

Beiträge zum Verstehen der Bibel Contributions to Understanding the Bible

herausgegeben von
Manfred Oeming, Gerd Theißen und Moisés Mayordomo

Manfred Oeming (Hg.)

Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte

Festschrift zur Erinnerung an Axel Graupner (1958 – 2021)



Inhaltsverzeichnis

Holger Aulepp und Manfred Oeming, Statt eines Vorworts	1
<i>Studien zum Pentateuch</i>	
Michael Konkel, Hoffnung wider alle Hoffnung? Noch einmal zum Opfer Abrahams (Gen 22)	5
Joel S. Baden, Esau and Edom in E. Case Studies and Methodological Reflections on Canonical Influence in Literary Analysis	21
Udo Rütterswörden / Ludwig D. Morenz, Die beschriftete Steintafel vom Sinai – Mentefakt und Artefakt	35
Alexander B. Ernst, Jahwes Ausschließlichkeit und Einheit – geschrieben auf der Tafel des Herzens. Dtn 6,4–6 im Kontext der deuteronomistischen Konzeption vom Fehler Israels	49
Rainer Albertz, Die literarische Einbindung des Deuteronomiums in den werdenden Pentateuch	63
<i>Studien zu Prophetie und Weisheit</i>	
Meik Gerhards, Zeitgenossen. Xenophanes, Deuterojesaja und der Prinzipienstreit in der Theologie	119
Peter Lampe, God as a disappointed lover? Sarcastic irony as a rhetorical device in Isaiah 6:9–10	147
Manfred Oeming, Zwischen Freude und Tod – Demut lernen aus der Dialektik des Lebens nach Kohelet	157
Heinz-Josef Fabry, Die Summe der Weisheit – Sir 51,1–12B. Beobachtungen zur Syntax	177
<i>Geschichte Israels und Religionsgeschichte</i>	
Christian Frevel / Filip Čapek, The connections between Samaria and Jerusalem in the ninth to eighth centuries BCE – what can we expect from archaeology?	199
Yuval Gadot / Efrat Bocher / Liora Freud / Yiftah Shalev, Ein rätselhafter Graben zwischen dem Ophel und der Davidsstadt	219
Sebastian Graetz, Transeuphratene und die Tora. Esr 7,25 und seine theologische Topographie	245
Oded Lipschits / Sabine Kleiman, Seit wann und wie lange war Aseka Teil des Königreichs Juda?	261
Gisela Fuchs, Der Urvogel Anzû und der Chaoskampf	285

Theologie des Alten Testaments und jüdisch-christlicher Dialog

Martin Prudký, JHWH, ein Gott, der spricht	335
Stefan Beyerle, Monotheismus zwischen Toleranz und Intoleranz in Israel und im antiken Judentum	363
Wolfgang Kraus, Gesamtbiblische Perspektiven zum Thema Land Israel ..	383
Ulrich Zimmermann, Kinderbeschneidung und Kindertaufe	415
Günter Röhser, Ab wann sind es „Christen“? Das Aufkommen der Bezeichnung „ <i>Christianoi</i> “ als Indiz für einen religiösen Demarkationsprozess	441
Martin Vahrenhorst, Hebräisch für Christenmenschen?	479

Predigten

Hermut Löhr, Predigt über 2. Könige 5	489
Helmut Schwier, Der Regenbogen – Gottes Bund fürs Leben. Predigt über Gen 9,12–17	497
Manfred Oeming, Ansprache bei der Akademischen Trauerfeier zum Tod von Axel Graupner über Röm 14,7f. 1.9.2021 Schlosskirche Bonn	501

<i>Verzeichnis der Beitragenden</i>	505
---	-----

<i>Schriftenverzeichnis Axel Graupner</i>	509
---	-----

Ab wann sind es „Christen“?

Das Aufkommen der Bezeichnung „*Christianoi*“ als Indiz
für einen religiösen Demarkationsprozess

Günter Röhser

Das Neue Testament als „Buch der Kirche“ zeichnet sich dadurch aus, dass es die Anfänge und das Wesen der Kirche selbst zum Thema macht. Dies liegt darin begründet, dass das Christentum sich zu seiner Selbstverständigung immer wieder auf seine geschichtlichen Ursprünge besinnen muss. Eine besondere Rolle spielt dabei die Apostelgeschichte, weil sie als zweiter Teil des lukanischen Doppelwerkes im Hinblick sowohl auf ihre Gattung¹ als auch auf ihren Inhalt einen einzigartigen, ohne echte Parallele bleibenden Beitrag zum Neuen Testament darstellt. Dass sie inhaltliche Berührungen mit den Paulusbriefen aufweist, ändert daran nichts. Es soll deshalb im Folgenden eine historische und theologiegeschichtliche Skizze als Beitrag zum Thema des vorliegenden Bandes versucht werden, die sich auf den für die Apostelgeschichte zentralen Aspekt der Herausbildung eines „christlichen“ Selbstverständnisses (im Gegenüber zu „Israel“) fokussiert.

Meine Beschäftigung mit diesem Thema geht zurück auf einen Beitrag zum Workshop „Demarkationsprozesse im ältesten Christentum“ des Käte Hamburger Kollegs „Dynamics in the History of Religions“ in Bochum am 27.05.2011 (dem ich auch einige der hier verwendeten Begriffe verdanke). Seitdem sind in der Forschung die Zweifel nicht geringer geworden, inwieweit man die Apostelgeschichte überhaupt zur Rekonstruktion der „christlichen Anfänge“ heranziehen kann. Der eminent theologisch-programmatische Charakter des Werkes tritt nach meinem Eindruck wieder stärker ins Bewusstsein,² und dem zur Seite tritt eine Entwicklung, die sicherlich auch in Wechselwirkung damit steht: Es gibt eine Tendenz zur Spät(er)datierung des lukanischen Doppelwerkes ca. in die Jahre 100 bis 130 n. Chr.,³ und bringt man seine Entstehung in Verbindung mit den Auseinandersetzungen um Markion in Rom,⁴ so muss man sogar noch weiter hinabgehen. Im selben Maße, wie der zeitliche Abstand zu den berichteten Ereignissen

¹ Mir erscheint die Bezeichnung als „historische Monographie“ (Eckhard Plümacher) als nicht ganz so „quellenfern“ wie Michael Wolter, *Epochengeschichte*, 262f. Aber natürlich hat er recht, dass die Apostelgeschichte nur den zweiten Teil einer „Epochengeschichte“ darstellt, die ihren gesamten Inhalt als „integralen Bestandteil der Geschichte Israels“ (*Epochengeschichte*, 280) erscheinen lassen will.

² Vgl. als Beispiel: Tischler, *Diener des höchsten Gottes*.

³ Vgl. Backhaus, *Zur Datierung der Apostelgeschichte*.

⁴ Vgl. zum Beispiel: Klinghardt, *Aposteldekret*, 104f.

wächst, schwindet natürlich das Vertrauen in die historische Zuverlässigkeit der Darstellung.

Warum im Folgenden gleichwohl der Versuch einer Skizze gewagt werden soll und kann, hat mehrere Gründe:

- Mit der genannten Gesamttendenz der Forschung ist über den Wert der einzelnen Überlieferung noch nicht entschieden.
- Bestimmte Passagen der Paulusbriefe, vor allem des Galaterbriefs, erlauben eine gewisse Gegenkontrolle (wenngleich auch sie nicht „historisch objektiv“ sind).
- Selbst wenn es sich bei den Darstellungen der Apostelgeschichte um „ein Bild der inneren Welt eines frühchristlichen Erzählers und seiner Leserschaft“⁵ handelt, so ist dies doch auch ein Reflex auf die vielgestaltige Wirklichkeit des frühen Christentums und insofern mindestens auf einen Teilaspekt historischer Realität. Dies gilt umso mehr, als wir es bei unserem Thema mit einem tiefgreifenden Identitätskonflikt der frühen Christusgläubigen zu tun haben, den auch der ansonsten eher auf das „Leitbild“ der „Harmonie der Apostel“⁶ bedachte Autor der Apostelgeschichte nicht gänzlich zu überdecken vermochte.
- Und schließlich und vor allem erlauben unsere grundsätzlichen Überlegungen zur Modellbildung von Demarkationsprozessen eine gewisse Annäherung an historisch plausible Verhältnisse.

I. Grundlegendes

1) Das Charakteristische des hier gewählten Zugangs – dessen historische Plausibilität sich an den Texten erweisen muss – besteht darin, den Demarkationsbegriff auf die Selbstunterscheidung und Abgrenzung bzw. Ausgrenzung innerhalb ein und derselben „Religion“ anzuwenden, dem Judentum – wobei sich die Frage von selbst stellt, „ab wann“ eigentlich – und zwar sowohl im zeitlich- wie im qualitativ-differenzierenden Sinne – noch von „ein und derselben“ Religion, dem Judentum, die Rede sein kann – oder nicht vielmehr von verschiedenen „Judentümern“ die Rede sein muss und am Ende von verschiedenen „Religionen“. Daniel Boyarin spricht deswegen von den „Judentümern“ des 1. Jahrhunderts als von „dialects“, die der Bestimmung offizieller „languages“ („Christentum“, „Judentum“) vorausgingen.⁷

Die Unterscheidung von *diachroner und qualitativ-synchroner Differenzierung* erscheint mir für das Weitere klärend und hilfreich. Bleiben wir zunächst bei der diachronen Fragerichtung: Während man sinnvollerweise nicht bestreiten kann,

⁵ Trobisch, Die narrative Welt der Apostelgeschichte, 12.

⁶ Ebd. 13.

⁷ S. das in Anm. 13 genannte Werk. – Das sind dann immer noch keine eigentlichen „Religionen“; siehe die Überschrift bei Boyarin, Rethinking Jewish Christianity, 12: „‘Religions’ were invented in the fourth century“.

dass es im Ergebnis getrennte Wege von „Judentum“ und „Christentum“ gab (die mittlerweile weit jenseits des 1. Jahrhunderts angesetzt werden, etwa nach der sog. Konstantinischen Wende im 4. Jahrhundert), und auch die Formulierung „The Ways that Never Parted“⁸ eher als Provokation gemeint war, kann man eher in die andere Richtung sehr wohl fragen, ob diese „ways“ eigentlich „ever united“ waren. Dann stellt sich die „Trennung“ der Wege paradoxerweise eher als ein Vereinheitlichungsprozess (durch normierende Bewertung abweichender Richtungen) dar, an dessen Ende sich zwei getrennte Größen (die man immer noch „Wege“ nennen kann) gegenüberstehen – allerdings auf eine klarere und eindeutige Weise als die „Wege“ jemals zuvor.⁹ Offen lässt die Metapher jedoch, insbesondere in ihrer pluralischen Verwendung „The Partings of the Ways“¹⁰ – und deshalb ist sie weiterhin mit Einschränkungen brauchbar¹¹ –, wann, wo und wie (unidirektional oder mäandrierend, gleichzeitig oder phasenverschoben) die Prozesse verlaufen sind, und sie schließt auch nicht aus, dass es zu partiellen Wiederannäherungen und gegenseitigen Verflechtungen, Beeinflussungen oder Überschneidungen oder gar Verschmelzungen gekommen ist. Für das 2. Jahrhundert hat zuletzt Tobias Nicklas die Prozesse des Ablehnens, Ignorierens, Akzeptierens, Usurpierens und Umdeutens des „jüdischen“ Erbes (v. a. im Zuge interner Konflikte um die notwendige eigene „christliche“ Selbstdefinition) differenziert beschrieben.¹² Dies ist die qualitativ-synchrone Fragerichtung: Aufgrund welcher inhaltlichen Kriterien wird das Vorliegen von Demarkation im konkreten Fall ermittelt bzw. durch die Akteure begründet? Und wie wird das von anderen bewertet – z.B. von den Berichterstattern im Neuen Testament?

Schließlich kann man überlegen, ob „Partings“ von Menschen bewusst intendiert und aktiv vollzogen werden oder ob sie einfach „geschehen“ und nachträglich reflektiert werden. Boyarin hat auch hier eine klare Meinung: Für ihn waren es erst die „Häresiologen“ des 2. Jahrhunderts (auf beiden Seiten), die für deutliche Unterscheidungen sorgten und klare Abgrenzungen herbeiführten (er spricht

⁸ So der Titel eines von Adam H. Becker und Annette Yoshiko Reed herausgegebenen Bandes mit dem Untertitel „Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages“.

⁹ Vgl. dazu: Petersen, *At the End of the Road*, 54 (mit Anm. 25: Bezug auf G. Boccaccini).

¹⁰ So der Titel des Standardwerks von James D. G. Dunn mit der Fortsetzung „...Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity“. Vgl. auch: Ders. (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways. A.D. 70 to 135*. Wie schon aus dem Titel hervorgeht, rechnet Dunn mit einem „Parting“ nach dem jüdisch-römischen Krieg.

¹¹ Energisch verteidigt wird die Metapher (und zwar bereits für eine frühe Phase der Entwicklung) von Hagner, *Another Look at „The Parting of the Ways“*.

¹² In seinem Werk (ursprünglich eine Vorlesungsreihe): *Jews and Christians?*; vgl. jetzt auch: Ders., *Parting of the Ways*. – Vorhergehende wichtige Beiträge mit ähnlicher Stoßrichtung (starke Vorbehalte gegenüber herkömmlichen, „einfachen“ Beschreibungen des „Trennungsprozesses“) sind etwa: Lieu, *The Parting of the Ways*; Petersen, *At the End of the Road*; Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus*, bes. 354–374.389 („Parting with ‚The Parting of the Ways‘“); Kinzig, *Juden und Christen in der Antike*. – Zuletzt vgl. Schröter/Edsall/Verheyden (ed.), *Jews and Christians*.

deshalb statt von „natural-sounding ‚parting of the ways‘“ von „imposed *partitioning*“¹³) – vorher war alles im Fluss und lief nicht zwangsläufig auf eine Trennung zu.

Wenn auch ich hier auf die genannte Metapher verzichte, dann deshalb, weil in dem uns interessierenden Zeitraum tatsächlich noch nicht ausgemacht ist, dass es überhaupt um ein Trennungsgeschehen handelt bzw. ob es überhaupt zu einer Trennung kommt. Der Aushandlungsprozess wichtiger Akteure und Gruppen über Gemeinsamkeiten und Unterschiede ist im 1. und 2. Jahrhundert noch voll im Gange und hat zu keinen klaren Verhältnissen geführt; auch die Abgrenzungen der Häresiologen werden keineswegs von allen mitvollzogen. Deswegen muss man auch nach anderen Metaphern und Modellen (für „Demarkation“) Ausschau halten. Der Begriff „Demarkation“ steht dabei eher für konflikthafte Entwicklungen und fließende Übergänge als für eindeutige Ergebnisse und klare Grenzen.

2) Untersucht man Religionskontakte oder das Verhältnis religiöser Gruppen zueinander, so untersucht man damit immer auch Kulturkontakte bzw. die Rolle des jeweiligen kulturellen Kontexts für die Religion. Weit entfernt davon, Religion nur in ihrem funktionalen Aspekt für Kultur sehen zu wollen, ist sie doch immer „embedded religion“, d.h. Teil einer bestimmten Kultur und in ihren Ausformungen durch diesen Kontext geprägt. Dies kann man in unserem Fall im ganz großen Rahmen der antiken mediterranen Kultur oder im jeweiligen lokalen, urbanen Kontext untersuchen.

Damit ist auch die ganze Dimension unseres Themas beschrieben. Denn die prozessuale Dynamik der im Titel genannten Entwicklung, die dann in Antiochia gleichsam einen lokalen Haftpunkt findet (so nach Apg 11,26), setzt ja keineswegs erst mit Jesus von Nazareth oder nach Ostern ein, sondern sie beginnt bereits mit der umfassenden Hellenisierung des Mittelmeerraums seit dem 3./2. Jahrhundert vor Christus. Wie das biblische Israel ein Teil des altorientalischen Kulturraums war, so wird es später zu einem Teil der hellenistischen bzw. hellenistisch-römischen Kultur. Seitdem ist jede mediterrane Religionsform im Grunde eine besondere Ausprägung des Hellenismus – selbst dort noch, wo sie sich in Teilen – und zum Teil heftig – von ihm abzusetzen versucht.

3) Das Aufkommen der Bezeichnung „*Christianoi/Christianos*“ ist einstweilen nur ein Zwischenschritt in der Entwicklung einer bestimmten Linie innerhalb des Judentums bzw. der Judentümer – mit unbestimmtem Ausgang. Sie ist wesentlich mitbestimmt durch das Verhältnis zur hellenistischen Gesamtkultur und den dadurch gegebenen Herausforderungen. Von daher erscheint mir der seit langem in der Forschung etablierte Ansatz bei den sog. Hellenisten (so nach Apg 6,1) als Schlüssel für die Geschichte des Urchristentums, oder besser: der frühen Chris-

¹³ So ist auch der (Unter-)Titel seines Buches gemeint: *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004 (das Zitat: S. 1).

tusgläubigen (der Ausdruck wahrt besser die Verschiedenheiten, in der Christusanhängerschaft Gestalt gewinnen konnte), als tragfähig und unaufgebar. Das impliziert zugleich eine behutsame Nutzung der Apostelgeschichte als Geschichtsquelle für die uns interessierenden Dynamiken, setzt aber nur voraus, dass es eine solche Tendenz und Dynamik wie diejenige der Hellenisten tatsächlich gegeben hat – nicht jedoch die näheren Umstände ihres Auftretens (in Jerusalem und/oder Antiochia), wie der Verfasser der Apostelgeschichte sie sich vorstellt. – Das ist die längerfristige diachrone Dimension.

Dazu gehört – als ein wichtiger Ausschnitt – die „synchrone“, oder besser: lokale Dimension, nämlich die Stadt und die Gemeinde von Antiochia auf der Ebene von Apg 11–15 (und – darauf beziehbar – Gal 2). Es gilt, religions- und theologiegeschichtliche Daten für das Antiochia dieses (relativ kurzen) Zeitraums und seine Christusgläubigen zu betrachten und vor dem Hintergrund der Gesamtentwicklung angemessen zu interpretieren.

So kommen auch zwei scheinbar so gegensätzliche Ansätze wie die von Wolfgang Stegemann und Christoph Auffarth zusammen. Verstehen wir nach dem Ersteren die „unterschiedlichen Formen der jeweiligen Kulte des Judentums einerseits und vieler griechisch-römischer Kulte andererseits ... als ein Teilphänomen von Kultur und nehmen wahr, in welchem Maße sich in der Tat seit Alexander dem Großen die kulturellen Bedeutungssysteme der Völker rings um das Mittelmeer angeglichen haben“, so ließe sich die „Kultur des jüdischen Volkes im ersten Jahrhundert und zunehmend danach ... eher als eine Spielart des Hellenismus bezeichnen“ (im Anschluss an David Stern).¹⁴

Demgegenüber meint Christoph Auffarth in seinem einschlägigen Forschungsbericht¹⁵: „Viel einschneidender sind die Unterschiede der lokalen Bedingungen, unter denen die Religion als epochale Gemeinsamkeit der Religionen in der römischen Kaiserzeit gelebt wird.“¹⁶ „Die Lebenswelt der Städte und Regionen in der römischen Welt sind (sic!) so different, daß alle Verallgemeinerungen über ... die griechische Philosophie, erst recht das Heidentum falsch sind, wenn man nicht Anhaltspunkte im lokalen Milieu finden kann. Ob Jerusalem oder Galiläa, ob Antiochien oder Alexandrien, ob Karthago oder Tarsos, ob Korinth oder Ephesos, ob Rom oder Mailand, die Kontexte sind jeweils so verschieden, daß in jede (sic!) Untersuchung nicht nur der Versuch einer zeitlichen Ordnung (der meist geleistet wird), sondern auch eine lokale und regionale Differenzierung (die meist fehlt¹⁷) methodisch unausweichlich ist. ... Die Bedeutung der Teile gegenüber dem ‚Ganzen‘ ist für die antiken Religionen mit Einschluß des antiken Christentums vorrangig.“¹⁸ Der neue Rahmen, in den diese „Polisreligionen“ zur

¹⁴ Stegemann, *War das frühe Christentum eine Religion?*, 66.

¹⁵ Auffarth, *Die frühen Christentümer als Lokale Religion*.

¹⁶ Ebd. 21.

¹⁷ Von daher Auffarths programmatische Forderung, die „frühen Christentümer“ (Plural!) religionswissenschaftlich als „Lokale Religion“ zu erforschen.

¹⁸ Auffarth, *Christentümer*, 25f.

Zeit der Entstehung des Neuen Testaments gefasst werden, ist die römische Reichsreligion als ein neuer oder zusätzlicher Akzent gemeinsamer hellenistischer Kultur. Nur so ergibt sich eine umfassende, lokale und universale Aspekte berücksichtigende Perspektive auf die Phänomene.

4) Es fällt auf, dass auch bei dem zuletzt genannten „Kulturthema“ Pluralität und Diversität einerseits, Gemeinsamkeiten und Konformität bzw. Konformitätsdruck andererseits – wie schon bei dem Thema der Entwicklung des Verhältnisses von „Judentum“ und „Christentum“ – die beiden möglichen Pole der Betrachtung darstellen und die ganze Komplexität unserer Fragestellung ausmachen. Auf jeden Fall erweisen sich lokale und universale, differenzierende und generalisierende, synchrone und diachrone Zugänge, Ansätze und Aspekte als komplementär und nicht notwendig gegenseitig sich ausschließend in der Fragerichtung. Die „typisch antiochenische“ Gestalt des Christusglaubens wäre unter diesem Vorzeichen – so die im Folgenden zu entfaltende Hypothese – die volle und umfassende Einbeziehung von (zahlreichen?) nichtjüdischen Menschen in eine (noch?) jüdische Mahl- und Lebensgemeinschaft – sicherlich in der Regel ohne den Relevanzrahmen des Kaiserkultes innerhalb der römischen Reichsreligion sowie der lokalen Poliskulte, aber unter intensiver Beibehaltung und Aufnahme gemeinellenistischer Rahmenbedingungen wie vor allem der Relativierung ethnischer Abgrenzungen zugunsten einer kosmopolitischen Universalkultur oder einer breiten Tradition religiös-philosophischer Ritual- und Kultkritik: die Praxis in der Polis Antiochia als Modell für die Kosmopolis, die Gemeinde in Antiochia als Modell für hellenistisch-römische Gemeinden. Es ist aber nach dem Gesagten schon deutlich, dass man hier nicht die „universalisierenden“ und „kultkritischen“ Tendenzen einseitig den „Nichtjuden“ und die „exkludierenden“ und „partikularen“ einseitig den „Juden“ zuweisen darf, sondern dass beides innerhalb der „Judentümer“ seinen Platz hat.¹⁹

Wenn wir so grundsätzlich typisierend – und in der neutestamentlichen Wissenschaft m. E. durchaus konsensfähig – ansetzen, müssen wir auf der anderen Seite sofort festhalten, wie wenig wir über die Verhältnisse in der Polis Antiochia im 1. Jahrhundert wissen. „Es ist ernüchternd, so wenig Konkretes zur Verfügung zu haben, womit man den Kontext so kritischer Momente in der Geschichte des frühesten Christentums, wie z.B. den ‚antiochenischen Zwischenfall‘ (Gal 2,11–14), rekonstruieren kann.“²⁰ Immerhin scheinen die Bedingungen für eine solche Entwicklung günstig bzw. fordernd gewesen zu sein, wie man aus den wenigen, teils viel späteren Nachrichten entnehmen kann (s. u. Josephus, Chrysostomos, Malalas) – wengleich sie sicherlich nicht repräsentativ für die ganze Polis Antiochia mit ihren vielen Synagogen gewesen ist. Und sie war es natürlich auch nicht

¹⁹ Zum Thema zuletzt ausführlich: Flebbe, Partikularismus. Besonders zu den alttestamentlichen Texten: Irsigler, Gottesvolk.

²⁰ Barclay, Diaspora, 204.

für alle Christusgläubigen dieser Zeit, sondern sie war lokal oder regional begrenzt und hoch umstritten.

II. Theologie- und traditionsgeschichtliche Untersuchung

Vorbemerkungen:

1) Wir folgen in diesem Abschnitt – mangels alternativer Quellen zu Apg 6–11 – der Darstellung der Apostelgeschichte, um das zugrundeliegende (m. E. historisch plausible) Entwicklungsmodell (Demarkationsprozess) zu entfalten – ohne den Anspruch einer historischen Rekonstruktion im engeren Sinne zu erheben. Besonders zu achten ist dabei auf Belegtexte aus anderen neutestamentlichen Zusammenhängen, die die skizzierte Entwicklung zu stützen vermögen.

2) Bei aller berechtigten Kritik an theologisch wie forschungsgeschichtlich vorbelasteten Kategorien und Terminologien wie „Juden“, „Christen“ und „Heiden“²¹ sehe ich mich im Folgenden außerstande, auf gut eingeführte Begriffe wie „Hellenisten“ oder „Judenchristentum“ zu verzichten. Die Kritik daran erschöpft sich meistens in der (zumeist nachvollziehbaren) Ideologiekritik selbst, ohne jedoch brauchbare neue Vorschläge machen zu können. Der Verzicht auf bewährte Beschreibungsmuster zugunsten einer differenzierteren Wahrnehmung der Wirklichkeit und einer quellennäheren Sprache kann selbst zur Ideologie werden (eine Art „Diversity Mainstreaming“),²² wenn er das wissenschaftliche Gespräch erschwert und selbst mit Klischees arbeitet. Es ist sicherlich nachvollziehbar, solange es überhaupt noch keine „Christen“ bzw. „Christianer“ genannten Menschen gibt, statt von Judenchristen von jüdischen Christusanhängern bzw. (in inklusiver Sprache) von jüdischen Christusgläubigen oder von christusgläubigen (Jüdinnen und) Juden zu sprechen, aber Ersteres ist griffiger und kürzer – und meint vor allem genau dasselbe. Nicht nachvollziehbar ist für mich hingegen, dass schon der Begriff „Judenchristentum“ als solcher mit Notwendigkeit eine häresiologische Note haben soll.²³ Begriffe beziehen ihre Bedeutung immer auch daraus, wie und in welchem Kontext sie gebraucht werden, und solange dies klar ist, braucht man auf eingeführte Begriffe nicht zu verzichten. Wissenschaft hat auch die Aufgabe, über die Quellen und ihre Begrifflichkeiten hinaus Sachverhalte zu strukturieren und zusammenfassend zu beschreiben.

II 1. Differenzierungen innerhalb der ältesten Gemeinde: Prozesse und Modelle

Die sog. „Hellenisten“ (= hellenistisch-jüdische Christusgläubige) verstehen sich selber als qualifizierte Fortsetzung hellenistisch-jüdischer Bestrebungen und sehen sich darin durch Jesus von Nazareth und sein Geschick angestoßen und bestärkt. Er wird für sie zum Kristallisationspunkt oder Attraktor oder Traditions-

²¹ Vgl. zuletzt: Alkier/Leppin, *Juden, Christen, Heiden? Ein terminologischer Epilog*.

²² Auf diese Gefahr macht Hagner (*Another Look*, 418) mit Blick auf die Debatte um „The Parting of the Ways“ mit Recht aufmerksam.

²³ So etwa Boyarin, *Rethinking Jewish Christianity*, 7f.27ff; vgl. auch: Lemke, *Judenchristentum*.

verdichter (die Begriffe meinen alle ungefähr dasselbe) messianischer und anderer, v. a. tempel- und kultkritischer Traditionen. In und durch jenes geschichtliche Ereignis – das Geschehen um und durch Jesus von Nazareth – findet eine Neuakzentuierung, Neukombination und Umprägung von Traditionen statt, die die verschiedenen Personen, Gruppierungen und Strömungen der Jesusbewegung auf je eigene Weise aufgreifen und sich zunutze machen. Auch neue Elemente können hinzukommen – wie z.B. bei den Hellenisten pagan-griechische „Selbstopfer“-Vorstellungen im Zusammenhang mit dem Verständnis des Todes Jesu.²⁴

Die Zürcher Bibel sprach in ihrer früheren Übersetzung von Apg 6,1 von den „griechisch redenden“ (jetzt: „Hellenisten“) und den „einheimischen“ Jüngern (jetzt: „Hebräer“) und traf damit den Sachverhalt ziemlich genau. Nach verbreiteter Meinung der neutestamentlichen Forschung²⁵ handelt es sich nämlich um zwei Sprachengruppen innerhalb der Jerusalemer Jesusgläubigen: Die Hellenisten sind Judenchristen, deren Muttersprache Griechisch, und die Hebräer solche, deren Muttersprache Aramäisch war.²⁶ Es fanden wohl auch getrennte Versammlungen der Jesusgläubigen statt – die einen in hebräischer und aramäischer, die anderen in griechischer Sprache. Damit übernahmen die Jesusgläubigen aber nur eine Gegebenheit, die schon lange unter der Jerusalemer Bevölkerung bestand: Auch die hellenistischen Diasporajuden, die nach Jerusalem übergesiedelt waren, hatten eigene griechischsprachige Synagogengemeinschaften gegründet, von denen einige in Apg 6,9 genannt werden; und auch sie heißen in 9,29 „Hellenisten“. Es ist klar, dass mit einer solchen herkunftsmäßigen und sprachlichen Verschiedenheit auch eine kulturelle und theologische Differenz verbunden war oder sein konnte, die ohne weiteres zu getrennten Versammlungen der Jesusgläubigen führen konnte und geführt hat. Tatsächlich ist es dann auch zu unterschiedlichen theologischen Entwicklungen und zu bedeutsamen theologischen Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Gruppen gekommen. Als Ursache dafür und für die Gliederung in „hellenistische“ und „aramäische“ Judenchristen ausschließlich die „rein sprachliche“ Verschiedenheit anzusehen, scheint mir jedenfalls ein zu oberflächliches Verständnis von „Sprache“ vorauszusetzen: Es übersieht, dass sprachlich-kulturelle Differenzen – jedenfalls nach dem Konzept von „embedded religion“ – immer auch religiös-theologische Differenzen bedeuten können. Demzufolge ist es schwierig, von einer zu Anfang bestehenden religiös-theologischen „Einheit“ der sog. „Urgemeinde“ auszugehen.

In zeitlich-deskriptiver Hinsicht ist mit „Urgemeinde“ oder „Urchristentum“ dasselbe gemeint wie mit „Frühchristentum“, „entstehendem Christentum“ oder „frühen Christusgläubigen“. Inhaltlich kann jedoch mit der Vorsilbe „Ur-“ eine

²⁴ Im Blick auf Jes 53 (stellvertretendes Leiden) wäre zu diskutieren, wieweit man dies auch als Weiterung (Amplifikation) von Tradition klassifizieren könnte (und nicht als Neuerung).

²⁵ S. beispielsweise die Literaturliste bei Porter, *Criteria*, 141 Anm. 33. Besonders einflussreich: Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus*.

²⁶ Die Bezeichnungen selbst sind natürlich griechisch, müssen darum aber nicht zwangsläufig auf die „Hellenisten“ zurückgehen.

Wertung verbunden sein in dem Sinne, dass es sich um das ursprüngliche, unverfälschte, reine und wahre Christentum handle, demgegenüber alles spätere Christentum nur als ein mehr oder weniger großer Abfall vom wahren Christentum der Urzeit angesehen werden könne (Dekadenzmodell). Des Weiteren ist mit dieser Auffassung die genannte Vorstellung verbunden, dass das Christentum am Anfang eine geistig-theologische Einheit gewesen sei, die erst später in unterschiedliche und miteinander konkurrierende Gruppen und Richtungen auseinanderfiel. Historisch gesehen ist dies sicher unzutreffend, ja geradezu abwegig, und theologische Vielfalt gehörte von Anfang an zum Wesen des Christusglaubens. Aber man muss doch auch von gemeinsamen Grundlagen ausgehen, und es ist eine offene Frage, wie weit man die Differenzierung treiben soll. Auffarth ging so weit, von „frühen Christentümern“ (im Plural) zu sprechen (s. o.), während andere „trotz aller Differenzierungen“ an einer „geistige(n) Einheit“ festhalten wollten.²⁷ Diskutiert wurden verschiedene Metaphern und Modelle zur Beschreibung dieser Problematik: deterministisches Chaos, Baum, Besen, Busch. Dabei betont „Baum“ *insgesamt* eher die Kontinuität (und ist mit den „Ästen“ eher dem Zwei-Wege-Modell verwandt), die anderen stehen eher für Pluralität und Verschiedenheit. Ich möchte in diesem Zusammenhang an eine in ZNT 6 (2000), S. 40–53geführte Kontroverse zu dieser Thematik erinnern, in der Roman Heiligenthal das Bild des Baumes für die Geschichte des Urchristentums und Francois Vouga die Gegenposition vertrat. Dabei geht Ersteres mit Sicherheit auf die „Theologiegeschichte“ von Klaus Berger von 1994 zurück, der dieses Bild als „leitendes Modell“ erstmals in seiner „Einführung in die Formgeschichte“ von 1987 skizzierte.²⁸ Vouga hält dem entgegen, worin eigentlich der einheitliche Stamm dieses Baumes bestehen und worin das Recht auf Vielfalt gründen soll.²⁹ Mir erscheint am besten das Bild vom „Besen“ oder vom „Busch“ geeignet, wobei das Verbindungsstück bzw. das unterirdische Wurzelwerk jeweils das Wirken und die Geschichte Jesu sowie die mit anderen gemeinsamen Voraussetzungen aus der hebräischen und griechischen Bibel sowie dem frühen Judentum („common Judaism“,³⁰ Bezug auf die heiligen „Schriften“) bedeutet. Hinzu kommen gemeinsame „Grunderfahrungen“ und „Grundüberzeugungen“, die die verschiedenen Gruppen übergreifen (z.B. Jesus ist Messias, er ist lebendig usw.). Der „Busch“ hat gegenüber dem „Besen“ den Vorteil, dass es sich nicht nur um parallele, sondern sich weiter verzweigende und auch wieder verschränkende Entwicklungen handelt, und kommt insofern den Anliegen der Kritiker des „parting

²⁷ Z. B. Schenke, Urgemeinde (das Zitat: s. Umschlagtext).

²⁸ § 16, bes. 191.

²⁹ Vgl. Vouga, Einheit und Vielfalt, 51f. Wenn Vouga den Stamm als eine Art „Orthodoxie“ versteht, zu der Kontinuität gewahrt werden muss, so trifft das die Verwendung des Baum-Bildes bei Berger und Heiligenthal allerdings kaum.

³⁰ Es ist deutlich, dass dieses Konzept vor denselben Fragen nach Einheitlichkeit und Verschiedenheit steht wie die genannten Metaphern.

of the ways“ sehr entgegen.³¹ Deutlich ist, dass jedes Bild an seine Grenzen stößt, aber auch plastisch unser Denken und unsere Vorstellungen zu modellieren vermag und deswegen genau geprüft werden muss. Das Modell „deterministisches Chaos“ entspricht „Busch“ und „Besen“ in der Sache weitgehend (der Begriff „bezeichnet Systeme, die durch Ursachen und Voraussetzungen determiniert sind, die aber gleichzeitig Änderungen erfahren, die unvorhersehbar bleiben“³²), ermangelt aber der bildhaften Anschaulichkeit der anderen Modelle.

Fragt man des Weiteren³³ nach der Besonderheit des Stranges, den die Hellenisten darstellten, oder genauer: nach dem besonderen religiös-kulturellen Erbe, das die hellenistischen Juden und Judenchristen neben, mit und in ihrer verschiedenen Sprache nach Jerusalem gebracht hatten, so wird man antworten müssen: v. a. eine „liberalere“³⁴ Haltung gegenüber Tempelkult und Mose-Gesetz. D. h. man war bereit, die Bedeutung gesetzlicher und v. a. kultischer Vorschriften, die sich in der Diaspora ohnehin nur zum Teil verwirklichen ließen, zu relativieren oder sie anders zu interpretieren. Insbesondere die philosophische und allegorische Schriftauslegung hatte ganz neue Möglichkeiten im Umgang mit der Tora gezeigt. Freilich werden nun nicht ausgerechnet die religiös eher „konservativen“ Jerusalem-Rückkehrer ein Hort liberalen Gedankenguts, etwa in Bezug auf den Tempel, gewesen sein, denn sonst wären sie wohl kaum dahin zurückgekehrt. Aber doch muss man mit der Kenntnis und Diskussion solcher Gedanken in diesen Kreisen rechnen, und außerdem brachte der immerwährende Pilgerstrom ständig neue Ideen nach Palästina und in die heilige Stadt,³⁵ und es bedurfte nur einer Initialzündung wie des Auftretens und des Geschicks Jesu von Nazareth, um alsbald eine starke Bewegung auf Veränderung hin innerhalb der hellenistischen Juden und Jüdinnen Jerusalems ausbrechen zu lassen.³⁶ Deswegen waren es v. a. die jesugläubigen Hellenisten, die von einer ersten Verfolgung betroffen waren und aus Jerusalem weichen mussten.

³¹ Nicklas, *Jews and Christians?*, 223f schlägt das Bild vom Busch auch für die Verhältnisse im 2. Jh. vor.

³² Vouga, *Einheit und Vielfalt*, 51. – S. auch: Ders., *Problem der Selbstdefinition*.

³³ Grundinformation zum Folgenden: Schenke, *Urgemeinde*, 58–61.69f.

³⁴ Wieder so ein vermeintlich anachronistischer Begriff – aber kann man es besser abkürzen? Siehe dazu die treffenden Bemerkungen von Tiwald, *Frühjudentum*, 170f: „Soziologisch betrachtet ‚funktionierten‘ die Menschen zur Zeitenwende genauso wie wir heutige. Es ist also legitim, anzunehmen, dass ähnliche Richtungskämpfe ausgetragen wurden, wie – mutatis mutandis – auch in der Gegenwart; man sollte sich aber davor hüten, heutige Wertungen über die Zeit von damals zu legen.“

³⁵ Vernünftig ist der Vorschlag von Tiwald, *Frühjudentum*, 209: „Es gab wohl beides, konservative ‚Hellenisten‘, die aufgrund ihrer Tempel- und Tora-Treue nach Jerusalem zurückgekehrt waren, aber auch liberale ‚Hellenisten‘, die – beeinflusst von der hellenistischen Kultur – Vereinfachungen in Ritualgesetz und Tempelkult durchsetzen wollten“ (im Orig. teilw. kursiv).

³⁶ „Vielleicht haben sogar einzelne ‚hellenistische‘ Juden bereits dem Jüngerkreis Jesu angehört, die nach Ostern Jesu Botschaft besonders den ‚hellenistischen‘ Juden in Jerusalem zu vermitteln suchten“ (Schenke, *Urgemeinde*, 73).

Stephanus wird als herausragender Vertreter dieser Richtung der erste „Märtyrer“³⁷. Gegen ihn wird nach Apg 6,13f folgende Anklage erhoben: „Dieser Mann führt unaufhörlich Reden gegen diesen heiligen Ort und gegen das Gesetz. Wir haben gehört, wie er gesagt hat: Dieser Jesus, der Nazoräer, wird diesen Ort zerstören und die Bräuche ändern, die Mose uns überliefert hat!“ Gemeint sind damit der Jerusalemer Tempel und seine kultisch-rituellen Ordnungen und Vorschriften.

Zwar wird die Anklage in V. 11–13a von Lukas eindeutig als unbegründet und falsch dargestellt (und das Genannte hat Jesus nach der Darstellung der Synoptiker auch so nie beabsichtigt) – indem nämlich Jesus in ihr als der endzeitliche Widersacher nach Dan 7,25 und Stephanus als sein Komplize gezeichnet wird.³⁸ Man kann die Vorgehensweise aber mit Mk 14,57–59 vergleichen: Auch dort will der Evangelist nicht bestreiten, dass überhaupt ein tempelkritisches Wort gefallen sei, sondern nur sagen, dass die Zeugen es verdreht oder falsch verstanden hätten. Außerdem fällt im Folgenden zweierlei auf:³⁹ Die Stephanusrede Apg 7 „verfehlt“ nicht nur über weite Strecken sozusagen „ihr Thema“ (sie ist eine groß angelegte Nacherzählung der Geschichte Israels, beginnend mit Abraham), sondern dort, wo sie sich zum Thema der Anklage äußert, bestätigt sie diese geradezu: V. 46–50 enthalten eine Fundamentalkritik am Tempel Salomos. Formgeschichtlich handelt es sich bei der Stephanusrede um eine Kombination aus Geschichtsüberblick, Apologie (Rechtfertigung der eigenen Position ab V. 41), Anklage- und Scheltrede (ab V. 51),⁴⁰ d.h. der Angeklagte dreht im letzten Teil seiner Rede den Spieß um und wird zum Ankläger seiner Richter. Was er ihnen vorwirft, ist, dass sie genauso wie ihre Väter sich dem heiligen Geist widersetzen (V. 51). Denn der Geist Gottes ist grenzüberschreitend und grenzenlos (gewissermaßen „kosmopolitisch“-universal) und kann nicht an einen handgemachten Tempel gebunden werden. Sich einem solchen falschen Kult hingegen zu haben, war auch schon das Vergehen der Väter in der Wüste: Sie machten sich Götzenbilder wie z.B. das sog. Goldene Kalb; sie verehrten die Werke ihrer eigenen Hände (V. 40–43). Und aus einem solchen Verhalten kann nichts anderes folgen als Verfolgung und Mord an den Propheten und an Jesus (V. 52). Der Mord an

³⁷ Der Begriff *μάρτυς* im Sinne von „Blutzeuge“ findet sich im Neuen Testament noch nicht, die Sache aber sehr wohl. Apg 22,20 („das Blut Stephanus“, „deines Zeugen“) könnte bereits auf dem Weg zu diesem Sprachgebrauch sein. – Eine andere Unterscheidung nimmt Shelly Matthews, *Perfect Martyr*, 85.132f, vor: zwischen dem „verfolgten Propheten“ als einem „in-group phenomenon“ (vgl. Apg 7,52) und dem eigentlichen „Märtyrer“, der von Außenstehenden („external enemy“) umgebracht wird. Die Stephanus-Perikope befindet sich nach Matthews genau am Übergang von der einen zur anderen Grenzziehung („at the interstices of two kinds of violent death narratives“, „a glimpse of the process of boundary formation *in media res* [sic!]“).

³⁸ Vgl. dazu: Rau, *Von Jesus zu Paulus*, 15–19.

³⁹ Das Folgende weitgehend im Anschluss an Berger, *Theologiegeschichte*, ²1995, 160f.165f.

⁴⁰ Berger, *Formen und Gattungen*, 132.427 („Die Rede ist im ganzen eher Gegenwurf als Apologie“).

Jesus treibt die Prophetenfeindschaft der Väter auf die Spitze, derjenige an Stephanus ist deren Fortsetzung.⁴¹

Kurzgefasst lautete die mutmaßliche Position der Hellenisten: Der an den mit Händen gemachten Tempel (in Jerusalem) gebundene Opferkult ist widersinnig und falsch – und war es eigentlich schon immer. Auf jeden Fall ist er jetzt überflüssig – entweder weil der heilige Geist = der Geist Jesu (und nicht der Kult) den direkten Zugang zur himmlischen Welt Gottes (und damit auch zum notwendigen Bekenntnis) vermittelt (Apg 7,55.56; Lk 12,12)⁴² oder weil Jesus als der erhöhte Herr sowie mit seinem Tod am Kreuz vor Gott für die Menschen (tendenziell für alle!) eintritt und für ihr Heil sorgt und somit die (provisorische) Funktion des (eigentlich ungeeigneten) Tempels als „Sühneort“ übernimmt. Dies vermag er, insofern er „der Gerechte“ ist, dessen Eintreten vor Gott wirksam ist (vgl. Lk 23,47; Apg 7,52; Röm 3,25; Hebr 9,24–28; 1Joh 2,1f).⁴³ Damit wären in der Tat „dieser heilige Ort“ (= die Institution des Tempels) und die kultischen „Bräuche“ des Mose-Gesetzes aufgehoben bzw. durch den Geist Gottes/Jesu oder die Stellvertretung Jesu ersetzt – jedoch nicht in einer *grundsätzlichen* Kritik an der Tora, sondern auf dem Boden einer extensiven Schriftargumentation (vgl. besonders Jes 66,1f in Apg 7,49f sowie den Vorwurf mangelnder Gesetzesbewahrung in 7,53).⁴⁴ Denn erst der Christusglaube wäre imstande, die eigentliche Bedeutung der Schrift und damit auch die Funktion des Tempels zu erkennen.

Eine weniger radikale Auffassung von der Position der Hellenisten würde statt mit einer Ablehnung des Tempelkults mit der Erwartung einer baldigen Öffnung desselben (im Rahmen der eschatologischen Ereignisse) auch für Nichtjuden rechnen – im Sinne von Mk 11,17: „Mein Haus wird ein Gebetshaus genannt

⁴¹ Interessant ist der Vergleich mit Apg 28,25–27: „Im Unterschied zu Kapitel 7 fehlt in Kapitel 28 die Doppelheit der Angeredeten (die Väter *wie auch ihr*). Auch wiederholt Paulus das abschließende Verdikt nicht. Damit gewinnen die negativen Aussagen in 28,26.27 eine andere Funktion. Die Väter sind ein abschreckendes Beispiel. Es liegt an den Angeredeten, ob sie sich das Urteil von Jes 6,9f gleichfalls zuziehen wollen“ (Berger, Kommentar zum Neuen Testament, 494). Für den Mord an Jesus nach Kap. 7 ist es dafür bereits zu spät.

⁴² Vgl. die traditionsgeschichtliche Analyse der Stephanusrede durch Faßbeck, Tempel, 90–110. Stephanus selbst besitzt in dieser Situation das „Angesicht eines Engels“ (Apg 6,15). – Man könnte auch an die Position der korinthischen Glossolalen sowie an Apg 10,44–47; 19,6 denken: die Geistesgabe der Sprachenrede als unmittelbarer Kontakt mit der himmlischen Welt (Berger, Theologiegeschichte, 400.402–404). Wie bei den Hellenisten geht es um das Thema „Heidenmission“!

⁴³ Ungeachtet der Abfassungszeit dürfte man also in den genannten Texten ältere „hellenistische“ Tradition erkennen.

⁴⁴ Es bleibt zu beachten, dass mit diesem Ansatz die Futurformen in Apg 6,14 nur als bewusste Verzerrung der Falschzeugen erklärt werden können. Vgl. deshalb den anders gearteten Versuch (mit Verweis auf Mk 13,2 und Apg 7,56) von Rau, Von Jesus zu Paulus, 24–26.65–73, der mit einer tatsächlichen Gerichtsankündigung Jesu über den Tempel (eschatologische Zerstörung; vgl. Lk 13,34f) rechnet. Zur Kritik: Koch, Geschichte des Urchristentums, 176 Anm. 22 (Mk 13,2 gehöre „viel eher in den unmittelbaren Zusammenhang der Eroberung Jerusalems“). Richtig bleibt aber, dass das Stehen Jesu zur Rechten Gottes in Apg 7,56 (zumindest auch) seine Gerichtsvollmacht bedeutet; s. dazu Kim, Parusie bei Lukas, 336–365.

werden für alle Völker“ – und die Stellvertretung Jesu zunächst nicht als Ersatz, sondern nur als notwendige Ergänzung zum Tempelkult (mit oder ohne Opfer) verstehen (vgl. Jes 56,7, wo Gebetshaus und Opfer nebeneinander genannt werden). Auch dieser Ansatz besitzt aufgrund der skizzierten Rahmenbedingungen und Entwicklungsverläufe „eine gewisse historische Passgenauigkeit“.⁴⁵ Man braucht nur auf Apg 21,28f hinzuweisen: Paulus wird nicht nur derselbe Vorwurf wie Stephanus („lehrend gegen das Gesetz und diesen Ort“) gemacht, sondern darüber hinaus auch, (einen) Nichtjuden in den inneren Bezirk des Tempels hineingeführt zu haben. Auch diese Anklage wird von Lukas als unbegründet und falsch dargestellt, weist aber gleichwohl auf mögliche zeitgenössische Tendenzen hin.

In jedem Fall geht es bei den Hellenisten um die veränderte Bewertung eines wichtigen Teils des „common Judaism“, ohne dessen allgemeinen Relevanzrahmen verlassen zu wollen, und die Auseinandersetzung um deren Legitimität.

II 2. Die Entwicklung zur antiochenischen Mission: Identität durch Ausgrenzung (Leiden) und Selbstabgrenzung

Die punktuelle Gewalttätigkeit der dargestellten Auseinandersetzung führt zu gegenseitiger Entfremdung sowie zu Selbstabgrenzung auf der „schwächeren“ Seite – auch wenn diese Gewalt nicht so gezielt eingesetzt worden sein dürfte, wie es die Apostelgeschichte darstellt, sondern wohl eher spontanen Charakter hatte („Lynchjustiz“) – ansonsten kommt die synagogale Prügelstrafe in Frage. Im Martyrium liegt ein wichtiges Momentum der Identitätskonstruktion und ein erster Ansatz zur Demarkation (der mehr ist als eine theologische Meinungsverschiedenheit). Diese Demarkation vollzieht sich zunächst gegenüber anderen, nicht-christusgläubigen Hellenisten (vgl. Apg 6,9f; dasselbe von Saulus in 9,29), gilt aber erst recht gegenüber „konservativen“, nicht-hellenistischen Kreisen (vgl. auch das Synedrium und den Hohepriester in 6,12–7,1) und betrifft auch das Verhältnis zu den „aramäischen“ Judenchristen („Hebräer“; vgl. 6,1).

Daniel Boyarin hat gezeigt, dass diese Funktion der Identitätsbildung innerhalb der eigenen und gegenüber der anderen Gruppe auch für den späteren rabbinisch- und christlich-jüdischen Martyriums-Diskurs („discourse of martyrdom“) gilt – und zwar auch da, wo man selbst gar nicht von der Gefahr des Martyriums betroffen ist (dies mag auch für die meisten Leserinnen und Leser der Apostelgeschichte gelten).⁴⁶ Das Bekenntnis zu Jesus als gottgleichem Menschensohn in Apg 7,56 – welches dort als „lästerliches Reden gegen Gott“ im Sinne von 6,11

⁴⁵ Tiwald, Frühjudentum, 288. – Ähnliche Problemkonstellationen finden wir auch schon vorher – bei der Taufe des Johannes: Ersetzt oder ergänzt sie den Sühnekult im Tempel? – und sodann nachher bei der Ausbildung der Rechtfertigungslehre (vgl. die Diskussion um $\epsilon\acute{\alpha}\nu\ \mu\eta\ \iota$ in Gal 2,16): Ersetzt der Glaube als Eingangsbedingung die Werke oder ergänzt er sie zunächst nur? – Zum Thema Beschneidung s. gleich!

⁴⁶ Etwas anders stellt sich die Situation dar, wenn man für die Abfassung der Apostelgeschichte den Plinius-Briefwechsel voraussetzt (Spätdatierung; so jetzt die Beiträge von Bilby, Pliny's Correspondence, und Phillips, How Did Paul).

gilt und eine entsprechende Reaktion nach sich zieht (7,57f) – steht hier funktional an der Stelle des späteren „Höre Israel“ bzw. „Christianus sum“ und bezeichnet jenen Augenblick, in dem es zum „Bruch“ kommt, vorsichtiger gesagt: in dem die Ab- und Ausgrenzung eine bestimmte Eskalationsstufe erreicht; es bezeichnet jenen Inhalt, an dem sich die im Gange befindliche Aus- und Abgrenzung festmacht oder als bereits vollzogene sich ihrer selbst vergewissert.⁴⁷ Stärker noch als jeder Bekenntnisinhalt und jedes Alltagsethos vermag ein solcher Gewaltakt ein grelles Schlaglicht auf die unterschiedlichen Identitäten zu werfen und der wechselseitigen Abgrenzung zu dienen. Shelly Matthews meint allerdings, dass nicht das Bekenntnis, sondern das Sterbegebet des Stephanus (Apg 7,60: „Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an“) funktional an der Stelle des späteren „Christianus sum“ stehe, weil es eine ethische Überlegenheit der „christlichen“ gegenüber der „jüdischen“ Seite („ethical superiority of Christianity over Judaism“) sowie „radical discontinuity between Judaism and Christianity“ zum Ausdruck bringen solle.⁴⁸ Lukas nehme dafür sogar eine textinterne Spannung zu Lk 12,10 (und zu dem Gerichtsgedanken in seinem Doppelwerk allgemein) in Kauf, da es sich bei der Sünde, die die Juden mit der Steinigung des vom heiligen Geist erfüllten (Apg 7,55) Stephanus begehen, um eine Sünde gegen den heiligen Geist (vgl. 7,51) und damit um eine unvergebare Sünde handle, um deren Nicht-Anrechnung selbst ein Märtyrer nicht bitten könne.⁴⁹ Doch genau solche Verallgemeinerungen finden sich im Text des Lukas gerade nicht: Die Stephanus-Perikope redet weder von „den (ungläubigen) Juden“ noch reflektiert sie allgemein über Sünde und Gericht, sondern sie erzählt vom Verhalten ganz konkreter Personen in einer ganz bestimmten Situation (von Apg 6,9f bis 8,1), die die Demarkation vorantreiben, ohne sie zu einem (auch nur vorläufigen) Abschluss zu bringen. Vor allem die Mitglieder des Synedriums sind angesprochen (6,12), welche auch schon für den Verrat und den Mord an Jesus (mit-)verantwortlich sind (7,52c; Lk 22,66).

Allerdings ist nicht zu leugnen, dass der lukanische Text über die vorliegende konkrete Situation hinausweist. Schon der Verweis auf die Väter sowie implizit auf den Verräter Judas und deren Verhalten (Apg 7,51–53; vgl. Lk 6,16; 22,4) trägt den Ansatz zur Verallgemeinerung in sich (alle, die von den Vätern abstammen, sind so wie sie und sind Verräter). Vor allem die Heftigkeit und tiefe Feindseligkeit des Konflikts schon zu so einem frühen Zeitpunkt überrascht und lässt in historischer Hinsicht fragen, ob Lukas hier nicht spätere Erfahrungen in die Frühzeit eines „Protomärtyrers“ (so die v. l. in Apg 22,20) projiziert haben

⁴⁷ Boyarin, *Dying for God*, bes. 108–118.125f; s. auch Lieu, „I am a Christian“.

⁴⁸ Matthews, *Perfect Martyr*, 100.110 („a distinctively superior ethic against the foil of murderous Jews“).133.

⁴⁹ Ebd. 103.

könnte.⁵⁰ Ist das Stephanusmartyrium Teil einer lukanischen Strategie, zeitgenössische Erfahrungen im Verhältnis zu „den Juden“ – genauer gesagt: von christusgläubigen Juden mit nicht-christusgläubigen Juden – zu verarbeiten und einzuordnen? – Diese Möglichkeit sollte uns noch einmal davor warnen, mit einer allzu einfach und schnell voranschreitenden Entwicklung getrennter Wege zu rechnen.⁵¹

Auf der anderen Seite passt das Martyrium natürlich zu der dann folgenden Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem, wie auch Paulus selbst die Gewalttätigkeit der ersten Verfolgung bestätigt (Gal 1,13.23).

Im Zuge ihrer Vertreibung und Auswanderung (Flucht) aus Jerusalem wandten sich einzelne (!) Hellenisten – aufgrund ihres universalen Verständnisses vom heiligen Geist und der Rolle Jesu – allmählich auch an Menschen außerhalb oder am Rande der Synagoge. Die Apostelgeschichte enthält deutliche Spuren davon: Philippus gewinnt den auf der Rückreise von einer Pilgerfahrt nach Jerusalem befindlichen äthiopischen Kämmerer durch die christologische Auslegung einer alttestamentlichen Schriftstelle und tauft ihn; schon vorher hat er erfolgreich Mission in Samarien betrieben (alles Apg 8; so auch von Petrus und Johannes in V. 25b).⁵² Die dabei auftretenden Wunder- und Geisterfahrungen konnte man als göttliche Richtungsweisung und Bestätigung des eingeschlagenen Weges deuten (V. 6.13.17). So wandte man sich schließlich auch an die Griechen, also an Heiden/Nichtjuden, und zwar zum ersten Mal in größerem Stil – und offenbar sehr erfolgreich – in Antiochia (11,20f; von größeren Erfolgen der paulinischen Heidenmission ist zu diesem Zeitpunkt noch nichts zu sehen). Diese Entwicklung musste zwangsläufig die Frage nach dem Stellenwert der im Gesetz geforderten Beschneidung für den neuen Heilsweg aufkommen lassen, und man beantwortete sie zunächst so, dass man ausnahmsweise auch nichtjüdische Männer ohne Beschneidung in die Gemeinde aufnahm (vgl. auch 10,44–48, wo auch Petrus „hellenistische“ Erfahrungen und Praxis teilt). Dies bedeutete aber noch keine grundsätzliche Ablehnung der Beschneidung für Heidenchristen; die Position der Hellenisten dürfte vielmehr der in 1Kor 7,19 formulierten (im paulinischen Kontext

⁵⁰ Gute Argumente gegen die Historizität (ohne sie grundsätzlich auszuschließen) bietet Matthews, *Perfect martyr*, 18.80.131f.

⁵¹ Matthews (*Perfect martyr*, 89–93.95f.132) bringt mit Ps-Clem Rec 1,27–71 ein treffendes Beispiel dafür, wie auch noch im 3./4. Jahrhundert nicht alle christusgläubigen Juden die Demarkation von den nicht-christusgläubigen in derselben Weise vollzogen haben wie Lukas: Trotz erkennbaren Einflusses von Apg 7 verschweigt der Text das Stephanusmartyrium vollständig; er „disrupts the seeming inevitability of the linear progression emplotted in Acts, from the Jews to the Gentiles, from Jerusalem to Rome“ (ebd. 95).

⁵² Unter „Mission“ soll hier und im Folgenden jede Bemühung um andere Menschen, die eigenen Überzeugungen zu übernehmen, verstanden werden – vom Fürbittgebet bis hin zur organisierten Tätigkeit von „Missionaren“ und ungeachtet dessen, ob sie religionsintern oder religionsüberschreitend und sogar „universal“ ausgerichtet ist (vgl. Schmeller, *Mission im Urchristentum*, 5).

zugespitzt verwendeten⁵³) Aussage entsprochen haben (der Vers bietet m. E. eine sehr gute Gegenkontrolle für die historische Plausibilität des hier dargestellten Verlaufs): „Weder Beschnitten- noch Unbeschnitten-Sein ist etwas – allein auf die Bewahrung der Gebote Gottes kommt es an!“ Damit war die Beschneidung für nichtjüdische Christusgläubige nicht „abgeschafft“, aber – ebenso wie für jüdische Christusgläubige – für indifferent erklärt, für unerheblich, nicht notwendig, und es war erneut ein wichtiger Teil des „common Judaism“ zur Disposition gestellt. *Der Durchbruch zur beschneidungsfreien Völkermission war damit vollzogen, die Grenze zwischen Juden und Nichtjuden weiter verwischt bzw. hinausgeschoben.* Im Sinne einer späteren Zuspitzung ordnen Paulus und seine Schule dann auch die Beschneidung jenen „von Händen gemachten“ Dingen zu, welche grundsätzlich den Anforderungen Gottes nicht entsprechen (vgl. Eph 2,11) und deswegen zumindest für neu bekehrte Heiden widersinnig und falsch (und d.h. grundsätzlich und ausnahmslos zu unterlassen) sind. Auch sie gehörte demnach zu den kultischen „Bräuchen“ des Mose-Gesetzes, welche mit dem Kommen Jesu zumindest „gegenstandslos“, überflüssig geworden sind (vgl. Apg 6,14) oder jetzt auf eine neue Weise („im Geist, nicht nach dem Buchstaben“) erfüllt und interpretiert werden (Röm 2,28f; vgl. Phil 3,3).

Apg 11,19–26 enthält zu dieser Entwicklung bemerkenswerte Informationen:

Es geht wohl jetzt um Verkündigung an heidnische Griechen, die – anders als die zuvor bekehrten Nichtjuden – bisher wenig oder nichts mit der Synagoge zu tun hatten. Aber selbst jetzt noch scheint die „Universalisierung“ des Evangeliums auch bei den Hellenisten nicht selbstverständlich und unumstritten gewesen zu sein. Dies zeigen die Verse 19 und 20 mit großer Klarheit – wenn man sie denn einmal beim Wort nehmen darf. Denn zunächst wenden sich die aus Jerusalem Vertriebenen „nur an Juden“ (V. 19). Dabei ist im Hinblick auf die weitere Ausbreitung des Evangeliums bemerkenswert, dass die Grundrichtung derselben nach Norden und Nordwesten weist (Phönizien, Zypern, Antiochia).⁵⁴ Denn während einige der aus Jerusalem Vertriebenen damit lediglich in Richtung Heimat ziehen (Zyprer), gilt dies von anderen gerade nicht (Zyrenäer). Beide sind sie – ebenso wie die Verse 19 und 20 – durch das Stichwort und den Zielort Antiochia miteinander verbunden. Es sind ausdrücklich nur „einige von ihnen (sc. den Vertriebenen; nämlich) Männer aus Zypern und Zyrene“ (V. 20; zur Formulierung vgl. 6,9), die zur Mission unter den Griechen übergehen (auch der Zypriote Barnabas dürfte zu ihnen gehört haben).

⁵³ Bei Paulus kommt es nicht darauf an, etwas freizustellen, eine Wahl zu lassen, sondern darauf, am bestehenden Zustand der Beschnittenheit oder Unbeschnittenheit nichts zu ändern. – Im Übrigen darf man annehmen, dass Paulus in seiner Frühzeit die genannte Position der Hellenisten geteilt hat.

⁵⁴ Auch die Ausblendung anderer Ausbreitungsrichtungen (Galiläa, Nordafrika, Ostsyrien, vorkonstantinisches Rom etc.) ist ein Teil des Darstellungskonzepts des Lukas. – Zur besonderen Bedeutung Syriens in eschatologisch-heilsgeschichtlichen Konzepten s. Schwemer, *First Christians*, 436f.

Bei „Griechen“ (V. 20; v. l. „Hellenisten“) dürfte eher an die im Zuge der „Hellenisierung“ ansässig gewordene (Stadt-)Bevölkerung als an einheimische Syrer gedacht sein (wiewohl Mk 7,26 zeigt, dass man beides nicht strikt unterscheiden kann).⁵⁵ Vom Verzicht auf die Beschneidung wird zwar nicht ausdrücklich gesprochen, er ergibt sich aber indirekt (10,45; 11,2f) aus dem vorderen Kontext (Cornelius-Erzählung) und wird in Apg 15,1 (als Kritikpunkt) vorausgesetzt. Eine besondere Rolle dabei spielt Barnabas als eine Art „Mentor“ des Saulus/Paulus (vgl. zur Gegenkontrolle Gal 2,1.9.13). Durch das Wirken der beiden gewinnen die antiochenischen Christusgläubigen offenbar weiter an Profil, und in diesem Zusammenhang erscheint zum ersten Mal die Bezeichnung *Χριστιανοί*. Wichtig für unsere Fragestellung ist dabei, dass als Ausgangspunkt für die ganze Entwicklung in Apg 11,19 ausdrücklich das Stephanusmartyrium genannt wird. Es „hat daher genau jene Funktion, die später in Apg jeder Hinauswurf der Jünger aus der Synagoge hat: ihre immer wieder von neuem begonnene Hinwendung zu den Heiden nach Ablehnung durch Juden.“⁵⁶

Was nun die eigentlich „missionarische“ Ausbreitung des Christusglaubens angeht, so stehen m. E. von Anfang an die „faktische Anziehungskraft“ der Gruppe und ihre intendierte „Wirkung nach außen“ nebeneinander⁵⁷ (vgl. die Geschichten von bei Jesus Zuwendung, Heilung und Heil suchenden Menschen auf der einen und vom gezielten Ruf in die persönliche Nachfolge auf der anderen Seite). Was die Ausbreitung nach Ostern durch die Hellenisten betrifft, so macht jedenfalls Lukas in seiner Apostelgeschichte einen bemerkenswerten Unterschied: Während das Hinausgreifen über Jerusalem durch die äußere Bedrängnis eher erzwungen (8,1: „alle wurden zerstreut“; 11,19), aber durch charismatische Phänomene begleitet und bestätigt wird, schreibt er die gezielte missionarische Hinwendung zu den Griechen – wie gesehen – einigen zyprischen und zynäischen Männern zu, die nach Antiochia gekommen waren (11,20; vgl. 13,1 und analog die Rolle des Philippus im Übergang von 8,4 zu 8,5). Eine besondere inhärente Anziehungskraft auf nichtjüdische Männer besaß die neue Gruppe der „Christianer“ aufgrund (der Möglichkeit) des Verzichts auf die Beschneidung – und zwar aufgrund der medizinisch-körperlichen Dimension, was einen leichteren, niederschwelligeren, einfacheren Zugang zur eschatologischen Gemeinschaft der Christusgläubigen (durch die Taufe) bedeutete (salopp gesagt: eine Art „Abkürzungsweg“ zum Heil des Gottes Israels). So greifen Eigen- und Fremdaktivität sowie unkontrollierbares Geschehen (Geisterfahrungen, religiös-emotionale At-

⁵⁵ Wenn damit – wie Broadhead, *Jewish Ways*, 98 meint – griechischsprachige Juden gemeint sein sollten, ergäbe sich gegenüber V. 19 kein Handlungs- und Gedankenfortschritt und die Reaktion der Jerusalemer Gemeinde in V. 22 bliebe unverständlich. Zur Stelle vgl. auch Hengel/Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 422.

⁵⁶ Berger, *Kommentar*, 417. – Das bedeutet umgekehrt aber auch, dass die Zuwendung zu den Juden nicht endet (vgl. oben Anm. 41 zu Apg 28).

⁵⁷ Wobei nur Letzteres unter den Begriff „Mission“ fällt. – Zu den zitierten Begriffen s. Schmeller, *Mission im Urchristentum*, 5.

traktivität) ineinander und ergänzen und verstärken sich gegenseitig. Der Demarkationsprozess ist nur die Kehrseite der missionarischen Ausbreitung: Die „*Christianoi*“ traten deshalb als weitere jüdische Gruppe in Erscheinung, weil sie den Kontakt zu und die Gemeinschaft mit nichtjüdischen Menschen in Antiochia intensivierten und verbreiteten (Apg 11,20.26).

Die drei Vorkommen der Bezeichnung „*Christianoi/Christianos*“ in Apg 11,26; 26,28 und 1Petr 4,16 lassen im Verein wichtige Rückschlüsse zu für das Aufkommen dieser Bezeichnung und den dadurch angezeigten und damit verbundenen Demarkationsprozess. Sprachlich-formal gesehen handelt es sich um einen Latinismus, was die Vermutung nahelegt, die Bezeichnung sei in Kreisen der römischen Provinzialverwaltung entstanden und habe einen politischen Klang (analog zu Bezeichnungen wie „*Herodianoi*“, „*Pisonianoi*“, „*Pompeianoi*“ = Anhänger der Herodes-, Piso-, Pompeius-Partei).⁵⁸ Dazu würde passen, dass sie in Apg 26,28 im Zusammenhang des römischen Prozesses gegen Paulus (im Munde des mit den Römern kooperierenden jüdischen Königs)⁵⁹ sowie im 1. Petrusbrief erscheint, der aufgrund von 1Petr 5,13 gewöhnlich in Rom (Deckname „Babylon“) lokalisiert wird. Sie könnte also im Zuge des Prozesses gegen Paulus nach Rom gelangt sein.

Vielleicht kann man auch einen Zusammenhang damit herstellen, dass der 1. Petrusbrief, was seine Adressaten anbelangt, in den kleinasiatischen Raum verweist – also in die Nachbarschaft Syriens, wo die Bezeichnung in 4,16 letztlich herkommt (auch Did 12,4 v. l. weist darauf hin).

Einen öffentlich-politischen Klang hat im Übrigen auch der Begriff *ἐκκλησία*, der ebenfalls zum ersten Mal – entgegen dem Sprachgebrauch der Apostelgeschichte – in Antiochia auf Christusgläubige angewendet worden sein dürfte (und zwar als Selbstbezeichnung; vgl. 11,26b; 13,1).

Die Notiz in Apg 11,26c selbst steht etwas unverbunden im Kontext: „... und dass zuerst in Antiochia die Jünger ‚Christianer‘ hießen.“ Streng genommen kann man ihr weder den Zeitraum entnehmen, in dem das geschah, noch rein sprachlich, dass es sich um eine Fremdbezeichnung handelte (*χρηματίζω* von *χρηματίζω* ist eine aktive Verbform und muss keineswegs mit „genannt werden“ übersetzt werden, sondern kann auch „heißen, sich nennen, einen Namen führen“ bedeuten). Dennoch ergibt sich beides aus anderen Gründen: Der Kontext legt nahe, dass das Aufkommen der Bezeichnung im Zusammenhang steht mit dem

⁵⁸ S. dazu: Frenschkowski, Das frühe Christentum, 147 Anm. 39 (mit Lit.); Hengel/Schwemer, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien, 340–351; Horrell, The Label *Χριστιανός*; Öhler, Paulus und Antiochien, 58f. – Dass es sich eigentlich um ein substantiviertes Adjektiv handelt, sieht man an Ign. Eph. 11,2 („christliche Epheser“); Trall. 6,1 („christliche Speise“).

⁵⁹ Daraus ergibt sich als Verständnisalternative: Die Bezeichnung könnte in jüdischen Kreisen entstanden sein, um die kritisierte und abgelehnte Gruppe gegenüber den Römern zu kennzeichnen oder anzuklagen. Warum das nötig gewesen sein könnte, illustrieren Apg 16,20f oder 19,33f: Die „Juden“ sind von den Vorwürfen gegen die „Christen“ mitbetroffen. Das befördert die Abgrenzung.

Erreichen zahlreicher Menschen in Antiochia und dem gemeinsamen diesbezüglichen Wirken von Barnabas und Saulus in der „*ekklesia*“ (V. 24–26).⁶⁰ Dieses steht seit Apg 11,20 unter dem Vorzeichen der Verkündigung des Evangeliums auch an Nichtjuden und gehört damit sachlich und zeitlich zu den Voraussetzungen der sog. 1. Missionsreise des Paulus und des sog. Apostelkonzils (2. Hälfte der 40er Jahre). Ebenso legt es sich nahe, dass die „Jünger“ (Jesu) aufgrund dieser veränderten Praxis von außen als eine Gruppe wahrgenommen wurden, die sich von anderen jüdischen Gruppen deutlicher unterschied und deshalb mit einer eigenen Bezeichnung versehen werden musste (beste Übersetzung daher: „... und dass zuerst in Antiochia die Jünger den Namen ‚Christianer‘ bekamen“ [ingressiver Aorist]). Die Frage, ob die Gruppe damit an den Rand „des Judentums“ rückt oder es gar verlässt oder nicht, konnte schon damals unterschiedlich beantwortet werden und ist im Grunde anachronistisch, da sie einen festen, nicht vorhandenen Begriff von „Judentum“ voraussetzt. Die Teilnahme nichtjüdischer Menschen als Jüngerinnen und Jünger am eschatologischen Heil des Gottes Israels und deren volle Integration in die eschatologische Heilsgemeinschaft (vgl. Gal 3,28; 6,15) sprengt nicht zwingend den traditionellen Relevanzrahmen, sie trägt aber das Potenzial dazu in sich, wie die weitere Entwicklung in Antiochia zeigt (vgl. Gal 2,11–14). Auf jeden Fall werden neue und andere Akzente gesetzt – was auch nach außen hin auffällt und eine neue Gruppenbezeichnung rechtfertigt. Jedoch bedeutet diese Entwicklung und Akzentverschiebung nicht notwendigerweise schon die Herauslösung aus dem Synagogenverband oder den Verlust der rechtlichen Privilegien der jüdischen Gemeinschaften.⁶¹ Berücksichtigt man auf der anderen Seite die mutmaßliche zeitliche Ansetzung des gemeinsamen Jahres von Barnabas und Saulus am Höhepunkt der Caligula-Krise (39/40 n. Chr.),⁶² so könnte eine gewisse Distanzierung von der Mehrheit der Synagogengemeinschaften in Antiochia durchaus von Vorteil für die Christusanhänger gewesen sein.⁶³

Beim antiochenischen Bischof Ignatius sind „*Christianoi*“ und „*Christianismos*“ dann zu Bezeichnungen geworden, die in klarem Gegenüber zu den Sy-

⁶⁰ Letzteres setzt voraus, dass *αὐτοῖς* in V. 26 sich auf Barnabas und Saulus bezieht und nicht – wie Bilby, *Pliny's Correspondence*, 154, übersetzt – auf „die Jünger“ am Ende des Verses selbst.

⁶¹ S. dazu Wander, *Trennungsprozesse*, 193–195. – Lukas selbst sieht den Vorgang nicht als Gründung einer neuen Gemeinde, sondern als ein (dem Herrn) Hinzugetan-Werden (Apg 11,24b; vgl. dasselbe Jes 14,1; 56,6–8 von den Fremden).

⁶² So Hengel/Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 280; vgl. Schwemer, *Paulus in Antiochien*, 161.172 (im Jahr 40/41); dies., *First Christians*, 441.

⁶³ Für eine Spätdatierung der Entstehung der neuen Bezeichnung (im Zusammenhang des Prozesses gegen Paulus 57–59 n. Chr.) gibt es m. E. – gegen Botermann, *Judenedikt*, 141–188 – keine überzeugenden Gründe, eher schon für die (ebd. 185) vorgeschlagene spätere Übernahme der Bezeichnung durch die Christen selbst (im Zusammenhang des *fiscus Iudaicus* in flavischer Zeit [nach 70 n. Chr.]). Die Tatsache, dass die Christusgläubigen dem Judentum verbunden blieben und bleiben wollten, spricht nicht gegen ihre relativ frühe Wahrnehmung *von außen* als einer neuen Gruppe innerhalb des Judentums bzw. der Judentümer.

nagogengemeinschaften („*Ioudaismos*“, „*ioudaizein*“) und der übrigen nicht-christlichen Umwelt stehen (IgnMg 4,1; 8,1; 10,1.3; Rom 3,2f; Phd 6,1). Zwischen Apg 11,26 und Ignatius liegt dabei eine entscheidend wichtige Entwicklung: der Schritt von der Fremd- zur Selbstbezeichnung. Ihn kann man besonders gut anhand von 1Petr 4,16 studieren. Denn keineswegs führt die gesonderte Wahrnehmung von außen zwangsläufig zur Konstruktion eigener Identität. Die Selbst- muss der Fremdwahrnehmung nicht entsprechen, die Selbstabgrenzung nicht der erfahrenen Ab- und Ausgrenzung. Es müssen weitere Faktoren hinzukommen. Im Zusammenhang mit frühchristlicher Identitätskonstruktion hat die Erfahrung der Ablehnung durch die Um- und Mitwelt, das Leiden, das Martyrium in der Forschung – wie oben gesehen – besondere Aufmerksamkeit gefunden. So kann man etwa eine Analogie zwischen den „Hellenisten“ in Apg und dem Χριστὸς τριακός in 1Petr herstellen: So wie sich die Identität der Ersteren durch das Stephanusmartyrium und die Verfolgung ausprägt und durch die Stephanusrede in Apg 7 greifbar wird, so werden die Adressaten des 1. Petrusbriefes sich durch das Leiden, die Ablehnung und die Verfolgung durch die pagane Umwelt ihrer „christlichen“ Identität erst voll bewusst. Dies ist allerdings zunächst einmal die rhetorische Strategie des Verfassers von 1Petr, der damit eine theologische Klärung der Leidenserfahrungen seiner Adressaten erreichen will, und wir wissen nicht, wieweit „Christianer“ als Selbstbezeichnung der Christusgläubigen seiner Zeit schon verbreitet war (es fehlen jedenfalls bis zu Ignatius die literarischen Zeugnisse). Der politische Klang des neuen Begriffs und sein negativer Beigeschmack bei den meisten Zeitgenossen waren jedenfalls nicht unbedingt dazu angetan, ihn allzu schnell von der Fremdbezeichnung zum selbstgewählten Ehrennamen werden zu lassen.

Auch in diesem Zusammenhang kommt es uns auf die Modellbildung und weniger auf die historische Konkretion an: Die Entstehungszeit des 1. Petrusbriefes lässt sich nicht sicher bestimmen, und sein Zusammenhang mit antiochenischer und paulinischer Tradition ist umstritten. Umso wichtiger ist die Feststellung: An derjenigen Stelle, wo die Bezeichnung „*Christianos*“ zum ersten Mal (innerhalb der neutestamentlichen Schriften oder vielleicht überhaupt) offensiv und positiv als Selbstbezeichnung akzeptiert und gebraucht wird, geschieht dies nicht innerhalb einer jüdischen, sondern innerhalb einer nichtjüdischen, hellenistisch-römischen Umgebung (in den kleinasiatischen Adressatengemeinden des 1Petr). Dies kann insofern nicht überraschen, als gegenüber einer nichtjüdischen Umgebung eine Demarkation sich viel schneller und eindeutiger ergeben konnte als gegenüber den theologisch wie sozial hochverbundenen jüdischen Gemeinschaften.

II 3. Die Entwicklung zum Antiochenischen Streit: Auseinandersetzungen um die Integration der Nichtjuden

In diesem Abschnitt wenden wir uns dem sog. Apostelkonzil (mit Jürgen Wehnert bevorzuge ich die Bezeichnung „Jerusalem-Missionsgespräch(e)“⁶⁴) und seiner Nachgeschichte zu, weil uns dies mitten hinein in die Schlüsselszene von Gal 2,11–14 führt – der einzigen Stelle in den echten Paulusbriefen, an der Antiochia genannt wird (V. 11).

Dass es überhaupt zu der Zusammenkunft in Jerusalem (ca. 48 n. Chr.) kam, setzt eine intensive antiochenische Missionstätigkeit unter Nichtjuden und eine entsprechend gereizte Reaktion auf jüdischer bzw. aramäisch-judenchristlicher Seite voraus (neben der Skepsis bei Teilen der Hellenisten; vgl. Apg 11,19). Schon von daher besitzt eine Unternehmung wie die Missionsreise des Barnabas und Paulus nicht nur innere Folgerichtigkeit, sondern auch historische Plausibilität (Apg 13–14; 15,12; vgl. Gal 2,2fin).⁶⁵ Die nach wie vor innerhalb des Judentums stattfindende und primär auf Juden zielende Mission der aramäischen Judenchristen in Jerusalem konnte eine solche Entwicklung nicht gleichgültig lassen (wenngleich sie auch – nach Darstellung der Apostelgeschichte – verhältnismäßig spät reagierten). Gerieten sie doch aufgrund der Aktivitäten ihrer hellenistischen Glaubensgeschwister immer mehr unter Druck vonseiten nichtjesuanischer jüdischer Kreise. Die Führung der Jerusalemer Christusgläubigen hatte Jakobus übernommen, ein leiblicher Bruder Jesu, der bei allem Verständnis für die Anliegen der Heidenmission auch daran interessiert sein musste, eine Eskalation im Verhältnis zu den herrschenden Jerusalemer Kreisen zu vermeiden.

Auslöser des akuten Konflikts war offensichtlich der Versuch bestimmter Jerusalemer Judenchristen, in Antiochia theologisch Einfluss zu nehmen und die nichtjüdischen männlichen Christusgläubigen zur Beschneidung zu veranlassen (vgl. Apg 15,1). Angesichts der daraufhin entstehenden Auseinandersetzungen beschließt man (vgl. dazu Gal 2,2: „aufgrund einer Offenbarung ging ich hinauf“),⁶⁶ eine Delegation mit Barnabas und Paulus an ihrer Spitze nach Jerusalem zu entsenden, um die Streitfrage zur Entscheidung zu bringen. Der Delegation gehört auch der unbeschnittene Titus an (Gal 2,3), der in seiner Person die Position der Antiochener verkörpert.

Wie auch immer man die Einzelheiten des Verlaufs beurteilen mag – das Entscheidende war: Die beschneidungsfreie Heidenmission der Antiochener setzte sich fürs Erste durch und wurde von den Jerusalemer Autoritäten anerkannt. Gleichwohl zeigt die Darstellung der Ereignisse sowohl im Galaterbrief als auch in der Apostelgeschichte, dass die Vereinbarung mit Barnabas und Paulus nicht

⁶⁴ Wehnert, Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“, 13.114ff.

⁶⁵ Dies setzt allerdings voraus, dass der Jerusalem-Aufenthalt des Paulus von Gal 2,1–10 nicht mit dem sog. Hungerhilfe- oder Kollektenbesuch von Apg 11,27–30; 12,25 identisch ist, weil sonst kein Platz für die Reise von Apg 13–14 wäre.

⁶⁶ Beides muss sich nicht ausschließen; vgl. ein ähnliches Verfahren in Apg 13,2f.

unumstritten war und bestimmte Judenchristen nicht auf Dauer von der Richtigkeit des antiochenischen Weges überzeugt werden konnten.

II 3.1. Zu Gal 2,11–14

Was hier beschrieben wird, ist in seinem Ablauf ziemlich klar: Es gibt in Antiochia eine heidenchristlich orientierte Gruppe um Barnabas und Paulus sowie eine judenchristliche Gruppe um Simon Petrus. Diese beiden Gruppen bilden eine Mahl- und Speisengemeinschaft (halten also gemeinsame Mahlzeiten und essen die gleichen Speisen ohne Reinheitsbedenken). „Leute von Jakobus“ (V. 12; aus Jerusalem) kritisieren dieses Verhalten, Petrus und seine Gruppe fügen sich „denen aus der Beschneidung“ und ziehen sich von der Mahlgemeinschaft mit den Heidenchristen zurück, ja selbst Barnabas kommen Bedenken. Dies führt zu einem Eklat in der Gemeinde: Paulus stellt Petrus öffentlich (V. 14: „vor allen“)⁶⁷ zur Rede und macht ihm heftige Vorwürfe. Diesen Vorgang bezeichnet man allgemein als den „Antiochenischen Zwischenfall“ (engl. „incident in/at Antioch“). Ich bevorzuge den Ausdruck „Antiochenischer Streit“, weil er stärker als „Zwischenfall“ die Möglichkeit offenlässt, dass es zu einem endgültigen Zerwürfnis gekommen ist (s. u.). Von Barnabas und Paulus wird jedenfalls ein solches berichtet (sozusagen ein echtes „parting of the ways“) – wenn auch (scheinbar) aus einem anderen Grund und zu einem anderen Zeitpunkt (Apg 15,37–39: pro und contra Johannes Markus als Reisebegleiter bei der geplanten Visitationsreise). Der eigentliche und tiefere Grund dürfte die Gesetzesfrage gewesen sein – wie wir sie einmal allgemein nennen wollen und wie sie jetzt auch zwischen Petrus und Paulus steht. Es ist eine denkwürdige Szene, wie die beiden großen Apostel sich hier gegenüberstehen und Petrus (V. 11.14: „Kephas“) zusammen mit den anderen „Bedenkenträgern“ sich von Paulus Heuchelei in der Gesetzesfrage vorwerfen lassen muss (V. 13) – „Heuchelei“ (oder „Schauspielerei“) deshalb, weil Paulus (zu Recht oder zu Unrecht) davon ausgeht, dass Petrus und die anderen gegen die eigene Überzeugung und wider bessere Einsicht den Jerusalemer Kritikern nachgeben.

Hier endet aber auch die (relative) Klarheit. Es ist ein notorisches Problem der Auslegung, ob es bei dem Antiochenischen Streit in der Gesetzesfrage um die Beschneidung (so das Hauptproblem im Galaterbrief) oder um die Speisegebote (so der Eindruck aus der Apostelgeschichte)⁶⁸ geht – anders ausgedrückt: was genau unter „heidnisch leben“ und „jüdisch leben“ bzw. „judaisieren“ zu verstehen ist (V. 14). In jedem Fall geht es um die „Reinheit des Gottesvolkes“,⁶⁹ aber

⁶⁷ Es ist unklar, wer und wo das sein soll (nach dem Rückzug des Petrus von der Gemeinschaft).

⁶⁸ „Eindruck“ deshalb, weil die Apostelgeschichte den Antiochenischen Streit ja gar nicht berichtet. Deshalb ist er auch schon nach Apg 18,22 verlegt worden; vgl. Konradt, Zur Datierung des sogenannten antiochenischen Zwischenfalls; Hengel/Schwemer, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien, 329f; Schwemer, Paulus in Antiochien, 161.175f; dies., First Christians, 446f (ca. im Jahre 52/53).

⁶⁹ Vgl. Wehnert, Reinheit.

für die Frage nach der Art und Tiefe der „Demarkationssituation“ macht es einen wesentlichen Unterschied, wie die Antwort ausfällt.

Nur von untergeordneter Bedeutung ist in diesem Zusammenhang ein Problem, das in der Forschung kaum gesehen wird und deswegen auch noch nicht gelöst werden konnte: Alle mir bekannten Auslegungen verstehen den Vorwurf an Petrus in V. 14 folgendermaßen: „Wenn du, der du ein Jude(nchrist) bist, *bislang* heidnisch und nicht jüdisch *gelebt hast*, wie kannst du da *jetzt* die Heiden zwingen zu judaisieren?“ Das steht aber schlicht nicht da. Das kursivierte Verb steht im Indikativ Präsens und muss sich deshalb auf das gegenwärtig andauernde Verhalten des Petrus beziehen – genauso wie der Fragesatz. Lebt Petrus „heidnisch“, indem (!) er die Heidenchristen zu judaisieren zwingt? Oder liegt die Lösung in dem Vorwurf der Heuchelei: Wie kannst du die Heidenchristen zu judaisieren zwingen, wenn du eigentlich selber immer noch heidnisch lebst (und es nur nicht offen zu sagen und zu praktizieren wagst)?

Damit ist aber immer noch offen, *wozu* Petrus die nichtjüdischen Christusgläubigen zwingt. Geht es um die zentrale Forderung derer „aus der Beschneidung“ oder „nur“ um die jüdische Speisehalacha? Der Ausdruck ἰουδαΐζειν (V. 14) lässt keine eindeutige Entscheidung zu. Die Formulierung bei Josephus (Bell II 454) μέχρι περιτομῆς ἰουδαΐζειν zeigt vielmehr, dass „jüdische Lebensweise“ nicht erst die Beschneidung bezeichnet, sondern auch das Halten jüdischer Sitten und Gebräuche im Vorfeld („bis hin zur Beschneidung“) umfasst. Dieselbe Konstellation findet sich nach der Mitte des 2. Jahrhunderts bei Justin (Dial 47,2f): Judenchristen wollen Heidenchristen zu einem Leben nach dem Gesetz des Mose zwingen oder weigern sich, mit ihnen gemeinschaftlich zu verkehren. Auch dort werden im Kontext (46,2) sowohl Beschneidung als auch Reinheitsvorschriften genannt (außerdem Sabbat und Kalender).

II 3.2. Beurteilung

Die Beurteilung des Antiochenischen Streits hängt mit den Ergebnissen des Jerusalemer Missionsgesprächs zusammen (und von der zeitlichen Verhältnisbestimmung zwischen Missionsgespräch, Aposteldekret und Streit), und diese sind nicht in allen Punkten klar zu rekonstruieren. Wir besprechen hier kurz vier Varianten und beginnen mit der Position, das sog. Aposteldekret (Apg 15,28f) sei erst später (nach dem Streit) zu Stande gekommen.⁷⁰

a) In diesem Fall stellen die Vorgänge in Antiochia ein *Folgeproblem* bzw. einen Streit um die richtige *Auslegung* der Beschlüsse von Jerusalem dar. Denn diese hatten streng genommen nur festgelegt, dass die beteiligten Parteien getrennt missionieren (mit und ohne Beschneidung) und sich darin gegenseitig anerkennen sollen (vgl. Gal 2,9). Von einem gemeinsamen *Leben* (mit Mahlgemeinschaft)

⁷⁰ So die Mehrheit der Ausleger (anders z.B. Berger, Theologiegeschichte, 294.385f; ders., Kommentar, 468f; Wander, Trennungsprozesse, 202–211).

von jüdischen und nichtjüdischen Christusgläubigen in ein und derselben Gemeinde war nichts gesagt. Wohl hatten auch bisher schon judenchristliche Missionare um der Mission willen zeitweise eine engere Lebensgemeinschaft mit geborenen Nichtjuden praktiziert und praktizieren müssen (man denke etwa an Petrus bei Cornelius [Apg 10,28: κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἄλλοφύλῳ] oder an Barnabas und Paulus auf ihrer 1. Missionsreise), aber dies sollte doch nach der *einen* Auslegung die Ausnahme bleiben (oder es sollte nach dem sog. Gottesfürchtigen-Modell erfolgen, welches keine volle Gleichberechtigung von Juden und Nichtjuden in der Gemeinschaft oder eine solche erst für die eschatologische Zukunft vorsah). Paulus und Petrus in Antiochia hingegen konnten auf die volle Heilsteilhabe der Heidenchristen – und zwar als *Unbeschnittene* – aufgrund des Bekenntnisses zum Kyrios und Christus Jesus verweisen (vgl. Gal 3,28; Kol 3,11), welche auch praktische Konsequenzen für den Umgang miteinander (Zurückstellen von Reinheitsbedenken) haben müsse, und Paulus kritisierte darum aus dieser Sicht zu Recht die spätere Haltung des Petrus und die der Jakobusleute (Aufkündigung der Mahlgemeinschaft) als Abweichen von den Vereinbarungen des Missionsgesprächs – wenn nicht von ihrem „Buchstaben“, dann doch zumindest von ihrem „Geist“.

b) Spielen wir jetzt die andere Alternative durch, nach der das Aposteldekret mit seiner vierfachen Enthaltungsforderung bereits Bestandteil der Jerusalemer Vereinbarungen gewesen ist. Es wäre dann als Orientierung für die *petrinische* Heidenmission und als Ausdruck der besonderen Rücksichtnahme der Petrusmission auf die Juden(christen) anzusehen.⁷¹ Gal 2,9 würde dem nicht unbedingt widersprechen. Denn Grundlage und Inhalt der „Gemeinschaft“ bzw. der Vereinbarung von Jerusalem sind dort im Griechischen ziemlich offen formuliert. Es steht gar nicht da, wie oft übersetzt wird: „Wir sollten zu den Heiden, sie zu den Beschnittenen gehen“. Es heißt lediglich: „...“, dass wir hin zu/mit Beziehung auf/mit Rücksicht auf die Heiden, sie aber mit Rücksicht auf die Beschneidung (*erg.*: gehen sollten, autorisiert seien).“ Man könnte das so verstehen: *Wir* sollten uns bei unserer Mission vor allem an den Heiden, *sie* aber vor allem an den Juden orientieren. Das hieße eben vor allem, auch mit einer nicht unbedeutenden Heidenmission der Jerusalemer, insbes. des Petrus, zu rechnen, und auf diese wäre dann das Aposteldekret zugeschnitten gewesen.⁷² Als Adressaten wäre besonders an den Kreis der sog. Gottesfürchtigen zu denken, die ja schon von jeher ein besonders geartetes Verhältnis zur Synagoge besaßen. Ihnen besondere Rücksichtnahme auf Juden bzw. Judenchristen abzuverlangen, dürfte sicherlich nicht schwer gewesen

⁷¹ Wander, Trennungsprozesse, 203f. Das Nicht-Auferlegen von Gal 2,6 wäre dann betont auf Paulus zu beschränken.

⁷² Auch Michael Wolter rechnet mit einer Heidenmission des Petrus bzw. der Jerusalemer – jedoch nicht unter der Maßgabe des Aposteldekrets, sondern mit der Möglichkeit zur Beschneidung von Heidenchristen – „wenn sie denn welche finden, die dazu bereit sind“ (Paulus, 41). Gerd Lüdemann meint, dass das Dekret „in gemischten Gemeinden Geltung hatte und offensichtlich Barnabas als Vertreter der antiochenischen Gemeinde auferlegt wurde“ (Paulus I, 98).

und dürfte auf Verständnis gestoßen sein. Ganz anders war dies bei solchen Heidenchristen, die bisher noch überhaupt keinen Kontakt zum Judentum gehabt hatten.

Unter diesen Voraussetzungen erweist sich das Verhalten der Gruppe um Barnabas, Paulus und Petrus in Antiochia als klarer Verstoß gegen die Ergebnisse des Jerusalemer Gesprächs, welche eine dauerhafte Mahl- und Lebensgemeinschaft von beschnittenen und unbeschnittenen Christugläubigen gerade *nicht* vorsahen. Petrus wäre dann von den Jakobusleuten zu Recht „auf den Boden seiner eigenen Abmachung von Jerusalem zurückbeordert“ worden (vgl. Gal 2,7f).⁷³ Es wäre demnach zwar keineswegs die Absicht des Paulus gewesen, entgegen dem Jerusalemer Gespräch den anderen Judenchristen sein Modell von torakritischer Heidenmission überzustülpen (sondern vielmehr, die Heidenchristen antiochenischer Provenienz vor jeglichem, für sie unverständlichem rituellen Zwang zu bewahren); aber in der Praxis und faktisch lief es letztlich doch darauf hinaus.⁷⁴ Insofern wären das „Umfallen“ des Petrus und die nachträglichen Bedenken des Barnabas durchaus verständlich, und die ursprüngliche Linie wäre das Gottesfürchtigen-Modell des Jakobus gewesen und sollte es auch bleiben (volle Teilhabe der Nichtjuden am kommenden Heil des Gottes Israels, aber Gemeinschaftsleben und -praxis mit den Juden nur unter Auflagen; sog. Gottesfürchtige, d.h. dem Judentum bereits nahestehende Nichtjuden, als primäre Missionsadressaten).

In beiden genannten Fällen (a und b) ist nicht die Beschneidung, sondern die Speisehalacha das Streitthema in Antiochien.

c) Eine dritte Alternative besteht darin, den Antiochenischen „Zwischenfall“ vor die Zusammenkunft in Jerusalem zu datieren und das Aposteldekret ebenfalls als Teil der dortigen Beschlüsse zu verstehen.⁷⁵ Letzteres wäre insofern zwingend, als die Ereignisse in Antiochia dann der Auslöser dafür gewesen sind. Das Aposteldekret setzt aber voraus, dass die Beschneidungsfrage zuvor geklärt worden ist. Insofern kann es sein, dass beides bereits in Antiochia Streitgegenstand gewesen ist (vgl. Apg 15,1f, wo explizit nur die Beschneidungsfrage genannt ist).

Gegen dieses Modell spricht, dass es keinen hinreichenden (sprachlichen) Grund gibt, von der Reihenfolge der paulinischen Darstellung in Gal 2 abzuweichen.⁷⁶ Richtig ist aber auf jeden Fall, dass die Beschneidungsforderung beim Jerusalemer Zusammentreffen von einigen Teilnehmern erhoben (vgl. Apg 15,5), aber schließlich zurückgewiesen wurde (Gal 2,3–9). Es muss offenbleiben, ob damit ein bereits (bei anderer Gelegenheit) erreichter oder stillschweigend bestehender Konsens bestätigt oder überhaupt erst ein Konsens gefunden wurde. Im

⁷³ Berger, Theologiegeschichte, 485.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Wichtigster Vertreter: Lüdemann, Paulus I, 77–79.101–105. Aufgenommen und im Zusammenhang dargestellt bei Schenke, Urgemeinde, 323–326.

⁷⁶ Ausführliche Begründung bei Wehnert, Reinheit, 120–123.

ersteren Fall wären tatsächlich die Fragen des praktischen Zusammenlebens in „gemischten“ Gemeinden das Hauptthema beim Missionsgespräch gewesen.

Theoretisch ist auch denkbar, dass der Streit (in Antiochia) hauptsächlich um die Beschneidungsforderung ging und die Speisehalacha weniger Teil des Problems (sie ist ja lediglich eine Folge der Beschneidung) als vielmehr Teil einer Kompromisslösung (in Jerusalem) war.

d) Bei einem vierten Modell wird davon ausgegangen, dass das in Gal 2,1–10 berichtete Ereignis nicht mit demjenigen von Apg 15 identisch ist, sondern bereits in dem Reisebericht von Apg 11,28–30 und 12,25 enthalten ist.⁷⁷ Apg 15 ist dann (als Text, nicht als Ereignis) eine Reaktion auf den Antiochenischen Streit (mit Aposteldekret) und nicht dessen Voraussetzung (ohne Aposteldekret). Begründen kann man dies vor allem damit, dass Apg 15,24 ein ausdrückliches Dementi von Gal 2,12 enthält (kein Auftrag von Jakobus) und insofern eine (fiktive) Reaktion auf den Streit berichtet.⁷⁸ Streitgegenstand in Antiochia wäre vor allem die Beschneidungsforderung – die vom Jerusalemer Missionsgespräch abweicht (nicht nur von seinem „Geist“, sondern von seinem „Buchstaben“) –, was die Heftigkeit der paulinischen Reaktion erklärt (Gal 2,11.14) und in diesem Fall den Abbruch der Beziehungen und ein dauerndes Zerwürfnis (sozusagen ein echtes „parting of the ways“, nicht nur einen „Zwischenfall“, der schnell wieder ins Reine gebracht werden konnte) mit den Jerusalemer Autoritäten (und in der Folge auch mit der Gemeinde in Antiochia) bedeutete.

Theoretisch ist auch denkbar, dass der Streit hauptsächlich um die praktischen Fragen ging und das Aposteldekret dann darauf reagierte. Aber dies würde eine weitere zeitnahe Zusammenkunft in Jerusalem mit den dortigen Autoritäten bedeuten, wofür in der Vita des Paulus *nach* Gal 2 kein Platz ist und auch keine Veranlassung besteht. Vielmehr muss man dann den Bericht über das Aposteldekret erst recht aus den Intentionen und der Entstehungszeit des lukanischen Doppelwerkes (jedenfalls aus späterer Zeit heraus) erklären und nicht mehr im direkten historischen Zusammenhang mit dem Antiochenischen Streit (das Dekret muss dann auch nicht aus Jerusalem stammen).

Im dritten Fall ist es also weniger eindeutig, dass es hauptsächlich um die Speisehalacha ging, und im vierten Fall ist es sehr wahrscheinlich, dass es zentral um die Beschneidungsforderung (und damit um die Heilsfrage) ging.

⁷⁷ Wichtigster Vertreter: Klinghardt, Aposteldekret. – Eine inhaltliche Spannung besteht darin, dass Lukas von einer bereits abgeschlossenen Sammlung für Judäa (Apg 11,29f; 12,25), Paulus jedoch von einem erst künftigen Hilfswerk für die Armen spricht (Gal 2,10). Die Lösung für diese Vorverlegung könnte darin zu suchen sein, dass Lukas insgesamt ein am Gesetz und der Reinheit orientiertes Einheitsmodell für das Gottesvolk aus Juden und Heiden verfolgt und nicht wie Paulus ein an der Kollekte orientiertes.

⁷⁸ Klinghardt, Aposteldekret, 97–99. Primär bezieht sich Apg 15,24 jedoch auf 15,1, und dessen Zusammenhang mit Gal 2,12 ist nicht ganz so eindeutig.

II 3.3. Auswertung

Die historischen Fragen sind an dieser Stelle nicht weiter zu verfolgen. Wir haben eine verwirrende Vielfalt von Möglichkeiten und Aspekten kennengelernt, und es könnte sein, dass die verschiedenen Optionen der modernen Forschung nicht nur Ausdruck einer Verlegenheit sind, sondern auch einen Eindruck von den möglichen historischen Konstellationen und deren Wahrnehmungsmöglichkeiten geben, die Verhältnisse also niemals so eindeutig waren, wie wir sie gerne hätten. Von der (damaligen und heutigen) Beurteilung der Situation hängt aber entscheidend ab, wie jeweils der Verlauf der Demarkationslinien bestimmt wird.

Grundsätzlich kann man zwei Szenarien gegenüberstellen:

- 1) Beim Antiochenischen Streit ging es für Paulus um die Heilsfrage, insofern er den Konsens über die volle Heilszugehörigkeit der christusgläubigen Nichtjuden und deren volle und uneingeschränkte Zugehörigkeit zur *ekklesia* von den anderen judenchristlichen Autoritäten durch die Beschneidungsforderung in Frage gestellt sah. Es stehen sich also zwei Positionen gegenüber:
 - a) Für das Zusammenleben sind Beschneidung und Befolgung der Speisehalacha erforderlich.
 - b) Für das Zusammenleben sind weder Beschneidung noch Befolgung der Speisehalacha erforderlich.

Entscheidend ist die Perspektive auf die Nichtjuden: Wie wird ihre volle soziale Integration erreicht?

- 2) Beim Antiochenischen Streit ging es nicht um die Heilsfrage, festgemacht an der Beschneidungsforderung, sondern um die Konsequenzen der Beschneidungsfreiheit für das praktische Zusammenleben.⁷⁹ Daraus ergeben sich zwei mögliche Positionen:
 - c) Wegen fehlender Beschneidung und fehlender Befolgung der Speisehalacha ist kein Zusammenleben möglich (und auch nicht notwendig).
 - d) Trotz fehlender Beschneidung ist bei Befolgung der Speisehalacha Zusammenleben möglich.

Entscheidend ist auch hier die Perspektive auf die Nichtjuden: Wird lediglich eine theologische Verhältnisbestimmung gegenüber den Juden(christen) vorgenommen (Heil ohne Beschneidung) oder wird auch ihre soziale Integration vollzogen?

Von voller sozialer Integration kann man im letzteren Fall nicht reden – sonst wäre Position d) mit Position b) identisch.⁸⁰

Über diese Fragen kommt es zu einer Auseinandersetzung zwischen den judenchristlichen Autoritäten bzw. ihren Gruppen, und diese Auseinandersetzung ist

⁷⁹ S. dazu die schöne Formulierung von Bietenhard, Art. πικτός, 200 (Interpunktion korrigiert): „Die Forderungen dienen nicht zum ‚Heil‘ (Apg 15,1.28), sondern zum ‚Wohlergehen‘ (V. 29).“ Das heißt aber gleichwohl nicht, dass sie vor Gott der Beliebigkeit überlassen blieben!

⁸⁰ Am deutlichsten findet sich diese Integration im Epheserbrief – wo prompt das „übrige“ Judentum aus dem Blick gerät.

notwendig zugleich eine Frage nach der Art und Tiefe der Demarkation zu nicht-christusgläubigen Synagogen. Verlangt man bei fehlender Beschneidung die Einhaltung der Reinheitsforderungen, so will man die Tür hin zu nicht-christusgläubigen Juden offenhalten, um von dieser Seite her vielleicht doch als Teil des „common Judaism“ anerkannt zu bleiben (das Aposteldekret als Kompromisslösung und Ausdruck bleibender Verbundenheit mit Mose und Israel; vgl. Apg 15,19–21). Besteht man auf der Beschneidung von Heidenchristen, so wäre diese Anerkennung auf jeden Fall gewährleistet (keine Demarkation).

Lehnt man beides ab (auch die freiwillige Beschneidung von Nichtjuden), so vertieft man die Demarkation – und zwar auch dann, wenn man dies nach dem eigenen Selbstverständnis nicht beabsichtigt –, und dies verschärft dann auch die „innerchristliche“ Demarkation, die ebenso wenig von Anfang an beabsichtigt war („Hellenisten“ und „Hebräer“ oder – wie man sie jetzt auch, nach der Vertreibung der Hellenisten aus [Judäa und] Jerusalem, nennen kann –: „Judäer“).

Man kann also sagen: Die Demarkation der „*Christianoi*“ in Antiochia wird von außen wahrgenommen (von Nichtjuden/Römern), aber sie bezieht sich auf das innerjüdische Verhältnis.

Die antiochenische Gemeinde selbst ist zwar Vorreiter dieser Entwicklung gewesen, vermochte sie aber offensichtlich nicht mit derselben Konsequenz zu verfolgen wie andere „gemischte“ Gemeinden nach ihr, vor allem solche „heidenchristlicher“ Provenienz. Dazu passt, dass nach Apg 15,23.30 das Aposteldekret auch in Antiochia (dem Vorreiter der auflagenfreien Heidenmission!) gelten sollte – was sich in der Realität sicherlich nur zum Teil hätte durchsetzen lassen. Von Josephus wissen wir zudem von der starken Anziehungs- und Integrationskraft der (Haupt-)Synagoge(n) Antiochias in Bezug auf Nichtjuden (Bell VII 43: die Juden „veranlassten ständig [aktiv!] eine Menge Griechen, zu ihren Gottesdiensten zu kommen, und hatten diese in gewisser Beziehung zu einem Teil von ihnen gemacht“⁸¹), und man kann annehmen, dass dies nicht nur eine wichtige Voraussetzung für die Entstehung der „Christianer“, sondern auch eine bleibende Konkurrenz war; Ignatius beklagt, dass von „Unbeschnittenen“ (Christen?) Judentum vermittelt wird (Phd 6,1), und noch der Kirchenvater Johannes Chrysostomos verwahrt sich in Antiochia dagegen, dass Mitglieder der christlichen Gemeinden die Synagogen besuchen.⁸²

Aus heutiger Sicht (!) wird man der inklusivistischen Position (volle Integration der Nichtjuden) Recht geben müssen. Es war auf die Dauer schwer vorstellbar, wie eine theologische Anerkennung der beschneidungsfreien Heidenmission ohne tiefgreifende Folgen auch für das soziale Miteinander bleiben sollte. Wie hätte eine Kirchengemeinschaft und Einheit der Christusgläubigen aussehen sollen, wenn Juden- und Heidenchristen weiterhin getrennt voneinander hätten *leben* sollen – oder nur unter grundsätzlicher Einhaltung bestimmter Auflagen seitens

⁸¹ Zu dieser Passage s. Wander, *Gottesfürchtige*, 148f.

⁸² Hengel/Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 291.

der Heidenchristen, die diese auf die Dauer als diskriminierend empfinden mussten?

Dass diese Entwicklung faktisch unaufhaltsam war, kann man daraus erkennen, dass sie auch auf nichtchristlich-jüdischer Seite partiell vollzogen wurde – ob zeitgleich (parallel) zu den Christusanhängern oder in Reaktion darauf, ist eine spannende Frage, die hier nicht zu erörtern ist.⁸³

„Die Position des Paulus, nach welcher derartige soziale Vorgänge ohne Auflagen gestaltet werden sollten, ist eine Vision zu nennen und erst später Praxis geworden“ – nämlich als neben den „gemischten“ christlichen Gemeinden auch „jüdische Diasporagemeinden eine derartige Öffnung zum Heidentum betrieben und damit zumindest phänomenologisch und tendenziell das realisierten, was Paulus vorschwebte“⁸⁴ – indem sich etwa sog. Gottesfürchtige ohne Einschränkungen „sogar im inneren Kreis synagogaler Gremien bewegen durften, wie das etwa für Aphrodisias vorauszusetzen ist.“⁸⁵

III. Ergebnisse und Konsequenzen

Der vorliegende Beitrag hat versucht, Beschreibungsformen für die Entstehung der Bezeichnung „*Christianoi*“ und die ihr zugrundeliegenden Prozesse zu entwickeln. Damit hat er zugleich die Alternative zwischen einem evolutionären Modell der Geschichte des frühen bzw. entstehenden Christentums im Sinne eines einfachen „parting of the ways“ (bei partieller Anerkennung von dessen Berechtigung und heuristischem Wert) und dem revolutionären Synkretismus-Modell (Entstehung aus der Attraktion durch den paganen Hellenismus) zu überwinden versucht durch die diachronische Beschreibung eines auf der gemeinsamen Basis des mediterranen „Hellenismus“ und von „Hellenisten“ (neben anderen Strömungen und Richtungen) sich ergebenden Demarkationsprozesses. Einen gewissen Haftpunkt findet diese Entwicklung in der Polis und der „*ekklesia*“ Antiochia, wenngleich sie auch dort nicht einheitlich und nicht einlinig verläuft. Wann und wo genau die Grenzlinie zum ersten Mal von „*Christianoi*“ überschritten wurde in dem Bewusstsein, jüdische Identität zu verletzen oder zu verlassen (und nicht nur als Vorwurf von anderer Seite!), lässt sich heute nicht mehr feststellen.⁸⁶

⁸³ Vgl. eine analoge Fragestellung im Hinblick auf die Rabbinen und das frühe „Christentum“ bei Boyarin, *Rethinking*, 33–36.

⁸⁴ Wander, *Gottesfürchtige*, 218.

⁸⁵ Wander, *Gottesfürchtige*, 217, vgl. 121–127; ders., *Trennungsprozesse*, 178–185. Kritisch zu dieser Interpretation der Aphrodisias-Inschriften: Koch, *Geschichte*, 132.

⁸⁶ Vgl. Rau, *Von Jesus zu Paulus*, 100 (im Blick auf 1Kor 7,19): Der „antiochenische Beschneidungsverzicht ... konnte wegen des Insistierens auf der Einhaltung der Gebote Gottes mit vollem Recht als eine Position verstanden werden, die sich innerhalb der Grenzen des hellenistischen Judentums bewegt.“ Aus analogen Beobachtungen zieht Andreas Feldtkeller Konsequenzen für seinen Synkretismusbegriff: Dieser habe „eine ausdrücklich *subjektive Komponente*, da er sich auf Anzeichen für Proteste der betroffenen Gruppierungen stützen muß und da ein Beobachter nicht letztgültig entscheiden kann, wo religiöse Gruppen ihr Selbstverständnis 'mit Recht' verletzt fühlen und wo nicht“ (Feldtkeller, *Im Reich der Syrischen Göttin*, 141). Dies

Insgesamt muss man sagen, dass „die relativ strikt sich gebende Differenzierung in ‚Jude‘ hier und ‚Christin‘ dort ein Konstrukt ist, das einerseits aus der nachträglichen Perspektive (also nach Entstehung des Christentums als Reichsreligion) auf die ersten Jahrhunderte projiziert worden ist, andererseits in den ersten zwei / drei Jahrhunderten eher in den Köpfen und Verlautbarungen der um Orthodoxie bemühten Personen innerhalb der beiden Gruppen zu finden ist. Die Grenzen zwischen Juden, Christen, Nichtjuden waren ansonsten wohl eher fließend oder verschwommen.“⁸⁷

„Vielleicht ... standen sich die sog. Christen und Juden der ersten zwei/drei Jahrhunderte viel näher als die kontroversen Diskurse der neutestamentlichen Texte bzw. der sog. Kirchenväter und ansatzweise der Rabbinen vermuten lassen? Könnte es nicht sein, dass wir unter dem Eindruck des modernen Bewusstseins von der Trennung und Separierung von Judentum und Christentum als Religionen die Unterschiede in den *belief-systems* zum Interpretationsmaßstab machen? Sind diese schon im Neuen Testament selbst zu finden oder werden sie in es hineingelesen?“⁸⁸

Das kann man in der Tat fragen, und ich versuchte zu zeigen, dass zumindest im Falle Antiochias die entscheidende prozessuale Dynamik auf dem Gebiet des sozialen Experimentierens und der sozialen Konsequenzen abläuft, die aus den verschiedenen (oder auch gar nicht so verschiedenen) *belief-systems* gezogen werden, ohne dass die Entwicklung eindeutig und unumkehrbar in Richtung auf Trennung und Separierung vom Juden(christen)tum verläuft.

Mit den Begriffen Andreas Feldtkellers kann sie aufseiten der Nichtjuden als ein Mäandrieren zwischen „Intensivierung“ (einer schon bestehenden Bindung an die jüdische Religion als sog. Gottesfürchtige) bzw. „Extensivierung“ (Aufnahme dieser Bindung unter „christianischem“ Vorzeichen zusätzlich zur angestammten Religion) und „Conversion“ (Wechsel der bestehenden Bindung zu einem neuen / erneuerten Religionssystem) beschrieben werden. Aufseiten der Juden handelt es sich um eine „Inversion“ („eine weitreichende Veränderung bei der Auswahl aus den innerhalb einer Religion zur Verfügung stehenden Überzeugungsgehalten“).⁸⁹ Im Hinblick auf die Christusanhänger ist diese Definition noch etwas anzuschärfen: „Inversion“ als eine weitreichende Veränderung bei der Auswahl, Kombination und Akzentuierung der innerhalb des Judentums bzw.

lässt sich auch auf innerreligiöse Demarkationsprozesse (wie in unserem Fall) übertragen: Welchen Stellenwert etwa die Beschneidung oder die Speisegesetze für das „Jude-Sein“ besitzen, wird von den Akteuren unterschiedlich gesehen.

⁸⁷ Stegemann, *War das frühe Christentum eine Religion?*, 67 (im Anschluss an D. Boyarin, vgl. oben). – Eindrucksvolle Belege dafür sind Epiktet, *Diss II* 9,19–21 (Verwechslung von Juden und Christen?) und die unklare Gruppe der „Judaisierenden“ bei Josephus, *Bell II* 462 (s. dazu Wander, *Trennungsprozesse*, 194f).

⁸⁸ Stegemann, *ebd.*

⁸⁹ Vgl. Feldtkeller, *Im Reich der syrischen Göttin*, 157; ders., *Identitätssuche des syrischen Urchristentums*, 39.55–58.

der Judentümer zur Verfügung stehenden Überzeugungsgehalte (= Traditionsinhalte).

Nur angedeutet sei, dass man die religionssoziologischen Analysen und Befunde von Rodney Stark in seinem Werk von 1996 „The Rise of Christianity“ hier unmittelbar kritisch anschließen kann: Er sieht das Christentum als attraktive Alternative einer kosmopolitanen, universalistischen Kultur, in der Volkstum und Ethnizität keine Rolle mehr spielten. Dies gilt nach unserer Darstellung allerdings nur für den „hellenistischen“ Zweig der Entwicklung und nicht für alle christusgläubigen Juden.⁹⁰ – Es sei außerdem eine neue Art von Sozialität: „a structure of direct and intimate personal attachments“⁹¹ sei die Erklärung für den Erfolg und die Ausbreitung des antiken Christentums. Dies ist sicherlich ein wichtiger Aspekt der von Paulus erstrebten vollen sozialen Integration der getauften nicht-jüdischen Menschen. – Eine Differenz ergibt sich in der Einschätzung der Bedeutung von Christenverfolgungen und damit verbundener Martyrien (die von Stark nicht gesehen wird), eine Übereinstimmung in derjenigen der Bedeutung eines exklusiven religiösen Bindungsanspruchs (Bekenntnis zum Kyrios und Christus Jesus) für die Selbstdefinition und erfolgreiche Ausbreitung des Christentums – auch wenn die Exklusion anfangs mehr gegenüber dem paganen Polytheismus erfolgt als gegenüber dem „common Judaism“.⁹²

Die Ergebnisse im Einzelnen:

1. Der Begriff „*Christianoi*“ in Apg 11,26 und 1Petr 4,16 darf als Indiz für einen Demarkationsprozess auf dem Wege der Ausbildung einer eigenen „christlichen“ Identität gewertet werden. Zwar gibt es auch andere Begriffe zur Bezeichnung einer solchen Identität (wie z.B. „die Gemeinde“, „die Jünger“ oder „die Gläubigen“), „Christianer“ ist aber – außer dem singulären (und wahrscheinlich älteren) „Nazoräer“ in Apg 24,5 – der einzige, der von außen an diese Gruppe herangetragen wurde.

2. Von der Gruppe selbst wird der Begriff nur zögerlich als Selbstbezeichnung übernommen. Dies zeigt, dass eine faktisch eingetretene oder vollzogene Demarkation nicht zwangsläufig dem eigenen Selbstverständnis oder der eigenen Absicht entsprechen muss. Das gilt besonders in einem Fall wie diesem, wenn die Bezeichnung in offensichtlich kritischer bis feindseliger Absicht (von römischer Seite her) geprägt zu sein scheint. Deshalb kann man auch die Themafrage „Ab

⁹⁰ Es gibt außerdem eine neue Diskussion über den Ethnizitätsbegriff, die gezeigt hat, dass sich auch die Christusanhänger einer ethnischen Terminologie bedienen und einem ethnischen Selbstverständnis folgen (z.B. „Söhne Abrahams“ oder „drittes Geschlecht“). S. dazu das Themenheft „Paul and Ethnicity“ EC 8 (2017) 3.

⁹¹ Stark, *The Rise of Christianity*, 20.

⁹² S. zusammenfassend: Löhr, *Ausbreitung*, 27f (vgl. auch die Bedeutung eines umfassend verstandenen, radikalisierten Liebesgebots im Rahmen einer universalistischen Ethik, die ebenfalls nicht apologetisch gegen „das Judentum“ gewendet werden darf).

wann sind es ‚Christen‘?“ nicht genau beantworten: Das wird zeitlich und örtlich von unterschiedlichen Kreisen unterschiedlich wahrgenommen worden sein.

3. Dies zeigt auch das lukanische Doppelwerk selbst: Bei allen „Trennungen“ (vgl. bes. Apg 19,9: ἀφορίζεῖν von der Synagoge) bleibt der (neue) „Weg“ ein Teil, und zwar der entscheidende, der Geschichte Israels und kann – zumindest aus der Außensicht – wie die Sadduzäer und Pharisäer als eine – wenn auch überall umstrittene – ἀρχαία des Judentums bezeichnet werden (Apg 5,17; 15,5; 24,5.14; 26,5; 28,22). Deswegen ist eben auch der Begriff „Demarkation“ für die Beschreibung des Prozesses geeigneter als der Begriff „Trennung“ (engl. „parting“).⁹³ Wann eine Trennung endgültig vollzogen ist, lässt sich nicht wirklich festlegen und behält immer einen Hauch subjektiver Willkür.⁹⁴ Das gilt gegenüber der jüdischen Seite wie in geringerem Maße auch gegenüber der paganen. Hier gilt die Warnung von A. K. Petersen: „rhetorical emphases of different Gentile Christian authors on the distinctiveness of ‚Christianity‘ in relation to ‚Judaism‘ cannot be taken at face value. It is, therefore, urgent to distinguish between rhetorical devices and social reality.“⁹⁵ Gleichwohl gibt es – wie im vorliegenden Fall – innerjüdische Differenzierungen sowie Kristallisationspunkte für die Entwicklung zur Selbstständigkeit.⁹⁶ Als Regel formuliert: Selbst- und Fremdeinschätzung wie auch historische Realität müssen nicht übereinstimmen. Wenn sie es aber – wie im vorliegenden Fall – tun oder wenigstens ansatzweise konvergieren, dann ist das ein starkes Argument für das Vorliegen von Demarkation.

4. Lokal darf man den genannten Demarkationsprozess maßgeblich mit der Gemeinde im syrischen Antiochia bzw. mit dem kleinasiatisch-syrischen Raum (vgl.

⁹³ Vgl. Wolter, *Epochengeschichte*, 283: „Lukas erzählt die Geschichte des jüdisch-christlichen Trennungsprozesses als Bestandteil der Geschichte Israels.“ – Anders als in seiner Monographie von 1994 (*Trennungsprozesse...*) setzt Wolter den Begriff in einem das Buch umfassenden Aufsatz in *Anführungszeichen: Auseinandersetzungen, Ablösungsvorgänge und „Trennungsprozesse“ zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jh. d.Z.*, *Kul 10* (1995) 2, 167–179. In der Sache besteht jedoch weitreichende Übereinstimmung mit der hier gebotenen Sicht. Demnach „hat es im 1. Jh. d.Z.“ – und ich füge hinzu: und weit darüber hinaus – „noch keine grundsätzliche Trennung gegeben, sondern es kam an unterschiedlichen Orten zu unterschiedlichen Zeiten zu unterschiedlichen Initiierungen und Rücknahmen (!) von Vorgängen“ (ebd. 168).

⁹⁴ Gegen Wolter, *Epochengeschichte*, 275–278, der mit der Szene vor König Agrippa (Apg 26) den Trennungsprozess zumindest nach Lukas für abgeschlossen hält. Wie paradox die Situation selbst für Lukas ist (Wolter spricht ebd. 287 von „kognitiver Dissonanz“), zeigt Wolters eigene richtige Feststellung: „Lukas ist auf der Suche nach einer Identität für das Christentum, und er sucht sie innerhalb der symbolischen Sinnwelt des jüdischen Wirklichkeitsverständnisses“ (ebd. 288), und ebendeshalb kann für ihn das Ringen um Israel niemals abgeschlossen sein (vgl. oben Anm. 56).

⁹⁵ *At the End of the Road*, 58. – Dies gilt sowohl für die Erzählzeit des Autors als auch für die erzählte Zeit der ältesten „christlichen“ Geschichte.

⁹⁶ Als einen vergleichbaren Fall könnte man den Synagogenausschluss im Johannesevangelium ansehen (9,22; 12,42; 16,2) – wenn man ihn denn genauer lokalisieren könnte.

Apg 15,23.41: Syrien, Zilizien; Rezeption der Demarkationsbegriffe durch Ignatius von Antiochien) in Zusammenhang bringen. Er scheint aber dann außerhalb dieses Raumes entschieden vorangetrieben worden zu sein (u. a. durch Paulus), als dies in Antiochia selbst (oder durch die petrinische Heidenmission) möglich gewesen ist.⁹⁷ An dieser Differenz erkennt man die Bedeutung der lokalgeschichtlichen (genauer: lokal-religionsgeschichtlichen) Perspektive. Diese ist umso mehr zu beachten, als wir es auf der anderen Seite mit übergreifenden Prozessen und Faktoren zu tun haben (Hellenisierung, reichsweite römische Herrschaft und missionarische Ausbreitung).

5. Zeitlich fällt diese Entwicklung ziemlich genau in das 5. Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts (ca. 40–49). In dieser Zeit erweisen sich die sog. Hellenisten aufgrund ihrer Pneumatologie und ihrer Tempel- und Gesetzeskritik als die wichtigsten Träger bzw. der Motor dieser Entwicklung. Dies darf jedoch nicht dazu führen, deren innere Geschlossenheit zu überschätzen (Apg 11,19!), und auch nicht dazu, die Bedeutung anderer Traditionsstränge und Entwicklungslinien (durchaus auch neben den sog. Hebräern) zu unterschätzen (weiter dazu s. Punkt 8).

6. Auch ein Kristallisationspunkt ist Teil, Ergebnis und Zwischenstation einer längeren Entwicklung und darf nicht verabsolutiert werden. Eine Aussage wie die folgende über den „Antiochenischen Zwischenfall“ (den man besser den „Antiochenischen Streit“ nennen sollte) ist deshalb kritisch zu bewerten: „In this incident we find the embryo of what later became a virtual separation between Jews and Gentiles, between Judaism and Christianity.“⁹⁸ Abgesehen davon, dass die Unterscheidung zwischen Judentum und Christentum nicht einfach mit derjenigen von Juden und Heiden identisch ist, erweckt diese Formulierung den Eindruck, das Ereignis in Antiochia sei der Anfangspunkt für die spätere Trennung gewesen. Damit wird die Vorgeschichte seit Apg 6 in ihrer Bedeutung unterschätzt, vielleicht aber das Ereignis selbst in seiner Bedeutung für die Zukunft auch überschätzt.

7. Maßgebliche Faktoren der Demarkation sind Verfolgungsdruck und Leiden, das Bekenntnis zum Kyrios Jesus und die Integration nichtjüdischer Menschen in die judenchristliche Gemeinde (Entstehung einer „gemischten“ Gemeinde, Universalisierungsgedanke).

8. Die „hellenistische“ Entwicklung verlief dabei nicht unilinear und nicht ohne Widerstände aus den eigenen Reihen. Sie findet vielmehr mit, neben und gegen andere Entwicklungen bei den frühesten Christusanhängern statt (von denen wir wegen des Darstellungsinteresses der Apostelgeschichte nicht so viel wissen). Benutzt man dafür das Bild vom Busch als das für die Beschreibung der Phänomene geeignetste, so kann man sagen: Der antiochenische Zweig gehört immer

⁹⁷ Dass das Aposteldekret in Lykaonien (von Paulus) promulgiert worden sein soll (Apg 16,4), ist deshalb in historischer Hinsicht ausgeschlossen (gegen Wander, Trennungsprozesse, 206).

⁹⁸ Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch*, 166.

noch und weiterhin zu dem durch gemeinsames Wurzelwerk verbundenen Gewächs, er ragt aber etwas schräg aus dem übrigen Busch hervor und wächst weiter in seine eigene Richtung.

9. Die von der Apostelgeschichte dargestellte, durchaus ungleichmäßig verlaufende Entwicklung (vgl. den frühen Zeitpunkt des Stephanusmartyriums) besitzt in Teilen historische Plausibilität, und das Werk kann deshalb als Quelle neben den Paulusbriefen benutzt werden – allerdings v. a. für Modelle und weniger für historische Konkretionen.⁹⁹ Besondere historische Skepsis ist gegenüber dem Stephanusmartyrium und dem Aposteldekret angebracht – Letzterem gegenüber v. a. wegen seiner harmonisierenden Tendenz. Das heißt aber nicht, dass diesen Überlieferungen nicht an anderer Stelle in der Geschichte des entstehenden Christentums eine wichtige, modellhafte Funktion (neben anderen Tendenzen) zukam. Diese lassen sich nur nicht historisch hinreichend genau verorten und sind ein weiteres Argument für die Annahme eines multifaktoriellen und multilinearen Gesamtverlaufs.

10. Hermeneutisch-theologisch ist es von nicht geringer Bedeutung, dass frühchristliche Demarkationsprozesse nach maßgeblichen Zeugnissen des Neuen Testaments unter dem Dach eines weiten Israel-Verständnisses stattfinden (z.B. lukanisches Doppelwerk). Auch wenn es sich dabei zunächst „nur“ um theologische Konzeptionen handelt, so zeigt dies andererseits doch, dass im Entstehungszeitraum der neutestamentlichen Schriften eine endgültige „Trennung“ von „Judentum“ und „Christentum“ noch nicht stattgefunden hat. Jeder am Kanon des Neuen Testaments orientierten Theologie und Ekklesiologie sollte es zu denken geben, dass die Kirche Jesu Christi im Bereich der maßgebenden neutestamentlichen Schriften als Teil Israels oder als zumindest für ihr Selbstverständnis konstitutiv im Gespräch mit Israel befindlich gesehen wird. Erst dies gibt der eigenen Rede von der „universalen Kirche“ den richtigen, „jüdisch-universalen“ Rahmen.

Literaturverzeichnis

- Alkier, Stefan/Hartmut Leppin: Juden, Christen, Heiden? Ein terminologischer Epilog, in: Dies. (Hg.), Juden – Heiden – Christen? Religiöse Inklusion und Exklusion in Kleinasien bis Decius (WUNT 400), Tübingen 2018, 433–445
- Auffarth, Christoph: Die frühen Christentümer als Lokale Religion, ZAC 7 (2003) 14–26
- Backhaus, Knut: Zur Datierung der Apostelgeschichte. Ein Ordnungsversuch im chronologischen Chaos, ZNW 108 (2017) 212–258
- Barclay, John: Die Diaspora in Antiochia, NTAK 1 (2004) 204–206
- Becker, Adam H./Annette Yoshiko Reed (ed.): The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages (TSAJ 95), Tübingen 2003
- Berger, Klaus: Einführung in die Formgeschichte, Tübingen 1987

⁹⁹ Tendenziell anders Klinghardt, Aposteldekret, 98: „Der Apg-Bericht beruht auf Angaben aus den paulinischen Briefen.“ Das hat zur Folge, „dass der Wert von Apg als eigenständige Quelle für eine Rekonstruktion der Geschichte des Paulus gegen Null tendiert.“

- Ders.: Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel ²1995
- Ders.: Formen und Gattungen im Neuen Testament, Tübingen 2005
- Ders.: Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh 2011
- Bietenhard, Hans: Art. πικτός, TBLNT, 1. Sonderaufl. 2005, 200
- Bilby, Mark G.: Pliny’s Correspondence and the Acts of the Apostles: An Intertextual Relationship?, in: Joseph Verheyden/John S. Kloppenborg (ed.), Luke on Jesus, Paul and Christianity: What Did He Really Know (BToSt 29), Leuven u. a. 2017, 147–169
- Botermann, Helga: Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und *Christiani* im 1. Jahrhundert (Hermes Einzelschriften 71), Stuttgart 1996
- Boyarin, Daniel: Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism, Stanford 1999
- Ders.: Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia 2004
- Ders.: Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category, JQR 99 (2009) 7–33
- Broadhead, Edwin K.: Jewish Ways of Following Jesus (WUNT 266), Tübingen 2010
- Dunn, James D. G.: The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity, London ²2006.
- Ders. (ed.): Jews and Christians. The Parting of the Ways. A.D. 70 to 135 (WUNT 66), Tübingen 1992
- Faßbeck, Gabriele: Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum (TANZ 33), Tübingen/Basel 2000
- Feldtkeller, Andreas: Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum (NTOA 25), Freiburg, Schweiz/Göttingen 1993
- Ders.: Im Reich der Syrischen Göttin. Eine religiös plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums (Studien zum Verstehen fremder Religionen 8), Gütersloh 1994
- Flebbe, Jochen: Partikularismus und Universalismus. Konzeptionen von Heil für andere im Alten Testament und im (antiken) Judentum – und ein Blick auf das (frühe) Christentum, in: Ders./Matthias Konradt (Hg.), Ethos und Theologie im Neuen Testament (FS M. Wolter), Neukirchen-Vluyn 2016, 1–36
- Frenschkowski, Marco: Das frühe Christentum als Neue religiöse Bewegung, in: Oda Wischmeyer (Hg.), Herkunft und Zukunft der neutestamentlichen Wissenschaft (NET 6), Tübingen/Basel 2003, 131–164
- Hagner, Donald A.: Another Look at „The Parting of the Ways“, in: Michael F. Bird/Jason Maston (ed.), Earliest Christian History: History, Literature, and Theology. Essays from the Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel (WUNT II 320), Tübingen 2012, 381–427
- Heiligenthal, Roman: Die Kontroverse um das frühe Christentum, ZNT 6 (2000) 41–45
- Hengel, Martin: Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten“, die „Sieben“ und Stephanus (Apg 6, 1–15; 7, 54 – 8, 3), ZThK 72 (1975) 151–206

- Hengel, Martin/Anna Maria Schwemer: Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntenen Jahre des Apostels (WUNT 108), Tübingen 1998
- Horrell, David G.: The Label Χριστιανός: 1 Peter 4:16 and the Formation of Christian Identity, *JBL* 126 (2007) 361–381; erweitert als: The Label Χριστιανός (1 Pet. 4.16): Suffering, Conflict, and the Making of Christian Identity, in: Ders., *Becoming Christian. Essays on 1 Peter and the Making of Christian Identity* (LNTS 394), London u. a. 2013, 164–210
- Irsigler, Hubert: Ein Gottesvolk aus allen Völkern? Zur Spannung zwischen universalen und partikularen Heilsvorstellungen in der Zeit des zweiten Tempels, *BZ* 56 (2012) 210–246
- Kim, Young Ho: Die Parusie bei Lukas. Eine literarisch-exegetische Untersuchung zu den Parusieaussagen im lukanischen Doppelwerk (BZNTW 217), Berlin/Boston 2016
- Kinzig, Wolfram: Juden und Christen in der Antike. Trennungen, Transformationen, Kontinuitäten und Annäherungen, in: Reidar Hvalvik/John Kaufman (ed.), *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and the Middle Ages* (FS O. Skarsaune), Trondheim 2011, 129–156
- Klinghardt, Matthias: Das Aposteldekret als kanonischer Integrationstext, in: Markus Öhler (Hg.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), Tübingen 2011, 91–112
- Koch, Dietrich-Alex: *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen/Bristol 2014
- Konradt, Matthias: Zur Datierung des sogenannten antiochenischen Zwischenfalls, *ZNW* 102 (2011) 19–39
- Lenke, Hella: *Judenchristentum. Zwischen Ausgrenzung und Integration. Zur Geschichte eines exegetischen Begriffes* (HThSt 25), Münster 2001
- Lieu, Judith: ‚The Parting of the Ways‘: Theological Construct or Historical Reality?, *JSNT* 56 (1994) 101–119; auch in: Dies., *Neither Jew Nor Greek? Constructing Early Christianity*, London u. a. 2016, 31–49
- Dies.: ‚I am a Christian‘: Martyrdom and the Beginning of ‚Christian‘ Identity, in: Dies., *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity*, London u. a. 2016, 223–243
- Löhr, Winrich: Die Ausbreitung des antiken Christentums als historiographisches Projekt – Vorschläge, Probleme, Perspektiven, *ZNT* 15 (2005) 22–34
- Lüdemann, Gerd: *Paulus, der Heidenapostel. Band I: Studien zur Chronologie* (FRLANT 123), Göttingen 1980
- Matthews, Shelly: *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, Oxford 2010
- Nicklas, Tobias: *Jews and Christians? Second-Century ‚Christian‘ Perspectives on the ‚Parting of the Ways‘* (Annual Deichmann Lectures 2013), Tübingen 2014
- Ders.: *Parting of the Ways. Probleme eines Konzepts*, in: Stefan Alkier/Hartmut Leppin (Hg.), *Juden – Heiden – Christen? Religiöse Inklusion und Exklusion in Kleinasien bis Decius* (WUNT 400), Tübingen 2018, 21–41

- Öhler, Markus: Paulus und Antiochien, in: Ulrich Mell/Michael Tilly (Hg. unter Mitarbeit von Tanja Forderer), *Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus* (WUNT 479), Tübingen 2022, 45–68
- Petersen, Anders Klostergaard: At the End of the Road – Reflections on a Popular Scholarly Metaphor, in: Jostein Adna (ed.), *The Formation of the Early Church* (WUNT 183), Tübingen 2005, 45–72
- Phillips, Thomas E.: How Did Paul Become a Roman „Citizen?“ Reading Acts in Light of Pliny the Younger, in: Joseph Verheyden/John S. Kloppenborg (ed.), *Luke on Jesus, Paul and Christianity: What Did He Really Know* (BToSt 29), Leuven u. a. 2017, 171–189
- Porter, Stanley E.: *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research* (JSNT.S 191), Sheffield 2000
- Rau, Eckhard: *Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum*, Stuttgart u. a. 1994
- Schenke, Ludger: *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Stuttgart u. a. 1990
- Schmeller, Thomas: Mission im Urchristentum. Definition – Motivation – Konkrektion, *ZNT* 15 (2005) 2–11
- Schröter, Jens/Benjamin A. Edsall/Joseph Verheyden (ed.), *Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE? Reflections on the Gains and Losses of a Model* (BZNW 253), Berlin/Boston 2021
- Schwemer, Anna Maria: Paulus in Antiochien, *BZ* 42 (1998) 161–180
- Dies.: The First Christians in Syria, in: Michael F. Bird/Jason Maston (ed.), *Earliest Christian History: History, Literature, and Theology. Essays from the Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel* (WUNT II 320), Tübingen 2012, 429–456
- Stark, Rodney: *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton 1996
- Stegemann, Wolfgang: War das frühe Christentum eine Religion?, *ZNT* 10 (2002) 61–68
- Tischler, Johannes Nikolai: *Diener des höchsten Gottes. Paulus und die Heiden in der Apostelgeschichte* (BZNW 225), Berlin/Boston 2017
- Tiwald, Markus: *Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums* (BWANT 208), Stuttgart 2016
- Trobisch, David: Die narrative Welt der Apostelgeschichte, *ZNT* 18 (2006) 9–14
- Vouga, Francois: Einheit und Vielfalt des frühen Christentums, *ZNT* 6 (2000) 47–53
- Ders., Das Problem der Selbstdefinition und der theologischen Einheit des frühen Christentums, in: Ulrich Mell/Ulrich B. Müller (Hg.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte* (FS J. Becker; BZNW 100), Berlin/New York 1999, 487–515
- Wander, Bernd: Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jahrhundert n. Chr. (TANZ 16), Tübingen/Basel 1994
- Ders.: Auseinandersetzungen, Ablösungsvorgänge und „Trennungsprozesse“ zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jh. d.Z., *Kul* 10 (1995) 2, 167–179
- Ders.: Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen (WUNT 104), Tübingen 1998

- Wehnert, Jürgen: Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets (FRLANT 173), Göttingen 1997
- Wolter, Michael: Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte, in: Ders., Theologie und Ethos im frühen Christentum (WUNT 236), Tübingen 2009, 261–289
- Ders.: Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011
- Zetterholm, Magnus: The Formation of Christianity in Antioch. A social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity, London/New York 2003