

Ferdinand R. Prostmeier (Gießen)

Einheit und Toleranz in frühchristlichen Gemeinden

Das Problem des Miteinanderlebens von Angehörigen verschiedener Gruppen war in der Geschichte dann besonders konflikträftig und lösungsresistent, wenn Glaube und religiöse Übung die Sonderheit begründeten. Die Duldung religiösen Eigenlebens war seit alters her ein Teil des Gastrechts. Diese religiöse Toleranz¹ verlangte von den Fremden², die gültigen Formen der *εὐσέβεια* und der *pietas* hinsichtlich der den Staat

¹ In alttestamentlich staatlicher Zeit konnte Israel trotz der zunehmenden persönlichen und öffentlichen Dominanz der JHWH-Monolatrie schon wegen seiner politischen und ökonomischen Integration in die nahöstliche Kleinstaatenwelt und der mannigfachen Verflechtung mit diesem Kulturraum nicht auf religiöse und kultische Toleranz verzichten. Auch nach der Etablierung des „theoretischen“, d. h. kosmologisch begründeten Monotheismus als sowohl religiös und kultisch als auch politisch maßgebendes Identitätskriterium für das „Gottesvolk“ werden „den Völkern“, d. h. den Nichtjuden, ihre Götter und ihr eigener Kult konzediert (Dtn 4,19) in der Erwartung, dass sie sich zu JHWH bekehren werden, was z. B. nach Jes 60 in der großen Völkerwallfahrt zum Zion offenkundig werden soll. Spätestens seit der Bildung der jüdischen Religionsparteien sowie religiöser Gruppierungen und Strömungen korrespondiert diese lange, wenn auch unterschiedlich ausgeprägte und begründete Toleranztradition, neben der es auch Phasen der Intoleranz zum Zweck der Identitätssicherung gab, mit einer Binnentoleranz unterschiedlichen Grades.

² Nichtbürgern konnte unterschiedlicher Rechtsstatus gewährt werden. In der altchristlichen Literatur sind die bürgerrechtlichen Statusbezeichnungen *πάροικος* (Fremder) und *παρεπιδημος* (Beisasse, Gast) bereits am Ende des ersten Jahrhunderts zu soteriologisch-eschatologischen Interpretamenten für die konstitutive Nichtzugehörigkeit des Christen zur Welt avanciert, denn die wahre Heimat der Getauften ist der Himmel. Das älteste Zeugnis hierfür ist der 1 Petr, indem die beiden termini technici zum ersten Mal titular auf die *ἐκκλησία* angewendet sind (1 Petr 1,2: *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασποράς*; 1 Petr 2,11a: *Ἀγαπητοί, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους*; vgl. auch Hebr 11,13b); vgl. F. R. Prostmeier, Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief (fzb 63), Würzburg 1990, 37-46. 385-388; R. Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64), Tübingen 1992. Die Diktion des 1 Petr und seine theologische Deutung der Adressatensituation kehrt im Präskript des 1 Klem und in 1 Klem 1,2 wieder und wird von dort aus zum Deutungsmuster für die Situation des Christen in einer nichtchristlichen Welt; vgl. 2 Klem 5,1; Diog 5,5c; 2 Polyk insc.: ... *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικουσίᾳ Φιλίππους*; MartPol insc.: *ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικουσα Σμύρναν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικουσίᾳ ἐν Φιλομηλίῳ*; ferner die von Euseb überlieferten *communio*-Briefe des Dionys von Korinth (h.e. IV 23,5: *καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ δὲ τῇ παροικουσίᾳ*; h.e. IV 23,6: *καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ δὲ τῇ παροικουσίᾳ*). Bei den frühchristlichen Apologeten fehlen die Termini bis auf Justin, 1 apol. 67,6, der von *τοῖς παρεπιδήμοις οὐοὶ ξένοις* weiß, die wie alle Bedürftigen von der stadtbekanntem Fürsorge der Gemeinde profitieren.

schützenden Götter zumindest zu respektieren. Fügte sich eine Religionsgemeinschaft, zum Beispiel wegen des absoluten Wahrheitsanspruchs der eigenen Religion, diesem *modus vivendi* hartnäckig nicht ein, verweigerte das Gemeinwesen um seiner eigenen Einheit, Stabilität und Kontinuität willen die Religionsfreiheit. Aus der frühjüdischen Geschichte³ und noch verstärkt aus der Geschichte des Frühchristentums sind die sozialen und ökonomischen Folgen dieser Konfrontation sowie das persönliche Leid vieler bis hin zum Martyrium hinreichend bekannt.⁴

Im Folgenden wird die Duldung religiösen Eigenlebens im christlichen Altertum nicht hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Christentum und Staat beleuchtet, sondern bezüglich der Toleranz innerhalb frühchristlicher Gemeinden und Gemeindeverbände.⁵ Die Problemkoordinaten sind daher nicht Wahrheit und Gerechtigkeit, sondern Einheit und Toleranz. Das Nebeneinander christlicher Gruppen in den Gemeinden und die Abspaltung von Sondergruppen gibt es seit den Anfängen des Christentums. Darum sind bei der Frage nach Einheit und Toleranz in frühchristlicher Zeit nicht das Phänomen der Gruppenbildung von Interesse, sondern die Begründungen der Formen ekklesialer Einheit sowie die Bestimmungen der Grenzen der Binnentoleranz.⁶

Einige Schriften des Neuen Testaments vermitteln diesbezüglich den Eindruck, die Kirche sei in ihren Anfängen durch eine vorbildliche Ein-

³ Man denke an die hellenistische Oppression unter Antiochos IV. Epiphanes, an die makkabäischen Märtyrer oder an die durch Philon in seinen beiden apologetischen Werken *In Flaccum* und *Ad Gaium* besprochenen Pogrome in Alexandrien.

⁴ Vgl. N. Brox, Fremdheit und Grenzüberschreitung im Frühchristentum, in: *Das Fremde – Aneignung und Ausgrenzung. Eine interdisziplinäre Erörterung*, hrsg. von G. Eifler/O. Saame, Wien 1991, 15-33; ders., Die Fremden und die Anderen im Frühchristentum, in: *Dial.* 24 (1993) 322-327; ders., Frühchristentum als Minderheit in Kleinasien, in: *Ethnische und religiöse Minderheiten in Kleinasien. Von der hellenistischen Antike bis in das byzantinische Mittelalter (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 2)*, Wiesbaden 1998, 77-97.

⁵ Über die Auseinandersetzung um absoluten Wahrheitsanspruch des Christentums, pagane Kulttoleranz und das Aufkommen religiöser Intoleranz ab der politischen Tolerierung des Christentums sowie die Bedeutung dieser spätantiken Konfliktgeschichte und Transformationsvorgänge für die kulturelle Identität der abendländischen Gesellschaften vgl. A. Fürst, Der Einfluss des Christentums auf die Entwicklung der kulturellen Identität Europas in der Spätantike, in: *JAC* 43 (2000) 5-24; ders., Identität und Toleranz im frühen Christentum, in: *Orien.* 66 (2002) 26-31; ders., «Wer das glaubt, weiß gar nichts». Eine spätantike Debatte über den Universalitätsanspruch des christlichen Monotheismus, in: *Orien.* 68 (2004) 138-141; ders., Monotheismus und Gewalt. Fragen an die Frühzeit des Christentums, in: *StZ* 222 (2004) 521-531.

⁶ Sowohl die Duldung religiösen Eigenlebens von Glaubensgenossen (vgl. Gal 2,11; 1 Kor 3,5f.; 4,6; 9,19-23; Eph 2,11-3,13; 2 Petr 3,2b.15b.16a; 3 Joh 8c; Did 11,1) als auch die Verweigerung religiöser Freiheit (1 Joh, 3 Joh 9f.; Offb 3,1c-3,9; Ignatianen) und die Unterbindung von Toleranz (vgl. Röm 16,17; Kol 1,5-20; 2,8-23; 2 Petr 2,18; 3,16; 2 Joh 10f.; Jud 3-16; Offb 2,4. 14-16. 20-24; Did 7,1-8,1; 11,2; Barn 4,6) sind Teil des jüdischen Erbes im Christentum.

heit gekennzeichnet gewesen, weshalb „Toleranz“⁷ kein Thema war. Über die Jerusalemer Gemeinde heißt es in Apg 4,32a, sie „war ein Herz und eine Seele (ἓν καρδίᾳ καὶ ψυχῇ μίᾳ)“. Aber dieses Ideal einer uneingeschränkten Übereinstimmung in Glaube und Glaubenspraxis ist historisch nicht haltbar. Das ist zum Beispiel, aus den Vorgängen um Stephanus⁸ und die Hellenisten⁹ sowie aus der durch Paulus gut dokumentierten Konfliktgeschichte in der Gemeinde von Antiochien am Orontes,¹⁰ bei den Galatern¹¹ und vor allem unter den Christen von Korinth¹² zu entnehmen. Für diese Frühzeit ist zweierlei charakteristisch: Erstens beziehen sich sowohl die Anschauungen über die ekklesiale Einheit, wie sie in soteriologischer Hinsicht, z.B. mittels des prominenten biblisch-jüdischen Motivs „Volk Gottes“ sowie christologisch akzentuiert mittels der Metapher „Leib Christi“ und den ekklesiologischen Bildworten „Pflanzung“, „Bau“ und „Tempel“ in der frühchristlichen Literatur artikuliert werden, als auch die Frage nach akzeptierbarer Pluralität und den Grenzen religiöser Freiheit¹³ zuerst auf die Einzelgemeinde.¹⁴ Zweitens garantierten die

⁷ Zum Begriff „Toleranz“ vgl. B. Köting, Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum, in: RhWAW.G 223 (1977) 15-50, hier 15-17, dort weitere Literatur; ferner: J. Ch. Gertz, Toleranz/Intoleranz. III. Altes Testament, in: RGG⁴ 8 (2005) 459f.; O. Wischmeyer, Toleranz/Intoleranz. III. Neues Testament, in: ebd. 459-461; ferner Ch. Bultmann, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff »ger« und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung, Göttingen 1992; ferner K. Hilpert/J. Werbeck (Hg.), Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, Düsseldorf 1995; I. Broer/R. Schlüter (Hg.), Christentum und Toleranz, Darmstadt 1996; dort weitere Literatur.

⁸ Vgl. Apg 6,8-7,60; 8,2; 11,19f.

⁹ Vgl. Apg 6,1-7; 8,1b.

¹⁰ Vgl. Gal 2,11-21; Apg 15,2.

¹¹ Vgl. 1,6-9; 3,1; 5,10-12; 6,11-13; Näheres vgl. F. Mußner, Der Galaterbrief (HThK IX), Freiburg u. a. 1977, 11-29.

¹² Vgl. G. Theißen, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums, in: ZNW 65 (1974) 232-272.

¹³ Vgl. dazu die Äußerungen des Paulus über die „Parteiungen“ und Gruppenbildungen in Korinth (1 Kor 1,11f.; 3,4).

¹⁴ Mit gewissem Recht bildet das sog. Apostelkonzil als Vorgang und in seinem Ergebnis davon eine Ausnahme. Noch vor Mitte des 1. Jh. haben sich Jesusanhänger untereinander als unterscheidbare Gruppierungen identifiziert und sich über ihre Gemeinsamkeiten verständigt. Die Einheit des Christentums besteht demzufolge in verschiedenen geschichtlich bedingten Konkretionen des einen Evangeliums Gottes, nämlich des gesetzesfreien Evangeliums von Jesus Christus. Einerseits war mit diesem theologischen Konsens das Fundament für die Mission im Imperium Romanum gelegt. Andererseits wurde mit der gegenseitigen Anerkennung auch über die Grenzen der authentischen Jesusinterpretation befunden und damit wurden zugleich Merkmale christlicher Identität in dogmatischer und ethischer Hinsicht fixiert. Daher ist diese verbindende Grundlage zugleich der Prüfstein für Rechtgläubigkeit; deswegen beruft Paulus sich bei den Galatern auf den Vorgang und das gemeinsame Evangelium. Das interessenlose Nebeneinander wie vor dem sog. Apostelkonzil war also aus dogmatischen Gründen zwar nicht mehr möglich, doch aufgrund der gewollten soziokulturellen Differenzierbarkeit (vgl. Gal 2,7-9; Apg 15,20.23b-29) blieb die Frage gelebter ekklesialer Einheit primär ein Thema der Einzelgemeinde (vgl. 1 Kor 8,1-13; 10,14-11,1; 11,17-22;

Apostel als personale Bindeglieder zwischen Christus und der Kirche die authentische Jesusinterpretation und Jesusnachfolge.¹⁵

In der kirchlichen Situation nach dem Tod der Apostel werden sich die Gemeinden bewusst, dass sie nicht isolierte Gruppen sind, verbunden durch einige gemeinsame Interessen und Glaubensinhalte,¹⁶ sondern dass ihre Bindung unmittelbar mit dem Kern ihres Selbstverständnisses zusammenhängt. Entsprechend ist die Gemeinschaft aller Christen die leitende Perspektive für die nachapostolische Generation (vgl. 1 Petr 5,9b). Sie erkennt die Kontinuität mit den Anfängen als Grundlage ihrer Identität. Dieses Bestreben der nachapostolischen Generation, Glaube und Glaubenspraxis durch einen nahtlosen Anschluss an die Anfänge als wahr und authentisch auszuweisen, hat vielfältige Gestalt angenommen. Bekannte Folgen waren zum Beispiel die Berufung auf die „Väter des Glaubens“,¹⁷ wozu sehr früh die prominenten Glaubenszeugen der Schrift gezählt wurden,¹⁸ und die fingierten Verfasser- und zum Teil auch Adressatenangaben der nachapostolischen Literatur. Hauptzweck dieser literarischen Fälschung war die Autorisierung des Inhalts durch die Inanspruchnahme eines prominenten, mit unbestrittener Autorität ausgestatteten Pseudonyms. Zugleich jedoch wurden damit die kirchengeschichtlichen Verhältnisse der Abfassungszeit fiktiv als von Anfang an existent hingestellt; die propagierten Regelungen für gegenwärtige Probleme und die Positionierungen zu neuen theologischen Fragen erscheinen als von Anfang an gültig.¹⁹ Eine andere Folge dieses starken Bedürfnisses nach Selbstvergewisserung, Einheit, Eintracht und Bestand mag man in

Gal 2,11-21). Das gilt im Grunde auch für das sog. Aposteldekret. Zusammen mit den Zugeständnissen bei Paulus zeigt es, dass Toleranz wesentlich darin besteht, andere Lebensräume zu eröffnen, um die *communio* halten oder wiedergewinnen zu können.

¹⁵ Vgl. Jud 3b.5a.17.20-23; 2 Petr 3,2.15b.

¹⁶ Indiz hierfür ist die christliche Bekenntnissprache, wie sie Paulus in 1 Kor 15,3f. in Gestalt der (kombinierten) Pistisformel zitiert (vgl. K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder im Urchristentum* [StNT 7], Güterlsoh 1972; W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* [1 Kor 15,1-16,24] [EKK VII/4], Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 16-25) und wie er sie vielfältig verarbeitet, z. B. Röm 1,3f.; Näheres vgl. F. R. Prostmeier, *Der ‚Nachkomme Davids‘. Deutung und Bedeutungen für die Christologie*, in: „Steht nicht geschrieben?“ Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte (FS Georg Schmuttermayr), hrsg. v. von Johannes Frühwald-König u. a., Regensburg 2001, 209-236.

¹⁷ Vgl. N. Brox, *Zur Berufung auf die „Väter“ des Glaubens*, in: Norbert Brox, *Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie*, hrsg. von F. Dünzl/A. Fürst/F. R. Prostmeier, Freiburg u. a. 2000, 271-296.

¹⁸ Vgl. Gal 3,6-9; Röm 9,7b; 2 Petr 3,2; Joh 8; Barn 13,7a (Wenn es nun auch noch durch Abraham in Erinnerung gebracht ist, haben wir das Vollmaß unserer Erkenntnis empfangen.).

¹⁹ Vgl. N. Brox, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie* (SBS 79), Stuttgart 1975, 117-129; ders., *Pseudo-Paulus und Pseudo-Ignatius. Einige Topoi altchristlicher Pseudepigraphie*, in: *VigChr* 30 (1976) 181-188.

Formulierungen erkennen, die die Gültigkeit dessen, „was von Anfang an war“ feststellen, anmahnen oder zusprechen.²⁰ Noch deutlicher als diese Paraklesen zeigen die Vorwürfe an die Gemeinden, sie hätten sich von ihrem Ursprung entfernt,²¹ dass die Mahnungen und Warnungen die Ursache für den labilen oder desolaten Zustand in einer dogmatischen Diastase diagnostizieren. Weil dadurch die *communio* verletzt oder sogar aufgekündigt wird (vgl. Jud 19a), sind solche Zustände nicht hinnehmbar, und dass sie aufgekommen sind, muss erklärt werden.²² Die argumentative Basis der Mahnungen, die ursprünglichen Verhältnisse zu wahren oder zu ihnen zurückzukehren, ist die Überzeugung, dass die Tradition das Vorzüglichere ist, weil es als das „Alte“ in unüberbietbarer Weise der Wahrheit näher steht. Polemik und dann auch häresiologische Diktion, die spätestens mit dem Jud, 2 Petr, den Ignatianen und Barn dazu eingesetzt wird, die Grenzen der Binnentoleranz zu markieren, wollen folglich nicht verprellen, sondern sie appellieren, die Einheit gemäß dem antiken Grundsatz, dass der *ἀρχαῖος λόγος* stets der *ἀληθῆς λόγος* ist, wiederzugewinnen.²³ Die Einheit im Bekenntnis garantiert demzufolge die Einheit im Glaubensleben. Weil christliche Identität durch den dogmatischen Konsens über die Wahrheit bestimmt ist, kommt der Facettenreichtum konkreter Gemeinden nicht in den Blick. Deshalb besteht kein Anlass, und es scheint auch kein Grund dafür zu bestehen, die Einheit der Gemeinde als Aufgabe in der Zeit der Kirche zu thematisieren und dabei Toleranz als Weg zur Einheit wertzuschätzen.²⁴ Ein drittes Beispiel für die Folgen aus dem Bestreben, Glaube und Glaubenspraxis durch einen nahtlosen Anschluss an die Anfänge als wahr und authentisch auszuweisen, ist die ekklesiologische Konzeption der Apostelgeschichte. Das Apostelkollegium, die Jerusalemer Gemeinde und der Heilige Geist fungieren als Ursprungs- und Authentizitätsgaranten für die nachapostolische Generation. Nicht zuletzt ist hier auf die vielen und facettenreichen Verschiebungen in der Jesusüberlieferung zu verweisen.²⁵ Sie alle lassen ein intensives Bedürfnis erkennen, Glaube und Glaubensleben als au-

²⁰ Vgl. den Lukasprolog sowie den nach Art einer *προθεωρία* konzipierten Eingang der Apg, ferner: 1 Joh 1,1; 2,7.24 (ὅμοιός ἐστιν ὁ ἀκούσας ἀπὸ ἀρχῆς ἐν ὑμῖν μενέτω); 3,8.11; 2 Joh 5,6.

²¹ Vgl. Offb 2,4 (ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες); Gal 3,1-5.

²² Vgl. Jud 3-16; 2 Petr 2,1-22; 1 Joh 2,18-27.

²³ Vgl. Jud 3b.5.17.20-23; 2 Petr 3,2.15b.

²⁴ Mit Bezug auf diese Schriften trifft auch für die frühchristliche Binnentoleranz die Feststellung von Fürst, Identität und Toleranz zu: „Zu der Frage, ob und wie christliche Identität und Toleranz vereinbar seien, hat das frühe Christentum nicht viel beizutragen.“

²⁵ Eindrückliche Beispiele sind die durch die Gemeindesituationen bedingten Veränderungen in der Fastenperikope Mk 2,18-22 parr. sowie die als *Relecture* verstehbare Fortschreibung in Joh 13-17, die zur Folge hat, dass die Zeit- und Erzählebenen verschmolzen bzw. verschränkt sind.

thentische Jesusnachfolge und Jesusinterpretation auszuweisen. Diese Beispiele weisen auf das für die nachapostolische Generation signifikante Gewährwerden des Geschichtlichseins hin. Aus diesem Bewusstsein entwerfen die Gemeinden Antworten auf drei neue und zentrale Fragen: *Was ist Kirche, worin gründet ihre Einheit und welche Aufgabe hat sie?*²⁶

In den ältesten Schriften aus nachapostolischer Zeit finden sich auf diese drei Fragen mehrere Antworten. Die prominentesten Konzeptionen unter den neutestamentlichen Spätschriften finden sich in *Eph 2,11-18* und *Joh 17,20-23*. Beide Texte stehen sich zeitlich sehr nahe und stammen aus dem westlichen Kleinasien, womöglich aus Ephesus. Daher sind die Charakteristika beider Entwürfe von großem Interesse, ferner ihr Verhältnis zueinander und in ihnen enthaltene Impulse für ökumenische Bemühungen in unserer Zeit. Ein weiterer Beispieltext ist die im grä-kophonon Syrien beheimatete *Didache*, und zwar *Did 7,1-8,1*.

Natürlich ist neben diesen drei Beispieltexten eine Reihe anderer christlicher Schriften – nicht nur extra canonem – aus dem letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts und den folgenden Dezennien mit Themen befasst, die das Spannungsverhältnis von Einheit und Binnentoleranz, von christlicher Identität und ethischer wie praktischer Vielfalt direkt oder mittelbar betreffen.²⁷ So wollte der kirchen- und vor allem verfassungsgeschichtlich eminent wichtige erste Klemensbrief den Aufruhr (*στάσις*) unter den Christen in Korinth befrieden, der wegen der Absetzung von Presbytern schwelte, und die *communio* wiederherzustellen.²⁸ Einheit ist aber in diesem Fall eng mit einem bestimmten Amtsverständnis verknüpft, und – auch wenn diese Störung der „gottgewollten Ordnung“ mittelbar alle Christen angeht – im Grunde ein lokales Problem. Auch die Ignatianen sind auf ihre Weise intensiv um Einheit der Gemeinden bemüht. Ihr primäres Interesse gilt aber dem Episkopos; die ekklesi-

²⁶ Gemeinsam und (zunächst) wichtiger als die Entfaltung einer Binnenstruktur war den Gemeinden die Pflege eines signifikanten Eigenlebens; dazu gehörte u. a. ein besonderes Glaubensbekenntnis, eigene Riten, wie z. B. die Taufe, die sich durch ihre Formelemente und ihre Sinnggebung von allen bekannten rituellen und kultischen Tauchungen und Taufakten unterschied, sodann Gedächtnisfeiern und Gebete, die ein für jüdisches Verständnis unerhörtes Gottesbild artikulierten, und schließlich ein Lebenswandel, der sich am Evangelium Gottes von Jesu Christus ausrichten sollte. Dazu zählten auch die Gastfreundschaft, die Unterstützung von Verkündern des Evangeliums (vgl. 2 Kor 8,23f.; 9,1-5; Röm 16; 3 Joh 8) und die tätige Solidarität (vgl. Kollekte). Dem Lokalkolorit in den Evangelien zufolge sowie den wechselnden Gemeindesituationen nach zu schließen, die im Corpus Paulinum hervortreten, war dieses Glaubensleben, regional und soziokulturell bedingt, erkennbar verschieden.

²⁷ Zuallererst ist an die Pastoralbriefe zu erinnern, sodann an Jud und 2 Petr sowie an die Johannesbriefe. Aber auch Kol und 2 Thess wären unter dieser Fragestellung zu analysieren.

²⁸ Näheres vgl. H. E. Lona, *Der erste Clemensbrief (KAV 2)*, Göttingen 1998, 78-89. 471-481.

ale Einheit vor Ort wird von der strikten Homodoxie und Homophonie mit dem einen Episkopos abhängig gesehen.²⁹ Schroff im Ton und radikal in der Sache wird die Frage nach Einheit und Toleranz im Barnabasbrief angegangen, indem mit der Autorität der Schrift einer Duldung der im Grunde „großkirchlichen“ Christologie und Soteriologie eine strikte Absage erteilt wird (vgl. Barn 4,6). Einheit beruht also auch nach dieser Schrift auf dem dogmatischen Konsens und der signifikanten Abgrenzung von religiösen Gepflogenheiten anderer Christen.³⁰ Im Unterschied zu diesen Schriften wird durch die Didache vermutlich in Syrien ein ganzer Gemeindeverband instruiert, durch eine signifikante Glaubenspraxis, die eine demonstrative Abkehr vom Judentum beinhaltet, den Konsens im Bekenntnis und damit die Einheit der Gemeinde darzustellen und diese neue Frömmigkeit als allein rechters anzusehen. Dabei zeigt sich, dass kirchliche Einheit nicht ohne Toleranz gegenüber dem zu haben war, was anderen christlichen Gruppierungen als wahr und heilig gegolten hat.

1. Einheit der Kirche nach Eph 2,11–18

Die Einheit der Kirche steht im Mittelpunkt des Epheserbriefs.³¹ Seine Konzeption fußt in dem von den Anfängen her heiklen Verhältnis von Juden- und Heidenchristen, das nun zum neuralgischen Punkt für die Einheit der Kirche und für christliche Identität avanciert. Im westlichen Kleinasien bestanden in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts die Gemeinden mehrheitlich aus Heidenchristen. Ihre Dominanz hatte Folgen für Glaube und Glaubenspraxis. Für Judenchristen reduzierte sich die Möglichkeit, diese Gemeinden als Ort religiöser Identität zu erfahren, in denen sie ihre jüdischen Traditionen pflegen konnten. Die Heidenchristen ihrerseits waren in der Gefahr, sich heidnischem Lebensstil wieder zu öffnen (4,17-5,21). Die Gemeinden des Epheserbriefs befanden sich also

²⁹ Vgl. IgnEph 4,1-5,3; 7,1; 9,1; 10,1; IgnMag 6,1-7,1; 10,2f.; 13,1; IgnTrall 2,1-3,1; 7,1f.; 9,1-11,2; passim; ferner Prostmeier, Der ‚Nachkomme Davids‘ 230-233. 235f.

³⁰ Näheres vgl. F. R. Prostmeier, Der Barnabasbrief (KAV 8), Göttingen 1999.

³¹ Zur Sache vgl. E. Käsemann, Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen 2, Göttingen 1965, 253-261; H. E. Lona, Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief (fzb 48), Würzburg 1984; H. Merklein, Christus und die Kirche (SBS 66), Stuttgart 1973; A. C. Meyer, Sprache und Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene (WUNT 2,150), Tübingen 2002; F. Mußner, Eph 2 als ökumenisches Modell, in: J. Gnilka (Hg.), Neues Testament und Kirche (FS R. Schnackenburg), Freiburg u. a. 1974; F. R. Prostmeier, Die Einheit der Kirche nach dem Epheserbrief als konkrete Utopie. In: Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche. Bestandsaufnahmen – Modelle – Perspektiven. Symposium vom 17.-19. Januar 2002, hrsg. ders./K. Wenzel, Regensburg 2002, 43-60; J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (NTD Erg.-bd. 10), Göttingen 1993; H. Schlier, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1968; R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser (EKK 10), Neukirchen-Vluyn 1982.

von zwei Seiten in einer sowohl Glauben als auch Glaubensleben betreffenden Zerreißprobe. Entsprechend grundsätzlich fiel seine Antwort aus.

a. Konstituierung der Einheit und ihre Wirkung

Der entscheidende Textabschnitt ist 2,11-22. Die Verse 11-18 entwerfen die christologische Begründung für die Einheit der Kirche aus Heiden und Juden, die Verse 19-22 resümieren das Gesagte im Hinblick auf die Gemeindesituation. Der gesamte Abschnitt ist gerahmt durch die Eingangseulogie (1,3-14) und die apostolische Fürbitte (3,14-19) mit anschließender Doxologie (3,20f.). Diese theologischen Eckpfeiler markieren die sachliche Grenze des kirchlichen Selbstverständnisses und Anspruchs. Dieser theologischen Grundauskunft zufolge ist die Einheit der Kirche *erstens* nicht Ergebnis eines geschichtlichen Konsens- und Konsolidierungsvorgangs, sondern sie gründet in der im Kreuzesgeschehen Christi stattgefundenen Versöhnung mit Gott (2,16; vgl. Kol 1,20). Von diesem Handeln Gottes her ist die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden bereits eröffnet (1,22f.). Diesen Willen Gottes zur universalen Einheit und zum Frieden, das heißt zu einer von Gott geordneten Welt, gilt es zu verstehen und davon sollen sich die Gemeinden leiten lassen (4,1b.4-6.25-5,2). *Zweitens* schützt die theologische Grundstruktur der Ekklesiologie die geschichtlich konkrete Kirche davor, sich – gewissermaßen – in triumphaler Selbstfeier (2,8f.) ihrem Wachstumsziel, nämlich der eschatologischen Einheit in Christus Jesus (2,20; 3,12 ff.; 4,12b-16), zu entfremden. Durch das Fürbittgebet wird *drittens* klar, dass die Einheit der Kirche gerade nicht auf theologischer Erkenntnis beruht (3,19a), denn diese ist im Blick auf das Geheimnis Gottes partikular und vorläufig, sondern auf einem vom christlichen Glauben getragenen gemeinsamen Suchen „aller Heiligen“ (3,18a), die „Liebe Christi zu verstehen“ (3,19a). Erfolg in diesem Streben nach ekklesialer Einheit verspricht Eph 3,17b zufolge einzig die $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$, die „alle Heiligen“ verbinden soll. Die Heilstat Gottes in Christus immer besser zu verstehen, verlangt demzufolge keinen bloß gnoseologischen Akt. Das für die Glaubenden erbetene und ihnen gebotene Wirken für die Einheit der Kirche verlangt vielmehr, aufmerksam auf die anderen zu hören und sich von ihnen sagen zu lassen, „was ihre Wahrheit, ihre Werte, ihr Verständnis des Heiligen sind“ und all dieses dann deshalb selbstkritisch anzuerkennen, weil sie selbst es anerkennen, nicht weil es mit den eigenen Vorstellungen vereinbar ist.³² Indem das Fürbittgebet die Universalität der Heilssetzung Gottes in Jesus

³² Vgl. H. R. Schlette, Wahres und Heiliges anerkennen ... Eine Frage zur „Theologie der Religionen“, in: Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS Hans Waldenfels), hrsg. von G. Riße/H. Sonnemanns/B. Theß, Paderborn 1996, 403-409.

Christus bekennt und zugleich die theologische Erkenntnis der Menschen relativiert, bejaht es die Komplementarität aller „Wirkungerscheinungen des Geistes Gottes in den Menschen und in der Geschichte“ und damit die „relative Komplementarität religiöser Traditionen.“³³ Religiöse Toleranz folgt also aus dem universalen Heilswillen Gottes. In der Zeit der Kirche ist folglich religiöse Toleranz Mittel und Ausdruck des Strebens nach Einheit. Darin ist Toleranz zugleich konfessorisches Zeichen dafür, dass die Einheit der Kirche unter eschatologischem Vorbehalt steht. Die der gebotenen Einheit untergeordnete Toleranz ist daher kein Zugeständnis, sondern sie ist – insofern sie sich auf die von „allen Heiligen“ erkannte und bekannte Wahrheit bezieht – das Eingeständnis der Stückhaftigkeit menschlicher Gotteserkenntnis.

Die Verse 11-13 stellen die Vergangenheit mittels der Antithese „einst“ versus „jetzt“ der Gegenwart der Gemeinde gegenüber. Diese scharfe Kontrastierung wird durch einen räumlichen Gegensatz ergänzt: „fern“ und „nahe“. Wie diese neue Wirklichkeit der kirchlichen Gegenwart, nämlich die Einheit, möglich wurde, wird in den Versen 14-18 christologisch begründet durch die Vorstellung des durch Christus am Kreuz gestifteten Friedens zwischen Heiden und Juden.

Die erste Auskunft dieser sieben Verse ist die unterschiedliche soteriologische Ausgangslage von Juden und Heiden. Den Versen 11 und 12 zufolge waren die Heiden vom Gemeinwesen Israels (πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ) getrennt, ihnen fehlten alle Verheißungen, die Israel als Bundesvolk auszeichnen, sie hatten keine Hoffnung und keine Gottesgemeinschaft (ἄθεοι; 2,12).

In den folgenden Versen wird besprochen, was das Kreuz Christi und die in der Taufe gewonnene Christusgemeinschaft bezüglich der heilsgeschichtlichen Exklusivität Israels als des Gottes- und Bundesvolkes im Gegenüber zu den Heiden bedeutet. Das Entscheidende ist: Die Heiden werden in die Heilsgeschichte, die vor dem Christusereignis durch Israel Gestalt angenommen hatte, eingegliedert. Kraft der ‚ekklesialen Tat Christi‘ (2,13-18) ist es den Heiden ermöglicht, Mitbürger der Heiligen (συμπολίται τῶν ἁγίων) und Hausgenossen Gottes (οἰκείοι τοῦ θεοῦ) (2,19) zu werden. Die theologische Rahmung orientiert darüber, dass diese kirchengründende Entschränkung des Heils aus Gnade geschah und Gnade ist (1,4-10). Durch diesen Akt Gottes ist die strukturierte (vgl. 4,7-11; 5,21-33) und eschatologisch vordimensionierte Kirche als Heilzukunft aller Menschen bestimmt, denn das ‚Evangelium des Friedens‘, von dem in 6,15 die Rede ist, richtet sich an alle Menschen.

³³ Vgl. A. Th. Khoury, Religiöse Wahrheit und Toleranz. Einige Bemerkungen, in: Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS Hans Waldenfels), hrsg. von G. Riße/H. Sonnemanns/B. Theß, Paderborn 1996, 399f.

Mit diesem Versuch, die Kirche auf die Zukunft hin als gemeinsamen Lebensraum für Juden und Heiden, letztlich also für alle Menschen, theologisch zu begründen, ist nun keineswegs als ein geschichtsloses Konstrukt anvisiert. *Erstens* leitet der Epheserautor dazu an, in wechselseitigem Respekt vor den jeweiligen Traditionen Christ zu sein und er empfiehlt Verhaltensgrundsätze, die es allen Getauften gestatten sollen, das ihnen Gemeinsame erfahrbar zu machen. *Zweitens* ist die Kirche von ihrer Grundlegung her nur dann mit sich selbst identisch, wenn sie die Kontinuität mit jener Geschichte des Heils wahrt, die vor ihr in *und* durch Israel realisiert wurde. Denn in diese Heilsgeschichte hinein wurde die Kirche als neue Wirklichkeit von Gott geschaffen (2,10a). Das Geschichtlichkeitsein der Kirche ist also nicht akzidentell. Es ist vielmehr Konsequenz daraus, dass Gott in Jesus Christus in die Geschichte eingetreten ist. Diese *praesentia dei* zeigt sich u. a. in der Strukturiertheit der Kirche, nämlich in der Begnadung für ekklesiale Dienste (4,7-11) und in der apostolischen Paradosis (3,20-22; 4,20).

Die Möglichkeitsbedingung für die Eingliederung in die Geschichte des Heils wird mittels zweier Metaphern erfasst, die die Gläubigen mit der himmlischen Welt verbinden, zu der sie durch die Taufe bereits gehören (1,3; 2,6). Dies ist zuerst die Metapher vom „Anziehen des neuen Menschen“ (2,15b) und sodann die Leib-Metapher (2,16a; vgl. 1,23; 4,4.12.16; 5,23.20). Beide führen zurück auf Christus und damit auf das erlösende Kreuz (2,14-18).³⁴ Neben der Theozentrik ist diese Hinordnung der Kirche auf Christus sowie ihre Unterordnung unter ihn konstitutiv für die Kirchenkonzeption des Epheserbriefs (5,23b-24a. 25b-27. 29b. 30). Nach Auskunft des Epheserbriefs war die Eingliederung der Heiden in die Heilsgeschichte möglich, weil die beiden, Heiden und Juden, *in* Christus und *mit* Christus der „eine neue Mensch sind“ (2,15). Alles Trennende – das Gesetz samt seinen Geboten und Forderungen – ist in seiner soteriologischen Relevanz annulliert (2,14-18); also auch die Beschneidung (2,11b). Sie besiegelt nicht mehr die Erwählung, sondern ist zu einer ethnischen Eigenheit herabgestuft, die als solche toleriert werden kann. Israels Rolle als Heilsinstanz ist durch die Kirche aufgehoben. Deshalb kann nun nur noch von den beiden in dem einen Leib, das heißt in der einen Kirche gesprochen werden. Das ist das Mysterion, das den Gemeinden

³⁴ Die Metapher „Leib-Christi“ öffnet den Blick auf die *communio in sacris* und die darin gegebene Identität und Einheit der Ekklesia. Zu Eucharistie und Kirchenstrukturen im antiken Christentum vgl. W. Elert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Fürth/Bay. 1985; K. Stalder, Apostolische Sukzession und Eucharistie bei Clemens Romanus, Irenäus und Ignatius von Antiochien, in: IKZ 62 (1972) 231–244; F. Dünzl, Herrenmahl ohne Herrenworte? Eucharistische Texte aus der Frühzeit des Christentums, in: Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie, hrsg. von W. Haunerland, Würzburg 2005, 50–72.

offenbart wurde: Dass die Heiden in Jesus Christus Miterben und Mitteilhaber an der Verheißung sind, die einst Israel von Gott gewährt wurde. Die Kirche ist darum das Ziel aller Prophetie und Ziel des göttlichen Heilsplans (3,5.9-11).

An dieser Stelle wird zweierlei deutlich: Der Epheserbrief ersetzt erstens die zur Belastung gewordene Antithese „heidnisch versus jüdisch“ durch die neue Alternative „Nichtglaubende versus Christen“, bestehend aus Juden- und Heidenchristen. In diesem Zusammenhang wird vom Epheserbrief die Existenz einer neuen Wirklichkeit behauptet, die durch die Tat Gottes in Christus entstanden ist: die Kirche; in ihr hat das Heil Gestalt angenommen. In der Taufe tut sich diese neue Realität den Gläubigen auf. Darum ist die Gegenwart durch diese neue Wirklichkeit qualifiziert. Die Kirche ist sozusagen die von Gott gewollte ‚Kontaktstelle‘, an der sein Heil universal und für jeden einzelnen geschichtlich wirksam wird. Dem ekklesiologischen Entwurf des Eph zufolge ist der Konnex so eng, dass von Heil nur dann zutreffend die Rede ist, wenn zugleich von der Kirche und ihrer Einheit gehandelt wird. Als zweites zeigt sich, dass diese neue Wirklichkeit pragmatische Bedeutung besitzt, weil sie zu strikter Trennung von jeder anderen Wirklichkeit nötigt: sowohl vom Judentum als auch vom Heidentum. Das wird mehrfach betont (2,10; 4,1-6.17; 5,14b-18) und erklärt die Warnungen an die Adresse der Heidenchristen, die pagane Lebensweise nicht wieder aufzunehmen.

b. Ursachen für das Scheitern der Einheitskonzeption und die bleibende Bedeutung des Entwurfs

Die schroffe Polemik in den Pastoralbriefen, vor allem aber in den Ignatianen gegen Christen, die jüdische Observanz pflegen oder in gnostische Richtung tendieren sowie die antijüdischen präbaptismalen Bestimmungen in der Did machen deutlich, dass der Epheserbrief sein Ziel, die Einheit, nicht erreicht hat: Die Einheit aus Juden und Heiden in der einen Kirche hat es vor diesem Schreiben nicht gegeben und sie ist durch die Konzeption des Eph nicht gewonnen worden. Die wichtigste Ursache für das Scheitern der Konzeption ist darin zu sehen, dass der Brief keine eindeutige Antwort gibt bezüglich des heilsgeschichtlichen Rangs Israels in der Zeit der Kirche. Ist Israel durch die Heilstat Gottes in Christus als heilsgeschichtliche Größe paralytisch? Oder ist das Judentum ein Umweg hin auf dasselbe Ziel – aber eben doch ein Weg? Mir scheint, dass aus der Sicht des Verfassers Israel als Heilsinstanz passé ist. Deshalb verlangt er, ebenso wie alles Heidnische auch alles Jüdische aufzugeben. Allerdings ist der Grund hierfür nicht, dass 2,15f. die Aufhebung des Gesetzes durch das Kreuz verkündet. Diese entschränkende passivsoteriologische Deutung des Kreuzes ist die Möglichkeitsbedingung für die Eingliederung der

Heiden in die Heilsgeschichte. Der Grund ist, dass es zur Kirche keine Alternative gibt, weil es von Gott her (3,9-11) zu Jesus Christus keine Alternative gibt. Zu der fehlenden Aussage über die Bedeutung Israels in der Zeit der Kirche fügt sich, dass das Schreiben nichts über die Toleranz gegenüber jüdischen Frömmigkeitsformen sagt. Das Kirchenmodell des Epheserbriefs ist also den historischen Möglichkeiten nach nie etwas anderes gewesen als eine Utopie, denn die Vision einer idealen Zukunft hebt die Geschichte nicht auf.

Dennoch besitzt dieser Entwurf eine bleibende Bedeutung, und zwar in vielerlei Hinsicht: Insofern für die paulinische Tradition Juden und Heiden die beiden soteriologisch relevanten Menschengruppen sind, besteht die *erste* Bedeutung des ekklesiologischen Modells darin, dass es weit über das konkrete Erfordernis, Juden und Heiden in der einen Kirche zusammenzuführen, Relevanz für die Sicht von Einheit und Toleranz in der Kirche beansprucht. Dem Eph zufolge ist Kirche darauf geeicht, dass sie sowohl die eschatologische Konstitution der ekklesialen Einheit festhält und verkündet als auch verschiedenen Formen des Glaubenslebens die Wertstellung als gültige Zeugnisse der zukünftigen Einheit der Kirche nicht vorenthält. Toleranz scheint ein Indikator für die Einheit der Kirche in der Geschichte zu sein.³⁵

Die *zweite* Bedeutung besteht darin, dass Kirche als theologische und nicht nur als soziologische Größe bedacht wird. Kirche bleibt mit sich selbst identisch, wenn sie sich am Heilshandeln Gottes in Jesus Christus ausrichtet und wenn sie die Kontinuität mit jener Geschichte des Heils wahrt, die vor ihr in und durch Israel geschehen ist. Kirche gibt es nicht ohne Geschichte *und* nicht ohne Bindung an Jesus, den Christus. Wegen dieser Bindung „gibt es keine wahre und endgültige Ökumene ohne Israel“, und ebenso nicht ohne die Überzeugung und den Glauben, dass mit der gemeinsamen Rede von dem einen und einzigen Gott die zutreffende Rede von Gott noch nicht ausgeschöpft ist. Somit ist dem Entwurf des Eph auch zu entnehmen, dass die Metaphern für die Einheit der Kirche, auf die die Kirche festgelegt ist, nicht zuletzt für Fragen der Ökumene auslegungsfähig und auslegungsbedürftig sind.

Die *dritte* Bedeutung besteht in der Einsicht, dass die Einheit unverzichtbar ist sowohl für die Wahrung des Evangeliums, das den Gott verkündet, der durch sein Handeln die Rettung aller eröffnet hat, die an Jesus Christus glauben, als auch für die Gegenwart des Heils in der Geschichte.³⁶

³⁵ Dass wichtige andere Lebensfunktionen der Kirche hinzutreten, steht außer Frage; vgl. insbesondere die Ausführungen über das Amt in Eph 4,7-11.

³⁶ Vgl. Dominus Iesus, Einl. 1, Abs. 2, Satz 1; IV, 16.

Die *vierte* Bedeutung ist ein beunruhigendes Zutrauen. Die Allgemeinheit der Paränese im Epheserbrief verlangt, dass stets neu jene Sprache und Verhaltensweisen gefunden werden, die der Einheit der Kirche zuträglich sind, und sei es auch nur, dass die richtigen Worte gesprochen und die richtigen Zeichen gesetzt werden. Das bedeutet eine massive Aufwertung des Geschichtlichseins der Kirche. Dieser Verantwortung stellt der Epheserbrief die Zusage zur Seite, Gott werde die Einheit der Kirche realisieren. Dadurch ist die empirische Kirche deutlich entlastet. Allerdings nicht, weil das Bemühen um die Einheit obsolet wäre, oder weil diese Einheit als endzeitliche Gabe menschlichem Zugriff entzogen ist. Dieses Bemühen ist vielmehr verstärkt gefordert, um der vorgegebenen Einheit eine äußere Gestalt in der Geschichte zu geben. Die Entlastung besteht vielmehr in der konzeptionellen Öffnung für die Möglichkeiten der Geschichte, Strukturen und Formen zu finden, die Zeichen der Hoffnung auf Einheit und Frieden der zerrissenen Menschheit sind. Dies zu tun, und zwar unter der Zusage, in dem einen Geist Zugang zum Vater zu haben (2,18) und sich darin vor dem Herrn als Kirche zu finden, steht dem Epheserbrief zufolge in der Verantwortung jeder Christin und jedes Christen. In der Perspektive dieser auf das Spannungsverhältnis von Einheit und Toleranz bezogenen Verantwortlichkeit wäre speziell die sog. Haustafel des Eph zu bedenken, und zwar nach zwei Seiten hin: Hinsichtlich der Binnentoleranz zwischen den judenchristlichen und den heidenchristlichen Gemeindemitgliedern und zugleich bezüglich des Verhältnisses dieser Gemeinde zur paganen Gesellschaft und Kultur, in der sie lebt.³⁷

Fünftens wird deutlich, wo Toleranz möglich ist und was sie bedeuten kann. Die wichtigste Auskunft dazu ist, dass Verschiedenheit legitim ist und nicht sogleich als Belastung empfunden oder als Abweichung stigmatisiert werden muss. Toleranz bedeutet, Lebensmöglichkeiten für die anderen aufzuzeigen und zu schaffen, die ihnen Toleranz ermöglichen und den Weg zur Einheit beschreiten lassen. Dazu gehört essentiell, den Wert der Geschichte sowie die Wahrheit der Traditionen des anderen zu respektieren.

³⁷ Diese zweite Relation dominiert in der Haustafel des 1 Petr, der sie in der prekären Situation christlicher Ehefrauen im heidnischen Hauswesen fokussiert; vgl. Prostmeier, Handlungsmodelle 160-180. 433-445.

2. Einheit der Kirche als „Einheit der Glaubenden“ nach Joh 17,20-23

a. Konstituierung der Einheit und ihre Wirkung

Eine Konzeption für die Einheit der Kirche mit völlig anderer Akzentsetzung und Veranlassung findet sich im Johannesevangelium.³⁸ Das vierte Evangelium thematisiert die ekklesiale Einheit an exponierter Stelle: im Abschiedsgebet. In diesem oratorischen Kontext, in dem die Abschiedsreden literarisch und theologisch kulminieren und ihren Abschluss finden,³⁹ bittet der johanneische Jesus den Vater zunächst für die vorösterliche Jüngerschaft, „damit sie eins sind, wie auch wir (das heißt der Vater und der Sohn) eins sind“ (17,11c). Der voluntative Konjunktiv⁴⁰ (ἵνα ὧσιν ἔν) in V 11c legt zweierlei klar: Die vom Vater erbetene Einheit der Jünger ist mehr als nur ein Wunsch; sie ist vielmehr eine Glaubens- und Lebenswirklichkeit, die sein soll, da sie in ihrer Art sowie in ihrem Bestand in der theologischen Einheit von Vater und Sohn präfiguriert ist. Das Fundament dieser geradezu auf Wirklichkeit drängenden Einheit ist die in der Bitte des johanneischen Jesus bestätigte Kontinuität der Heilsgegenwart. Die Bitte des johanneischen Jesus schafft die Voraussetzung, dass der Vater im Hinblick auf das gegenwärtige Einssein und Bewahrtsein der Glaubenden in Jesus die Einheit der Gemeinde wirkt. Diese Einheit für alle, die in der weiteren Geschichte den Glauben der Jünger haben werden, erbittet der johanneische Jesus in den Versen 20-23. Diese Bitte will im Kontext der Abschiedsreden und des Gebets von Kapitel 17 gehört

³⁸ Zur Sache vgl. K.-M Bull, *Gemeinde zwischen Integration und Abgrenzung* (BET 24), Frankfurt a.M. 1992; J. Becker, *Aufbau, Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des Gebetes in Johannes 17*, in: ZNW 60 (1969) 56-83; ders., *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK 4,1+2), Gütersloh 1991; W. A. Bienert, (Hg.), *Einheit als Gabe und Verpflichtung*, Lemeck 2002; J. Neugebauer, *Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden. Eine Untersuchung zu Johannes 13-17* (BWANT 140), Stuttgart 1995; Ch. Hoegen-Rohls, *Der nachösterliche Johannes* (WUNT 2,84), Tübingen 1996; E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1980; H.-J. Klauck, *Gemeinde – Amt – Sakrament*, Würzburg 1989; ders., *Der erste Johannesbrief* (EKK XII/1), Zürich u. a. 1991; F. Porsch, „... daß sie alle nicht zu uns gehörten“ (1 Joh 2,19), in: BiKi 52 (1997) 190-194; H. Ritt, *Das Gebet zum Vater* (fzb 36), Würzburg 1979; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (HThK IV/4), Freiburg u. a. 1984; M.-Th. Sprecher, *Einheitsdenken aus der Perspektive von Joh 17* (EHS.Th 495), Bern u. a. 1993; K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus* (KT 114), München 1992.

³⁹ A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden* (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995, 14-59; J. Neugebauer, *Abschiedsreden. Eine Untersuchung zu Johannes 13-17* (BWANT 140), Stuttgart 1995, 100-112. 119.

⁴⁰ Vgl. E. Schwyzer, *Griechische Grammatik. Bd. 2: Syntax und syntaktische Stilistik*, München 1988, 308f. 313f.

werden. Unmittelbar vor der Passionserzählung blicken sie auf die Botschaft des Prologs von der Fleischwerdung des Logos, Joh 1,14, zurück und antworten auf die Frage nach dessen Verhältnis zur nachösterlichen Gemeinde. Es geht also um die Kontinuität der Heilsgegenwart nach dem Heimgang Jesu zum Vater. Diese Fortdauer ist für das Selbstverständnis und den Bestand der johanneischen Gemeinde grundlegend. In den Abschiedsreden verheißt der johanneische Jesus hierfür einen Beistand, der die Glaubenden in der Wahrheit bewahrt. In Joh 17 hingegen bittet der johanneische Jesus den Vater, die Glaubenden, die ihm der Vater gegeben hat, zu bewahren, sowie jene, die in der Mission gewonnen werden. Die ekklesiale Einheit geschieht und zeigt sich in dieser Bewahrung der Einheit der Glaubenden. Die theologische Qualifikation der Gemeinde kommt hier somit als Geschichtlichkeitsein der Ekklesia in den Blick.

Weil in der Zeit der Entstehung von Joh 17 diese Christen, auf die der johanneische Jesus vorausblickt, bereits die Träger der johanneischen Überlieferung sind, beinhaltet die Universalisierung der Bitte für die Jünger in Vers 20 („Doch nicht nur für diese bitte ich, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich glauben.“) auf alle, die glauben, was die Jünger verkünden, zwei Perspektiven.⁴¹ *Erstens* die Perspektive der Geschichte Jesu, die erzählt und nun aktualisiert wird. Ausgehend von dieser Vergangenheit richtet sich die Bitte Jesu auf die apostolische Generation. *Zweitens* verschafft sich die Perspektive der Gemeinde Gehör, die zur Trägerin des Wortes Jesu geworden ist, und die sich nun selbst und ihre weitere Geschichte unter die Bitte des scheidenden Offenbarers stellt. Die nachösterliche Wirklichkeit der johanneischen Gemeinde wird zurück auf die Erzählebene des historischen Jesus projiziert.⁴² Mit den Versen 20-23 schließt also die nachapostolische Generation ihr Selbstverständnis direkt an Jesu an. Sofern der Anspruch dieser Fürbitte des johanneischen Jesus, alle zu bewahren, die in seinem ‚Wort bleiben‘, auf den tastenden Versuch der prophetischen Tradition und verstärkt der nachexilischen prophetischen Prophetenfortschreibung zu beziehen ist, mit der oratorischen Bitte für Fremde, JHWHs Universalität zu bekennen,⁴³ geschieht hierin eine theologische Erschließung des johanneischen Jesus und der johanneischen Gemeinde: Zum einen wird der Glaube an den johanneischen Jesus als exklusiver Heilsweg und Jesus selbst als die Selbstoffenbarung Gottes bestimmt, zum anderen wird eine klare Grenze

⁴¹ Vgl. Ch. Hoegen-Rohls, Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium (WUNT 2,84), Tübingen 1996, 230-255.

⁴² Vgl. dazu die Bekenntnisaussagen in Joh 1,14.16; 3,11; 6,68f.; 9,4; 11,22.27.

⁴³ Vgl. W. Berg, Das Fürbittgebet für Fremde im Alten Testament, in: Universalität und Toleranz. Der Anspruch des christlichen Glaubens (FS Georg Bernhard Langenmeyer), Essen 1989, 13-26; J. Schreiner, JHWHs Anspruch – Grund und Grenze von Toleranz in deuterojesajanischer Theologie, in: ebd. 27-40.

gezogen zwischen der Gemeinde als Bereich göttlichen Heils und allen – Heiden, Juden und anderen Christen –, die nicht im Heilsbereich des Wortes des johanneischen Jesus sind. Im Johannesevangelium ist also der soteriologische Universalitätsanspruch des Fürbittgebets mit einem christologisch bestimmten, elitären Selbstverständnis gekoppelt.

Auf diese Weise wird die Grundfrage der dritten christlichen Generation nach Kontinuität und Identität geklärt: V 20 zufolge ist Kirche die Gemeinschaft der an Jesus Glaubenden. Der Glaube an Jesus verbindet die vorösterliche Jüngergemeinschaft mit allen, die je für diesen Glauben gewonnen werden. Somit kann die Mission nichts anderes zum Inhalt haben, als allein das Wort Jesu. Weil Vers 22 festhält, dass Jesus weitergegeben hat, was er vom Vater empfangen hat, sind diese Sendung und der Inhalt der Verkündigung theologisch und christologisch bestimmt und legitimiert. Worin dieser übereinstimmende Glaube besteht, präzisieren die folgenden drei Verse der Fürbitte. Vers 21 konkretisiert in drei Finalsätzen⁴⁴ den Inhalt des Gebetes. Die ersten beiden Fürbitten betreffen die Gemeinde (πάντες, καὶ αὐτοί), die dritte unterscheidet die Glaubenden von der Welt (ὁ κόσμος), in die sie gesandt sind. Im ersten Teilvers bittet Jesus den Vater um Einheit aller Glaubenden. Diese Einheit sowie ihre Funktion in Bezug auf die Welt sind für alle Zukunft und umfassend dem Vater unterstellt. Demzufolge ist die Einheit der Kirche ein Geschehen, das Gott bewirkt. Die sichtbare Einheit der Kirche ist somit Zeichen dafür, dass der Vater die an Jesus Glaubenden bewahrt. V 21b führt die Einheit von Vater und Sohn als Urbild der kirchlichen Einheit an. Damit ist die Einheitskonzeption an die zentrale Denkfigur johanneischer Theologie angeschlossen, in deren Mitte die Selbstoffenbarung des Sohnes steht, der seine Einheit mit dem Vater kundmacht. Diese theologische Begründung nehmen die beiden folgenden Verse auf, wobei V 23e die Einheit von Vater und Sohn als Liebesgemeinschaft deuten wird. Was sich hierin auf die Konzeption für die kirchliche Einheit niederschlägt, ist eine christologische Behauptung. Derzufolge hat sich die vorzeitliche Einheit mit dem Vater in der Geschichte Jesu fortgesetzt, und sie wird weiter in der Einheit der Gemeinde historische Gestalt annehmen. Die Einheit der Gemeinde gründet also auf der Einheit in der Lehre Jesu. Ihr fundamentaler Inhalt ist, dass Jesus der Gesandte des Vaters ist. Vor diesem Hintergrund artikuliert V 21c den Heilsstand der Glaubenden und damit die ekklesiologische Dimension ihres Glaubens. Ihrem Wesen nach ist die Einheit der Kirche die Relation der Glaubenden zum himmlischen Bereich. Die Einheit der Kirche beruht nämlich darauf, dass die Glaubenden Anteil erhalten an der Gemeinschaft, die den Sohn mit dem Vater verbind-

⁴⁴ V21a ἵνα πάντες ἐν ὧσιν, 21b καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, 21c ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὧσιν, 21d ἵνα ὁ κόσμος πιστεῦθῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

det. Deshalb ist die Einheit von Vater und Sohn nicht nur das Vorbild der sichtbaren kirchlichen Einheit, sondern auch der Ermöglichungsgrund für die Einheit der Glaubenden mit Vater und Sohn. Die Folge dieser Einheit und ihrer Deutung als Liebesgemeinschaft gemäß V 23d und 23e ist die Bruderliebe. Sie ist für die Welt das Erkennungszeichen des Heilsstandes der Glaubenden, und darum Ausdruck für die Einheit der Kirche. Grundlage dieser Verbindung der Glaubenden untereinander ist das Verhältnis des einzelnen zu Christus; also sein Bleiben im Wort Jesu. Auf die ekklesiologische Bestimmung der Einheit der Glaubenden baut die dritte Präzisierung der Bitte in V 21d auf. Demnach ist der Zweck der Einheit, dass die Welt an die Sendung Jesu durch den Vater glaubt. Dieser christologische Glaube ist die Voraussetzung für die von Gott erbetene und vom ihm gewirkte Einheit und zugleich ist er die Wirkung dieser Einheit gegenüber allen, die noch nicht glauben. Diese Bindung der Einheit an den Glauben an Jesus als Gesandten des Vaters entfalten die Verse 22 und 23.

Vers 22 blickt auf Jesu Selbstoffenbarung zurück und bestimmt als deren Gesamtzweck die ekklesiale Einheit und zwar – wie in V 21b – nach dem Vorbild der Einheit zwischen Vater und Sohn. Die Herrlichkeit, die der Sohn den Gemeinden weiter gegeben hat, meint die Lebensmacht, die Gott in der Auferweckung des Gekreuzigten und in seiner Verherrlichung als den Kern seines Wesens mitteilt und die eine neue Wirklichkeit des Lebens schafft. Die johanneische Gemeinde projiziert diese Herrlichkeit zurück auf die Geschichte Jesu und sieht sie schon in der Fleischwerdung offenbart. Die Gabe der Herrlichkeit an die Jüngergemeinde konkretisiert sich somit im Glauben, dass der Sohn die geschichtliche Gestalt der Herrlichkeit Gottes verkörpert (1,14). Dieser *Glaube* ist es also, auf dem die johanneische Gemeinde ihre Einheit gründet. Aus dem theologisch-christologischen Sachverhalt wird V 22b eine ekklesiologisch-soteriologische Konsequenz gezogen, die direkt das Selbstverständnis der Gemeinde angeht. Das gesamte Heilsgeschehen, die Verherrlichung Jesu und die Offenbarung seiner Herrlichkeit haben das eine Ziel: Die Einheit der Gemeinde. Die Zerstörung dieser Einheit würde das Heilsgeschehen als wesentlich unvollendet und defizitär erscheinen lassen. Von daher stellt sich sofort die Frage nach dem Anlass der johanneischen Konzeption von Kirche und Einheit.

Der Vers 23 beschließt die Aussagen über die Einheit im Blick auf das Heil der Welt. Die Glaubenden sind durch die Offenbarung in der Weise mit Jesus verbunden, dass er sie in die Einheit hinein nimmt und ihnen dadurch Anteil an der göttlichen Herrlichkeit gibt. Die Grundgegebenheit dieser Gemeinschaft ist das „Bleiben“ im Wort Jesu, das heißt: *der Glaube ist maßgeblich* für die persönliche Identität und für das eigene Handeln. Ihr Ziel ist die Vollendung der Gemeinde in der Einheit, und

zwar in der Geschichte. Das Medium dazu ist die Liebe. Sie realisiert sich im Hören des Wortes und im Erkennen des Offenbarers, also im Glauben, sowie in der Bruderliebe. Durch sie soll die Gemeinde zur vollendeten Einheit gelangen. Diese vom gelebten Glauben geprägte Einheit der Gemeinde ist V 23c zufolge unersetzbares und unfehlbares Element der Mission, damit die Welt Zugang zum Glauben findet. Fehlt diese Einheit, dann ist das Wesen der Gemeinde selbst in Frage gestellt.

b. Bedeutung des johanneischen Einheitsgedankens für die Einheit der Kirche

Joh 17 nennt zwei Kriterien für die Einheit der Kirche: Die *Wahrheit des Bekenntnisses* und die *Liebe*. Die Bedeutung beider für die Einheit der Kirche wird durch die älteste Konfliktgeschichte der johanneischen Gemeinde ersichtlich. Als einige Christen die Gestalt Jesu doketisch⁴⁵ auslegen und in ihm nur eine himmlische Größe erblicken, die mit der menschlichen Wirklichkeit nie in Berührung gekommen war, wurde eine Grenze überschritten, jenseits derer keine Einheit im Wort mehr möglich war. Denn nur wer *das* glaubt, was im Kontext des Abschiedsgebets verkündet wird, bleibt im Wort. Das Wort ist die Überlieferung, ein bestimmtes Verständnis der Tradition, letztlich eine bestimmte Christologie. Wer eine andere Gestalt christlicher Lehre vertritt, spaltet nicht die Gemeinde, sondern fällt, weil er nicht im Wort Jesu bleibt, aus der Christusgemeinschaft heraus. Diese Gefährdung der Einheit dürften die Verse Joh 17,20-23 veranlasst haben. Auf diesen dogmatischen Dissens in der Gemeinde blickt 1 Joh zurück und deutet ihn: „Sie sind aus unserer Mitte gekommen, aber sie gehörten nicht uns“ (1 Joh 2,19). Nach johanneischem Verständnis gehört also zur Einheit der Kirche die Exklusivität. Sie ist Einheit in der Abgrenzung, denn Einheit beruht auf dem Bleiben im Wort. Das zweite Kriterium scheint in Joh 17,23 auf: die Bruderliebe. Wer gegen die Liebesgemeinschaft verstößt, zerstört die Einheit, weil er direkt gegen den Bruder sündigt. Liebe ist in der johanneischen Tradition eine Chiffre für eine Einheit wirkende Haltung, die im Alltag je neu zu realisieren und inhaltlich neu zu bestimmen ist. Die wichtigste Konkretisierung neben dem Dienst gemäß Joh 13 findet sich in 3 Joh. Der Älteste polemisiert darin gegen Diotrephes, der die Wanderprediger der Gemeinde nicht aufgenommen hat. Zur christlichen Einheit gehört nämlich die Unterstützung der Mitarbeiter des Wortes (3 Joh 8c)⁴⁶, also die

⁴⁵ Vgl. N. Brox, „Doketismus“ – eine Problemanzeige, in: ZKG 95 (1984) 301-314.

⁴⁶ Vgl. G. Schmuttermayr, Der Leser als ‚Mitarbeiter‘ des Wortes. Rezeptionsästhetische Perspektive und Inspirationstheologie, in: Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation (FS Josef Kardinal Ratzinger), hrsg. G. Schmuttermayr u. a., Regensburg 1997, 25-62, hier 60-62.

κοινωνία mit Christen anderer Gemeinden. Die Einheit der Christen soll sich also auch dort verwirklichen, wo Verkündigung des Wortes *in der Treue zum Wort* unternommen wird.

Von Joh 17 her lässt sich kein ökumenisches Programm entwickeln. Aber es können daraus zwei Korrektive für ökumenische Bemühungen gewonnen werden. Das johanneische Modell verdeutlicht, dass die Einheit keine moralische oder organisatorische Leistung der Gemeinde ist, sondern allein göttliche Gabe. Während der Epheserbrief sich hierin vergleichen lässt, betont das Johannesevangelium die Homodoxie in der Christologie als Fundament der κοινωνία. Die Einheit im Johannesevangelium erwächst aber nicht aus dem dogmatischen Konsens der Glieder der Kirche, sondern ist etwas, von dem sie immer bereits herkommt: das Wort Jesu. Darum ist das Wort Jesu das kritische und innovatorische Potential der Kirche für ihre Geschichte und für ihre Einheit. Zugleich aber ist dieses Wort das Kriterium für Toleranz (vgl. 3 Joh 8c).

3. Einheit durch konfessorisches Handeln (Did 7,1-8,1)

Die Didache regelt vermutlich in den Jahren 120 bis 140 die inneren Verhältnisse in der syrischen, griechisch-sprachigen Kirche.⁴⁷ Ihre Einheit wird nirgends in einer mit Eph 2 und Joh 17 annähernd vergleichbaren Form thematisiert. Die ekklesiale Einheit ist vielmehr der Skopos des gesamten Regelwerks. Diese Zielvorgabe wird deutlich greifbar im siebten Kapitel, der ältesten christlichen Taufordnung in Verbindung mit den Fastenvorschriften (8,1).⁴⁸ Für die ordnungsgemäße Taufe sind der Konsens über ethische Standards (7,1b), die in den ersten sechs Kapiteln in einer Zwei-Wege-Lehre⁴⁹ mitgeteilt werden, sowie ein vorbereitendes Fasten obligat (7,4). Mit dem präbaptismalen Fasten erreicht die Taufvorbereitung zugleich ihren gemeindeöffentlichen konfessorischen Höhepunkt. Auf die Taufordnung (7,1-4) folgen Bestimmungen für das wöchentliche Gemeindefasten (8,1a), das in Abgrenzung zur jüdischen

⁴⁷ Zur Sache vgl. K. Niederwimmer, Die Didache (KAV 1), Göttingen 1993, 158-173; B. Steimer, Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen (BZNW 63), Berlin/New York 1992, 10-27. 151-158. 191-203. 253f. 260-321. 336-340.

⁴⁸ Did 7,1a Was aber die Taufe betrifft: so tauft: 7,1b nachdem ihr das alles vorher mitgeteilt habt, tauft 7,1c auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes 7,1d in fließendem Wasser. 7,2a Wenn du aber kein fließendes Wasser hast, so taufe in anderem Wasser 7,2b Wenn du nicht in kaltem Wasser taufen kannst, dann in warmem. 7,3a Wenn du aber beides nicht hast, dann gieß auf das Haupt dreimal Wasser aus 7,3b auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. 7,4a Vor der Taufe aber sollen fasten: der Taufende und der Täufling und wenn es noch andere vermögen. 7,4b Du sollst aber dem Täufling befehlen, einen oder zwei Tage vorher zu fasten. 8,1a Eure Fasten aber sollen nicht gemeinsam mit den Frevlern stattfinden: 8,1b Denn sie fasten am zweiten und fünften Tag der Woche; ihr aber sollt am vierten Tag und am Rüsttag fasten.

⁴⁹ Vgl. F. R. Prostmeier, Zwei-Wege-Lehre, in: LThK³ 10 (2000) 1521.

Fastenpraxis (8,1b) am Mittwoch und am Freitag sein soll (8,1c). Diese Frömmigkeitsordnung für die kirchliche Woche macht es wahrscheinlich, dass das Tauffasten normalerweise am Freitag und am Sabbat stattfand und der Tauffakt am Herrentag.⁵⁰ Die Absicht dieser liturgischen Ordnung erschließt sich aus der geschichtlichen Situation der didachistischen Gemeinden.⁵¹ Fasten ist in dem von der Didache erfassten Gemeindegemeindekreis anerkannter Ausdruck von Frömmigkeit und wird deshalb empfohlen. Weil aber die befristete Enthaltung von Speisen und Getränken als signifikante jüdische Frömmigkeit bewusst ist,⁵² sieht sich der Didachist aufgerufen sicherzustellen, dass dieser Akt frommen Bekenntns eindeutig als Ausdruck des christlichen Glaubens verstanden wird. Gattungstypisch für eine Kirchenordnung erfolgt diese Klarstellung nicht in Form einer theologischen Reflexion über Askese und Taufe, sondern pragmatisch durch Vorschriften für die kirchliche Ordnung des Glaubenslebens. Ob Fasten Ausdruck der rechten Ausrichtung des Fastenden auf Gott ist, erweist sich demzufolge nicht dadurch, dass gefastet wird, sondern daran, wann und mit wem gefastet wird. Fasten ist somit zu einem Gruppen bildenden Bekenntnis aufgewertet, das auf der Ebene der kirchlichen Praxis als vielleicht zunächst unmerkliche, aber gewollte Abkehr vom Judentum hin zur Etablierung des Christentums neben dem jüdischen Religionsverband Gestalt annimmt. Wie schon in den matthäischen Fastenperikopen (Mt 6,16-18; 9,14-17) bilden hierbei antijüdische Polemik (8,1a) und demonstratives kultisches Eigenleben (7,4; 8,1b; vgl. 8,2f.) eine Funktionseinheit.⁵³ Demzufolge bezeugt Fasten christliche Identität; Fasten erscheint, wie im Grunde jedes Handeln, das der kirchlichen Ordnung entspricht, als Interpretament der sie tragenden Theologie. Damit ist der Zweck des Taufreglements offenkundig: Einheit, Stabilität und Kontinuität der Gemeinden durch unterscheidendes Handeln. Indem die Katechumenen – Juden wie Heiden – mit ihrem Tauffasten sowohl das jüdische Fastengebot (Montag und Donnerstag) als auch das Fastenverbot

⁵⁰ Vgl. F. R. Prostmeier, Unterscheidendes Handeln. Fasten und Taufen gemäß Did 7,4 und 8,1, in: ΦΙΛΟΦΡΟΝΗΣΙΣ (GThSt 19), hrsg. v. Johannes B. Bauer, Graz 1995, 55-75, hier 59-69; dort weitere Literatur zur frühchristlichen Taufgeschichte.

⁵¹ In der Frühchristentumsforschung besteht weithin Konsens, dass die Didache keine Gemeindeordnung wie die Past ist, die für eine Lokalgemeinde Geltung beansprucht, sondern eine Kirchenordnung, die Liturgie und Verfassung eines Gemeindeverbandes ordnen will, der vermutlich im gräkophonem Syrien, wegen der Berührungen mit dem Matthäusevangelium vielleicht sogar im Raum von Antiochien, anzusiedeln ist.

⁵² Vgl. Prostmeier, Unterscheidendes Handeln 63f. Anm. 38.

⁵³ Es wäre gesondert zu untersuchen, inwiefern diese Separation vom Judentum hin zur Eigenständigkeit des Christentums auch durch die Rezeption der Zwei-Wege-Tradition und ihre präbaptismale Funktionsbestimmung (7,1a) erstrebt ist oder durch die Instruktion, dreimal täglich das Vaterunser zu beten (8,3), die an das jüdische Gebot erinnert, am Morgen, am Tag und abends (Dtn 11,19) das Sch^{ma} (שמע) zu sprechen (Dtn 6,4-9).

(Sabbat) missachten, beginnen sie bereits vor ihrer Eingliederung in die Kirche einen neuen und unterscheidenden Lebenswandel, der sogleich öffentlich zu erkennen gibt, dass sie ihr christlicher Glaube vom Judentum trennt. Im Unterschied zum verbalen Bekennen, dass Jesus der Herr ist und dass nur jene, die durch dieses Bekenntnis verbunden sind, Gottes Heil erlangen, macht das Tauffasten, das der Didachist idealerweise von der Gemeinde begleitet wünscht (7,4a: καὶ εἴ τινες ἄλλοι δύνανται), die zustimmende und proklamative Antwort auf die Botschaft vom Heil Gottes in Christus zugleich unzweideutig und öffentlich manifest.

Der Didachist intendiert also die strukturelle Lösung aus dem Judentum. Dies war eine massive Herausforderung an die Toleranzbereitschaft in den Gemeinden, denn auch für Judenchristen, die zur Gemeinde gehören, soll künftig nur noch ihr Christsein, nicht mehr ihre ethnische Herkunft, weil soteriologisch unerheblich, disziplinar bestimmend sein. Das gilt es mit Beginn der Taufvorbereitung klarzustellen *und* zu demonstrieren. Um der Wahrheit des Bekenntnisses willen sind keine Kompromisse vorstellbar.

Aus den absehbaren und wahrscheinlich auch eingetretenen Folgen der demonstrativen Hinwendung zum Christentum erklären sich dann auch die allgemeine, fürbittende Zweckbestimmung des Fastens (1,3b: νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς) sowie seine Begründung mittels des Feindesliebegebots (1,3c.d) in der *sectio evangelica* (1,3b-2,1). Mag das Verfolgungsmotiv auch bereits ein Topos aus matthäischer Tradition sein, so sind doch Ausrichtung und Begründung (1,3c)⁵⁴ auffällig, denn die Separation und das Bestreben, Einheit, Stabilität und Kontinuität der Gemeinde dennoch zu wahren, greifen ineinander.

Das vordringliche Ziel der Taufordnung ist die Einheit der Gemeinde. Wo sie nicht realisierbar scheint, zeigt sich der Didachist in kluger Voraussicht tolerant gegenüber einzelnen, denen seine Innovationen in der kirchlichen Ordnung zu viel abverlangen würden. Nimmt man an, dass in den Gemeinden partiell jüdische Traditionen gepflegt wurden, dann ermöglicht das Reglement den Judenchristen, ohne Verstoß gegen die Ordnung weiterhin Sabbat zu feiern, wenn andere im Vorfeld einer Taufe durch Fasten gegen das Sabbatgebot verstoßen. Die Bestimmung in 7,4a erstrebt, dass die ganze Gemeinde mit den Taufbewerbern fastet, und sie hält zugleich fest, dass jeder die Freiheit hat, diesem Akt frommen Bekenntens fern zu bleiben. Zur Eingliederung in die christliche Gemeinde gehört ebenso wie die glaubwürdige Übernahme ethischer Standards (Did 1-6) auch die Bereitschaft, Toleranz zu praktizieren, um in einer geschichtlichen Situation die Einheit der Gemeinde zu wahren.

⁵⁴ Vgl. Niederwimmer, *Didache* 102-104.

Das Zugeständnis verlangt also von beiden Gruppen Toleranz. Es geschieht einzig um der Einheit, Stabilität und Kontinuität der Gemeinden willen. Aber dieses Zugeständnis kann nicht anders als befristet gelten. Darüber lässt die strikte Anweisung, nicht an den wöchentlichen Fasten der ὑποκριταί teilzunehmen, also nicht mit den Juden zu fasten, kein Missverständnis aufkommen. Aus dieser auf die Einheit bedachten Ordnung erklärt sich auch der Verzicht, den durch die Struktur ihrer kirchlichen Woche als ordnungsgemäßen Tauftermin nahe liegenden Herrentag explizit als Tauftag vorzuschreiben. Man erkennt daran, dass Toleranz den Weg zu kirchlicher Einheit öffnet und diese wahrt. Die Ermöglichung von Toleranz ist folglich kein fakultativer Akt, sondern sie ist essentiell für die Zukunft der Gemeinde.

Toleranz gehört zum Lebenskonzept für die Kirche in der Zeit. Die Didache untermauert dies mit maximaler Autorität. Die Autorität, die auch die strukturelle Lösung vom Judentum zum ekklesiologischen Programm erhebt, ist die Gemeinde selbst. Sie erkennt in der dogmatischen sowie kultischen, disziplinären und organisatorischen Separation von der Religion, aus der das Christentum stammt, einen entscheidenden Faktor für ihre Einheit und zugleich für ihre Fähigkeit, religiöse Traditionen und Usancen ihrer judenchristlichen Gemeindeglieder zu integrieren. Damit aber auch die Judenchristen in den Gemeinden für sich selbst Gründe vorweisen können, um die Folgen aus den Fasteninstruktionen zu tolerieren und somit zur Einheit, Stabilität und Kontinuität beizutragen, schließt der Didachist diese Innovation der kirchlichen Ordnung terminologisch an eine christliche Tradition an, nämlich an das Herrenwort Mt 6,16.⁵⁵ Der Didachist vertraut also darauf, die Einheit der Gemeinde könne gewahrt werden, wenn angesichts einer Instruktion, die im Konnex mit weiteren Anweisungen unausweichlich die Trennung zwischen Judentum und Christentum und damit eine Neuorientierung in den Gemeinden zur Folge haben wird, ein Logion der Jesusüberlieferung die für alle Christen gültige ‚Norm am Anfang‘ in Erinnerung ruft. Daran wird deutlich, dass der letzte Grund, dem die Einheit zu danken ist und der zur Toleranz ermutigt, in der Person Jesu gesehen wird.

⁵⁵ Zum seltenen Begriff ὑποκριταί, der in Did 8,1 und Mt 6,16 im Kontext der Fastenfrage verwendet ist, vgl. Prostmeier, Unterscheidendes Handeln 74f.; zum Logion vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7) (EKK 1/1), Zürich u. a. 1985, 319-329; demzufolge bleibt für Mt 6,16-18 sogar „die Herkunft von Jesus ... möglich“ (322).

Zusammenfassung

Die drei frühchristlichen Texte befassen sich von unterschiedlichen Problemstellungen aus mit der Einheit der Kirche. Sie wollen kirchliche Einheit wahren oder wiederherstellen und stimmen dabei in Folgendem überein: 1. Ekklesiale Einheit verlangt Konsens im Glauben, verbindendes Bekenntnis und gemeinsames Glaubensleben. 2. Grundlage der ekklesialen Einheit ist die Wahrheit des Evangeliums. 3. Diese Wahrheit bestimmt die Grenzen der Toleranz. Der Epheserbrief, Joh 17 und die Did unterscheiden sich darin, wie sie die Wahrheit des Evangeliums interpretieren und wie sie die Einheit erstreben.

Dem *Epheserbrief* zufolge ist die Einheit das eschatologische Wachstumsziel der Kirche. Die Einheit ist ihr durch die ekklesiologische Tat Christi vorgegeben und zur Aufgabe gemacht. Weil jedoch die Einheit letztlich Geschenk Gottes sein wird, ist sie zugleich menschlichem Wirken so entzogen, dass Einheit nur relativ sein wird und in stets neuen Anläufen gewonnen werden muss. Das Ziel der Einheit der Kirche duldet daher in der Zeit der Kirche die Werte und das Heilige anderer Christen. Auf der Basis der zur Ekklesiologie transformierten Eschatologie ist die kirchliche Einheit aber auch als „konkrete Utopie“ verstanden. Der Epheserbrief empfiehlt für diese Dimension der Einheit einen Grundsatz, der sich in der Mission als zukunftsfruchtbar erwiesen hat und der von frühchristlichen Apologeten als wichtiges Argument für die Wahrheit des Christentums eingesetzt werden wird, dass nämlich der Konsens mit geschichtlichen Strukturen größer ist, als die Differenzen. Zur Wahrung der konkreten Utopie einer universalen Einheit und eines umfassenden Friedens ist es also klug, Möglichkeiten zu sondieren, in denen durch Duldung von Werten und Heiligem anderer Christen Zeichen der künftigen Einheit der Kirche sichtbar werden können. Entscheidend ist aber, dass Toleranz aus dem gemeinsamen Bekenntnis kommt, zu dem auch gehört, dass die Einheit der Kirche eschatologische Gabe Gottes sein wird. Dieser Glaubenskonsens beinhaltet nämlich, in der Zeit der Kirche verschiedene Interpretationen ihrer Einheit für möglich zu halten und zuzulassen. Wird die Einheit der Kirche von Christus her verstanden, dann ist Toleranz eine Folge des ‚Geschichtlichseins der Kirche‘⁵⁶. Toleranz auszuschließen hieße, Kirche nur als transhistorische Größe und ihre inkarnatorische, sakramentale Struktur als akzidentell zu begreifen. Man könnte das Modell des Epheserbriefs darauf zuspitzen, dass sich die Erwählung der Christen zum Gottesvolk darin erweist, inwiefern sich die Kirche in ihrer Geschichte als willig zu Kommunikation und Toleranz und damit als

⁵⁶ Vgl. J. Ratzinger, Art. Primat, in: LThK² 8 (1963) Sp. 761-763, hier 761; ders., Art. Kirche, in: LThK² 6 (1961) Sp. 178f.

communio zeigt, für die die Metapher „Leib Christi“ mit ihrer christologisch-soteriologischen Dimension gültig ist.

Der Aspekt der konkreten Utopie im ekklesiologischen Einheitskonzept des Epheserbriefs ließe sich unter dem Stichwort „Bruderliebe“ mit Joh 17 verbinden. Aber es ist doch auffällig, dass die *johanneische Tradition* keinerlei Kenntnis der Problemstellung des Epheserbriefs und seiner Ekklesiologie zeigt. Joh 17 zufolge ist die Gemeinschaft der an Jesus Glaubenden auf einer völlig anderen Ebene angesiedelt als das Gottesvolk Israel. Für diese neue Gemeinschaft ist es aufgrund ihres Glaubens belanglos, ob sie Juden oder Heiden waren. Das Ziel des gesamten Heilsgeschehens ist die Einheit der jeweils im Glauben mit Jesus Verbundenen. In ihrer Einheit ist das Eschaton Gegenwart. Entsprechend werden Fragen nach Tradition und Amt, die in der Mehrzahl der neutestamentlichen und frühchristlichen Schriften die Sicht der Kirche bestimmen, nicht Gegenstand theologischer Reflexion.

Im johanneischen Einheitsgedanken artikuliert sich offenkundig das Selbstverständnis einer kleinen Gruppe von wahrhaft Glaubenden in Abgrenzung gegenüber der Welt und in Distanz gegenüber der Geschichte. Ihre Identität entscheidet sich am ‚Bleiben im Wort Jesu‘. Dieses „Bleiben“ ist das dogmatische Kriterium für die Einheit der Kirche und diese zeigt sich in der Bruderliebe. Die Liebe zu den Brüdern ist eine Folge der Einheit im Glauben, aber sie ist kein Mittel, um die dogmatische Einheit – gewissermaßen *peu à peu* – zu erwirken. Wo sich der Epheserbrief „konziliant“ gibt, schließt die johanneische Tradition religiöse Toleranz rigoros aus und beansprucht die authentische Jesusinterpretation und Jesusnachfolge exklusiv für sich.

Das Anliegen, die Wahrheit des Bekenntnisses als Kriterium der *communio* nicht anzutasten und daraus signifikante Konsequenzen für die Gemeinden zu ziehen, findet sich bei anderer Problemlage auch in der *Didache*. Darum erstreben die didachistischen Instruktionen die ekklesiale Einheit. Der Unterschied zum Epheserbrief besteht vor allem darin, dass – gattungstypisch – keine Ekklesiologie entworfen, sondern eine Ordnung installiert wird, die das einheitstiftende Bekenntnis voraussetzt und zeigt, wie es im Leben der Gemeinden realisiert werden soll. Hierbei zeigen sich die Gemeinden – oder der Didachist – als Pragmatiker: Durch die kirchenordnenden Innovationen wird zwar die Separation vom Judentum forciert und die Etablierung des Christentums als erkennbar eigenständige Religionsgemeinschaft irreversibel. Damit aber dieser Wandel die zu wählende Einheit nicht torpediert, schafft der Didachist befristete Möglichkeiten, damit Judenchristen ihre Werte und das, was ihnen heilig ist, in den Gemeinden bewahrt sehen können. Diese Freiheit soll sie in die Lage versetzen, die Innovationen zu tolerieren. Beachtlich darin ist zum einen das Zutrauen in die Integrationskraft der Gemeinden.

Als Fundament dafür muss der Konsens über die Wahrung der Einheit angenommen werden. Zum anderen ist auffällig, dass der Didachist Einheit und Toleranz begründet, indem er die Innovationen an eine Tradition anschließt, die auf die Person Jesu als Autorität für Einheit und Toleranz führt.

Dieses auffällige Nebeneinander dreier nicht harmonisierbarer Entwürfe zu ein und demselben Thema und Zweck weist auch darauf hin, dass für die Einheit der Kirche der Aspekt der Pluralität – nicht des Pluralismus – und damit ihres Geschichtlichseins gedacht werden muss. Einheit bedeutet nach Ausweis dieser frühchristlichen Entwürfe keinesfalls Uniformität; das Ziel der ekklesialen Einheit verlangt in der Zeit der Kirche geradezu nach Toleranz. Das Neue Testament und die ältesten außerkanonischen Schriften halten keine eindeutige Antwort bereit, wie die Einheit der Kirche in der Geschichte realisiert werden kann und wie diese Einheit aussieht, sondern es zeigt *verschiedene Modelle*. Hieran wird deutlich, dass die Einheit der Kirche ein zentrales Thema der christlichen Anfänge ist und darum alle Christen angeht. Die kirchliche Einheit, die letztlich Gabe Gottes ist, will dennoch als beständige Aufgabe begriffen werden, im Dialog ‚die Wahrheit des Bekenntnisses‘ festzuhalten sowie Strukturen⁵⁷ und Ausdrucksformen zu finden, die von der erhofften Einheit zeugen.⁵⁸

⁵⁷ Vgl. hierzu die Strukturierung mittels ekklesialer Dienste in Eph 4,7–11, ferner die Funktion des „Augen- und Ohrenzeugen“, des Lieblingsjüngers und des Presbyters in der johanneischen Tradition, das Presbyterkollegium in 1 Klem und die Episkopen-Diakonen-Ordnung in der Didache. Näheres hierzu A.-M. Ritter, Die frühchristliche Gemeinde und ihre Bedeutung für die heutigen Strukturen der Kirche, in: Theologie und Wirklichkeit (FS Wolfgang Trillhaas), hrsg. von H. W. Schütte/F. Wintzer, Göttingen 1974, 123–144; N. Brox, Altkirchliche Formen des Anspruchs auf apostolische Kirchenverfassung, in: Norbert Brox, Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie, hrsg. von F. Dünzl/A. Fürst/F. R. Prostmeier, Freiburg u. a. 2000, 73–106, hier 73–80. 105f. Vgl. ferner die Aussagen in *Mysterium Ecclesiae*, 1; *Dignitatis humanae*, 1.

⁵⁸ Vgl. *Dominus Iesus*, IV, 17; spez. Abs. 4.