

diese in ihrer Kontinuität beeindruckende Reihe von Phänomenen von der christlichen Geschichtsschreibung selten in Rechnung gestellt worden und noch weniger von der theologischen Reflexion. Jede große geschichtliche Realisation – der Kommunismus wie der Kapitalismus – hat ihr nächtliches Antlitz. Hat man bemerkt, daß dies die Sprache eines Eingeweihten, eines Gläubigen, eines Partisanen ist, in den Augen des Gegners aber ein sicherer Ausdruck ihres Wesens?

Man erahnt nun, warum außerhalb ihrer Bereiche, die sich zum Teil decken können, außerhalb ihrer Formalobjekte, die voneinander verschieden sind, Geschichtswissenschaft und Theologie sich nicht treffen. Mehr noch als bei einem Einzelsubjekt besteht beständig eine irreduzible Inadäquation zwischen dem Bewußtsein, das eine Gruppe von sich selbst hat, und einerseits ihrer Identität, andererseits ihren Ausdrucksformen. Der Theologe geht von der Identität aus, der Historiker von den (schriftlich niedergelegten, institutionellen, lebendig vorhandenen usw.) Ausdrucksformen. Der Historiker kann wohl das Bewußtsein in den Griff bekommen, das sich in all diesen verschiedensten Manifestationen äußert; er verfügt aber von sich aus über keine Mittel, um die

Identität zu fassen, von der es zeugt. Der Theologe hingegen wird aus dem, was er über ihre Identität weiß, nie das Bewußtsein der Kirche ableiten können; nur indem er sieht, wie sie sich in der Zeit entfaltet, erfährt er konkret das Mysterium ihrer Identität.

Beide, Historiker und Theologen, sind Vermittler, Dolmetscher. Halten die Theologen sich für befugt, von einem Selbstverständnis der Kirche zu sprechen? In den Augen der Historiker wird dieses stets nur Symbolik einer Hoffnung sein; die Wirklichkeit erscheint ihnen als das Ergebnis einer Vielzahl ortsgebundener Selbstverständnisse. Können beide somit etwas Besseres erstreben, als einander als Agenten gegenseitigen Verstehens zu verstehen?

Und doch wird der Historiker sich nie mit diesem Plural als dem letzten Wort seiner Forschung und seiner Pflichten abfinden können. Er hat mit Hilfe der andern Gesellschaftswissenschaften noch eine bis jetzt allzusehr vernachlässigte Vergleichsarbeit zu leisten, um dieses üppige Sprießen zu ordnen, daraus Modelle zu erheben, eine Typologie abzuleiten und so hinauszugelangen über den banalen Sinn der alten Formel: Nur *ein*, aber je verschiedenes Christentum.

EMILE POULAT

geboren am 13. Juni 1920 in Lyon, Katholik. Er studierte am Priesterseminar Saint-Sulpice in Paris, an der Sorbonne und an der Universität von Strassburg, ist Lizentiat der Theologie, Doktor der Philosophie und Wissenschaftlicher Direktor am Centre national de la recherche scientifique (Groupe de sociologie des religions). Er veröffentlichte unter anderem: *Naissance des Prêtres Ouvriers* (1965), *Intégrisme et catholicisme intégral* (1969).

¹ Zu Max Weber vgl. Philippe Besnard, *Capitalisme et protestantisme* (Paris, Colin, 1970) (coll. U²).

² Fernand Dumont und Guy Rocher: *Le Canada français aujourd'hui et demain* (Paris, Fayard, 1961) 24–25 (*Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français*, cahier no 34).

³ Lionel Groulx, *Mes mémoires I* (Montréal, Fides, 1970) 173–174.

⁴ G. Alberigo, *Neue Grenzen der Kirchengeschichte?: Concilium* 6 (1970) 486–495.

⁵ Vgl. E. und O. Poulat, *Le Développement institutionnel des sciences religieuses en France: Archives de sociologie des religions*, no 21, janvier–juin 1966, 23–36.

Übersetzt von Dr. August Berz

Norbert Brox

Profile des Christentums
in seiner frühesten Epoche

1. Einleitung

Die Frage nach verschiedenen Typen des Christentums in den ersten Jahrzehnten seiner Geschichte umsichtig beantworten zu wollen, ist ein in sach-

licher und methodischer Hinsicht schwieriges Unterfangen. Als Frage nach einer faktischen Verschiedenheit zwischen den theologischen Denkformen und Diktionen muß sie beim Stand der Dinge in der Forschung zwar längst als beantwortet gelten: Die Selbstartikulierungen etwa der palästinensischen Anfangsgemeinden bleiben nicht die der paulinischen und vor- wie nebenpaulinischen hellenistischen Christengemeinden. Es zeichnen sich sehr bald unterschiedliche Profilierungen ab. Der Sachverhalt wird kirchengeschichtlich aber erst interessant, wenn man zu beurteilen sucht, ob und wo man darin die Grenze zu einem dem «Wesen» nach veränderten kirchlichen Selbst-

verständnis erkennen will. Ein solches Urteil ist diffizil, wenn man das Problem nicht dem bloßen Ermessen überläßt, sondern auf Grund von tragfähigen, und zwar geschichtsbezogenen Kriterien urteilen will. Wieweit z. B. impliziert bzw. dokumentiert unterschiedliche Symbolik (etwa divergierende christologische oder ekklesiologische Titulatur) ein unterschiedliches kirchliches Selbstverständnis und nicht ein und dasselbe in lediglich veränderter Sprache? Wo ist im konkreten Fall der «Punkt» erreicht, an dem man unter sachlich-inhaltlichem Aspekt von nicht mehr identischem Verständnis sprechen kann bzw. muß? Sind solche eventuellen Unterschiede in der Doktrin oder eher im Bereich der jeweiligen Denk- und Sprachmodelle (auf sie sind wir angewiesen) aufzusuchen? Oder kommt man, solange es sich um die als orthodox geltenden Kirchentypen handelt, mit der Unterscheidung «non iam adversi, etsi diversi» (Aug, En in Ps 47,3; PL 36,534) aus, wie sie die patristische Zeit für die Vereinbarkeit biblischer Texte prägte und das Mittelalter sie zur Harmonisierung patristischer Aussagen übernahm?¹ Das sind in der Hermeneutik der Kirchengeschichte durchaus keine geläufigen und einhellig geklärten Fragen.²

Im vorliegenden Fall wird die Problemstellung noch erschwert durch die Quellenlage. Für die palästinensische Urgemeinde kommen als Quelle hauptsächlich in Frage: Gal 1,2 mit wenigen Auskünften; die Apostelgeschichte, die diesbezüglich allerdings weniger aufschlußreich ist als vergleichsweise die synoptische Überlieferung für den historischen Jesus, weil sie unter dem Einfluß eines in der griechisch sprechenden Kirche des ausgehenden Jahrhunderts schon vorhandenen Geschichtsschemas und nicht auf der Suche nach den tatsächlichen Vorgängen die Anfänge der Kirche in den Blick nimmt und weil ihr historisches Material für die Urgemeinden Palästinas recht gering gewesen zu sein scheint; endlich die synoptischen Evangelien auf Grund traditionsgeschichtlicher Rückschlüsse³ besonders auf die Logienquelle (Q; s.u.). D.h. wir haben nur dürftige Fragmente und indirekte, oft nur sehr unsicher identifizierbare Indizien, sozusagen «Momentaufnahmen» aus einer Bewegung, die aus ihnen rekonstruiert werden muß, wobei in vielen Punkten ihre sachgemäße historische Einordnung nur vermutungsweise gelingen kann. Viel Wichtiges ist mit Sicherheit unbekannt. Es gibt vor allem keinerlei authentische Wortüberlieferung der Jerusalemer Apostel oder anderer Exponenten; aus der Gemeintheologie der Epoche sind wenige, allerdings sehr wichtige,

liturgisch geprägte Kurztexte erhalten (z. B. bei Paulus: Röm 1,3 f.; 1 Kor 11,23–25; 15,3–5). Auch das Selbstverständnis der paulinischen Gemeinden ist nur durch mühsame Rekonstruktionen (sc. aus den Paulusbriefen) zu erfragen, denn es ist ja nicht einfach das des Paulus, wie es die Briefe bieten. Dasselbe gilt für die unabhängig von Paulus entstandenen hellenistischen Gemeinden. Wenn man sich für sie alle nicht einfach auf die Theologie des Paulus und auf die erkennbaren Positionen einiger seiner prominenten Gegner beziehen kann, sondern die «Basis» der Gemeintheologie aufsuchen will, so ist auch hier die historische Bemühung ein Tasten.

Diese Schwierigkeiten mußten genannt werden, weil es sich ihretwegen im folgenden Versuch nicht um den Vergleich von vollständigen Modellen damaligen kirchlichen Selbstverständnisses handeln kann. Es lassen sich nur Elemente eruieren, und man kann sie mit entsprechendem Vorbehalt in Richtung unserer Fragestellung zu analysieren suchen (wobei – wie angedeutet – die so gestellte Frage ihrerseits in der Kirchengeschichtsforschung noch unerprobt ist). Dazu sind zuerst in aller Kürze und in Auswahl solche Elemente urchristlicher Selbstverständnisse darzustellen (2.), so daß dann die Möglichkeit ihres Vergleichs untereinander geprüft werden kann (3.).

2. Historische Darstellung

Wir bemühen uns nach Möglichkeit, Auskünfte zu geben, die auf wissenschaftlichem Konsens beruhen. Der Nachweis im einzelnen kann hier allerdings nicht geführt werden.

a) Die judenchristliche Urgemeinde

Weil es «Erscheinungen» des auferstandenen Jesus (als welche sich die Ostererfahrung am Anfang verbalisierte) wahrscheinlich zuerst, zumindest aber auch in Galiläa gegeben hat (Mk 14,28; 16,7; Mt 28,16–20; Joh 21), kann die erste (judenchristliche) Kirche nicht auf Jerusalem begrenzt gedacht werden.⁴ Allerdings wissen wir außer der kaum bestreitbaren Existenz von galiläischen bzw. palästinensischen (Judäa, Samaria) Gemeinden nichts über sie, sondern sind nur – dürftig genug – über die Christengruppe in Jerusalem orientiert. Für sie ist bekanntlich bezeichnend, daß ihr Verbleiben in den jüdischen religiösen Praktiken selbstverständlich war (Apg 2,46; 3,1; 5,12.42; 10,14) und sich doch die Trennung vom Judentum bereits vollzog in Form eigener Selbstbezeichnungen der Gruppe («die Heiligen», «die Erwählten», «Gemeinde Gottes [vielleicht auch: Jesu]»), in Form eines eigenen

und also separierenden Aufnahmeeritus (Taufe), eigener, abgesonderter Gottesdienste, welche durch ihren Ort in den Häusern die Distanzierung vom Tempelkult anbahnte; in den christlichen (Mahl-) Versammlungen löste die Gegenwart Jesu die kultische Präsenz Gottes im Tempel ab.⁵ Die Trennung konnte nicht verborgen bleiben, sie war sichtbar. Man verstand sich als neues Volk Gottes anstelle des alten, als neue, endzeitliche Gemeinde Gottes (*ἐκκλησία* = übernommenes quähäl des AT), wie sich aus all diesen Symptomen zeigt. Das bedeutet aber, daß diese Christengruppe der ersten Jahre in Jerusalem einen – nun auf Israel bezogenen – universalen Anspruch erhob: Sie war der Beginn einer eschatologischen «Neuwerdung» Israels, die sie schon repräsentierte. Man begann sehr bald, offenbar auf ein hinter Apg 2 noch erkennbares ekstatisches Erlebnis (also auf die Erfahrung des Geistbesitzes) hin, mit der Mission in Israel. Der auf Jesus zurückgehende Kreis der Zwölf behielt noch seine Repräsentativ-Funktion für das neue Israel⁶ (neben der Funktion des Osterzeugnisses: 1 Kor 15,5) und hat gerade darum endzeitliche (richterliche) Beziehung zum konkreten, jetzigen Israel (Mt 19,28). Die zeitgenössischen jüdischen Sondergruppen, mit denen man die Christen der ersten Jahre optisch gern vergleicht, waren sehr anders, nämlich esoterisch orientiert, indem sie das ganze Israel verloren gaben und nur von ihrem eigenen Heil wußten. Für die Gruppe der Christen lag die Chance *ganx* Israels in dem von ihr darum eifrig proklamierten Glauben.

Das jüdische Gesetz und den Tempelkult betreffend war diese Gemeinde also loyal und wurde folglich toleriert; allerdings war ihre Aussage, der hingerichtete Jesus sei der durch die Auferweckung (Röm 1,3f) oder bereits bei der Johannaufsteig (Mk 1,9ff) zum Messias erhöhte Heilbringer, höchst provokativ und darum gefährlich (vgl. Apg 4,1ff; 5,17ff). Die erste Kollision der Juden mit dieser Christengruppe war, soweit wir wissen, die Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus um das Jahr 44.

Aber diese Gruppe stellte schon sehr bald nicht mehr die ganze christliche Gemeindebildung in Jerusalem und in Palästina dar. Die Gemeinde differenzierte sich im Laufe der Jahre stark. Wie gesagt, von außerhalb Jerusalems wissen wir nichts Konkretes. Darum ist es aber unzulässig, dort (für Galiläa beispielsweise) Sondermodelle mit theologisch und strukturell schwerwiegenden Abweichungen zu unterstellen. Weil die Quellen fehlen, wird man sich das Christentum dort mit guten Gründen nicht sehr verschieden von dem in Jeru-

salem vorstellen. Dieses ist aber bereits mannigfaltig genug, und es war sicher noch formenreicher als wir heute wissen können. Aus der Geschichte der bald fälligen Auseinandersetzung um die Bedingungen der Heidenmission, speziell aus dem Verlauf und der Nachgeschichte des sogenannten Apostelkonzils, ist deutlich eine Gruppierung der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem abzulesen. Es gab die strengen Judaisten, die mit der Regelung gesetzes- und beschneidungsfreier Heidenmission durchaus nicht einverstanden waren (Gal 2,4), gegen Paulus opponierten und in seine Gemeinden propagandistisch korrigierend eingriffen (Gal). Anders die mit der Praxis des Paulus sich einverstanden erklärende, obwohl für ihren Teil jüdisch praktizierende Gruppe unter Petrus und Jakobus, wobei allerdings Jakobus in bestimmten (sc. rituellen) Hinsichten einen stark judaistischen Einfluß ausgeübt haben muß (Gal 2,12).

Der Unterschied zwischen beiden Gruppen in ihrer Beurteilung der Missionsvorgänge außerhalb Palästinas war unter zeitgenössischer theologischer Perspektive sehr beträchtlich. Noch erheblicher war aber der Unterschied zu einer dritten, nämlich der «hellenistischen» Gruppe in Jerusalem. Es handelt sich um griechisch sprechende Juden oder Proselyten aus der Diaspora, die sich in Jerusalem niedergelassen haben und dort in einer sehr frühen Phase schon zur christlichen Gemeinde gestoßen sind. Spannungen scheinen dazu geführt zu haben, daß sie sich als eigene Gruppe gegenüber der aramäisch sprechenden Gruppe konsolidierten. Ihre Autoritäten, nämlich die Sieben, die uns Apg 6 unzutreffend als Armenpfleger (Diakone) vorstellt, sind dem Namen nach Griechen (z. B. Stephanos, Philippos, Nikolaos). Solche Diasporajuden standen von Haus aus in einer wesentlich loseren Bindung an Kult, Gesetz und Ritus, selbst wenn sie im orthodoxen Mutterland wohnhaft wurden. So kam es nicht von ungefähr, daß diejenigen, die aus ihnen Christen wurden, sich (auch in ihrer Predigt) ganz bestimmter, hochexplosiver Jesusworte erinnerten bzw. für diese ein eminentes Interesse aufbrachten, nämlich für die gesetzes- und tempelkritischen Worte Jesu. Das brachte den ersten ernsthaften und folgenreichen Konflikt mit den jüdischen Behörden. Die Anklage gegen Stephanus lautet nach Apg 6,14, in der Sache sicherlich zutreffend: «Wir hörten, wie er sagte: Dieser Jesus von Nazareth wird diese Stätte (Tempel) zerstören und die Satzungen ändern, die uns Moses überliefert hat» (vgl. 6,11–13; 7,48.53). Das hat also mit einer auch im Prozeß gegen Jesus sehr aus-

schlaggebenden Kritik (Mk 14,58) zu tun, die von diesen Hellenisten innerhalb der judenchristlichen Kirche aufgegriffen wird (wenn auch Lukas – wie schon für Jesus das Markus-Evangelium – das tendenziös als Lügenzeugnis darstellt). Sie wurden verfolgt (teils umgebracht) und vertrieben (nur dieser Teil der Gemeinde – anders die Darstellung der Apg) und setzten ihre so gelagerte (nämlich gesetzesfreie) Predigt außerhalb der Stadt und Palästinas, in Samaria und Syrien fort.

Damit stehen wir vor der geschichtlichen Eröffnung des außerjüdischen, heidnisch-hellenistischen Raumes für das Christentum, in welchem es sehr neue Gesichter und Profile annehmen sollte. Doch liegt an dieser Stelle daran, mit wenigen Stichworten zu den spärlichen Auskünften der Quellen darauf aufmerksam gemacht zu haben, in welcher Breite sich selbst bei dem kleinen Ausschnitt aus der Wirklichkeit, den wir kennen, die palästinensische Urgemeinde präsentiert.⁷ Verschiedene Modelle christlichen Selbstverständnisses begegnen schon ganz am Anfang. Ihre Differenzen untereinander kristallisieren sich, so weit wir bislang sahen, besonders deutlich am Verhältnis zum Judentum heraus. Und da es sich um eine schwerwiegende Sache handelt, stellt sich die Anfangsfrage: Soll und kann man von wirklich relevant divergierenden Selbstverständnissen sprechen? Ist etwa von einer qualitativ unterschiedlichen Nähe zu Jesus zu sprechen? Es scheint angebracht, die Frage zurückzustellen bis zur Betrachtung des Heidenchristentums, weil die sich abzeichnenden Probleme dann schärfer gestellt werden können.

Zuvor ist das Bild jedoch noch zu ergänzen. Die traditionsgeschichtliche Erforschung der synoptischen Überlieferung glaubt sich heute in der Lage, aus dem frühesten Judenchristentum eine bestimmte Gruppe, die bisher nicht genannt wurde, herausisolieren zu können. Es ist diejenige, deren Selbstbezeugung als die Logienquelle (Q) des Matthäus und Lukas mit hoher Wahrscheinlichkeit rekonstruiert werden kann.⁸ Das Bild, das sich ergibt, entspricht teilweise der bisherigen (stark pauschalen) Darstellung, teilweise bringt es neue Umrisse. Zudem veranlaßt es zur Erwähnung des nicht nur in dieser Gruppe eminenten Interesses an der Jesusüberlieferung (hier: Worte Jesu), und endlich ergibt sich der konkrete Einblick in die Genese eines profilierten Selbstverständnisses in der frühen Phase des Christentums.

Diese Gruppe, die hinter der Logienquelle erkennbar wird, lebt aus drängender Naherwartung und versteht sich in einer Sendung (Lk 10,2–16,21f)

als Nachfolge Jesu (Mt 8,21f; Lk 14,27), des Menschensohnes (Lk 9,57f). Ein vordringliches Thema ist ihr Konflikt, in den sie mit «diesem Geschlecht» verstrickt ist. Er entzündet sich am Bekenntnis zum kommenden Menschensohn und der Weiterverkündigung seiner Worte, die man – weil es seine Worte sind – sorgfältig sammelt, hört und auslegt. Denn auf das Tun seiner Forderung kommt alles an (Lk 6,46–49), und dieses Tun führt gerade in den Konflikt: Es verlangt Güte, Feindesliebe, Barmherzigkeit, Verzicht auf Richten, d. h. Gewaltlosigkeit und Feindesliebe statt Kampf und Haß. Und zwar bezieht sich dieses alles auf den konkreten politischen Vorgang des innerjüdischen Widerstandes und Aufstandes gegen die römische Besatzung, wie sie sich vor allem in der letzten Dekade vor dem römisch-jüdischen Krieg (66–70 n. Chr.) formierten. Die Gruppe nimmt unter Bezugnahme auf Jesus gegenteilige Partei, nämlich für den Frieden. Sie zwingt das Reich nicht wie die Gegner, mit denen sie die Naherwartung teilt, durch Gewalt, sondern durch Frieden herbei. Ihre Mission, Söhne des Friedens zu sammeln, ist aber gescheitert, der Krieg fand statt. – Man erkennt ohne Umwege die strenge Zeit- und Ortsgebundenheit dieser Auslegung der Botschaft Jesu. Doch hat sie diesmal nichts mit der Frage nach dem Gesetz zu tun. Die hier und von anderen Gruppen gesammelten Jesusworte werden dann weitere Auslegungen erfahren. Jedenfalls zeichnet sich hier ein spezifisches, und zwar politisch-situationsbezogenes «Modell christlichen Selbstverständnisses» ab, das eine frühe judenchristliche Gruppe «anders als die Gruppen nach und neben ihr, dennoch aber mit ihnen im Bekenntnis zu Jesus eins – praktiziert hat».⁹ – Eines muß uns an diesem Modell noch prinzipiell interessieren: Wenn man die identifizierbaren erhaltenen Reste für das Grundprofil des ursprünglichen Bestandes der Logienquelle halten darf, dann hat die Gruppe für ihre Auslegung der Botschaft Jesu, für ihr Selbstverständnis, eine konsequente Auswahl getroffen bzw. repräsentiert sie einen Traditionsfluß, der uns wie eine untragbare Auswahl anmutet: Es fehlen viele anderweitig bekannte Elemente der Predigt Jesu, es fehlen auch Passionserzählung und Auferstehungstradition, ohne die für unser Urteil kein Evangelium «vollständig» sein kann. Wir kommentieren das jetzt nur in dieser Richtung: Auswahl und Pointierung ist hier und ist immer Grund wie Möglichkeit aller verschiedenen Modelle und veranlaßt zu der Frage nach Kontinuum und «Norm» aller Interpretationen und Selbstverständnisse.

b) Die heidenchristliche Kirche

Über sie wissen wir, vor allem als paulinische Gemeinde, wesentlich mehr an theologischen und historischen Details aus den neutestamentlichen Briefen, aber doch längst nicht alles, was wissenswert wäre. Es kann nur einiges zur Sprache kommen. Durch die Vertreibung der hellenistischen Judenchristen (s. o.) war die Mission unter Heiden, d. h. zunächst in von Juden und Heiden gemischt bewohnten Gebieten, längst vor Paulus erfolgreich verlaufen. Paulus schloß sich solchen Gemeinden nach seiner Berufung an. Der wichtigste Ort dieses neuen, «gemischten» Christentums wurde und blieb lange Zeit Antiochien. Das Evangelium von Jesus von Nazareth erfuhr eine neue Phase seiner Geschichte, d. h. es wurde nicht nur an anderem Ort, sondern auch auf andere Weise gepredigt. Wir können nur die Richtung andeuten: Die judenchristliche christologische Titulatur etwa, welche nun für Heiden hätte begreiflich sein müssen, die nicht aus dem alttestamentlich-jüdischen Denken heraus kamen, verlor entweder ihre Aussagekraft und kam darum aus dem Gebrauch (z. B. «Menschensohn»; «Knecht Gottes»; «Messias» nur noch als Eigennamen «Christus»); oder aber sie erfuhr eine den neuen Hörern entsprechende Umdeutung («Gottessohn» nun im Zusammenhang von Wesensspekulationen gefaßt, wie sie hellenistischen Vorstellungen korrespondierten; «Herr» – höchstwahrscheinlich schon eine judenchristliche Prädikation – jetzt im Verständnis hellenistischen Kultdenkens usw.).¹⁰

Hier interessiert das christliche Selbstverständnis im engeren Sinn. Wir greifen dazu auf Aspekte zurück, unter denen sich in der judenchristlichen Kirche unterschiedliche Profile identifizieren ließen, nämlich auf die Frage nach dem Gesetz als ein Kriterium für die Orientierung des Christentums gegenüber der Geschichte seiner Herkunft und in ähnlichem Sinn auf die Frage nach der Funktion der Jesusüberlieferung für das Selbstverständnis dieser Gemeinden. Da ist eine völlig veränderte Ausgangslage gegeben, in der zugleich das Problem liegt. Vorerst beschreiben wir nur. – Das jüdische Gesetz war für Heidenchristen kein Problem, sondern es wurde ihnen (von Judenchristen) zum Problem *gemacht*. Nachdem sie den Christusglauben von nicht jüdisch-gesetzlich praktizierenden Christen (den oben erwähnten aus Jerusalem vertriebenen «Hellenisten») ohne jüdische Auflagen angenommen hatten, war ihnen die faktische Freiheit von Gesetz und Beschneidung so selbstverständ-

lich wie den palästinensischen Judenchristen das Gegenteil. Man kam nicht aus der Dogmatik von der Heilsnotwendigkeit der jüdischen Observanz her. Darum erfuhr und reflektierte man auch keine Befreiung aus ihr. In diesen aus Juden und Heiden gemischten Gemeinden kam es dann nach etlichen Jahren einer wohl nie thematisierten oder gar problematisierten Gesetzesfreiheit zu Konflikten, weil die praktizierte Koexistenz unter jüdisch-rituellen Bedingungen unzulässig war. Doch war das nicht das Problem der dortigen hellenistischen Judenchristen (schon gar nicht das der Heidenchristen), sondern das der Palästina-Christen, die sich in ihrem Selbstverständnis in Frage gestellt sahen und darum nicht nur die Separation von den Heiden, sondern zugleich deren Judaisierung (Beschneidung) als Bedingung der Taufe verlangten. Bevor aber diese Probleme entstanden, haben wir eine hellenistische Kirche vor uns, für welche die bald sehr aktuelle Gesetzesfrage noch nicht existierte, d. h. aber für welche das Verhältnis zur geschichtlichen Herkunft des Glaubens, zum Judentum (welchem Jesus angehörte), noch ungeklärt, weil noch nicht zum Thema geworden war. D. h. zugleich, daß die Frage nach einer Einheit mit der judenchristlichen Kirche noch nicht gestellt war. Das ist an sich erstaunlich genug, weil es einen Typus von Christentum zeigt, der sich in wenigen Jahren bereits vom ursprünglichen Boden der Jesusüberlieferung weg in ein sehr neues «Klima» hinein ausgelegt hat.

Die Phase der unreflektierten Trennung vom Judentum fand durch die kirchengeschichtlichen Ereignisse bald ihr Ende. Paulus wurde der Exponent in der Geschichte der Problembewältigung. Für seine nun rein heidenchristlichen Gemeinden war das noch stärker ein von außen eingetragenes Problem: das Verhältnis von Gesetz (Beschneidung) und Christusglaube. Aber es wurde unumgänglich eingetragen durch die Kommunikation der Einzelkirchen untereinander und freilich auch durch Agitation der Judaisten. Zudem aber trug die Predigt des Paulus eben wesentlich die Struktur der Auseinandersetzung mit Judentum und Gesetz. Denn Paulus begriff als ehemaliger eifriger Jude den Glauben als strenge Alternative zum Gesetz, und er legte als früherer Verfolger und Widerständler den Unglauben nun als Ungehorsam und Verstockung in der Version des Verharrens bei Gesetz und Selbstbehauptung des Menschen gegenüber Gott aus. Doch darf man sich durchaus nicht vorstellen, daß diese Nomenklatur der Predigt die allgemeine und einzige in der hellenisti-

schen Kirche war. In sie ist eben doch sehr stark die Biographie des Paulus eingegangen und darüber hinaus der Weg des Evangeliums in seiner ersten Etappe. Beides gehörte aber für die zum Glauben gekommenen Heiden etwa der Asia nicht zum Erfahrungshorizont. Sie kamen aus sehr anderen Vorverständnissen, und wir entdecken in den Paulusbriefen manche Konturen ihres sehr anders orientierten Verständnisses. Neue Akzente geben hier den veränderten Horizont an: Kult, Sakrament, Geistbegriff, dualistische Denkmuster im Welt- und Menschenverständnis sowie eine gegenüber der judenchristlichen Tradition stark in neue soteriologische Begrifflichkeit hinein verselbständigte Christologie müssen uns als reichlich abgekürzte Hinweise in diesem Augenblick genügen. Diese Gemeinden hatten keinen Konnex mit dem alttestamentlich-jüdischen «Mutterboden», wie sich in ihren Artikulierungen zeigt, und es ist nicht auszumachen, ob er ihnen durch alle Missionare in der Weise trotzdem mitvermittelt wurde, wie durch Paulus in Form des breiten und intensiven Schriftbeweises (allerdings ja bereits anhand der Septuaginta!), der die permanente geschichtliche Rückbindung impliziert. Wir müssen das Problem weiter unten wieder aufgreifen und erinnern jetzt noch an das ebenfalls hierher gehörige Phänomen, daß die Jesus-Tradition (Wort- und Tatenüberlieferung) in der hellenistischen Kirche nicht präsent war. Für Paulus liegt es auf der Hand, daß die Grunddaten von (Geburt,) Tod und Auferweckung Jesu die Säulen seiner Theologie sind, nicht dagegen die ohnehin nur wenigen Elemente der Wortüberlieferung, deren Kenntnis seine Briefe dokumentieren (Wunder- und andere Berichte fehlen ganz). In seinen Gemeinden kann man nicht eine breitere, sondern muß man eher eine noch schmalere Kontinuität mit der palästinensisch-urchristlichen Jesusüberlieferung annehmen. Sind das unwichtige oder relevante Unterschiede im Selbstverständnis gegenüber der Herkunft von Jesus?

Fragen wir auch für die heidenchristliche Kirche nach Gruppierungen innerhalb des Rahmens eines gesetzesfreien Christentums, so kommen wir – wieder auf Grund der Quellenlage – in die Verlegenheit, die Tatsache einer Vielzahl von Typen behaupten zu müssen, ohne sehr viel gesicherte oder aufschlußreiche Auskünfte über sie geben zu können. Die Identifizierung etlicher, von Paulus als Gegner und Ketzer angesprochener Gruppen ist durch eine Reihe neuer Thesen weder erleichtert noch gesichert worden. Mit Vorliebe will man

gnostische Modelle christlichen Selbstverständnisses erkennen, im einen Fall vorwiegend hellenistischer, im anderen stärker judaisierender Spielart. Die Rekonstruktionen sind methodologisch zumeist zu ungeschützt, als daß auf die abgeleiteten gnostischen Gemeinde-Typen Verlaß wäre.¹¹ Bei vorsichtiger Beurteilung lassen sich folgende (nicht vollständige) Angaben machen. Zunächst gilt, daß solche verschiedenen Gruppen der heidenchristlichen Kirche sich in den Ortsgemeinden nebeneinander finden, denn durch die daraus entstehenden Schwierigkeiten erfahren wir von ihrer Existenz; die Polemik und theologische Klärung des Paulus läßt ihre Konzepte teilweise ans Licht treten. Einige deutlichere Phänomene sind: Es gibt sehr unterschiedliche Auslegungen der Freiheit auf Grund der Einsicht, die der Christusglaube verleiht; d. h. das Verständnis von konkret christlich möglicher und verbindlicher Realisation und deren Norm (Tabu – Gnosis – Freiheit – Liebe) geht weit auseinander zwischen den Gruppen untereinander und bei Paulus (1 Kor 8 und 10; Röm 14).

In Richtung ähnlicher Verständnisunterschiede deutet der korinthische Konflikt, der durch die Bevorzugung pneumatisch-charismatischer Phänomene als des Kriteriums für das Christliche durch eine starke Gruppe in Korinth entsteht (1 Kor 12–14): außerordentlicher Geisterweis und Enthusiasmus als Indiz für ein unter dem Einfluß von hellenistisch-jüdischer Weisheitslehre ausgelegtes Christentum, von Paulus in dieser Version unter dem Hinweis auf die notwendige Mitteilbarkeit und gemeindebildende Kraft des Glaubens bestritten. Diesem Typ eines enthusiastisch sich über die Bedingungen hinwegsetzenden Christentums scheint eine Christologie korrespondiert zu haben, die über den erhöhten Kyrios spekulierte und den gekreuzigten Jesus verachtete (1 Kor 12,3; 1,18 ff; 2,2). Es gibt jene merkwürdigen Gruppenteilungen, die durch die irrige Einschätzung der Bedeutung der taufenden Autoritäten entstanden zu sein scheinen und wonach sich nur ein Teil zu Christus gehörig deklarierte (1 Kor 1,12 ff). Das wiederum dürfte mit dem besonderen hellenistischen Sakramentenverständnis zusammenhängen, in dessen Einfluß ja auch Paulus bis hin zu magischen Vorstellungsweisen (1 Kor 11,29 f; 15,29) geriet.

Die komplexe Struktur der korinthischen Gemeinde stellt das Thema der Pluralität christlichen Selbstverständnisses und freilich auch die Frage nach Kriterium und Norm. Eine andere Version christlicher Mission scheint der 2 Kor zu bezeugen

in Form einer Restauration des Jüdischen, die sich aber von den galatischen Tendenzen noch einmal erheblich unterscheidet. Nicht jede Option für das Gesetz und zugehörige Theologumena kann damals mit jüdisch-orthodoxem Nomismus gleichgesetzt werden. Es verbanden sich mythische Elemente mit Rückgriffen auf jüdische Überlieferung zu diversen heterodoxen Vorstellungsreihen. Das Brieffragment aus Phil 3 belegt offenbar eine weitere Variation. Zur Dokumentation sei noch erinnert an die ausladende kosmische Orientierung des christlichen Entwurfs in Kol und Eph; ferner an die wieder sehr anders liegende Konzeption der Naherwartung in 1 Thess, mit welcher der Auferstehungsglaube mühsam vereinbart werden mußte. Die Gegner des Gal scheinen dagegen nach wie vor nicht eine heidenchristliche (gnostische, «gnostisierende») Gruppe gewesen zu sein, sondern die paulusfeindlichen Judaisten des orthodoxen Mutterlandes zu repräsentieren. Die Apolos-Tradition des Lukas (Apg 18,24–19,6) scheint eine besondere, als «defizient» zu bezeichnende Version der Jesusverkündigung zu bezeugen, die nichtsdestoweniger anerkannt (1 Kor 3,6), aber ergänzungsbedürftig war (Apg 18,26; 19,4f). Ähnliches deutet sich hinter den Philippus-Überlieferungen an (Apg 8,5 ff; 21,8f).¹² – Wir müssen abrechnen. Die Breite der nur angedeuteten Variationen reicht als Grundlage für die Leitfrage wahrscheinlich aus. In dieser Pluralität des Verständnisses liegt übrigens auch der Beginn eines in der weiteren Kirchengeschichte immer wieder auftretenden Problems, nämlich der Differenz zwischen einem populären Gemeindeglauben und dem reflektierenden theologischen Selbstverständnis einerer oder mehrerer Gruppen. Doch ist das in unserem Zusammenhang nur eine spezielle Version des Tatbestandes.

3. Variationen und Differenz

In den aufgezählten Typen urkirchlicher Selbstverständnisse lassen sich nun, worauf die Darstellung wiederholt stieß, doch einschneidende Unterschiede erkennen, die in den veränderten Sprachstrukturen und Gemeindemodellen zwar nicht einfach zutage liegen, aus ihnen aber erschlossen werden müssen. Kontinuität, Identität und Einheit der Kirche werden für den Kirchengeschichtler schon dort zum Problem, wo das der frühesten Kirche selbst noch nicht in dieser Weise bewußt wurde. Man hat den dringenden Eindruck, daß die heidenchristliche Kirche dieser frühesten Epoche aus einer Bindung an den Auferstandenen lebte (dessen

Bedeutsamkeit sie in mannigfachen soteriologischen, kultischen, sakramentalen Kategorien auslegte), ohne der Jesusüberlieferung judenchristlicher Prägung zu bedürfen, ja ohne viel von ihr zu wissen. In der palästinensischen Kirche explizierte man den Glauben an Jesus in den Kategorien der bodenständigen Erwartung und im Rekurs auf die Geschichte Jesu wie der Anfänge der Gemeinde: Es ging auch im Jesusglauben, wie er vor und vor allem nun seit Ostern begriffen wurde, um Israels Heil, in das in der Endzeit die Heiden miteinziehen werden (Mt 8,11). Demgegenüber wird die Herkunft des Kerygmas aus Israel für die Heidenchristen zunächst auf keine vergleichbare Weise relevant. Dafür spricht ihre frühe de facto-Freiheit vom Gesetz noch beredter als die dann prinzipiell erkämpfte Freiheit, denn sie zeigt, daß der Konnex zur konkret-geschichtlichen Tradition von Palästina her für sie nicht sonderlich greifbar war. Man darf ihre Position nicht mit der des Paulus verwechseln. Paulus freilich konnte Glaube und Kirche nur im Kontrast und in Kontinuität zum Judentum verstehen. Daß aber z. B. der Schriftbeweis für seine Gemeinden aus Heiden nur annähernd die theologische Bedeutung hatte wie für Paulus selbst, ist nicht wahrscheinlich. Auch die Tatsache der Kollekten-Praxis zugunsten der Jerusalemer Kirche (Gal 2,10; 1 Kor 16; 2 Kor 8f; Röm 15,25–27) stellt zwar die Überzeugung des Paulus von der Notwendigkeit bleibender Bindung an die erste Gemeinde aus den Juden unter Beweis (Paulus nennt sie bezeichnenderweise *ἡ διακονία μου*: Röm 15,31), weil für ihn die Herkunft Jesu aus dem Judentum theologisch unaufgebbar ist. Aber: hätten Mazedonien und Achaia auch ohne das Betreiben des Paulus, d. h. aus einer ihrem eigenen kirchlichen Selbstverständnis entsprechenden Einsicht, den Eifer für die Kollekte entwickelt (Röm 15,26f)?¹³ Alle theologischen und kirchenpraktischen Kategorien der geschichtlichen Kontinuität mit dem historischen Jesus aus den Juden wurden den heidenchristlichen Gemeinden zwar vermittelt; wo wir aber ihre eigenen Artikulierungen aus eigenem Verständnishorizont heraus erkennen können, dort erscheint nicht diese Überlieferung als Explikationsmodell des Glaubens wie bei Paulus, der ja die Heidenmission als solche unter dem Aspekt der endlichen Bekehrung Israels interpretieren konnte (Röm 9–11). Das Durchhalten des paulinischen Kirchenbildes mit dem verbindlichen Rückblick auf Israel und dem notwendigen Bekenntnis zum historischen, gekreuzigten Jesus (für Paulus zentrale Kriterien) war offensichtlich in den Ge-

meinden schwierig genug zu erreichen (1 Kor), und soweit aus späteren Zeugnissen zu erschließen ist, haben die Missionsgebiete des Paulus in der Folgezeit überwiegend nicht dessen Theologie und kirchliches Selbstverständnis, sondern sehr andere Orientierungen tradiert. Für Paulus also entstand die Kirche aus den Heiden in einer theologisch unüberholbaren Abhängigkeit von der jüdenchristlichen Urgemeinde (Röm 11,11–24), und das war die Perspektive sicherlich des Jüdenchristentums insgesamt. Angesichts dessen ist es doch sehr auffällig, wie schadlos und krisenfrei das praktische Verschwinden des palästinensischen Christentums im jüdischen Krieg für die inzwischen schon beträchtlich gewachsene heidenchristliche Kirche verlief.¹⁴ In dieser Hinsicht stand für sie offenbar nichts Entscheidendes zur Debatte.

Darin verrät sich eine unerhörte Neuorientierung, wenn man bedenkt, wie intensiv alles ursprüngliche nachösterliche Reden vom Heil in Jesus von Nazareth an ganz konkreten personellen (Petrus, Jakobus, die Zwölf) und geographischen (Galiläa, Jerusalem) Traditionen hing. Eine Auferstehungschristologie ohne homologische Ostergeschichten ist da nicht vorstellbar. Auch für Paulus gehörten sie (in der palästinensischen Version) zur Ursprungsüberlieferung des Glaubens im qualifizierten Sinn (1 Kor 15,2 ff). Was sich dagegen an heidenchristlicher Christologie aus vorpaulinischen Bekenntnis- oder Liedfragmenten ablesen läßt (z. B. Phil 2,6 ff; 1 Tim 3,16), ist nach erstaunlich kurzer Zeit doch nicht mehr einfach dasselbe. «Das mit Jesus von Nazareth» (Lk 24,19) wird hier nach Schemata weltjenseitiger, ins Hiesige hineinreichender Vorgänge beschrieben, mit Bildern vom Kommen einer göttlichen Erlösergestalt. Die jüdenchristlich-palästinensische Kirche kommt aus der Tradition von Osterzeugen und -zeugnissen, in denen zugleich die Kontinuität mit Jesus erwiesen wird. Die geschichtliche Verankerung der frühen heidenchristlichen Kirche bestand aber offenbar nicht in der Übernahme dieser für sie nicht gerade naheliegenden Überlieferung von wiederholbaren und kommunikativen Begegnungen mit dem lebenden Jesus, den man vor seiner Hinrichtung gekannt hatte. Für die hellenistische Gemeinde war die Bindung des Kerygmas an die Geschichte durch den Namen Jesus gegeben, die konkrete Ausfaltung fiel aber spezifisch aus, nämlich in unterschiedlichen Kategorien hellenistischer Erlösungsvorstellungen. Und es ist tatsächlich signifikant, daß die Gemeinde dort zuerst als eigenständige Gruppe angesehen und mit einer eigenen Bezeich-

nung («Christen») versehen wurde, wo sie aus ihren Formen unmittelbar palästinensischer Prägung (in Theologie und religiöser Praxis) herausfand, eben in Antiochien (Apg 11,26). Ein anderes historisches Indiz ist unmittelbar vorher der Umstand, daß man jüdischerseits in Jerusalem sich zur Vertreibung nur des hellenistischen Gemeindeteils, nicht aller Jesusanhänger, veranlaßt sehen mußte. Das Selbstverständnis der Christen unterscheidet sich schon früh bezüglich der Auslegung ihrer Bindung an den Ursprung in der Geschichte. Die Differenz beschränkt sich nicht auf die Gesetzesfrage, an der sie zuerst und am deutlichsten auszustehen war. Auch die konkrete Interpretation der Berufung auf Jesus ging (als Christologie) unterschiedliche Wege, die in mehr als Vokabularverschiedenheit bestehen. Man kann das ein gutes Stück weit an den Chancen und Gefährdungen hier und dort beobachten. Die Gefahr der Jerusalemer Urgemeinde lag (schon in der frühesten Epoche ihrer noch vorhandenen Unangefochtenheit durch außerpalästinensische Missionsvorgänge) in Richtung des endgültigen Schicksals des Jüdenchristentums etliche Jahrzehnte später, nämlich in Richtung erstarrenden Rückfalls hinter Jesu Verhältnis zu Tempel, Gesetz usw. und damit in geschichtsunfähige Introversion. Anders die heidenchristlichen Kirchen, die durch die Kollision disparater Strömungen ihre Schwierigkeiten hatten. Die Unterschiede waren nicht ohne weiteres auf Häresie und Orthodoxie zu verteilen, und sie pendelten sich auch durchaus nicht bleibend auf die paulinische Auslegung ein. Paulus sah allen Anlaß, den gekreuzigten Jesus und seine Identität mit dem Erhöhten als Angelpunkt des Glaubens einzuschärfen (1 Kor 1,23; 12,3). Man kann daran das Ausmaß der Distanz ermessen¹⁵, und es zeichnet sich auch – wenn man will – der Anfang einer bewußten «Norm» ab: Alle Auslegung des Christlichen in ihrer notwendigen Vielfalt bleibt zu beurteilen nach ihrer Aussage über Geschichte und Schicksal Jesu. Das Jüdenchristentum hatte durch die Jesusüberlieferung und ihr Osterzeugnis den Bezug des Glaubens zur Geschichte Jesu sehr evident gehalten. Die Heidenmission brachte notwendig weittragende Transpositionen dieses Modells mit sich. In der Theologie des Paulus, des Heidenapostels aus den Juden, beobachtet man das Ringen um die geschichtliche Vermittlung, wonach christliches Selbstverständnis in den notwendigen Variationen sich immer artikulieren muß in seiner Herkunft vom Menschen Jesus und von den Erfahrungen seiner Erstzeugen her.

¹ Vgl. H. de Lubac, A propos de la formule: «Diversi, sed non adversi»; RechSR 40 (1951/52) 27–40.

² H. Köster, ΓΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ. Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums: Zeitschrift für Theologie und Kirche 65 (1968) 160–203 (engl.: Harv. Theol. Rev. 58 [1965] 279–318) bietet folgende Antwort an, deren Bewährung in der konkreten Beurteilung bestimmter historischer Dokumente allerdings noch deutlicher zu erweisen wäre, als es durch Kösters Analysen geschehen ist: «Es geht... darum, ob das historische Geschehen des irdischen Jesus von Nazareth jeweils als Kriterium – nicht notwendigerweise als der Inhalt – der christlichen Verkündigung und Theologie wirkt» (163); es geht um «stets neue Rückbesinnung auf die Wurzeln des christlichen Glaubens, das heißt auf den irdischen Jesus» (203).

³ Kritisch-skeptische Anmerkungen zur Methodenfrage bei H. J. Cadbury, Gospel study and our image of early christianity: Journ. of. Bibl. Lit. 83 (1964) 139–145.

⁴ G. Schille, Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte (München 1966), wendet sich mit Textanalysen forciert gegen eine Monopolisierung Jerusalems als der Urzelle der Kirche, wie die Kirchengeschichtsdarstellung sie im Anschluß an die Apg vornimmt.

⁵ Einzelheiten sind zu entnehmen z. B. aus der vorzüglichen Darstellung von A. Vögtle, Die Urgemeinde: R. Kottje-B. Moeller, Ökumenische Kirchengeschichte I (Mainz-München 1970) 25–36.

⁶ Bezeichnenderweise scheint diese Funktion (und damit der Rang) des Zwölferkreises nicht langfristig von Bedeutung gewesen zu sein: Im Gegensatz zu Apg 1, 15ff, der Ersatzwahl des Matthias für Judas zur Vervollständigung der symbolträchtigen Zahl, hat man beim Märtyrertod Jakobus des Älteren (s. u.) um das Jahr 44 offenbar nicht mehr an eine Nachwahl gedacht, und im Zusammenhang des Apostelkonzils (48/49 n. Chr.) kommen die Zwölf als Instanz nicht mehr vor.

⁷ Darüber belehrt mit allem Nachdruck auch O. Cullmann, La diversité des types de Christianisme dans l'Eglise primitive: Studi e Materiali di Storia delle Religioni 38 (1967) 175–184. Cullmann stellt die Frühgeschichte der Kirche nicht nur als faktische Verschiedenheit von Gruppen dar, sondern als fehlende Einheit auf Grund der von seiten des Judenchristentums verweigerten Solidarität mit Stephanus und seinem Kreis (Apg 8,1), mit Petrus und Jakobus Zebedäus (Apg 12,2. 17), endlich mit Paulus, speziell anläßlich seiner Verhaftung in Jerusalem (Apg 21).

⁸ Ich beziehe mich der Kürze wegen allein auf P. Hoffmann, Die Anfänge der Theologie in der Logienquelle: J. Schreiner (Hrsg.), Gestalt und Anspruch des NT (Würzburg 1969) 134–152, der auch die wichtigste Literatur notiert.

⁹ P. Hoffmann aaO. 151.

¹⁰ Zusammenfassend darüber z. B. W. G. Kümmel, Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes (Göttingen 1969) 93–111.

¹¹ Man vergleiche die Analyse der repräsentativsten Thesen bei R. Haardt, Gnosis und Neues Testament: Bibel und zeitgemäßer Glaube, hrsg. v. J. Sint (Klosterneuburg-Wien-München 1967) 131–158; ders., Gnosis: SacMu II (1968) 476–486; auch W. C. van Unnik, Die Gedanken der Gnostiker über die Kirche: Vom Christus zur Kirche, hrsg. von J. Giblel (Wien 1966) (223–238) 225.

¹² Dazu detailliert A. Ehrhardt, Christianity before the Apostles' Creed: Harv. Theol. Rev. 55 (1962) 73–119, 80–92.

¹³ Das fehlende Bedürfnis nach einem solchen Zeichen der Einheit mit Jerusalem im Heidenchristentum ist die eine Seite, eine Befürchtung des Paulus aber die andere: Er muß damit rechnen, daß «die Heiligen» in Jerusalem die Annahme der Kollekte, d. h. die kirchliche Einheit mit ihm, verweigern (Röm 15, 31).

¹⁴ Gesamtkirchlich gesehen bekommt Jerusalem und sein Bischofsitz erst im Laufe des 4. Jahrhunderts, also nach Konstantin, wieder Bedeutung.

¹⁵ W. G. Kümmel: Relig. in Gesch. u. Gegenw. VI (1962) 1190, umschreibt sie wie folgt: «Diese geschichtliche Heilsverkündigung (sc. des Paulus) geriet bei den ehemaligen Heiden in Spannung zu ihrem naturalistischen oder gnostisch-dualistischen Erbe, und darum muß Paulus das geschichtliche Heil gegen ein naturalistisches Mißverständnis verteidigen.»

NORBERT BROX

geboren am 23. Juni 1935 in Paderborn, Katholik. Doktor der Theologie, habilitierte in Patrologie und Ökumenik, ist Professor für katholische Theologie und Religionspädagogik an der Universität München, Lehrbeauftragter für Patrologie an der Universität Regensburg. Er veröffentlichte unter anderem: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon (Salzburg-München 1966), Die Pastoralbriefe (Regensburg 1969).

Henri Irénée Marrou Die Kirche innerhalb der hellenistischen und römischen Kultur

Vorerst ist zu bemerken: Man hat das Aufkommen und die Ausbreitung des Christentums allzuoft mit dem Niedergang und Ende der Kultur der Antike in Zusammenhang gebracht; das große Werk von Edward Gibbon ist hierfür sehr bezeichnend. Im Gegensatz hierzu muß man sich bewußt sein, daß das Christentum sich durchgesetzt hat in einer Welt, «der es an Stärke, Reife, Männlichkeit nicht

gebrach».¹ Bei dieser Formulierung dachte H. U. von Balthasar zunächst an die *Roma* des ersten Jahrhunderts, die Erbin und Trägerin der nunmehr voll zu eigen gemachten großen hellenistischen Kultur, die sie im Orient schützt und befruchtet und im lateinischen oder auf dem Weg der Latinisierung befindlichen Westen einpflanzt und zur Entfaltung bringt. Wenige Kulturen sind ihrer selbst so sicher, ihrer Größe so sehr bewußt gewesen. Das Rom des Augustus und Virgils, im Jahrhundert darauf das Rom der guten Antoninischen Kaiser übernimmt und vollendet das Zivilisationswerk Athens. Unter der *Pax Augusta* herrscht überall Ordnung und Recht, besteht eine integrale Verwaltung, ein großzügiger Staat, der seine Dienstleistungen und damit auch seine Ansprüche auf ein Mindestmaß beschränkt. Rom, schreibt Aelius Aristides, hat für das Wohlergehen der Menschheit und ein glückliches Leben ebensoviel