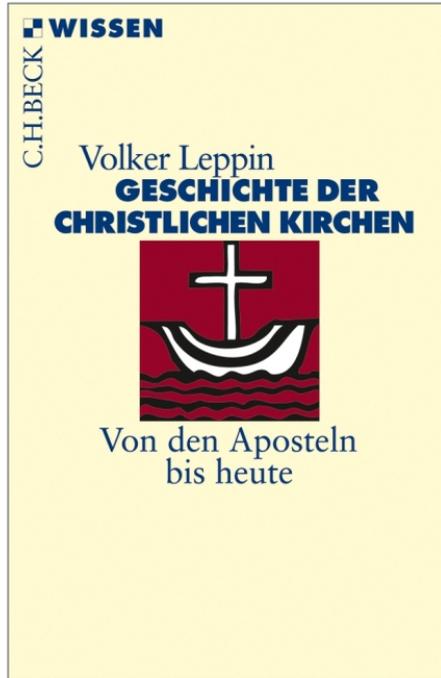


**Unverkäufliche Leseprobe**



**Volker Leppin**  
**Geschichte der christlichen Kirchen**  
Von den Aposteln bis heute

128 Seiten, Paperback  
ISBN: 978-3-406-60573-4

## I. Christen werden eine Kirche

### **Am Anfang stand Vielfalt**

«Ich meine aber, dass unter euch der eine sagt: Ich gehöre zu Paulus, der andere: Ich zu Apollos, der Dritte: ich zu Kephas, der Vierte: Ich zu Christus. Wie? Ist Christus etwa zerteilt?» (1 Kor 1,12 f). Was der Apostel Paulus hier anklagend an die Korinther schreibt, gibt einen Einblick in die Zustände des frühen Christentums. So schwierig die Stelle im Detail zu deuten ist (was soll eine Zugehörigkeit zu Christus *neben* der zu einzelnen Aposteln?), so sehr macht sie doch deutlich, dass Einheit der Gemeinde, schon gar der Kirche in den Anfängen nichts Selbstverständliches war. Es ist derselbe Apostel Paulus, der mit dem Bild von der Gemeinde als dem einen Leib Christi (1 Kor 12,27) versucht, diese Einheit herbeizuschreiben. Aber er war es auch, der durch sein Verständnis Christi und der Mission ganz erheblich dazu beigetragen hat, dass unterschiedliche Auslegungen des Christentums nebeneinander bestanden. Gegenüber einem Verständnis, das die für das Judentum konstitutiven kultischen Gebote – Reinheitsgebote, Beschneidungsgebot – auch für das Christentum als verbindlich ansah, vertrat Paulus eine Deutung, die den Glauben an den im Alten Testament offenbarten Gott des Judentums radikal entgrenzte: Der Glaube an Jesus Christus sollte alle ethnischen Grenzen überwinden und das Vertrauen auf die Heilszusage Gottes neu, jenseits der Vorschriften des Alten Bundes, begründen. Er selbst schildert plastisch, wie er in dieser Frage sogar Petrus entgegentrat, als dieser im syrischen Antiochien zunächst unter Missachtung der jüdischen Reinheitsgebote mit Nichtjuden gespeist hatte, dies aber unterließ, als Gesandte des Herrenbruders Jakobus kamen (Gal 2,11–14), der – mindestens anfänglich mit Petrus und Johannes Zebedäus – eine zentrale Führungsfigur der Jerusalemer Gemeinde war (s. u., S. 15). Für die späteren kirchenpolitischen Auseinandersetzungen

zungen um das als Nachfolge Petri verstandene Papsttum war dies nicht zuletzt deswegen bedeutsam, weil es unterstrich, dass eben jener Petrus, auf den Jesus Christus nach Mt 16,18 seine Gemeinde bauen wollte, keineswegs unangefochten und irrtumsfrei war. Tatsächlich verweist diese Stelle im Matthäusevangelium wohl eher auf eine besondere regionale Geltung des Petrus und nicht auf eine zweifelsfrei anerkannte Führungsposition.

Hierfür hätte die frühe Christenheit noch keinen Platz gehabt. Selbst die kanonisch gewordenen Schriften lassen noch erkennen, dass die christliche Mission in vielfacher Konkurrenz stattfand. Der heldenhafte Siegeszug des Paulus, der von der Apostelgeschichte dargestellt wird, ist nur ein Teil eines Handlungsgeflechts, von dem wir durch die erhaltenen Briefe des Paulus selbst eine Ahnung bekommen. Wenn er gelegentlich von konkurrierenden Missionaren spricht, so erscheinen diese nur dann als Häretiker, wenn man sie im Nachhinein und mit seinen Augen betrachtet. Für die Zeitgenossen repräsentierten sie wohl eine von mehreren Varianten der Auslegung des Christusbekenntnisses. Wie vielfältig diese sein konnten, lässt sogar die Apostelgeschichte erahnen, wenn sie über jenen auch in Korinth begehenden Apollos schreibt: Er «lehrte richtig von Jesus, wusste aber nur von der Taufe des Johannes» (Apg 18,25). Da die christliche Taufe sehr rasch nach dem Tod Jesu festes Gemeingut des uns zugänglichen Stroms des Christentums war, muss also sein Sonderweg sehr früh begonnen haben.

Überblickt man diese Vielfalt – von der Jerusalemer Gemeinde über den eng mit Antiochien verbundenen Paulus und den Alexandriner Apollos bis hin zu den Gegnern des Paulus und der Vielfalt von Korinth –, so wird deutlich, dass in der Ausprägung des frühen Christentums ganz unterschiedliche Kräfte, vielfach schlicht regionale Unterschiede eine Rolle spielten. Am Anfang des Christentums stand nicht die Einheit, sondern eine für uns kaum mehr zu greifende Vielfalt. Der Göttinger Neutestamentler Walter Bauer hat 1934 in einem aufsehenerregenden Buch über «Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum» aus diesem Befund die Konsequenz gezogen, eigentlich habe in

den meisten christlichen Gemeinden am Anfang nicht die Rechtgläubigkeit, sondern die Ketzerei gestanden. Diese These kann freilich nur dann angemessen aufgegriffen werden, wenn hieraus nicht nach der Vorstellung, das Älteste sei auch automatisch wahr und richtig, die Konsequenz gezogen wird, man müsse also das Christentum sozusagen aus dem Geist der Häresie neu definieren. Sinnvoll angewandt müsste man vielmehr auf den Gegensatz von Häresie und Orthodoxie zur Beschreibung des frühen Christentums zunächst verzichten, da sich das eine wie das andere an späteren Dogmenbildungen orientiert. Schon für diese Zeit gilt, was Christoph Marksches als Kennzeichen des 2. Jahrhunderts sieht: Es handelt sich um ein «Laboratorium des Christentums», in dem vor unterschiedlichen Hintergründen Versuche gemacht werden, zu begreifen, was durch Jesus Christus geschehen ist. Dies gilt in dogmatischer Hinsicht, wenn etwa verschiedenste Anläufe gemacht werden, zu bestimmen, inwiefern Jesus als Gottes Sohn bezeichnet werden kann, oder wenn in gnostischen Kreisen das Christentum rasch mit Inhalten platonischer Philosophie als Weg zu besserer Erkenntnis gesehen wird. Es gilt aber auch im Blick auf die institutionelle Verfasstheit der Kirche.

### **Wege zur Einheit**

In den ersten Generationen gab es nicht nur sehr unterschiedliche Modelle kirchlicher Leitung, sondern auch unterschiedliche Legitimationsstrategien. Einen Vorrang hatten selbstverständlich zu Beginn die unmittelbaren Jünger Jesu, der Zwölferkreis, den aller Wahrscheinlichkeit nach Jesus selbst konstituiert hat. Aber er blieb nicht lange bedeutsam: Einige Mitglieder rückten offenbar in den Hintergrund, während andere Personen, die nie Anhänger des lebenden Jesus gewesen waren – Paulus etwa –, nun beanspruchen konnten, als Apostel, als Gesandte das Evangelium von Jesus Christus zu verkünden. Während sich in Jerusalem eine gewisse Kontinuität bilden konnte, entstand für die missionierenden Apostel die Aufgabe, ihr Wirken zu verstetigen. Das konnte zum einen, wie bei Paulus ganz offenkundig, dadurch geschehen, dass der Kontakt mit den Gemeinden

durch Briefe aufrechterhalten wurde, zum anderen auch durch die Begründung von eigenen Leitungsstrukturen, die oft eher kollegial orientiert waren. Auch in Jerusalem, dem ersten maßgeblichen Zentrum der Christenheit, entstand noch im 1. Jahrhundert ein Kreis aus Ältesten, den Presbytern. Daneben aber zeigt das Beispiel des Jakobus, dass hier in irgendeiner Weise auch die nahe Verwandtschaft zu Jesus die Übernahme leitender Funktionen unterstützen konnte: Er war aller Wahrscheinlichkeit nach ein leiblicher Bruder Jesu; erst spätere Sorgen um die Aufrechterhaltung der dauerhaften Jungfräulichkeit Mariens haben ihn zu einem entfernteren Verwandten umgedeutet.

Dass aus den Leitungskollegien eine Person als «Bischof» (*episkopos*, ‚Aufseher‘) besonders herausragte – man spricht hier vom «Monepiskopat» –, war seinerseits auch Produkt einer Entwicklung, die sich wohl zuerst im syrisch-kleinasiatischen Raum abspielte. Der erste markante Vertreter dieses Typs ist Ignatius von Antiochien im ersten Fünftel des 2. Jahrhunderts, und bei ihm lässt sich auch ein wichtiger Aspekt erkennen, der diese Entwicklung befördert hat: der Kampf um die Einhaltung einer Glaubenslinie gegen andere. Der Bischof wurde für ihn Repräsentant der einen Kirche und des einen wahren Glaubens, konzentriert in der gemeinsamen Feier des Abend- bzw. Herrenmahls. So wie einst die Apostel jeweils für die mit ihnen verbundenen Gemeinden als Personen Einheit gewährleistet hatten, war es nun der Bischof. Entsprechend begannen auch Konstruktionen, die ein besonderes Verhältnis zwischen dem Gemeindeführer und dem apostolischen Gemeindegründer erzeugten. Die sogenannten Pastoralbriefe – die neutestamentlichen Briefe an Timotheus und Titus – entstanden wohl in dieser Zeit. Dass Paulus ihr Verfasser sei, dürfte eine Fiktion darstellen. Diese aber hat unmittelbar gegenwartsbegründende Funktion: Der fiktive Paulus erinnert Timotheus daran, dass er ihm die Hände aufgelegt habe (1 Tim 1,6), und gibt ihm Anweisungen, nach welchen Maßstäben er dies bei anderen tun solle (1 Tim 5,22). Offenbar sind dies Reflexe einer im frühen 2. Jahrhundert schon eingebürgerten Sitte der Amtsübertragung, die so in die apostolische Zeit zurückprojiziert wurde. Bezeichnenderweise war es

der Bischofssitz von Rom, für den nun bald, zunächst noch unvollständig bei Hegesipp (um 180), dann seit den Anfängen bei Irenäus (gest. ca. 200), Ketten von Amtsträgern auftauchten, die es möglich machten, den gegenwärtig amtierenden Bischof als Nachfolger Petri anzusehen – dies ist der Kern der Vorstellung einer *successio apostolica*, einer Apostelnachfolge der Kirche, als Amtsnachfolge. Mit der römischen Realität hatte dies wenig zu tun. In den Anfängen kann man eher mit einer Vielzahl von Hauskirchen rechnen, die in lockerem Verbund nebeneinander bestanden, als mit einer tatsächlichen Gemeindeleitung. Noch Clemens (Ende 1. Jh.), von dem ein Brief an die Gemeinde in Korinth erhalten ist, lässt sich kaum als Bischof ansehen. Und als die Bischofslisten entstanden, ging es um die Sicherung der Ansprüche des jeweils als katholisch angesehenen Bischofs gegenüber anderen Gemeinden und ihren Vorstehern. Gerade in Rom sammelten sich sehr unterschiedliche Auslegungen des Christentums – die auffälligste ist die des Markion (gest. ca. 160). Er überspitzte die paulinische Gegenüberstellung der Heilswege von Neuem und Altem Testament zu einem Gegensatz zweier Götter und verzichtete daher auf das Alte Testament als Grundlage seiner Theologie. Stattdessen suchte er nach einer eigenen Schriftgrundlage im Lukasevangelium und den Paulusbriefen, die er allerdings zum Teil von vermeintlichen judaisierenden Änderungen «reinigte». Für die spätere katholische Kirche bedeutete dies eine Beschleunigung und Intensivierung ihrer Impulse zur Bildung eines eigenen Kanons neutestamentlicher Schriften neben denen des Alten Testaments. Ende des 2. Jahrhunderts stand der Kern dieses Textbestandes fest, wenn man auch noch über Jahrhunderte hinweg über einzelne Schriften stritt – etwa die Apokalypse des Johannes, die in den Kanon einging, oder den sogenannten Hirten des Hermas, der nicht aufgenommen wurde.

Im Blick auf den Weg der katholischen Kirche zu einer Einheit war der Kanon ambivalent: Anders als der Markions war er nicht nach einem bestimmten theologischen Prinzip ausgewählt, dem sich alle Schriften notfalls auch durch Änderung ihres Textes anzupassen hatten, sondern er enthielt durchaus

unterschiedliche Akzentsetzungen. Dies zeigt allein schon die Existenz von vier Evangelien nebeneinander, Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, aber auch die unterschiedliche Auslegung des Verhältnisses von Glauben und Werken in den Paulusbriefen und im Jakobusbrief, die bei manchen Exegeten den Verdacht aufkommen lässt, letzterer sei eine bewusste Korrektur der ersteren. Hier wurde offensichtlich gesammelt, was im Gebrauch war, und nicht nur, was einer bestimmten Linie entsprach. Dennoch war die Gemeinsamkeit groß genug, dass aus den neutestamentlichen Schriften im Evangelium von Jesus Christus als dem Heiland der Menschen eine einhellige Botschaft erkennbar war.

Wie sehr die spezifischen Akzentsetzungen unterschiedliche Prozesse des kreativen Umgangs mit den neutestamentlichen Texten freisetzten, zeigt eine Bewegung, die ebenfalls im ausgehenden 2. Jahrhundert entstand: der Montanismus. Um einen Propheten Montanus scharte sich eine Gruppe von Menschen, die mit ihm gemeinsam das Weltende nahen sah. Eine besondere Rolle spielte dabei die Verheißung eines Parakleten, eines «Trösters», in den sogenannten Abschiedsreden des Johannesevangeliums. Ihn sahen seine Anhänger, angeleitet durch die Prophetinnen Prisca und Maximilla, in Montanus verwirklicht. Der endzeitliche Impetus, der diese Bewegung prägte, war eine Erinnerung an die apokalyptischen Erwartungen des frühen Christentums, die zwar nie ganz vergessen, aber kaum mehr spürbar waren in einer Kirche, die immer mehr als Institution greifbar wurde. Und gerade darin, nicht etwa in einer identifizierbaren falschen Lehre, lag die eigentliche Gefahr des Montanismus, der zudem durch seine radikale Ethik so faszinierend war, dass sogar einer der wichtigsten Theologen der katholischen Kirche, Tertullian (gest. nach 220), sich ihm in seinen letzten Lebensjahren zuwandte. Anders als etwa die Gnostiker, die in der Regel kleine, lokal begrenzte Gruppierungen bildeten, die sich von Ort zu Ort um unterschiedliche Lokalgrößen scharten, wurden die Montanisten bald zu einer überregionalen Größe. Der einzelne lokale Bischof konnte ihr nicht mehr allein begegnen, sondern nur die Gemeinschaft der Bischöfe. So stieß die

Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit dem Montanismus die Entwicklung eines neuen Instruments in der Kirche an: der Bischofssynode. Seit dem ausgehenden 2. Jahrhundert kann man beobachten, dass sich, zunächst in Kleinasien, Bischöfe zusammensetzten, um gemeinsam über die anstehenden Fragen zu verhandeln – ein gewaltiger Sprung im Bewusstsein der Einheit. Zwar hatte es schon früh briefliche Kontakte zwischen Gemeinden gegeben, die deutlich machten, dass man sich trotz räumlicher Entfernung als eine Kirche wahrnahm. Der erwähnte Brief des Clemens von Rom nach Korinth ist ein Beispiel hierfür. Aber dass sich Gremien bildeten, die Probleme gemeinsam angehen sollten, war ein neuer Schritt, der der Kirche Instrumente in die Hand gab, ihre Einheit dogmatisch und institutionell nicht einfach dem Zufall zu überlassen, sondern bewusst zu gestalten.

Das gab der katholischen Kirche eine große Stärke gegenüber den als häretisch ausgegrenzten Gruppierungen – aber auch darüber hinaus. Im 3. Jahrhundert wurde diese Kirche, die durch Korrespondenz der wichtigsten Bischöfe reichsweit verbunden war und in den Provinzen durch Synoden immer mehr zusammenwuchs, zu einer erkennbaren eigenständigen Größe gegenüber Kaisern, die in dieser Zeit als Soldatenkaiser ihre Regierungsgewalt oft nur dem Schlachtenerfolg verdankten und sich mühsam auch eine religiöse Legitimation suchen mussten. So kam es Mitte des 3. Jahrhunderts zu den bis dahin größten Wellen der Christenverfolgung. Anfänglich, unter Kaiser Decius (249–251), handelte es sich noch nicht um unmittelbare Angriffe auf die Christen. Aber die Forderung nach einem Opfer für die römischen Götter, das die Loyalität zum Staat unter Beweis stellen sollte, traf vor allem die Christen; wie die Juden, für die aber andere rechtliche Bedingungen galten, konnten sie keinen anderen Gott neben dem der Bibel anerkennen. Unter Kaiser Valerian (253–260) wurden die Christen dann direkt ins Visier genommen. Ihre institutionellen Instrumente der Einheits-sicherung waren hierdurch stark gefordert: Auf Synoden und auf bischöflicher Ebene musste verhandelt werden, wie mit solchen Christen umzugehen sei, die sich den Verfolgern gebeugt und damit in eine eigentlich unvergebbare Sünde gefallen wa-

ren. Zudem führte das unterschiedliche Verhalten im Verfolgungsfall zu neuen großen Schismen. So löste sich in Rom Novatian (Mitte 3. Jh.) von der katholischen Kirche und scharte eine Kirche der «Reinen» um sich, die nicht abgefallen waren; sie bestand als Kirche bis ins 7. Jahrhundert in einigen Gebieten des römischen Reiches, vor allem in Kleinasien. Es blieb nicht beim Problem des Schismas als solchem. Wie sollte sich von nun an ein Bischof der katholischen Kirche verhalten, wenn ein in einer schismatischen Kirche getaufter Christ die Aufnahme in die katholische Kirche begehrte? Musste er, weil der Vorgang unter den Schismatikern ungültig war, neu getauft werden – so der Bischof von Karthago, Cyprian (gest. 258)? Oder reichte es, wie Stephan I. von Rom (254–257) meinte – und mit ihm später die ganze katholische Kirche –, wenn ihm die Hand aufgelegt wurde, da so zu dem rein äußerlichen Zeichen des Taufaktes auch die Gabe des Heiligen Geistes hinzutrat, die nur in der wahren Kirche vermittelt werden konnte? Die beiden Kontrahenten konnten noch nicht zu einer Einigung gelangen, aber wie so oft war der Streit produktiv, denn er warf auch die Frage auf, wie sich eigentlich die Autorität der Bischöfe zueinander verhielt. Schon Clemens hatte seinerzeit mit seiner Intervention in Korinth signalisiert, dass er für Rom eine besondere Würde beanspruchte, und Irenäus von Lyon hatte diesen Anspruch insofern bestätigt, als er im Blick auf Rom erklärte, «mit dieser Kirche müssen wegen ihrer gewichtigeren Ursprungsautorität» (gemeint ist der doppelte apostolische Ursprung bei Petrus und Paulus) «alle Kirchen, d. h. die Gläubigen überall, übereinstimmen. In ihr ist von den Gläubigen überall die apostolische Überlieferung stets bewahrt worden» (*Adversus haereses*, 3,3,2). Freilich ist bei der Übersetzung nicht einmal sicher, ob Irenäus wirklich eine solche Forderung an die gesamte Kirche oder nur an das unmittelbare Umfeld Roms richtete. Vor allem aber war damit nicht gemeint, dass Rom seine Meinung den anderen aufdrängen dürfe, sondern nur, dass Rom eine Art Prüfstein für die Rechtgläubigkeit sei. Cyprian trat nun jedem Anspruch auf römische Oberhoheit vehement entgegen, bezeichnenderweise in seiner Schrift *De unitate ecclesiae* (Über die Einheit der Kirche).

Den schon vollendeten Text hat er nach den Auseinandersetzungen mit Stephan noch einmal überarbeitet und dabei herausgestrichen, dass Mt 16,18 f, die Verheißung an Petrus in der Nachfolge, nicht allein dem römischen Bischof gelte, sondern allen Bischöfen. Mitten in den schärfsten Auseinandersetzungen mit dem römischen Staat war damit ein deutliches Votum für eine kollegiale, die regionalen Unterschiede berücksichtigende Leitung der Kirche abgegeben. Bald aber sollte die katholische Kirche durch die Veränderungen im Verhältnis des römischen Staates zum Christentum vor ganz neue Herausforderungen gestellt werden.