

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 40 (1984)

**Artikel:** Versammlung - Gemeinde - Volk Gottes : alttestamentliche Vorstufen von Kirche?  
**Autor:** Stendebach, Franz-Josef  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-961118>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 26.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# VERSAMMLUNG — GEMEINDE — VOLK GOTTES ALTTESTAMENTLICHE VORSTUFEN VON KIRCHE? \*

von Franz-Josef Stendebach, OMI

Ich bin zu den folgenden Überlegungen angeregt worden durch die Arbeiten von *J. Hainz*, in deren Mittelpunkt der neutestamentliche Begriff *koinōnia* steht, ein nach *Hainz* eminent ekklesiologischer Begriff, der in seinem Vollsinn «Gemeinschaft durch (gemeinsame) Teilhabe an etwas» bedeutet<sup>1</sup>. Ohne mich von vornehmerein auf diesen Begriff festlegen zu wollen, möchte ich die Frage stellen, welche alttestamentlichen Begriffe für die Kirchenvorstellung des Neuen Testaments relevant sind, ob eine solche Relevanz überhaupt gegeben ist, ob wir nicht eher in der Literatur des frühen Judentums nach Entsprechungen zum neutestamentlichen Kirchenbegriff suchen müssen. Ich möchte an dieser Stelle dankbar erwähnen, dass mir der junge Bonner Kollege *H. - J. Fabry* Einblick in seine noch unveröffentlichte Habilitationsschrift «Studien zur Ekklesiologie des Alten Testaments und der Qumrangemeinde»<sup>2</sup> gewährt hat, die mir manche Anregung gab. Ich möchte so vorgehen, dass ich die in Frage kommenden Begriffe in der gebotenen Kürze vorstelle.

## *Sechs Begriffe für Gemeinschaft im Alten Testament*

### 1. *qāhāl*:

Seit der grundlegenden Arbeit von *L. Rost* «Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament»<sup>3</sup> gilt *qāhāl* als das alttestamentlich-hebräische Äquivalent für das neutestamentlich-griechische *ekklēsia*. *Rost* bestimmt den Begriff als «Versammlung, Aufgebot»<sup>4</sup>, und zwar in der vordeuteronomischen Literatur im profanen Sinn. So meint in dem Spruch Jakobs über Simeon und Levi Gen 49,6 *qāhāl* das Aufgebot der Mannschaften zum Krieg<sup>5</sup>. In der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur be-

---

Prof. Dr. theol. Franz-Josef Stendebach ist Honorarprofessor für Altes Testament an der Universität Frankfurt, und Schriftleiter der homiletisch-liturgischen Zeitschrift «Gottes Wort im Kirchenjahr» sowie Mitglied des Gesprächskreises Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Adresse: Oblatenkloster, Drosselweg 3, D-6500 Mainz.

gegnet nun die Genetivverbindung  $q^e\text{hal jahweh}$  «Versammlung, Aufgebot Jahwes». In dem Gesetz Dtn 23,2-9 heisst es beispielsweise: «Nicht darf ein Ammoniter oder Moabiter in die  $q^e\text{hal jahweh}$  eintreten». Der Kontext zeigt, dass zur  $q^e\text{hal jahweh}$  die israelitischen Männer gehören, soweit sie aus legitimen Ehen stammen und im Vollbesitz ihrer Zeugungsorgane sind<sup>6</sup>. Nach Dtn 9,10; 10,4; 18,16 ist Israel am Horeb zum  $q^e\text{hal jahweh}$  geworden. Das Deuteronomium hat somit den ursprünglich untheologischen Begriff  $q\bar{ah}\bar{al}$  theologisiert<sup>7</sup>.  $Q\bar{ah}\bar{al}$  ist nun «Kultgemeinschaft»<sup>8</sup>. Diese Theologisierung wird von der Priesterschrift fortgeführt, wenn sie Num 16,3; 20, 4 die Israeliten als  $q^e\text{hal jahweh}$  bezeichnet<sup>9</sup>. In der nachexilischen Zeit wird  $q\bar{ah}\bar{al}$  sowohl im profanen wie theologischen Sinn gebraucht. Esr 10,8.12. 14; Neh 5,13 bezeichnet  $q\bar{ah}\bar{al}$  die politische Vertretung der aus dem Exil Zurückgekehrten. Neh 8,2.17 steht  $q\bar{ah}\bar{al}$  in einem kultischen Zusammenhang und schliesst erstmals auch die Frauen ein<sup>10</sup>. In 1 Chr 13,2.4; 29,1.10.20 bezeichnet  $q\bar{ah}\bar{al}$  den Kreis der führenden Leute in Israel, während 1 Chr 28,8 dieser Kreis von David «vor den Augen ganz Israels, des  $q^e\text{hal jahweh}$ » ermahnt wird, wobei an den Sprachgebrauch des Deuteronomium angeknüpft wird<sup>11</sup>.

Wenn wir uns den alten Übersetzungen zuwenden, so ist festzustellen, dass die aramäischen Targume das Substantiv  $q\bar{ah}\bar{al}$  in den meisten Fällen nicht übersetzen, sondern als Lehnwort in der Form  $q^e\text{hill}\bar{a}$  übernehmen<sup>12</sup>. *Rost* zieht daraus den Schluss, dass dem Judentum zur Zeit der Targume der  $q\bar{ah}\bar{al}$  etwas Fremdes, keiner zeitgenössischen Institution Vergleichbares war<sup>13</sup>. Dies bedeutet aber, dass für das Selbstverständnis dieses Judentums  $q\bar{ah}\bar{al}$  kein adäquater Begriff sein konnte.

Die griechische Septuaginta (LXX) gibt  $\frac{2}{3}$  der Belege von  $q\bar{ah}\bar{al}$  mit  $\text{ekkl}\bar{e}s\bar{ia}$  wieder<sup>14</sup>. Von daher ist immer wieder die These vertreten worden, dass  $q\bar{ah}\bar{al}$  das alttestamentliche Äquivalent zum neutestamentlichen  $\text{ekkl}\bar{e}s\bar{ia}$  sei<sup>15</sup>. Dabei wurde aber nicht beachtet, dass dem alttestamentlichen  $q^e\text{hal jahweh}$  in der LXX das griechische  $\text{ekkl}\bar{e}s\bar{ia}$   $\text{kyriou}$  entspricht, während im Neuen Testament die Verbindung  $\text{ekkl}\bar{e}s\bar{ia}$   $\text{to}\bar{u}\text{ theo}\bar{u}$  vorherrscht<sup>16</sup>. *J. Roloff* kommt daher zu der Feststellung, dass  $\text{ekkl}\bar{e}s\bar{ia}$   $\text{to}\bar{u}\text{ theo}\bar{u}$  als Übersetzung des im apokalyptischen Judentum (Qumran) belegten Terminus  $q^e\text{hal}\bar{e}\text{l}$  zu betrachten sei, der dort das endzeitliche Aufgebot Gottes bezeichnete<sup>17</sup>. Es ist davon auszugehen, dass  $\text{ekkl}\bar{e}s\bar{ia}$   $\text{to}\bar{u}\text{ theo}\bar{u}$  Selbstbezeichnung der sich nach Ostern bildenden hellenistischen christlichen Gemeinde gewesen ist, die sich als das von Gott erwählte Aufgebot wusste, das von ihm dazu bestimmt war, Mitte und Kristallisierungspunkt des nun von ihm zu berufenden endzeitlichen Israel zu werden<sup>18</sup>. Somit dürfte das alttestamentliche  $q\bar{ah}\bar{al}$  — zumindest unmittelbar — als Äquivalent des neutestamentlichen  $\text{ekkl}\bar{e}s\bar{ia}$  entfallen.

## 2. *כֵּדָה*:

Das Wort ist abzuleiten von einer Wurzel *ycd* mit der Bedeutung «bestimmen» — in Bezug auf einen bestimmten Ort oder eine festgesetzte Zeit<sup>19</sup>. Das Nomen ist nicht vor P belegt<sup>20</sup> — und scheint eine Neubildung der Priestererschrift (P) zu sein<sup>21</sup>, und zwar von dem Begriff *וֹהֶל מוֹכֵד* «Zelt der Begegnung» aus, der Bezeichnung für das Zeltheiligtum während der Wüstenwanderung, die schon vor P begegnet<sup>22</sup>, bei P dann aber eine zentrale Bedeutung erhält<sup>23</sup>. Die *כֵּדָה* ist die aus den vollberechtigten Männern bestehende Volksgemeinde, die sich um den *וֹהֶל מוֹכֵד* schart, auf die Begegnung mit Jahwe im *וֹהֶל מוֹכֵד* wartet<sup>24</sup>. Die *כֵּדָה* fungiert als Rechtsgemeinde und Kultgemeinde<sup>25</sup>. *G. Sauer* formuliert mit Recht, dass mit *כֵּדָה* fast ausschliesslich die religiös bestimmte Gemeinde bezeichnet ist<sup>26</sup>.

Die Targume geben *כֵּדָה* mit dem aramäischen *קְנִישָׁתָה* «Versammlung» wieder<sup>27</sup>. Diese Übertragung in das eigene Idiom lässt vermuten, dass das Judentum dieser Zeit sein Selbstverständnis eher in dem alttestamentlichen *כֵּדָה* ausgedrückt fand als in *qāhāl*, das es meist einfach als Lehnwort übernimmt<sup>28</sup>.

Die LXX übersetzt *כֵּדָה* fast stets mit *συναγόγε*<sup>29</sup>. Die Gemeinde des Neuen Bundes, wie sie uns in der Damaskusschrift und in den Texten von Qumran begegnet, hat sich mit *כֵּדָה* bezeichnet; sie strebte keine politischen Ziele an, wie sie mit *qāhāl* verbunden sein konnten, sondern wollte eine rein religiöse Gemeinschaft sein<sup>30</sup>.

Das Neue Testament bezeichnet mit *συναγόγε* zumeist das Synagogengebäude; nur Jak 2,2 begegnet es für eine christliche Versammlung<sup>31</sup>. Wenn das Neue Testament für die urchristliche Gemeinde den Begriff *ekklēsía* bevorzugt hat, so ist darin wohl eine beabsichtigte Diskontinuität zur jüdischen Synagoge zu sehen<sup>32</sup>.

## 3. *כָּמָ*:

Das Wort begegnet in mehreren semitischen Sprachen und meint ursprünglich den Onkel väterlicherseits, dann auch «Sippe», «Verwandtschaft»<sup>33</sup>. *N. Lohfink* hat vor Jahren eine umfangreiche Untersuchung zum Ausdruck *כָּמָ* *jahweh* «Volk Gottes» vorgelegt, in der er feststellt, dass mehr als die Hälfte aller Belege im Kontext prophetischer Sprache begegnet, dass der Ausdruck in den weisheitlichen Schriften der hebräischen Bibel sowie in den priesterlichen Gesetzen völlig fehlt, hinwieder als Element der Gebetssprache auftritt. Er folgert daraus: «Der Ausdruck gehört hauptsächlich in die Sprechsituation des Dialogs zwischen Jahwe und Israel, weniger in die

Situation des objektiven Sprechens über Israel»<sup>34</sup>. «Sippe», «Verwandtschaft» Jahwes ist somit weniger eine begriffliche Beschreibung dessen, was Israel ist, als vielmehr ein Motiv in der Rede Jahwes bzw. seiner Propheten an Israel und im Gespräch Israels mit seinem Gott. Wenn in dem ältesten sicheren Beleg <sup>c</sup>am jahweh offensichtlich das Heer eines Teils der Israelstämme meint (Ri 5,13)<sup>35</sup>, wenn der Ausdruck weiter zur Titulatur des nāgīd, des charismatischen Heerführers der vorköniglichen Zeit, gehört<sup>36</sup>, so dürfte auch hier Israel als «Jahwes Verwandtschaft» beschrieben sein — so wie Num 21,29 Moab als <sup>c</sup>am des Kamosch, als «seine Söhne» und «seine Töchter» bezeichnet ist<sup>37</sup>. An einer Reihe von Stellen steht <sup>c</sup>am für die in Not befindlichen Israeliten, die die Rettung durch Jahwe erwarten dürfen<sup>38</sup>, darunter auch die sozial Schwachen innerhalb Israels<sup>39</sup>.

Weil die bedrängten Israeliten <sup>c</sup>am jahweh «Verwandtschaft Jahwes» sind, deshalb nimmt sich Jahwe ihrer an. Der Gebrauch von <sup>c</sup>am jahweh in der Bedeutung «Heer Jahwes» lässt sich m. E. ungezwungen von der Bedeutung «Sippe, Verwandtschaft Jahwes» ableiten. <sup>c</sup>am als «Heer» ist die Sippe Jahwes in einer besonderen Situation, die den Kampf gegen Feinde erfordert. Ich möchte mich hier *A. R. Hulst* gegen *N. Lohfink* anschliessen<sup>40</sup>. <sup>c</sup>am begegnet dann häufig in der sog. «Bundesformel»: «Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein» (Jer 7,23 u. ö.), wobei *Lohfink* zuzustimmen ist, wenn er die Formel nicht als Beschreibung eines Zustandes, sondern im Sinne eines Eintretens oder Werdens der Beziehung zwischen Jahwe und seinem Volk versteht<sup>41</sup>.

In Qumran ist <sup>c</sup>am Bezeichnung für das Volk Gottes, an einigen Stellen für das Kriegsvolk, dann auch für eine bestimmte Gruppe von Mitgliedern der Sekte<sup>42</sup>. In der LXX wird <sup>c</sup>am meistens mit laós wiedergegeben. laós ist der völkische Verband Israels nach seiner religiösen Begründung und Bestimmtheit<sup>43</sup>. Zum neutestamentlichen Befund formuliert *H. Frankemölle*: «1. ist .... ein theozentrischer Begriff, er garantiert die Kontinuität der Geschichte Gottes mit Israel und den Völkern. Wie es *einen* théos gibt, so auch nur *einen* 1. theoū. Entspr. können weder Israél im AT noch ekklēsía im NT Identitätsbegriffe von 1. sein, sofern sie die jeweilige geschichtliche Existenz des jüd. und christl. „Volkes“ angeben»<sup>44</sup>. Von daher ist laós, was schon das Alte Testament nahelegt, nur mit Vorbehalt als ekklesiologischer Begriff zu werten. Als Beschreibung der christlichen Kirche ist der Begriff nicht geeignet.

Damit können wir folgendes Zwischenenergebnis festhalten: Die alttestamentlichen Grössen qāhāl, <sup>c</sup>ēdāh und <sup>c</sup>am können nicht (<sup>c</sup>ēdāh) oder nicht unmittelbar (qāhāl) oder nur mit Vorbehalt (<sup>c</sup>am) als Vorstufen der Kirche des Neuen Testaments betrachtet werden.

Nun hat *H.-J. Fabry* in seiner eingangs erwähnten Habilitationsschrift auf drei weitere Begriffe aufmerksam gemacht, die nach seinem Urteil in grossem Mass den semitischen Hintergrund des ntl. *ekklesia*-Begriffs abgeben dürften. Es handelt sich um *sōd*, *marzēah* und *jāhād*<sup>45</sup>.

#### 4. *sōd*:

Das Wort hat eine relativ grosse Bedeutungsbreite, vom konkreten «Zusammenkunft, Kreis» bis hin zu «Ratschluss, Geheimnis», dem, was in einer Zusammenkunft beraten wird<sup>46</sup>. Der Begriff bezeichnet weithin einfach eine Versammlung oder einen Kreis von Menschen<sup>47</sup>. Eine spezifische Bedeutung erhält *sōd*, wenn es Ps 89,8; Jer 23,18.22; Ijob 15,8 den Thronrat Gottes meint<sup>48</sup>. In Ez 13,9; Ps 55,15; 111,1 bezeichnet das Wort die kultische Versammlung des Volkes<sup>49</sup>, Spr 3,32; Ps 25,14; Ijob 29,4 die vertraute Gemeinschaft des Menschen mit Gott<sup>50</sup>. In Qumran ist *sōd* ein ekklesiologischer Hauptbegriff und bezeichnet die menschliche Gemeinschaft, die den göttlichen Thronrat in seinen drei Funktionen der Verherrlichung Gottes, der Kundmachung des göttlichen Willens und der Durchführung des lebenserhaltenden Wirkens Gottes in der Menschenwelt abbildet. *sōd* bezeichnet somit die Kultgemeinde der Essener in Qumran<sup>51</sup> und könnte als Modell für die ntl. *ekklesia* angesprochen werden<sup>52</sup>. In der LXX wird der Begriff durch zwölf verschiedene griechische Wörter wiedergegeben<sup>53</sup>.

#### 5. *marzēah*:

Das Wort bezeichnet den «Kultverein» in Verbindung zu Weingenuss und orgiastischem Gelage<sup>54</sup>. Es begegnet häufig in Ugarit, wo es eine religiös-kultische Institution bezeichnet, deren Ziel es ist, die Gemeinschaft mit der Patronatsgottheit und die Gemeinschaft der Teilnehmer untereinander zu suchen und zu verwirklichen<sup>55</sup>; es findet sich im aramäischen Bereich in den Elephantine-Papyri, also im Judentum des 5. Jh. v. Chr.<sup>56</sup>, bei den Phöniziern<sup>57</sup>, bei den Nabatäern des 1. Jh. n. Chr.<sup>58</sup>. Wichtig ist das Vorkommen von *marzēah* im Palmyra des 1./2. Jh. n. Chr., wo als griechisches Äquivalent *thiasos* belegt ist. Mit *thiasos* aber wurden die Christengemeinden von zeitgenössischen heidnischen Schriftstellern, vor allem von Lukian und Celsus bezeichnet. *Origines* lehnte dieses Verständnis zwar ab, *Eusebius* hingegen vertrat es. Ja, die weitgehenden Übereinstimmungen zwischen den christlichen Gemeinden und den griechischen Philosophenschulen führten dazu, dass beide öffentlich-rechtlich als *thiasos*, als Kultverein auftreten konnten<sup>59</sup>. Für den palmyrenischen *márzēah* waren rituelle Festmähler we-

sentlich, bei denen der Patronatsgott als anwesend gedacht wurde. Als heilige Speisen begegnen Wein und Brot<sup>60</sup>.

Im AT ist *marzéah* Am 6,7 und Jer 16,5 belegt. In Am 6,7 bezeichnet das Wort eine Vereinigung von Mitgliedern der Oberschicht von Samaria, denen der Prophet luxuriösen Lebensstil und unmässige Gelage vorwirft (V. 4-6a). Der letzte Vorwurf will das typische Treiben eines *marzéah* treffen<sup>61</sup>. In Jer 16,5a ist *bēt marzéah* ein Haus, in dem eine kultische Vereinigung ihre Riten durchführt; der ursprünglich auf V. 5a folgende V. 8 expliziert den Begriff als ein Haus, in dem ein Gastmahl stattfindet. Jahwe untersagt Jeremia, ein solches Haus zu betreten — als Zeichen für das kommende Unheil. Offenbar gelten ein *marzéah* und die Teilnahme an seinen Veranstaltungen zur Zeit des Propheten nicht als anstössig; erst die dtr. Redaktion V. 10-13 verbindet den *marzéah* mit dem Götzendienst<sup>62</sup>. *O. Loretz* interpretiert *marzéah* an beiden Stellen als «Kultmahl», das nur innerhalb eines *bēt marzéah* und einer *marzéah*-Gemeinschaft möglich war. Offensichtlich war die Institution des *marzéah* in Israel und Juda ein integrierender Bestandteil des sozialen Lebens. Die orgiastischen Auswüchse haben zur späteren Ablehnung der Institution beigetragen<sup>63</sup>.

Die LXX hat in Jer 16,5 *marzéah* mit *thíasos* übersetzt<sup>64</sup>, in Am 6,7 jedoch den Text missverstanden.

Vielleicht lässt sich — wenn auch das Wort *marzéah* in diesem Zusammenhang nicht begegnet — Ex 24,9-11 als Beispiel für einen Jahwe-*marzéah* heranziehen. Dort heisst es von Mose und weiteren «Edlen der Israeliten», dass sie auf dem Berge den Gott Israels sahen und assen und tranken. Der Text dürfte frühestens exilisch sein, wie die Nähe zur Sprache EzechIELS (Ez 1,26f; 8,2; 10,1) nahelegt<sup>65</sup>. *E. Ruprecht* hat richtig beobachtet, dass es in unserem Text nicht um ein Bundesmahl bzw. einen Bundesschluss geht. Höhepunkt sind die Schau Gottes und das Essen und Trinken vor Gott, das einfach einen festlichen Gottesdienst meint<sup>66</sup>.

Es kann nun gewiss nicht behauptet werden, dass der *marzéah* des AT und des alten wie des hellenistischen Orients eine unmittelbare Vorstufe zur kultischen *Mahlgemeinschaft* der ntl. *ekklēsía* darstellt, wie sie uns etwa 1 Kor 10,16f; 11,20-34 begegnet. Aber die *marzéah*-*thíasos*-Begrifflichkeit zeigt doch — vielfach gebrochen und vermittelt — einen religionsgeschichtlichen Horizont, in den sich das Herrenmahl der christlichen Kirche einordnen lässt. Es sei noch bemerkt, dass nicht alle Mähler, die sich im frühen Judentum finden, kultischen Charakter haben. So haben die Mahlzeiten der Essenergemeinde von Qumran keine sakrale Bedeutung. Sie entsprechen am ehesten den Mälern christlicher Klostergemeinschaften<sup>67</sup>. Das Gleiche dürfte

von den Mahlzeiten der pharisäischen Verbände gelten. Eine Mahlfeier mit kultischem Charakter ist jedoch das jüdische Pascha, was m. E. ein starkes Argument für die Herleitung des christlichen Herrenmahles vom Pascha-mahl ist<sup>68</sup> — wenn auch vielleicht erst auf der Stufe der Traditionsbildung durch die urchristliche Gemeinde<sup>69</sup>.

## 6. **jāhād:**

Das Wort hängt etymologisch mit <sup>o</sup>āhād «einer» zusammen und meint in seiner Nominalform «Vereinigung»<sup>70</sup>. In Ugarit begegnet es in der wahrscheinlichen Bedeutung von «Kultgemeinde»<sup>71</sup>. Im AT findet sich das Substantiv in Dtn 33,5 und 1 Chr 12,18. Die adverbialen Ableitungen der Wurzel herrschen mit 145 Belegen vor<sup>72</sup>. Dtn 33,5 bedeutet jāhād die «Vereinigung» der Stämme Israels; 1 Chr 12,18 erklärt sich David (d.h. sein «Herz») zum jāhād, zur Gemeinschaft mit Ankömmlingen aus Benjamin und Juda bereit, falls diese in friedlicher Absicht gekommen sind. Vor allem die letzte Stelle macht deutlich, dass jāhād eine vorinstitutionelle Grösse ist, bei der das Moment persönlicher Verbundenheit wichtig erscheint. Von daher dürfte es möglich sein, auch in Dtn 33,5 von einer noch vorinstitutionellen «Vereinigung» der Stämme Israels zu sprechen<sup>73</sup>.

Von grosser Bedeutung ist der Begriff jāhād in Qumran, wobei sich die Belege deutlich auf die Regelliteratur konzentrieren, ein Hinweis darauf, dass jāhād wesentlich mit der rechtlichen Verfasstheit der Qumrangemeinschaft zu tun hat<sup>74</sup>. jāhād ist der zentrale Begriff für das Selbstverständnis dieser Gemeinschaft<sup>75</sup>. Er manifestiert sich im Gemeinschaftsmahl, in gemeinsamer Liturgie und Beratung<sup>76</sup>. Es ist nicht auszuschliessen, dass der jāhād von Qumran bei der Bildung des christlichen ekklēsía-Begriffs von Bedeutung war, zumal die christliche ekklēsía toū theoū vom qumranischen q<sup>e</sup>hal <sup>o</sup>el herzukommen scheint. Es liesse sich vielleicht auch noch folgendes geltend machen: Die LXX gibt das adverbiale jāhād zumeist mit epì tò autó «zusammen, am gleichen Ort» wieder. In 1 Kor 11,18.20 begegnet nun dieses epì tò autó im Parallelismus mit en ekklēsía<sup>77</sup> — möglicherweise ein Hinweis auf einen von Qumran herkommenden Sprachgebrauch. Es scheint mir nun noch ein weiterer Begriff für die Erfassung des ntl. ekklēsía bedeutsam zu sein, dem wir uns zum Schluss noch zuwenden wollen.

## 7. Die pharisäische **ḥ<sup>a</sup>būrāh** als Mahlgemeinschaft

Das Wort ḥābēr ist offensichtlich im AT ohne ekklesiologische Bedeutung<sup>78</sup>. In Qumran ist es in der Bedeutung «Genosse, Verbündeter» be-

legt, vor allem dann aber bei den anderen jüdischen Gruppen. Bei den Pharisäern bezeichnet *ḥābēr* die Mitglieder der Bruderschaft. Eine solche *ḥābūrāh* «Genossenschaft, Verband» entsteht besonders durch Tischgemeinschaft. So heissen auch die Mahlgenossen, die sich zum gemeinsamen Verzehren des Paschamahles zusammentun, *bēnē ḥābūrāh* «Söhne der Genossenschaft». Auch die Tischgemeinschaften des *Sabbatqiddusch*, der nicht ein eigentliches kultisches Mahl ist, werden als *ḥābūrāh* bezeichnet<sup>79</sup>. Wichtig für unsere Fragestellung ist, dass die LXX die Ableitungen von der Wurzel *hbr* gerne mit *koinón*, *koinónós*, *koinōneῖn* übersetzt<sup>80</sup>. Philo bezeichnet das Gemeinschaftsleben der Essener als *koinónía*<sup>81</sup>.

Wir haben nach atl. Vorstufen von Kirche gefragt und konnten bereits als Zwischenergebnis feststellen, dass die Grössen *qāhāl*, *ṭēdāh* und *ṭam* als solche Vorstufen gar nicht oder nicht unmittelbar oder nur mit Vorbehalt betrachtet werden können. Wir wandten uns dann einigen Begriffen zu, die zwar auch schon im AT begegnen, ihre vornehmliche Bedeutung aber im frühen Judentum oder im weiteren semitischen Kulturraum haben. So fanden wir in *marzēah* einen seit Ugarit im semitischen Vorderen Orient belegten Kultverein, der sich wesentlich in kultischen Mahlzeiten aktualisierte. In Qumran erscheint *sōd* als ein ekklesiologischer Hauptbegriff, der die Gemeinde in ihren Funktionen der Verherrlichung Gottes, der Kundmachung des göttlichen Willens und der Durchführung des lebenserhaltenden Wirkens Gottes in der Menschenwelt bezeichnet. Für Qumran ist ebenso bedeutsam der Begriff *jāhād*, der die Vereinigung der Essener beschreibt, die sich im Gemeinschaftsmahl, in gemeinsamer Liturgie und Beratung manifestiert. Und schliesslich begegnete uns *ḥābēr* als in den vielfältigen Gruppenbildungen des frühen Judentums gebräuchliche Bezeichnung für den Gruppengegnossen, *ḥābūrāh* als Benennung vor allem der pharisäischen Bruderschaft, die entscheidend durch Mahlgemeinschaft entsteht. Die LXX und Philo zeigen, dass das griechische Äquivalent für eine solche *ḥābūrāh* *koinónía* ist.

Dieser Befund macht deutlich, dass die unmittelbaren und entscheidenden Vorstufen der ntl. *ekklēsía* nicht im AT, sondern in den Gruppenbildungen des frühen Judentums, vor allem in Qumran und bei den Pharisäern, zu suchen sind.

So hat sich bestätigt, was schon *N.A. Dahl* vor etwa vierzig Jahren äusserte: «In gewisser Weise bleibt die Urkirche eine jüdische Sondergemeinschaft ... Wenn das Gemeindebewusstsein im Urchristentum im einzelnen verschiedene Formen angenommen hat, so beruht das ... auf den verschiedenen Formen des Judentums, die den einzelnen Christen und Gruppen von Christen als „Vorverständnis“ gegeben waren»<sup>82</sup>. Auch in der Bildung der soziologischen Grösse *ekklēsía* zeigt sich somit die wesentliche Verwiesen-

heit der christlichen Kirche auf das frühe Judentum. Dabei wäre noch zu betonen, dass die Begriffe *sōd*, *jāhād* und *ḥ̄abūrāh*, die wir als zentral erachteten, eine überschaubare, erfahrbare, durch eine gemeinsame Mahlfeier begründete Gemeinschaft bezeichnen. Und auch für die urchristliche Kirche gilt — so *K. Kertelge* —, dass die Glaubenden sich als Gemeinschaft «vor allem in der Ortsgemeinde, aber auch in der Hausgemeinde und im Austausch der einzelnen Gemeinden miteinander» erfahren<sup>83</sup>, dass die Kirche «im Herrenmahl ihre bleibende Mitte und den entscheidenden Anstoss zu ihrem Gemeinschaftsleben» erhält<sup>84</sup>.

Damit stehen wir — um den Bogen in unsere Gegenwart zu schlagen — dem heutigen Begriff der Basisgemeinde sehr nahe. *H.P. Siller* hat in einem kürzlich erschienenen Aufsatz über die Basisgemeinde Frankfurt berichtet, dass sich im Leben dieser Gemeinde das durchgesetzt habe, was Bemühung und Tätigkeit jeder christlichen Gemeinde ist: *Koinonia*, *Diakonia*, *Martyria* und *Leiturgia*<sup>85</sup>. Wir hatten in Qumran und bei den Pharisäern die gleichen Funktionen entdecken können: Gemeinschaftswerdung durch das gemeinsame Mahl und die gemeinsame Beratung (*Koinonia*), Durchführung des lebenserhaltenden Wirkens Gottes in der Menschenwelt (*Diakonia*), Kundmachung des göttlichen Willens (*Martyria*) und Verherrlichung Gottes (*Leiturgia*). So zeitigt auch hier die Rückbesinnung auf die Ursprünge neues Leben.

Und noch ein letztes Wort: Als eine solche *ekklēsía* und *koinōnía* sind wir auf dem Weg, <sup>c</sup>am jahweh, Volk Jahwes, Volk Gottes zu werden. Dieses Ziel ist erst erreicht, wenn die Trennung von unseren Ursprüngen aufgehoben ist, wenn Juden und Christen das *eine* Volk des *einen* Gottes sind.

### *Juden und Christen auf dem Weg zu dem einen Volk des einen Gottes*

Dieser Weg wird ein langer Weg gegenseitigen Aufeinanderzugehens sein. Jedenfalls gibt es hoffnungsvolle Anfänge, wie sie etwa in den zahlreichen kirchlichen Dokumenten zum Verhältnis von Juden und Christen ihren Ausdruck gefunden haben<sup>86</sup>. Auf verschiedensten Ebenen wird das Gespräch zwischen Juden und Christen geführt, versucht man, den jeweils anderen und seine Tradition besser kennenzulernen und zu verstehen. Christen und Juden haben dabei die Erfahrung gemacht, dass sie «Schulter an Schulter» dem einen Herrn dienen<sup>87</sup>, wenn sie den Willen Gottes zur Solidarität unter den Menschen, zu Liebe und Brüderlichkeit gemeinsam bezeugen. So konnte die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland am 11.1.1980 bekennen: «Wir glauben mit den Juden, dass die Einheit von Gerechtigkeit und Liebe das geschichtliche Heilshandeln Gottes kennzeichnet. Wir glauben mit den Juden Gerechtigkeit und Liebe als Weisungen Gottes

für unser ganzes Leben»<sup>88</sup>. Und das Arbeitspapier des Gesprächskreises «Juden und Christen» des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 8.5.1979 konnte als Ergebnis seiner Diskussionen u.a. folgende Fragen formulieren: Was bedeutet es angesichts einer nach wie vor polytheistischen Welt..., dass Juden und Christen an *einen* Gott glauben? ... Haben nicht Juden und Christen gemeinsam die Verpflichtung, angesichts der Weltverhältnisse, die das Überleben der Menschheit bedrohen, zu zeigen und in Modellen vorzuleben, was biblisch verstandene Gerechtigkeit und Freiheit ist? ... Welche konkreten Konsequenzen können aus der Juden und Christen gemeinsamen Überzeugung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gezogen werden? Welche Verpflichtungen ergeben sich aus dem Juden und Christen gemeinsamen Gebot der uneingeschränkten Liebe?»<sup>89</sup>. Es steht fest: Juden und Christen haben vor der Welt ein gemeinsames Zeugnis zu geben. Noch wichtiger erscheint mir der gemeinsame Lobpreis Gottes, das gemeinsame Danken und Bitten, das sich in christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeiern an vielen Orten vollzieht. In solchen Feiern wird die Gemeinsamkeit des Glaubens an den einen Gott und der Hoffnung auf eine von diesem Gott herkommende Zukunft in besonderer Dichte erlebt. Dazu nochmals die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland: «Wir bekennen beide Gott als den Schöpfer des Himmels und der Erde und wissen, dass wir als von demselben Gott durch den aaronitischen Segen Ausgezeichnete im Alltag der Welt leben. Wir bekennen die gemeinsame Hoffnung eines neuen Himmels und einer neuen Erde und die Kraft dieser messianischen Hoffnung für das Zeugnis und das Handeln von Christen und Juden für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt»<sup>90</sup>.

Und dieses gemeinsame Loben, Danken und Bitten kann sich vertiefen in der gemeinsamen Mahlfeier, für die sich etwa die Form des *Sabbatqiddush* anbietet. Im Essen des Brotes und im Trinken des Bechers werden Schranken niedergeissen, entsteht eine neue Verbundenheit und Gemeinschaft.

Fazit: Auf dem Weg zu dem *einen* Volk des *einen* Gottes ist es heute schon möglich, wesentliche Elemente dessen zu verwirklichen, was das frühe Judentum unter den Begriffen *sōd*, *jāhād* und *ḥābūrāh* verstand: Verherrlichung Gottes, Kundmachung des göttlichen Willens, gemeinsame Liturgie, brüderliches Gespräch und gemeinsames Mahl. Gehen wir diesen Weg weiter!

## ANMERKUNGEN

\* Leicht überarbeitete Fassung der Antrittsvorlesung an der Universität Frankfurt, Mai 1982.

1. J. Hainz, Gemeinschaft (koinonía) zwischen Paulus und Jerusalem (Gal 2,9f), in: Kontinuität und Einheit, Festschrift F. Mussner, Freiburg-Basel-Wien 1981, 30-42, hier: 36; Anm. 20, mit Verweis auf die Habilitationsschrift des Verfassers «Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus», Regensburg 1982; vgl. auch J. Hainz, *koinōnia* Gemeinschaft, Teilhabe, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT) II, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, 749-755.
2. H.-J. Fabry, Studien zur Ekklesiologie des Alten Testamento und der Qumrangermeinde, Habil. Bonn 1979.
3. L. Rost, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament, Darmstadt 1967; vgl. auch Rost, Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament, in: Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg 1965, 76-101.
4. Rost, a.a.O. 4; anders, allerdings nicht mit überzeugenden Argumenten, H.-P. Müller, *qāhāl* Versammlung, in: THAT II, München-Zürich 1976, 609-619, hier: 609f.
5. Rost, a.a.O. 9; vgl. noch Num 22,4; 2 Sam 20,14; 1 Kön 12,21; Ex 32,1. Num 16,33 scheint mir redaktionell zu sein.
6. Rost, a.a.O. 12f. Mich 2,5 ist — gegen Rost — als sekundär zu werten; vgl. H.W. Wolff, Dodekapropheton 4, Neukirchen-Vluyn 1980ff, 40.
7. Rost, a.a.O. 13; vgl. noch Dtn 31,30; 1 Kön 8,14.22.55.
8. Müller, a.a.O. 610f.615f.
9. Rost, a.a.O. 18; vgl. noch Lev 4,13.14.21; 16,17.33; Num 19,20.
10. Rost, a.a.O. 24f. Jer 44,15 steht *qāhāl* in einem profanen Zusammenhang, ebenfalls wohl auch Esr 10,1. Vgl. auch 2 Chr 30,13.17.23.24.25.
11. Rost, a.a.O. 26f; vgl. noch 2 Chr 1,3.5; 20,5.14; 23,3; 29,23.28.31.32; 30,2.4. Vgl. auch Müller, a.a.O. 612f.
12. Rost, a.a.O. 100.
13. Rost, a.a.O. 103.
14. Fabry, a.a.O. 3; vgl. Rost, a.a.O. 113.
15. Rost, a.a.O. 151; K.L. Schmidt, *ekklēsía*, in: ThWNT III, Stuttgart 1938, 502-539, hier: 517.
16. vgl. 1 Kor 1,2; 10,32; 11,16.22; 15,9; 2 Kor 1,1; Gal 1,13; vgl. Müller, a.a.O. 619.
17. J. Roloff, *ekklēsía* Volksversammlung, Gemeinde (-versammlung), Kirche, in: EWNT I, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, 998-1011 hier: 1000f.
18. Müller, a.a.O. 618f; Fabry, a.a.O. 194-200.
19. Rost, a.a.O. 6; vgl. G. Sauer, jcd bestimmen, in: THAT I, München-Zürich 1971, 742-746, hier: 742.
20. Rost, a.a.O. 32. Hos 7,12 ist M unsicher; vgl. H.W. Wolff, Dodekapropheton I, Neukirchen-Vluyn 1961,136. Jer 6,18 ist statt *edah* zu lesen *dekah*; vgl. W. Rudolph, *Jeremia*, Tübingen 1958, 42.
21. Rost, a.a.O. 38.
22. vgl. Ex 33,7; Num 11,16; 12,4.

23. vgl. Ex 28,43; 29,4.10.30.32.42 u.ö.
24. Rost, a.a.O. 40f.83.
25. Rost, a.a.O. 83; vgl. W. Schrage, *sinagōgē* etc., in: ThWNT VII, Stuttgart 1964, 798-850, hier: 804. Vgl. noch Ex 12,3.6.19; Lev 4,15; 8,5; Ri 20,1 u.ö.
26. Sauer, a.a.O. 745.
27. Schmidt, a.a.O. 529; Schrage, a.a.O. 808.
28. Rost, a.a.O. 97.103.
29. Fabry, a.a.O. 3; Rost, a.a.O. 123; Schrage, a.a.O. 802f.
30. Rost, a.a.O. 14; vgl. Fabry, a.a.O. 200-212; Schrage, a.a.O. 809.
31. Müller, a.a.O. 619.
32. Sauer, a.a.O. 746.
33. vgl. A.R. Hulst, *cam/goj* Volk, in: THAT II, 290-325, hier: 290f; R.E. Clements, in: ThWAT I, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973, 965-973, hier: 967.
34. N. Lohfink, Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks *cam jahweh*, in: Probleme biblischer Theologie, Festschrift G. v. Rad, München 1971, 275-305, hier: 279f.
35. Lohfink, a.a.O. 281f; vgl. H.W. Hertzberg, Die Bücher Josua, Richter, Ruth, Göttingen 1959, 172; vgl. weiter Ex 7,4; 2 Sam 1,12; Ri 20,2.
36. Lohfink, a.a.O. 283; vgl. W. Richter, BZ 9 (1965), 71-84 vgl. 1 Sam 9,16; 13,14.
37. Lohfink, a.a.O. 285.
38. Lohfink, a.a.O. 286-291; vgl. Ex 3,7; 5,23; 1 Sam 9,16; 2 Sam 3,18; 5,2.12; 7,8-10; Ps 44,13; 60,5 u.ö.
39. Lohfink, a.a.O. 291-293; vgl. Ex 22,24; 2 Sam 14,13.
40. vgl. A.R. Hulst, a.a.O. 304; Lohfink, a.a.O. 293f.
41. Lohfink, a.a.O. 297f; anders Hulst, a.a.O. 304f. Vgl. neuerdings auch H.H. Schmid, Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein, in: Kirche, Festschrift G. Bornkamm, Tübingen 1980, 1-26.
42. Hulst, a.a.O. 324; vgl. Fabry, a.a.O. 212-220.
43. vgl. H. Strathmann, *laós*, in: ThWNT IV, Stuttgart 1942, 29-39, hier: 32.35.
44. H. Frankemölle, *laós* Volk, Volksmenge, Gottesvolk, in: EWNT II, 837-848, hier: 847.
45. Fabry, a.a.O. 4.
46. M. Saebø, *sōd* Geheimnis, in: THAT II, München-Zürich 1976, 144-148, hier: 145.
47. Fabry, a.a.O. 10; vgl. Gen 49,6; Jer 6,11; 15,17 u.ö.
48. Fabry, a.a.O. 11-13.
49. Fabry, a.a.O. 13.24-32. Wenn W. Zimmerli, Ezechiel I, Neukirchen-Vluyn 1969, 292f, *sōd* als «Vertrauenskreis des Gottesvolkes» interpretiert, kommt er m. E. zu sehr von der Bedeutung «Geheimnis» her.
50. Fabry, a.a.O. 13.
51. Fabry, a.a.O. 13.43f.
52. Fabry, a.a.O. 46f; vgl. zum Ganzen noch H.-J. Fabry, *sōd*. Der himmlische Thronrat als ekklesiologisches Modell, in: Bausteine biblischer Theologie, Festschrift G.J. Botterweck, Köln-Bonn 1977, 99-126.
53. Saebø, a.a.O. 148.

54. Fabry, a.a.O. 48.53f; vgl. auch O. Eissfeldt, Kleine Schriften V, Tübingen 1973, 118 - 126.127 - 135.136 - 142; gegen seine etymologische Ableitung von *marzēah* wenden sich mit Recht Fabry, a.a.O. 48 - 54; O. Loretz, Ugaritisch-biblisch *mrẓh* «Kultmahl, Kultverein» in *Jer* 16,5 und *Am* 6,7, in: *Künder des Wortes*, Festschrift J. Schreiner, Würzburg 1982, 87 - 93, hier: 87f.
55. Fabry, a.a.O. 74f.
56. Fabry, a.a.O. 76.
57. Fabry, a.a.O. 79 - 86.
58. Fabry, a.a.O. 90.
59. Fabry, a.a.O. 91f.
60. Fabry, a.a.O. 102 - 107.
61. Fabry, a.a.O. 112.
62. Fabry, a.a.O. 115 - 118. Loretz, a.a.O. 89, sieht in *bēt marzēah* den Ort für Toten- trauer und Speisung der Toten. Seine Argumentation, die von dem m. E. sekundären V. 7 ausgeht, vermag mich nicht zu überzeugen.
63. Loretz, a.a.O. 91.
64. Fabry, a.a.O. 92.
65. E. Ruprecht, Exodus 24,9 - 11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils, in: *Werden und Wirken des Alten Testaments*, Festschrift C. Westermann, Göttingen/Neukirchen-Vluyn 1980, 138,173, hier: 143 - 145.
66. Ruprecht, a.a.O. 139f; vgl. noch Ex 18,12; Dtn 12,7.18; 14,23.26; 15,20; 27,7; Ez 44,3; 1 Chr 29,22. Vgl. auch F. Nötscher, «Das Angesicht Gottes schauen» nach biblischer und babylonischer Auffassung, Darmstadt 1969, 104; L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1969, 186f. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. W.R. Smith, *Die Religion der Semiten*, Darmstadt 1967, 203f.
67. vgl. H. Haag, *Das liturgische Leben der Qumrangemeinde*, in: *Das Buch des Bundes* (hg. v. B. Lang), Düsseldorf 1980, 119 - 149, hier: 141f.
68. vgl. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960; R. Pesch, *Das Markusevangelium II*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 345 - 376; vorsichtig J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus II*, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1979, 247 - 249.
69. vgl. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967, 169 - 171.
70. G. Sauer, *ṭāhād* einer, in: *THAT I*, München-Zürich 1971, 104 - 107, hier: 104f.
71. Fabry, a.a.O. 136f.
72. Fabry, a.a.O. 137.
73. Fabry, a.a.O. 144 - 148.
74. Fabry, a.a.O. 152.
75. Fabry, a.a.O. 154.
76. vgl. H.-J. Fabry, *jāhād*, in: *ThWAT III*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, 595 - 603, hier: 598.
77. Fabry, a.a.O. 168.
78. Fabry, a.a.O. 221. Wenn H. Cazelles, *hābar*, in: *ThWAT II*, Stuttgart 1977, 721 - 726, hier: 724, eine ekklesiologische Bedeutung mit Bezug auf Ex 26,6; 28,7; 39,4 annimmt, so ist dies m. E. nur aufgrund einer überzogenen Symbolik möglich.
79. vgl. R. Meyer, *Pharisałos*, in: *ThWNT IX*, Stuttgart 1973, 11 - 36, hier: 17.
80. H. Cazelles, a.a.O. 725f; vgl. F. Hauck, *koinós* etc., in: *ThWNT III*, 789 - 810, hier: 800f.

81. Hauck, a.a.O. 803f.
82. N.A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Darmstadt 1963, 267f.
83. K. Kertelge, *Kerygma und Koinonia. Zur theologischen Bestimmung der Kirche des Urchristentums* in: *Kontinuität und Einheit*, Festschrift F. Mussner, Freiburg-Basel-Wien 1981, 327-339, hier: 330f.
84. Kertelge, a.a.O. 331f.
85. H.P. Siller, *Der Weg einer Gemeinde in der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation der Bundesrepublik Deutschland. Die Basisgemeinde Frankfurt*, in: H. Franke-mölle (Hg.), *Kirche von unten. Alternative Gemeinden*, München-Mainz 1981, 122-139, hier: 128.
86. Diese Dokumente sind gesammelt in: G.B. Ginzel (Hg.), *Auschwitz als Herausforde-rung für Juden und Christen*, Heidelberg 1980, 277-410; K. Richter (Hg.), *Die Katho-lische Kirche und das Judentum*, Deutsches Pax-Christi-Sekretariat, Frankfurt o.J.
87. vgl. die Erklärung «*Nostra aetate*» des II. Vatikanischen Konzils mit Verweis auf Zef 3,9; Ginzel, a.a.O. 280.
88. Ginzel, a.a.O. 405.
89. Ginzel, a.a.O. 326.
90. Ginzel, a.a.O. 406.