

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: 29.04.2026

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 *koinōnía* steht, ein nach *Hainz* eminent ekklesiologischer Begriff, der in seinem Vollsinn «Gemeinschaft durch (gemeinsame) Teilhabe an etwas» bedeutet¹. Ohne mich von vorneherein 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»² 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»³ gilt *qāhāl* als das alttestamentlich-hebräische Äquivalent für das neutestamentlich-griechische *ekklēsia*. *Rost* bestimmt den Begriff als «Versammlung, Aufgebot»⁴, 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 Krieg⁵. 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^ehal jahweh «Versammlung, Aufgebot Jahwes». In dem Gesetz Dtn 23,2-9 heisst es beispielsweise: «Nicht darf ein Ammoniter oder Moabiter in die q^ehal jahweh eintreten». Der Kontext zeigt, dass zur q^ehal jahweh die israelitischen Männer gehören, soweit sie aus legitimen Ehen stammen und im Vollbesitz ihrer Zeugungsorgane sind⁶. Nach Dtn 9,10; 10,4; 18,16 ist Israel am Horeb zum q^ehal jahweh geworden. Das Deuteronomium hat somit den ursprünglich untheologischen Begriff qāhāl theologisiert⁷. Qāhāl ist nun «Kultgemeinschaft»⁸. Diese Theologisierung wird von der Priesterschrift fortgeführt, wenn sie Num 16,3; 20,4 die Israeliten als q^ehal jahweh bezeichnet⁹. In der nachexilischen Zeit wird qāhāl sowohl im profanen wie theologischen Sinn gebraucht. Esr 10,8.12. 14; Neh 5,13 bezeichnet qāhāl die politische Vertretung der aus dem Exil Zurückgekehrten. Neh 8,2.17 steht qāhāl in einem kultischen Zusammenhang und schliesst erstmals auch die Frauen ein¹⁰. In 1 Chr 13,2.4; 29,1.10.20 bezeichnet qāhāl den Kreis der führenden Leute in Israel, während 1 Chr 28,8 dieser Kreis von David «vor den Augen ganz Israels, des q^ehal jahweh» ermahnt wird, wobei an den Sprachgebrauch des Deuteronomium angeknüpft wird¹¹.

Wenn wir uns den alten Übersetzungen zuwenden, so ist festzustellen, dass die aramäischen Targume das Substantiv qāhāl in den meisten Fällen nicht übersetzen, sondern als Lehnwort in der Form q^ehillā^o übernehmen¹². *Rost* zieht daraus den Schluss, dass dem Judentum zur Zeit der Targume der qāhāl etwas Fremdes, keiner zeitgenössischen Institution Vergleichbares war¹³. Dies bedeutet aber, dass für das Selbstverständnis dieses Judentums qāhāl kein adäquater Begriff sein konnte.

Die griechische Septuaginta (LXX) gibt $\frac{2}{3}$ der Belege von qāhāl mit ekklēsia wieder¹⁴. Von daher ist immer wieder die These vertreten worden, dass qāhāl das alttestamentliche Äquivalent zum neutestamentlichen ekklēsia sei¹⁵. Dabei wurde aber nicht beachtet, dass dem alttestamentlichen q^ehal jahweh in der LXX das griechische ekklēsia kyríou entspricht, während im Neuen Testament die Verbindung ekklēsia toũ theoũ vorherrscht¹⁶. *J. Roloff* kommt daher zu der Feststellung, dass ekklēsia toũ theoũ als Übersetzung des im apokalyptischen Judentum (Qumran) belegten Terminus q^ehal ^oel zu betrachten sei, der dort das endzeitliche Aufgebot Gottes bezeichnete¹⁷. Es ist davon auszugehen, dass ekklēsia toũ theoũ 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 Kristallisationspunkt des nun von ihm zu berufenden endzeitlichen Israel zu werden¹⁸. Somit dürfte das alttestamentliche qāhāl — zumindest unmittelbar — als Äquivalent des neutestamentlichen ekklēsia entfallen.

2. ^cēdāh:

Das Wort ist abzuleiten von einer Wurzel j^cd mit der Bedeutung «bestimmen» — in Bezug auf einen bestimmten Ort oder eine festgesetzte Zeit¹⁹. Das Nomen ist nicht vor P belegt²⁰ — und scheint eine Neubildung der Priesterschrift (P) zu sein²¹, und zwar von dem Begriff ^oōhel mō^cēd «Zelt der Begegnung» aus, der Bezeichnung für das Zeltheiligtum während der Wüstenwanderung, die schon vor P begegnet²², bei P dann aber eine zentrale Bedeutung erhält²³. Die ^cēdāh ist die aus den vollberechtigten Männern bestehende Volksgemeinde, die sich um den ^oōhel mō^cēd schart, auf die Begegnung mit Jahwe im ^oōhel mō^cēd wartet²⁴. Die ^cēdāh fungiert als Rechts-gemeinde und Kultgemeinde²⁵. *G. Sauer* formuliert mit Recht, dass mit ^cēdāh fast ausschliesslich die religiös bestimmte Gemeinde bezeichnet ist²⁶.

Die Targume geben ^cēdāh mit dem aramäischen k^cništā^o «Versammlung» wieder²⁷. Diese Übertragung in das eigene Idiom lässt vermuten, dass das Judentum dieser Zeit sein Selbstverständnis eher in dem alttestamentlichen ^cēdāh ausgedrückt fand als in qāhāl, das es meist einfach als Lehnwort übernimmt²⁸.

Die LXX übersetzt ^cēdāh fast stets mit synagōgē²⁹. Die Gemeinde des Neuen Bundes, wie sie uns in der Damaskusschrift und in den Texten von Qumran begegnet, hat sich mit ^cēdāh bezeichnet; sie strebte keine politischen Ziele an, wie sie mit qāhāl verbunden sein konnten, sondern wollte eine rein religiöse Gemeinschaft sein³⁰.

Das Neue Testament bezeichnet mit synagōgē zumeist das Synagogengebäude; nur Jak 2,2 begegnet es für eine christliche Versammlung³¹. Wenn das Neue Testament für die urchristliche Gemeinde den Begriff ekklēsia bevorzugt hat, so ist darin wohl eine beabsichtigte Diskontinuität zur jüdischen Synagoge zu sehen³².

3. ^cam:

Das Wort begegnet in mehreren semitischen Sprachen und meint ursprünglich den Onkel väterlicherseits, dann auch «Sippe», «Verwandtschaft»³³. *N. Lohfink* hat vor Jahren eine umfangreiche Untersuchung zum Ausdruck ^cam 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 Gebets-sprache 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»³⁴. «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 ^cam jahweh offensichtlich das Heer eines Teils der Israelstämme meint (Ri 5,13)³⁵, wenn der Ausdruck weiter zur Titulatur des nāgīd, des charismatischen Heerführers der vorköniglichen Zeit, gehört³⁶, so dürfte auch hier Israel als «Jahwes Verwandtschaft» beschrieben sein — so wie Num 21,29 Moab als ^cam des Kamosch, als «seine Söhne» und «seine Töchter» bezeichnet ist³⁷. An einer Reihe von Stellen steht ^cam für die in Not befindlichen Israeliten, die die Rettung durch Jahwe erwarten dürfen³⁸, darunter auch die sozial Schwachen innerhalb Israels³⁹.

Weil die bedrängten Israeliten ^cam jahweh «Verwandtschaft Jahwes» sind, deshalb nimmt sich Jahwe ihrer an. Der Gebrauch von ^cam jahweh in der Bedeutung «Heer Jahwes» lässt sich m. E. ungezwungen von der Bedeutung «Sippe, Verwandtschaft Jahwes» ableiten. ^cam 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* anschliessen⁴⁰. ^cam 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 versteht⁴¹.

In Qumran ist ^cam Bezeichnung für das Volk Gottes, an einigen Stellen für das Kriegsvolk, dann auch für eine bestimmte Gruppe von Mitgliedern der Sekte⁴². In der LXX wird ^cam meistens mit laós wiedergegeben. laós ist der völkische Verband Israels nach seiner religiösen Begründung und Bestimmtheit⁴³. 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. theou̅. Entspr. können weder Israēl im AT noch ekklēsia im NT Identitätsbegriffe von 1. sein, sofern sie die jeweilige geschichtliche Existenz des jüd. und christl. "Volkes" angeben»⁴⁴. 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 , ^cēdāh und ^cam können nicht (^cēdāh) oder nicht unmittelbar (qāhāl) oder nur mit Vorbehalt (^cam) 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. ekklēsia-Begriffs abgeben dürften. Es handelt sich um *sōd*, *marzēah* und *jāhād*⁴⁵.

4. *sōd*:

Das Wort hat eine relativ grosse Bedeutungsbreite, vom konkreten «Zusammenkunft, Kreis» bis hin zu «Ratschluss, Geheimnis», dem, was in einer Zusammenkunft beraten wird⁴⁶. Der Begriff bezeichnet weithin einfach eine Versammlung oder einen Kreis von Menschen⁴⁷. Eine spezifische Bedeutung erhält *sōd*, wenn es Ps 89,8; Jer 23,18.22; Ijob 15,8 den Thronrat Gottes meint⁴⁸. In Ez 13,9; Ps 55,15; 111,1 bezeichnet das Wort die kultische Versammlung des Volkes⁴⁹, Spr 3,32; Ps 25,14; Ijob 29,4 die vertraute Gemeinschaft des Menschen mit Gott⁵⁰. 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 Qumran⁵¹ und könnte als Modell für die ntl. ekklēsia angesprochen werden⁵². In der LXX wird der Begriff durch zwölf verschiedene griechische Wörter wiedergegeben⁵³.

5. *marzēah*:

Das Wort bezeichnet den «Kultverein» in Verbindung zu Weingenuss und orgiastischem Gelage⁵⁴. 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 verwirklichen⁵⁵; es findet sich im aramäischen Bereich in den Elephantine-Papyri, also im Judentum des 5. Jh. v. Chr.⁵⁶, bei den Phöniziern⁵⁷, bei den Nabatäern des 1. Jh. n. Chr.⁵⁸. Wichtig ist das Vorkommen von *marzēah* im Palmyra des 1./2. Jh. n. Chr., wo als griechisches Äquivalent *thíasos* belegt ist. Mit *thíasos* 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 *thíasos*, als Kultverein auftreten konnten⁵⁹. Für den palmyrenischen *márzēah* waren rituelle Festmähler we-

sentlich, bei denen der Patronatsgott als anwesend gedacht wurde. Als heilige Speisen begegnen Wein und Brot⁶⁰.

Im AT ist marzēah 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 marzēah treffen⁶¹. In Jer 16,5a ist bēt marzēah 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 marzēah und die Teilnahme an seinen Veranstaltungen zur Zeit des Propheten nicht als anstössig; erst die dtr. Redaktion V. 10-13 verbindet den marzēah mit dem Götzendienst⁶². *O. Loretz* interpretiert marzēah an beiden Stellen als «Kultmahl», das nur innerhalb eines bēt marzēah und einer marzēah-Gemeinschaft möglich war. Offensichtlich war die Institution des marzēah in Israel und Juda ein integrierender Bestandteil des sozialen Lebens. Die orgiastischen Auswüchse haben zur späteren Ablehnung der Institution beigetragen⁶³.

Die LXX hat in Jer 16,5 marzēah mit thíasos übersetzt⁶⁴, in Am 6,7 jedoch den Text missverstanden.

Vielleicht lässt sich — wenn auch das Wort marzēah in diesem Zusammenhang nicht begegnet — Ex 24,9-11 als Beispiel für einen Jahwe-marzēah 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) nahelegt⁶⁵. *E. Ruprecht* hat richtig beobachtet, dass es in unserem Text nicht um ein Bundesmahl bzw. einen Bundschluss geht. Höhepunkt sind die Schau Gottes und das Essen und Trinken vor Gott, das einfach einen festlichen Gottesdienst meint⁶⁶.

Es kann nun gewiss nicht behauptet werden, dass der marzēah des AT und des alten wie des hellenistischen Orients eine unmittelbare Vorstufe zur kultischen Mahlgemeinschaft der ntl. ekklesiá darstellt, wie sie uns etwa 1 Kor 10,16f; 11,20-34 begegnet. Aber die marzēah-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 Essergemeinde von Qumran keine sakrale Bedeutung. Sie entsprechen am ehesten den Mälern christlicher Klostersgemeinschaften⁶⁷. 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 Paschamahl ist⁶⁸ — wenn auch vielleicht erst auf der Stufe der Traditionsbildung durch die urchristliche Gemeinde⁶⁹.

6. jāhād:

Das Wort hängt etymologisch mit ^oāhād «einer» zusammen und meint in seiner Nominalform «Vereinigung»⁷⁰. In Ugarit begegnet es in der wahrscheinlichen Bedeutung von «Kultgemeinde»⁷¹. Im AT findet sich das Substantiv in Dtn 33,5 und 1 Chr 12,18. Die adverbialen Ableitungen der Wurzel herrschen mit 145 Belegen vor⁷². 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 sprechen⁷³.

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 hat⁷⁴. jāhād ist der zentrale Begriff für das Selbstverständnis dieser Gemeinschaft⁷⁵. Er manifestiert sich im Gemeinschaftsmahl, in gemeinsamer Liturgie und Beratung⁷⁶. Es ist nicht auszuschliessen, dass der jāhād von Qumran bei der Bildung des christlichen ekklēsia-Begriffs von Bedeutung war, zumal die christliche ekklēsia toū theoū vom qumranischen q^ehal ^oel 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 ekklēsia⁷⁷ — möglicherweise ein Hinweis auf einen von Qumran herkommenden Sprachgebrauch. Es scheint mir nun noch ein weiterer Begriff für die Erfassung des ntl. ekklēsia bedeutsam zu sein, dem wir uns zum Schluss noch zuwenden wollen.

7. Die pharisäische h^abūrāh als Mahlgemeinschaft

Das Wort hābēr ist offensichtlich im AT ohne ekklesiologische Bedeutung⁷⁸. 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 ḥ^abūrāh «Genossenschaft, Verband» entsteht besonders durch Tischgemeinschaft. So heissen auch die Mahlgenossen, die sich zum gemeinsamen Verzehren des Paschamahles zusammentun, b^enē ḥ^abūrāh «Söhne der Genossenschaft». Auch die Tischgemeinschaften des Sabbatqiddusch, der nicht ein eigentliches kultisches Mahl ist, werden als ḥ^abūrāh bezeichnet⁷⁹. Wichtig für unsere Fragestellung ist, dass die LXX die Ableitungen von der Wurzel ḥbr gerne mit koinón, koinōnós, koinōneîn übersetzt⁸⁰. Philo bezeichnet das Gemeinschaftsleben der Essener als koinōnía⁸¹.

Wir haben nach atl. Vorstufen von Kirche gefragt und konnten bereits als Zwischenergebnis feststellen, dass die Grössen qāhāl, ^cēdāh und ^cam 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 Gruppengenossen, ḥ^abūrāh als Benennung vor allem der pharisäischen Bruderschaft, die entscheidend durch Mahlgemeinschaft entsteht. Die LXX und Philo zeigen, dass das griechische Äquivalent für eine solche ḥ^abūrāh koinōnía ist.

Dieser Befund macht deutlich, dass die unmittelbaren und entscheidenden Vorstufen der ntl. ekklēsia 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»⁸². Auch in der Bildung der soziologischen Grösse ekklēsia 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 *h^abūrāh*, 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» erfahren⁸³, dass die Kirche «im Herrenmahl ihre bleibende Mitte und den entscheidenden Anstoss zu ihrem Gemeinschaftsleben» erhält⁸⁴.

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*⁸⁵. 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 *eκκλῆσία* und *koinōnía* sind wir auf dem Weg, ^cam 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 haben⁸⁶. 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 dienen⁸⁷, 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»⁸⁸. 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 verstanden 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?»⁸⁹. 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 kommende Zukunft in besonderer Dichte erlebt. Dazu nochmals die Landesynode 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»⁹⁰.

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 niedergerissen, 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 *h^abūrāh* 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, koinōnía 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 Testaments und der Qumrangemeinde, Habil. Bonn 1979.
3. L. Rost, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament, Darmstadt ²1967; 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, Dodekapropheten 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, ekklēsia, 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, ekklēsia 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, j^cd 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, Dodekapropheten I, Neukirchen-Vluyn 1961, 136. Jer 6,18 ist statt ^cedah zu lesen de^cah; vgl. W. Rudolph, Jeremia, Tübingen ²1958, 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, *ʿam/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 ʿam 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, *söd 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, *söd* 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, *söd. 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 mrzḥ «Kultmahl, Kultverein» in Jer 16,5 und Am 6,7, in: Kündler 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 Totentrauer 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 ²1969, 104; L. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1969, 186f. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. W.R. Smith, Die Religion der Semiten, Darmstadt ²1967, 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 ³1960; 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, °aḥād 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, jāḥād, 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, ḥābar, 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, Pharisaos, 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 ²1963, 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-möller (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 Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980, 277-410; K. Richter (Hg.), Die Katholische 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.