen verbunden. Zum Begriff der Kirche gehöre demnach, dass sie wesentlich Heidenkirche, Kirche aus den Heiden ist, dass sie aus Heidenchristen besteht (Ekkl 93).

Damit erhält die *nota ecclesiae* «apostolisch» bei Peterson einen eigentümlichen «drive»: die Kirche sei darin «dialektisch konstituiert», dass die Apostel von den Juden *weg* zu den Heiden *hingehen* (Ekkl 92) und damit zugleich «die Verbindung zwischen Juden und Heiden» herstellen (99), beispielsweise indem sie die Heilige Schrift, aber auch die Überlieferung des Lebens Jesu «zu den Heiden brachten». Erst indem die Apostel den Weg zu den Völkern gehen, entstehe also die Ekklesia. Der «Abschied vom erwählten Volk» wird hier grundlegend für den Ekklesiabegriff (Ekkl 97). Diese Auffassung ist nicht auf die Manuskripte der 20er Jahre beschränkt; auch später geht Peterson davon aus, dass «das Wort *ekklesia* in erster Linie für die in der Diaspora lebenden Heidenchristen Verwendung gefunden» hat (Präskr 131).

Konsequent ist für Peterson die (judenchristliche) Jerusalemer Urgemeinde im frühen Stadium demnach «nicht Kirche im eigentlichen Sinne» (Ekkl 96), ist die Bindung der Apostel an Jerusalem «mit einem inneren Widerspruch behaftet» (Ekkl 38). Erst später entscheiden sich die Apostel «für die Kirche» (96), d.h. für die Heidenmission. Diese Entscheidung macht Peterson daran fest, dass die Apostel *Jerusalem verlassen*, um zu den Heiden zu gehen. Dies zeige zugleich, dass die Apostel – anders als noch beim sog. Apostelkonvent (48/49 n.Chr.) – nicht mehr ernsthaft mit einer «Bekehrung des jüdischen Volkes» rechneten.

Voraussetzung der genannten ekklesiologischen Dialektik bei der Konstituierung der Kirche ist also, dass «jetzt Heiden und nicht Juden glauben» (Ekkl 95), hierin liege das Geheimnis der Kirche begründet. Die (profangriechische) Ekklesia-Polis-Korrelation wird demnach in die Dynamik von Röm 9-11 (v.a. Röm 11,25-32) eingezeichnet: «zur einen apostolischen Kirche beruft Gott die Heiden, damit, wenn ihre Zahl voll ist, auch ganz Israel selig werde und danach das Ende komme» (Ekkl 103).

#### 4. Abwendung von den Juden?

Dieses von Peterson gezeichnete eindrückliche Bild bedarf im Kontext heutiger Diskussionen der Modifikation. Haupteinwand gegen seine Dar-

stellung dürfte sein, dass der frühchristliche Ekklesiabegriff wohl nicht direkt aus der profanen Gräzität stammt, sondern hellenistisch-*jüdisch* vermittelt ist. In den Ekklesiamanuscripten blendet Peterson das hellenistische Judentum noch fast ganz aus (anders dann in späteren Texten). Wenn er hier behauptet, dass die Hellenisierung des Christentums bzw. der Kirche ein Faktum sei, das Gott ebenso gewollt habe, wie die Berufung der Hellenen selbst (Ekk1 94), dann ist deutlich, dass er Hellenisierung und Heidenmission identifiziert, und dabei die schon seit Alexander dem Großen beginnende Hellenisierung *des Judentums* nicht bedenkt.

In diesem Zusammenhang verweist gerade auch der Ekklesiabegriff ins hellenistische Judentum (bzw. Judenchristentum), vermutlich sogar nach Jerusalem. Wenn beispielsweise Paulus nach seinen eigenen Worten «die Ekklesia Gottes» verfolgte und zu vernichten suchte (vgl. Gal 1,13f.; 1Kor 15,9; Phil 3,5f.), dann dürfte er damit wohl die Selbstbezeichnung der von ihm Verfolgten wiedergeben. Damit meint er aber natürlich auf keinen Fall Heidenchristen, sondern bezeichnet hier hellenistische Judenchristen als Ekklesia – nach der (freilich nicht unumstrittenen) Darstellung des Lukas sind das hellenistische Jerusalemer Judenchristen aus dem sog. Stephanuskreis (Apg 6–8), eventuell auch Judenchristen aus Damaskus. Wenn aber der Ekklesiabegriff in diesen Kreisen zu suchen ist, dann ist Petersons gerade am Ekklesiabegriff festgemachte These einer «Abwendung vom Judentum» kurzschlüssig.

Dasselbe gilt übrigens für die Vermeidung des Terminus «Synagoge» schon auf judenchristlicher Seite. Wenn sich, wofür einiges spricht, eine große Anzahl der Jerusalemer Judenchristen aus Kreisen der hellenistischen (griechischsprachigen) Diasporajuden rekrutiert, die wiederum in Jerusalem in landsmannschaftlichen Synagogengemeinden organisiert waren (Apg 6,9), dann dürfte deren Selbstbezeichnung als «Ekklesia Gottes» zwar die organisatorische Distanzierung von den Jerusalemer Diasporasynagogen, keineswegs aber eine «Abwendung vom Judentum» bedeuten.<sup>6</sup> Petersons oben zitierte Aussage wäre demnach insofern zu modifizieren, dass die Hellenisierung des *Judentums* ein (von Gott gewolltes?) Faktum darstellt, das der Kirche aus Juden und Heiden den Boden bereitet hat.

##### 5. Von den Juden zu den Heiden – die Ekklesia nach Peterson

Nehmen wir im Folgenden also ein Detail in den Blick, das Peterson nur mühsam in seinen «dialektisch» strukturierten Kirchenbegriff integrieren kann: die Juden innerhalb der Ekklesia aus Juden und Heiden. Dazu betrachten wir Petersons Auslegung von Röm 9–11, die sich unter leichten Modifikationen in mehreren Etappen vollzog: zunächst beschäftigte er sich mit diesem Text im Rahmen seiner Bonner Römerbriefvorlesung in den

Jahren 1925 und 1927/28, also in derselben Zeit, in der die Ekklesia-Manuskripte entstanden. Einige Passagen dieser Vorlesung hat Peterson dann im Jahre 1933 überarbeitet und unter dem Titel «Die Kirche aus Juden und Heiden» veröffentlicht. Mit diesem Text setzten sich u.a. Karl Barth und Hans-Urs von Balthasar im Zusammenhang ihrer eigenen ekklesiologischen Reflexionen auseinander, weswegen ihre kritische Anknüpfung an Peterson ebenfalls knapp skizziert werden soll. Unter demselben Titel hat Peterson dann im Jahre 1935 erneut eine Zusammenschau seiner Grundgedanken zu Röm 9-11 veröffentlicht.

In Röm 9-11 geht es laut Peterson «um das Verhältnis Israels zu den gläubig gewordenen Heiden, um das Verhältnis der Synagoge zur Ekklesia» (KJH 143, vgl. Röm 269). Schon aus dieser Formulierung geht hervor, dass die Ekklesia für Peterson auch in diesem Kontext zunächst die Kirche aus den Heiden ist, die als solche der nicht-christusgläubigen Synagoge gegenübersteht. Diese Ekklesia ist «apostolisch» in dem Sinne, dass sie die Kirche jener Apostel ist, die von den Juden zu den Heiden gegangen sind, denn «Apostel» sein heißt: von den Juden zu den Heiden gehen (KJH 146f.).

Im Zuge seiner Auslegung arbeitet Peterson klar heraus, dass Synagoge und Ekklesia bis zum jüngsten Tag zusammengehören (KJH 155), dass die Vorstellung eines «historischen» Nacheinanders von Judentum und Christentum falsch ist (KJH 168) und dass Israel «nicht bloß die Ursache, sondern auch der Zweck der Heidenbekehrung» ist. Im Hörsaal führte er dazu aus: «Die ganze Geschichte der christlichen Kirche, der Heidenkirche, ist also unter diesem Aspekt nur eine Episode, die in Wahrheit dazu dient, Israels Vorzugstellung deutlich zu machen» (Röm 316). Diese paulinischen Gedanken im Jahre 1933 erneut öffentlich herausgestellt zu haben, ist bleibendes Verdienst Petersons, wie oft bemerkt wurde. Doch wie steht es um die Bestimmung «Kirche aus Juden und Heiden»?

Neuralgisch ist hier Petersons Auslegung von Röm 9,24. Hier führt Paulus aus, dass Gott «uns» aus Juden *und* Heiden berufen hat. Laut Peterson besagt der Satz zunächst, dass zur Ekklesia Juden und Heiden «eingeladen» sind. Mit der Berufung der Heiden zum Volke Gottes sei die jüdische Unterscheidung von Juden und Heiden aufgehoben und der «fleischliche» Erwählungsbegriff transzendiert (KJH 155). Dies könne nur in der eschatologischen Zeit vor sich gehen: die Ekklesia, in der diese Transzendierung Realität ist, lebe bereits im neuen Äon, in der eschatologischen «Zeit der Kirche», die Synagoge verharre dagegen im alten Äon. Um dies herauszustellen, illustriert Peterson die paulinische Aussage in Röm 9,24 mithilfe des Gleichnisses vom großen Gastmahl Lk 14,16ff.: bekanntlich sagen die eingeladenen Gäste alle ab, bis der Gastgeber sich aus Straßen und Gassen seine Gäste holt. Dies überträgt Peterson nun auf Juden und Heiden, daher verbirgt sich für ihn in der unscheinbaren Kopula «und» zwischen «Juden» und

«Heiden» «die ganze Tragik und Pathetik der ungläubigen Synagoge.» (KJH 156). Mit Recht hat Karl Barth gerade an dieser Stelle protestiert (s.u.).

Im Hintergrund dieser dialektischen Konstruktion wird erneut das Äonenschema sichtbar: während der Kyrios des neuen Äons alle reich macht, die ihn (in der Ekklesia) anrufen, bezeichnet Peterson die Juden als «die Rebellen, die im alten Reich, im alten Äon bleiben wollen» (Röm 305). Der Gegensatz von Synagoge und Ekklesia ist bei Peterson fast durchgehend identisch mit dem Gegensatz von altem und neuem Äon.

Nun wird Peterson aber durch den Duktus von Röm 9–11 gezwungen, sich über die Juden *innerhalb* der Ekklesia Klarheit zu verschaffen, ein Thema, das in den Ekklesiamanuscripten nur eine marginale Rolle spielt. Geht er über Röm 9,27f. noch galant hinweg, so entnimmt er Röm 11,1f. zunächst, dass «die Juden, die sich bekehren», also der judenchristliche «Rest» innerhalb der Ekklesia, zu dem auch der Apostel Paulus selbst gehört, den Beweis dafür liefern, dass Gott sein Volk nicht verstoßen hat. Daher muss er das Äonenschema an diesem Punkt modifizieren: «Auch innerhalb der Kirche ist in der *natürlichen* Sphäre die Unterscheidung von Juden und Heiden, von *Judenchristen* und *Heidenchristen* durchaus möglich» (KJH 164). Zuvor im Hörsaal wurde er noch deutlicher: «Paulus löscht also sein Judentum in der Kirche nicht aus. Er verbirgt es nicht. (...) Es ist wichtig, dass diese Haltung den Juden, die sich bekehrt haben, in der Kirche auch möglich ist» (Röm 313). An anderer Stelle formuliert er pointiert: «Die Kirche besteht aus zwei Völkern: aus Juden und Heiden» (Röm 59). Und 1935 betont er dann, dass die Bezeichnung «Kirche aus Juden und Heiden» eben keineswegs bloß eine historische Feststellung sei, sondern eine theologische Aussage, die das Mysterium der göttlichen Gnade in sich berge (KJH II 134f.).

Trotz dieser starken Aussagen: ekklesiologisch *konstitutive* Bedeutung erlangen die Juden innerhalb der Ekklesia für Peterson nicht. Dies können sie auch deswegen nicht, weil Peterson (wie zu jener Zeit üblich), die Trennung von Kirche und Synagoge schon ganz früh ansetzt und primär am Glauben an Jesus Christus (als «Bekehrung») festmacht. In Auseinandersetzung mit Peterson entstanden nun aber in der Folgezeit ekklesiologische Entwürfe, die – in den Bahnen von Röm 9–11 – gerade die anfängliche Präsenz von Juden (qua Juden) in der Ekklesia neu bedenken.

#### 6. Die Kirche aus Juden und Heiden in der Gemeinde Gottes nach Karl Barth

Der «die Erwählung der Gemeinde» thematisierende § 34 in Band II/2 von Karl Barths Kirchlicher Dogmatik<sup>7</sup> ist begleitet von einer detaillierten Auslegung von Röm 9–11, wo sich Barth auch mit Petersons Schrift «Die Kirche aus Juden und Heiden» auseinandersetzt. Wie bereits angedeutet entzündet sich der Hauptwiderspruch Barths an der Auslegung von Röm 9,24 durch Peterson, und an diesem kurzen Schlagabtausch ist die funda-

mental andere ekklesiologische Weichenstellung Barths zu erkennen. Barth widerspricht scharf der Auslegung Petersons, wonach sich in der Kopula «und» «die ganze Tragik und Pathetik der ungläubigen Synagoge» verberge und die folgenden Verse 9,25f. «etwas von der göttlichen Bitterkeit» atmeten (so in KJH 156). Barth dagegen: wenn die Kirche nach Röm 9,24 als Kirche aus Juden *und* Heiden berufen wird, dann zeigt sich darin gerade das göttliche *Erbarmen* gegenüber seinem Volk – das er freilich nie ohne das Gericht erweisen wollte –, dann zeigen die berufenen Juden also, dass Gott seinem Volk Erbarmen erwiesen *hat* (KD 253). Dies ist die Voraussetzung dafür, dass die Anwesenheit von Juden in der Ekklesia für Barth ekklesiologisch konstitutive Bedeutung erhält.

Barth differenziert in § 34 der KD terminologisch zwischen «Gemeinde» und «Kirche», wobei die «Gemeinde Gottes» nach Gottes ewigem Beschluss als das Volk *Israel* und zugleich als die *Kirche aus Juden und Heiden* existiert (218). Die erwählte Gemeinde Gottes hat also die doppelte Gestalt von Israel und der Kirche (220).

Die «Gemeinde Gottes» ist *eine* und sie steht unter dem Bogen des einen Bundes (220), aber in ihrer Erwählung realisiert sich die doppelte (und nur in ihrer Doppeltheit *eine*) Richtung des Willens Gottes in Liebe und Gericht. Gegenstand der Erwählung ist laut Barth also weder Israel für sich noch die Kirche für sich, sondern beide in ihrer Einheit (220). Jesus ist als Herr der Kirche zugleich der Messias Israels, als (gekreuzigter) Messias Israels ist er der (auferstandene) Herr der Kirche. Die Ekklesiologie wird von Barth demnach ganz von der Christologie her entworfen und so in der Erwählungslehre verortet.

Als sich seiner Erwählung widersetzendes Gottesvolk ist Israel zugleich der heimliche Ursprung der Kirche, die in ihm präexistiert (233–235) und die schließlich aus seiner Mitte hervorgeht (263). Die Kirche ist die auf Grund ihrer Erwählung berufene Versammlung aus Juden und Heiden (219). Damit erhalten die in der Kirche ihrer Erwählung gehorsamen Juden eine (im Unterschied zur Auslegung Petersons) ekklesiologisch konstitutive Funktion, und zwar insbesondere, indem sie durch ihre Existenz Zeugnis ablegen von der Ersterwählung Israels.<sup>8</sup>

Die Kirche wird es sich daher laut Barth «zur besonderen Ehre anrechnen, in der Person christlicher Israeliten lebendige Zeugen der Erwählung von ganz Israel in ihrer Mitte zu haben» (235). Indem sie Christen aus den Juden in ihrer Mitte hat, anerkennt die Kirche ihre Bindung und Verpflichtung gegenüber Israel (294), sie erkennt in der Existenz der wenigen Judenchristen in ihrer eigenen Mitte die Erwählung von ganz Israel und seine Zugehörigkeit zur Gemeinde Gottes, vor allem aber erkennt sie an den Judenchristen, dass ihre eigene Existenz als Kirche nur auf dem Grund Israels möglich und legitim ist und bleiben kann (264).

Für Barths Ekklesiologie ist demnach grundlegend, dass nicht eine reine Heiden-Kirche der Synagoge gegenübersteht, sondern dass durch die «Aufspaltung Israels» in Kirche und Synagoge, im «Nebeneinander» von «bekehrten und unbekehrten Juden» sichtbar wird, dass das Ziel und das Ende aller Wege Gottes mit Juden *und* Heiden der Akt seines freien Erbarmens ist (256).

### 7. Die *Ekklesia* als «Synthese» von Juden und Heiden nach H.U. von Balthasar

Hans Urs von Balthasar, der in Band II/2 seiner «Theodramatik» der Kirche aus Juden und Heiden ein gewichtiges Kapitel widmet<sup>9</sup>, stimmt Barth ausdrücklich zu: Synagoge und Kirche bilden zusammen das eine Gottesvolk, Israel und die Kirche repräsentieren dabei die beiden Seiten des einen Erlösungsgeheimnisses am Kreuz, dessen Gerichts- und dessen Begnadigungsseite (TD 365).

An Petersons Ausführungen in «Die Kirche aus Juden und Heiden» kritisiert Balthasar insbesondere das Äonenschema (Dualismus der Zeiten), laut dem Israel und die Kirche in verschiedenen Zeiten leben (TD 337). Balthasar führt dagegen v.a. den «heiligen Rest» Israels in der Kirche ins Feld: in welchem Sinn könne der zur Kirche übergegangene Rest «das Israel Gottes» (Gal 6,16) sein, wenn es das «weltliche» Israel *katá sárka* (1Kor 10,18) hinter sich zurücklässt? Im Anschluss an Barth lehnt er daher die «Verteilung» von Israel und Kirche auf zwei verschiedene Äonen ab.

Scharf nimmt Balthasar den «Riss», der durch Israel geht und der auf dem «dramatischen» Ja und dem Nein zu dem aufgebaut ist, was für die Kirche letztentscheidend und -begründend ist und was Israel als seine Erfüllung anzuerkennen ablehnt (365), in den Blick. Das Nein Israels zu dem, was christlich gesehen seine Erfüllung hätte sein müssen, ist nach Balthasar das Zentrum der Tragödie Gottes mit der Menschheit – aber diese ist zugleich der Geburtsort der Kirche, sofern sie, aus Israel hervorgehend, sich von ihm unterscheidet (331). Bei der Geburt der Kirche ereigne sich die Spaltung des einen Gottesvolkes, ereigne sich der «Ur-Riss» (E. Przywara) durch Israel (335). Dieser Riss mache «beides wahr»: dass Israel die Schwelle zu überschreiten sich weigert, auf die seine Wege, christlich gesehen, innerlich hinführen, und dass es als sein eigener «Rest» sie trotzdem überschreitet und deshalb jenseits der Schwelle nicht einfach mehr mit dem Bisherigen eins ist, sondern wahrhaft in eine «Synthese» eingeht (335). Die Entstehung der Kirche verdanke sich also einer theologisch-weltgeschichtlich zentralen Tragödie, deren letzter Akt aber noch nicht gespielt ist: «Falls Israels «Nein» kein letztgültiges Faktum wäre, würde sich dann – und wie? – die Gestalt von Kirche verändern?» (332).

Auch bei Balthasar sind die Juden innerhalb der Kirche aus Juden und Heiden ekklesiologisch konstitutiv. Sie bilden das «aufnehmende Israel»

(332, vgl. Joh 1,11) und in diesem «Rest», der in die Synthese der Kirche eingeht, sei «alles Gältige Israels eingeborgen» (333), das aber immer schon ein an die Welt gesendetes Volk ist (253f.). Allerdings legt Balthasar den Akzent auf die durch die Berufung von Juden und Heiden in der Ekklesia sich ereignende *Synthese*: das die Schwelle überschreitende Israel und die Völker werden in der Kirche «ein homogenes Ganzes» (335), das aber wiederum «innerlich dramatisch» auf Selbsttranszendierung und Universalisierung ausgerichtet ist. Recht habe Peterson wiederum darin, dass man im Zusammenhang des Bedeutungsverlustes des *ethnischen* Moments von einer Überschreitung der Äonenschwelle durchaus reden könne (344). Kirche entstehe demnach wesentlich durch den Wegfall ethnischer Schranken in ihr (258) sowie durch sakramentale Verbundenheit der Personen in Taufe und Eucharistie.

#### 8. Zwei Töchter einer Mutter

Barth und Balthasar ersetzen also – je auf ihre ganz charakteristische Weise – Petersons «dialektische» Ekklesiologie durch Modelle, in denen den Juden in der Ekklesia konstitutive Bedeutung zukommt. Damit werden sie zweifellos dem paulinischen Befund zunächst besser gerecht. Petersons aus dem profanen Ekklesiabegriff entwickelte Ekklesiologie steht hier in Gefahr des Anachronismus, da er die formative innerjüdische Phase der Urkirche überspringt und quasi vom Ende der Entwicklung zur Heidenkirche her denkt. Andererseits ist an die Ekklesiologien Barths und Balthasars die Frage zu stellen, ob diese das allmähliche Verschwinden der diversen «Judentümer» aus der Ekklesia und die faktische Transformation der Ekklesia aus Juden und Heiden in eine Ekklesia aus Heiden angemessen reflektieren. War die konstitutive Bedeutung des «Restes» auf die Anfangszeit der Ekklesia beschränkt? Oder ist die Kirche seither defizitär? Wenn die Urkirche nach Karl Rahner «nicht bloß die zeitlich erste Periode der Kirche, sondern der bleibende Grund und die bleibende Norm für alles Kommende (ist), das Gesetz, nach dem der ganze Lauf der Kirche angetreten wird»<sup>10</sup>, dann sind drei historische Sachverhalte ekklesiologisch zu reflektieren:

(1.) Jahrzehnte-, sogar jahrhundertlang sind die Juden innerhalb der Urkirche selbstverständlich Teil des Volkes Israel. Konsens herrscht inzwischen auch darüber, dass sich die «*Trennung* zwischen der Synagoge und der neuen enthusiastisch-messianischen Jesusbewegung *nicht eindeutig auf ein festes und dazu noch gar frühes Datum festlegen*» lässt.<sup>11</sup> Zumindest für die Zeit vor der Tempelzerstörung 70 n.Chr. spricht heute kaum noch jemand von einer bereits vollzogenen «Trennung der Wege».

(2.) Zugleich ist aber zweitens festzuhalten, dass der Heidenapostel Paulus im Römerbrief, also wohl im Jahre 56/57 n. Chr., schon davon ausgeht,

dass Israel zwar das Evangelium «gehört» und in gewisser Weise auch «erkannt» hat (Röm 10,18f.), dass aber «nicht alle dem Evangelium gehorsam wurden» (10,16). Mit Ausnahme jener Judenchristen, die innerhalb der Ekklesia den «heiligen Rest» bilden (9,27f.; 11,1-10), ist für Paulus das Scheitern des dem Petrus und anderen Judenchristen anvertrauten «Evangeliums der Beschneidung» (Gal 2,7-9) definitiv – allerdings rechnet Paulus noch zu seinen Lebzeiten mit dem «Kommen des Retters vom (himmlischen) Zion» (11,26), wodurch die noch nicht an Christus glaubenden Juden «jetzt (!) Erbarmen finden» (11,31). Im Anschluss an Paulus ist also das Scheitern des Evangeliums in Israel ekklesiologisch ebenso zu reflektieren wie die Berufung von Heiden zur Ekklesia und die anfängliche Präsenz von Juden in ihr. Das impliziert gerade keine «Abwendung der Apostel vom Judentum» und auch noch keine Trennung der Ekklesia vom Judentum!

(3.) Hinzu kommt aber, dass zwar das von Paulus erwartete «Kommen des Retters vom Zion» bislang ausblieb, dass aber nach der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. eine tiefgreifende, sich über Jahrhunderte hinziehende Transformation des Judentums begann, die sich teilweise parallel zur Transformation der Ekklesia zur «Ekklesia aus den Heiden» vollzog. Diese Einsichten führen zunächst zu einer grundlegenden Revision der «genetischen Modelle» von Judentum und Christentum: nach Israel Yuval beispielsweise sind Rabbinisches Judentum und Kirche zwei «Tochter-Religionen jener templozentristischen jüdischen Religion bis zum Untergang des zweiten Tempels». <sup>12</sup>

Ein zentraler der vielfältigen Aspekte bei der Konstitution dieser beiden Tochterreligionen ist die verweigerte Rezeption des westlichen hellenistischen Diasporajudentums durch das sich formierende rabbinische Judentum. <sup>13</sup> Wenn Jacob Neusner pointiert formuliert, die Rabbinen hätten «die ganze Schrift und Geschichte Israels nach ihrem eigenen Bild und Gleichnis» neu geschrieben, womit sie zugleich «ganze Zeitalter behandelten, als hätte es sie nie gegeben, und damit ganze Bereiche der jüdischen Literatur für nicht vorhanden erklärten» <sup>14</sup>, dann gilt das insbesondere für die Schriften des hellenistischen Judentums, die in der formativen Phase des rabbinischen Judentums nicht als kanonisch rezipiert wurden. Dies ist mit Hubert Frankemölle als «archimedischer Punkt» der weiteren Entwicklung der Ekklesia wie der Synagoge anzusehen. <sup>15</sup> Denn jene «Judentümer», aus denen sich vor 70 ein wesentlicher Teil der Juden innerhalb der Ekklesia rekrutierte, konnten keinen Einfluss auf das entstehende rabbinische Judentum nehmen, wurden aber von den urchristlichen Gemeinden und ihren judenchristlichen Theologen (vor allem Paulus und Johannes) «beerbt». <sup>16</sup> Hinzu kommt, dass sich das entstehende rabbinische Judentum im Gegenüber zur frühen

Kirche definierte, genauer: die beiden entwickelten sich in gegenseitiger Abgrenzung, in Wechselwirkung und im Austausch miteinander.<sup>17</sup>

Wenn Petersons Grundgedanke zutrifft, dass Dogma und Geschichte aufeinander bezogene Begriffe sind, dann dürfte die ekklesiologische Reflexion der hier nur knapp skizzierten jüngeren historischen Debatte um die Ekklesia aus Juden und Heiden jetzt anstehen. Peterson hat sie zu seiner Zeit prägnant vollzogen; dass er mit ihr in den 1920er Jahren nicht «fertig wurde», ist signifikant. Sein eigener Weg führte ihn dann ab den 30er Jahren tief in die Erforschung des Judentums hinein. Die ekklesiologische Reflexion der Früchte dieser Arbeit hat er leider nicht mehr leisten können. Lernen wird man von ihm, dass es kaum einen Bereich gibt, in dem historische und dogmatische Arbeit einander so bedürfen wie die Ekklesiologie.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Heinrich SCHLIER, *Erik Peterson (1960)*, in: DERS., *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV*, Freiburg 1980, 265–269, 265.

<sup>2</sup> Erik PETERSON, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (hg. v. B. Nichtweiß und H.-U. Weidemann), Würzburg 2010. Dieses Buch wird im folgenden mit «Ekk» und Seitenzahl im Fließtext zitiert. Weitere Werke Petersons werden wie folgt zitiert: *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* (FRLANT 41), Göttingen 1926 [= HTh]; *Die Kirche aus Juden und Heiden* (1933), in: DERS., *Theologische Traktate* (AS 1), Würzburg <sup>2</sup>1994 [= KJH]; *Die Kirche aus Juden und Heiden II* (1935), in: DERS., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften* (AS 2), Würzburg <sup>2</sup>1995 [= KJH II]; *Verkündigung an Juden und Heiden*, in: DERS., *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte* (hg. v. B. Nichtweiß und W. Löser) (AS 4), Würzburg 2004 [= VJH]; *Der Brief an die Römer* (hg. v. B. Nichtweiß) (AS 6), Würzburg 1997 [= Röm]; *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien* (hg. v. H.-U. Weidemann) (AS 7), Würzburg 2006 [= 1Kor]. *Das Präskriptum des 1. Clemens-Briefes* (1950), in: DERS., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg 1959, 129–136 [= Präskr].

<sup>3</sup> Ausführlich dazu Barbara NICHTWEIß, *Der altchristliche Kirchenbegriff Erik Petersons. Anmerkungen zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte sowie zur Edition der Ekklesia-Texte*, in: EkkI 111–151.

<sup>4</sup> Lothar COENEN, *Art. Kirche*, in: ThBLNT II (1972) 1136.

<sup>5</sup> Daher lehnt Peterson Luthers Übersetzung von *ekklesia* mit «Gemeinde» vehement ab (EkkI 13f.; 1Kor 28f.).

<sup>6</sup> Ausführlich dazu Hans-Ulrich WEIDEMANN, *Ekklesia, Polis und Synagoge. Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson*, in: EkkI 152–195, v.a. 171–185.

<sup>7</sup> Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik II/2: Die Lehre von Gott*, Zollikon 1959, 215–335.

<sup>8</sup> Ausführlich Eberhard BUSCH, *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945*, Neukirchen 1996, 437–491, v.a. 469–477 («Die Kirche aus Juden und Heiden»). Ebd. 185. 190 und 404 Hinweise auf Barths Peterson-Rezeption in dieser Frage.

<sup>9</sup> Hans URS VON BALTHASAR, *Theodramatik II/2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 331–410. Den Hinweis verdanke ich W. Löser.

<sup>10</sup> Karl RAHNER, *Über die Schriftinspiration* (QD 1), Freiburg 1958, 52f.

<sup>11</sup> Martin HENGEL, *Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung*, in: DERS., *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II* (WUNT 109), Tübingen

1999, 200–218, 207, und weiter: «Es war vielmehr ein langer und komplizierter Prozess». Analog Hubert FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (Studienbücher Theologie 5), Stuttgart 2006, 25.

<sup>12</sup> Israel YUVAL, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmungen von Juden und Christen*, Göttingen 2007, 40, ähnlich FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum* (s. Anm. 11), 33.

<sup>13</sup> Dazu nun Doron MENDELS/Arye EDREI, *Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt* (toldot 8), Göttingen 2010.

<sup>14</sup> Jacob NEUSNER, *Formen des Judentums im Zeitalter seiner Entstehung*, in: DERS., *Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis* (hg. von H. Lichtenberger) (TSAJ 4), Tübingen 1984, 3–32, 8.

<sup>15</sup> FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum* (s. Anm. 11), 128.

<sup>16</sup> So FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum* (s. Anm. 11), 109.

<sup>17</sup> Dazu Daniel BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia 2007.