

² Vgl. z.B. «Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte» und «Die Klassenkämpfe in Frankreich».

³ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie (Wien/Berlin 1932) 35.

⁴ R. Aschraft, Marx and Weber on Liberalism as Bourgeois Ideology; Comparative Studies in Society and History 14 (1972) 130–168.

⁵ Vgl. W.J. Mommsen, Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte (Frankfurt 1974); The Age of Bureaucracy (London 1971); C. Seyfarth und W. Spondel, Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung (Frankfurt a.M. 1973), insbesondere die Aufsätze von Birnbaum, Löwith und Giddens.

⁶ Vgl. Wirtschaft und Gesellschaft, Bd. II.

⁷ Das Kapital, Bd. I.

⁸ Vgl. K. Eder, Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften (Frankfurt a.M. 1973) und in bezug auf die heutige Gesellschaft für eine Nichtklassen-Analyse D. Bell, The Coming of Post-Industrial Society (New York 1973).

⁹ Vgl. die verschiedenen Veröffentlichungen im Spätkapitalismus (Frankfurt a.M. 1973); Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Frankfurt a.M. 1976).

¹⁰ Erbschaft dieser Zeit (Frankfurt a.M. 1962; erstmals veröffentlicht 1935). Dieses Buch enthält frühe Aufsätze, die in den zwanziger Jahren in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus geschrieben wurden. Die in diesem Buch entwickelte geschichtliche Dialektik liegt in vielem seiner späteren, ausführlicheren Religionsanalyse in «Das Prinzip Hoffnung» und «Atheismus im Christentum» zugrunde.

¹¹ E. Bloch, Naturrecht und menschliche Würde (Frankfurt a.M. 1961), zumal Kap. 20 über die «Marxistische Distanz zum Recht und auch zum Naturrecht».

¹² Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Frankfurt a.M. 1976).

¹³ J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977), vor allem Kap. 3 mit seiner theologischen Kritik der Mittelstandsreligiosität.

¹⁴ Vgl. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, aaO. (Anm. 9) 113: «Die Religion ist heute nicht einmal mehr Privatsache; aber im Atheismus der Massen drohen auch die utopischen Gehalte der Überlieferung unterzugehen».

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

FRANCIS SCHÜSSLER FIORENZA

Promovierte 1972 an der Universität Münster (Westf.) zum Dr.theol. mit der Dissertation «Eschatology and Progress», einer Untersuchung der Philosophie der Geschichte von Ernst Bloch. Ist Associate Professor an der Villanova University. Veröffentlichte Aufsätze in: Mysterium Salutis; Horizons; Heythrop Journal; Theology Digest; Interpretation; Philosophy Today; Review of Religious Studies. Eine kritische Ausgabe und englische Übersetzung von Schleiermachers Sendschreiben an Dr. Lücke wird 1979 erscheinen. Anschrift: 1223 North Lawrence, South Bend, Ind. 46617, USA.

Wolfgang Stegemann

Von Palästina nach Rom

Beobachtungen zu einem sozialen
Prozeß in der frühen Christenheit

I.

Das Christentum begann als eine innerjüdische Bewegung. Und wir lernen erst in letzter Zeit wieder zu begreifen, daß damit nicht nur eine Aussage über den religiösen Ursprung unseres Glaubens gemacht ist, den wir so merkwürdig selbstverständlich vom jüdischen distanzieren. Mindestens ebenso fremd wie diese religiösen Wurzeln des Christentums sind uns die Lebensverhältnisse derer, die als erste mit Jesus durch Palästina gewandert sind. Zur Jesusbewegung gehörten charismatische Prediger und Therapeuten, die in Palästina von Ort zu Ort zogen. Ihre Predigt und ihre heilsamen Handlungen und wohl auch die Jesu kann man nicht angemessen verstehen, sofern man sie nicht auf den besonderen Lebensstil dieser Menschen und diesen selbst auf den Zustand der jüdischen Gesellschaft dieser Zeit bezieht.

Jesus und seine Anhänger lebten in einem extrem rückständigen und von politischen und ökonomischen Krisen gezeichneten Land. Armut und Hunger, Unterdrückung und Gewalt bestimmten das Leben der kleinen Leute. Der Hunger bzw. die Sorge um das Existenzminimum waren die entscheidenden Probleme der Mehrheit des jüdischen Volkes in dieser Zeit. Und auch Jesus und seine Anhänger waren davon betroffen. Die ältesten Traditionen über Jesus von Nazaret, die uns in den synoptischen Evangelien erhalten sind, zeigen diese Misere deutlich auf. D.h. die gesellschaftliche Krise Palästinas bestimmte auch die Botschaft Jesu. Dies zeigt sich z.B. in der religiös-apokalyptischen Hoffnung der Jesusbewegung auf eine baldige Umkehrung der bestehenden sozialen Verhältnisse. Diese werden subjektiv erfahren als Hunger der Armen und ein sattes Leben der Reichen.

Jesus und seine Anhänger hofften darauf, daß Gott in Kürze die sozialen Geschehnisse umkehren wird, den Armen Ausgleich für ihre Leiden schafft, die Reichen leer ausgehen läßt. Jesus preist jetzt schon die Armen glücklich, denn ihnen wird die Königsherrschaft Gottes zugute kommen. Doch bevor ein Reicher in das Reich Gottes eingehen wird, geht eher noch ein Kamel durchs Nadelöhr. Die armen Jesusleute haben keine Rachgefühle gegen die Reichen, sie glauben nur an Gottes ausgleichende Gerechtigkeit: Jetzt sind sie an der Reihe, die Reichen haben ihren Anteil an Lebensqualität gehabt. Ihnen ist auch nicht in den Sinn gekommen, den Reichen die «Umkehr» (*metanoia*) zu

predigen. Dazu fehlte ihnen die Notwendigkeit, weil ihnen die Erfahrung mit Reichen fehlte. Zur Jesusbewegung hat kein Reicher gehört.

Aus der Sicht der römischen Besatzungsmacht Palästinas mußte sich diese charismatische Bewegung als durch und durch provinziell ausnehmen. Umgekehrt hat die Jesusbewegung wohl auch nicht Rom und seine jüdischen Statthalter im Blick gehabt. Ihre ansprechbaren Partner sind z.B. die Pharisäer, also eine zu dieser Zeit ebenfalls machtlose Gruppierung. Ihre Genossen sind Krüppel, Kranke, Bettler, Zöllner und Dirnen, Angehörige der untersten Schichten der Gesellschaft. Auf ein provinzielles Milieu deuten auch die Gegenstände der Konflikte der Jesusbewegung mit ihrer Umwelt. Die Einhaltung des Sabbatgebotes oder die soziale Gemeinschaft mit den Deklassierten waren kaum ein Problem für die römischen Herren Palästinas oder auch ihre jüdischen Kollaborateure. Aus ihrer Sicht gehörten die Jesusleute selbst zu jenen Verachteten, mit denen sie solidarisch waren.

Dem Provinzialismus der Jesusbewegung steht auch nicht das gewaltsame Ende Jesu in Jerusalem entgegen. Daß er von den Römern gekreuzigt wurde, also offenbar als politisch gefährlich empfunden wurde, heißt noch nicht, daß er selbst eine Konfrontation mit der Besatzungsmacht gesucht hätte. Eindeutig ist an der Kreuzigung Jesu vor allem, daß hier einer aus der untersten Schicht der Bevölkerung hingerichtet wurde. Der gekreuzigte Jesus ist einer unter vielen gekreuzigten Juden. Auch sein gewaltsames Ende mußte nicht notwendig seinem Leben und seiner Botschaft größere Beachtung bringen. Genau betrachtet ist darum das Gegenteil von der selbstbewußten Behauptung des Paulus vor dem Prokurator Festus richtig: Botschaft und Geschick Jesu sind im «Winkel» geschehen (Apg 26,26). Die sicher ältesten Traditionen über Jesus schließen aus, daß in seiner Botschaft oder der seiner Anhänger etwas von der späteren universalen Ausrichtung des Christentums vorweggenommen wurde. Gerade auch die Predigt vom Reich Gottes bezieht sich auf die jetzt schon präsente und bald endgültige Zukunft armer Juden Palästinas¹.

II.

Vor diesem Hintergrund des Provinzialismus der Jesusbewegung ist es um so erstaunlicher, daß Botschaft und Gestalt Jesu Christi schon kurze Zeit nach dessen Tod zum Mittelpunkt einer geradezu «ökumenischen», d.h. die Zentren der damaligen zivilisierten Welt umfassenden religiösen Bewegung werden konnten. Wie es zu dieser universalen Ausbreitung der christlichen Bewegung kommen konnte, liegt hinsichtlich der Einzelheiten im Dunkeln.

Nach Darstellung der Apostelgeschichte konsolidierte sich die Jesusbewegung zunächst in Jerusalem zu einer Art eigenständiger Gemeinde innerhalb des Judentums. Zu ihr gehörten neben palästinischen auch aus der jüdischen Diaspora zurückgekehrte Juden. Konflikte mit anderen Juden führten dann bald schon zur Vertreibung dieser sich auf Jesus berufenden Gemeinschaft. Der Galaterbrief des Paulus und die Apostelgeschichte lassen in Grundzügen übereinstimmend erkennen, daß das Verhältnis zur Tora (bzw. Beschneidung) zum zentralen Konfliktstoff der frühen Christenheit wurde. Dieses Problem hat vielleicht in Anfängen schon in Jerusalem eine Rolle gespielt (Stephanus), brach dann aber in aller Schärfe in Antiochia aus. Hier war – im Einzugsbereich einer jüdischen Diasporagemeinde – die Situation entstanden, daß neben beschnittenen Juden nun auch unbeschnittene Heiden zur christlichen Gemeinschaft gehörten. In Antiochia werden die Anhänger dieser Bewegung denn auch zum ersten Mal «Christen» genannt (Apg 11,26). Paulus und die Apostelgeschichte reflektieren diesen Konflikt vor allem als einen «innerchristlichen». Doch es ist deutlich: die besondere Lage jüdischer Diasporagemeinden hat die universale Ausbreitung der christlichen Bewegung begünstigt und den allmählichen Prozeß der Ablösung, kritischen Distanz und späteren Feindschaft von Christen und Juden bewirkt².

Der Übergang der Jesusbewegung in das *urbane* Klima außerhalb ihrer palästinischen Heimat bis hin nach Rom selbst geschah also auf dem Boden jüdischer Diasporagemeinden in größeren und kleineren Städten des Imperium Romanum. Dadurch wurde es möglich, daß diese ursprünglich provinzielle Bewegung in hellenistische Stadtregionen gelangte. Der mit diesem Übergang verbundene Wandel in den religiösen Anschauungen ist in der exegetischen Forschung außerordentlich breit diskutiert worden. Im Verlaufe dieser Diskussion haben wir uns angewöhnt – eigentlich sehr unpräzise – von einem «hellenistischen» im Unterschied zu einem «palästinischen» Christentum zu sprechen. Dieser Unterschied hat sogar systematisch-theologische Bedeutung erlangt. So hat z.B. Rudolf Bultmann das «Kerygma» der «hellenistischen» Christenheit (zumal dann durch Paulus und Johannes repräsentiert) zum Kriterium christlicher Verkündigung gemacht und die Frage nach dem historischen Jesus vor allem auch aus diesem theologischen Grund für illegitim erklärt³. Die Unterschiede zwischen den palästinischen Ursprüngen der christlichen Bewegung und ihrer Fortsetzung im urbanen Bereich hellenistischer Stadtgemeinden spielen auch in vielen kontroverstheologischen Auseinandersetzungen der Gegenwart eine

erhebliche Rolle, auch wenn dies in der Argumentation undurchschaut bleibt.

Um so wichtiger ist es, daß historische Forschung uns ein dogmatisch unbelastetes Bild der Entwicklung der frühen Christenheit sozusagen von Palästina nach Rom zeichnet. Dabei wird die alte Frage nach Kontinuität und Diskontinuität innerhalb dieser Entwicklung nicht nur auf die religiöse, sondern auch auf die soziale Seite dieses Prozesses ihr Augenmerk richten müssen. Denn wenn es richtig ist, daß die religiösen Überzeugungen der palästinischen Jesusbewegung auch unmittelbar mit den besonderen gesellschaftlichen Verhältnissen dieser Region zusammenhängen, so stellt sich die Frage nach der Kontinuität bzw. Diskontinuität umfassend als eine Frage nach Glauben, Hoffnung und Lebenspraxis derer, die zur christlichen Bewegung gehörten. D.h. gerade auch die *sozialen* Inhalte der Botschaft Jesu und der seiner späteren Verkündiger müssen im Kontext der jeweiligen individuellen und gesellschaftlichen Realität analysiert und verglichen werden.

III.

Die Jesusbewegung machte auf ihrem Weg aus der Provinz in den Bereich hellenistischer Städte auch einen sozialen Prozeß durch. Eine historische Darstellung dieser Entwicklung muß daher auch ihre sozialgeschichtlichen Zusammenhänge berücksichtigen. Die Notwendigkeit sozialgeschichtlicher Fragestellung in diesem Zusammenhang wird schlagend deutlich, wenn man bedenkt, daß zwei so unterschiedliche Arten frühchristlicher Predigt, wie sie uns in den *Briefen des Apostels Paulus* und in der sogenannten «*Logienquelle*» (Q) vorliegen, etwa zur selben Zeit nebeneinander existieren konnten. Das hängt zweifellos auch mit der jeweiligen gesellschaftlichen Realität des «*Missionsfeldes*» der Q-Propheten bzw. des Paulus zusammen. Paulus predigte im Gebiet größerer und kleinerer Städte außerhalb von Palästina, die Q-Propheten wirkten in Palästina selbst.

Die Propheten der «*Logienquelle*» sind Nachfolger Jesu in der zweiten Generation. Sie greifen selbst schon auf ältere Traditionen über Jesus zurück, etwa auf die Seligpreisung der Armen, die sie nun auf die verfolgten Anhänger Jesu beziehen. Ihre Botschaft ist durch die besonderen Verhältnisse Palästinas zwischen 30 und 70 n. Chr. bestimmt und bleibt von daher in großer Nähe zur Botschaft der ältesten Jesusbewegung. Die Furcht vor dem Hungertod bzw. die Sorge um das Existenzminimum, die Erfahrungen von Gewalt und Verfolgung, die Angst vor einem gewaltsamen Lebensende prägen ihre Verkündigung an Israel nachhaltig.

Ihr eigener Lebensstil spielt in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle, denn er gehört mit ihrem absoluten Vertrauen auf Gott unmittelbar zusammen. Ihr äußerer Aufzug und ihr Leben von der Hand in den Mund sind sozusagen der sinnlich sichtbare Teil ihrer Botschaft, im Vertrauen auf Gottes Fürsorge die eigene Sorge um das Überleben und die Furcht vor einem gewaltsamen Tod abzuschütteln. Sie vollziehen in ihrem eigenen Leben, was sie Israel predigen: sorget nicht für euer Leben, fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten können. Sie praktizieren Gewaltverzicht und Feindesliebe, verstehen das Bekenntnis zu Jesus und das Verhalten gegenüber seinen Propheten als notwendige Voraussetzung der Bewahrung Israels im künftigen Gericht. Dessen Vorzeichen sind z.B. schon in den bitteren Trennungen innerhalb der Familien wegen des Jesusbekenntnisses sichtbar. Grundlage ihrer Lebenspraxis ist die Erwartung der Herrschaft Gottes. Gott ist der Herr über ganz Israel und niemand sonst – nicht der Mammon, nicht die Angst vor Gewalt, Hunger und Tod. Die Herrschaft Gottes bricht schon an. Sie malen sich nicht das Ende der Welt aus, sondern versuchen, dem absolut-autoritativen Anspruch Gottes auf ganz Israel entsprechend zu leben. Daß es «*Heidenchristen*» gibt, ist ihnen bekannt. Doch ist diese Tatsache für sie kein eigenständiges Thema. Sie zeigt ihnen nur erneut die Schuld Israels der Botschaft Jesu gegenüber. Ihre eschatologische Erwartung ist insofern universal, als sie von einer radikalen Gottesvorstellung getragen ist, sie ist freilich darin provinziell, als sie das Schicksal von Menschen außerhalb Israels nicht reflektiert.

Auch *Paulus* ist ein Nachfolger Jesu der zweiten Generation. Seine Botschaft muß allerdings aus den besonderen Lebensbedingungen christlicher Gemeinden in hellenistischen Städten verstanden werden. Er baut offenkundig schon auf eine eigenständige christliche Tradition in diesem Bereich auf. Die Bedeutung Jesu Christi nimmt bei Paulus geradezu kosmologische Dimensionen an. Der selbst aus der bedeutenden Stadt Tarsus stammende Jude Paulus entwirft christliche Theologie im Horizont eines kosmopolitischen Selbstverständnisses. Er setzt die politischen Verhältnisse des Imperium Romanum als einer, der das römische Bürgerrecht besitzt, voraus.

Paulus ist wie die Q-Propheten ein wandernder Prediger. Doch zeigt sich gerade auch an der unterschiedlichen Bedeutung ihres jeweiligen Lebensstiles im Zusammenhang ihrer Verkündigung auch die divergierende gesellschaftliche Situation zwischen ihnen. Paulus hat für seinen Lebensunterhalt selbst gesorgt (bis auf eine Ausnahme). Er reklamiert seine materielle Existenz nicht als Inhalt seiner Verkündigung, son-

den zur Legitimation seiner Unabhängigkeit. Die Q-Propheten nehmen ihre Unterstützung durch andere Israeliten als Prophetenlohn in Anspruch. Paulus macht vor allem seine leidende Existenz zu einem sichtbaren Teil seiner Predigt vom Kreuz und fordert seine Gemeinden dazu auf, unter *ihren* Bedingungen dieses Beispiel nachzuahmen. Allerdings sollen sie nicht dasselbe Leben führen wie ihr wandernder Apostel. Diese Konsequenz der Nachahmung ihrer Lebensweise fordern die Propheten der «Logienquelle». Und er hat bei ihnen keinen isoliert-ethischen Charakter, muß vielmehr als Angebot eines alternativen Lebens, d.h. als Alternative zur Macht des Hungers und der Gewalt über die Menschen verstanden werden.

Bei Paulus ist die Gestaltung christlicher Gemeinden die zentrale Aufgabe der Lebenspraxis. Zwar predigt auch er wohl überwiegend vor kleinen Leuten, doch ist deren Problem nicht die Sorge um das Überleben, sondern die Erfahrung mit gesellschaftlicher Verachtung, die sich selbst noch in den Gemeinden durchsetzt. Der Aufbau der christlichen Gemeinde (*oikodomē*), ihr Leben miteinander als Leib Christi (*sōma Christou*) in allen konkreten Konsequenzen bestimmt seine Paränese. Unser Wort Solidarität erfaßt den zentralen Inhalt der sozialen Botschaft des Paulus am besten. Seine eschatologischen Vorstellungen kommen denen der Q-Propheten recht nahe, zeigen aber gerade auch den spezifischen Horizont der paulinischen Wirklichkeitserfahrung. Daß Gott herrscht, daß Christus der Herr der Welt ist, denkt Paulus in den universalen Dimensionen des römischen Weltreiches, die Q-Leute in denen Israels. Erfahren die Q-Propheten den Mammon, die Angst vor Hungertod und Gewalt als die gottwidrigen falschen Herren, so sind für Paulus Sünde und Tod, die Zerstörung des Lebens im Alltag des römischen Reiches die durch Christus überwundenen Gegenmächte dieses Äons⁴.

IV.

Aus einem vergleichbaren gesellschaftlichen Zusammenhang wie die paulinischen Gemeinden muß das Christentum, das hinter den Evangelien nach Markus und Lukas steht, verstanden werden. Das *Lukasevangelium* versetzt uns in die glückliche Lage, die Rezeption der ältesten Jesusbewegung, der «Logienquelle» und auch im begrenzten Umfang des paulinischen Kerygmas in einer urbanen christlichen Gemeinde Ende des 1. Jahrhunderts zu beobachten. Es spricht sogar einiges dafür, daß Lukas die Verhältnisse der römischen Christengemeinde vor Augen hat. Wie drückt sich die spezielle Lage dieser Gemeinde in der Auseinandersetzung mit ältester und älterer Jesustradition aus bzw. welche besonderen Probleme des sozialen Le-

bens dieser Gemeinde werden in der interpretierenden Rezeption der vorlukanischen Überlieferung sichtbar?

Im Unterschied zu den paulinischen Gemeinden fällt für das lukianische Christentum eine Verschärfung der ökonomischen Probleme innerhalb der Gemeinde ins Auge. Es besteht nicht nur eine tiefe Kluft zwischen sozial geachteten und gesellschaftlich verachteten Christen; zu einem ebenso wichtigen Konfliktpotential wird jetzt auch der Umstand, daß zur Gemeinde auch wohlhabende und reiche Christen gehören. Darauf deutet die außergewöhnlich kritische Auseinandersetzung des lukianischen Jesus mit den Reichen in vielen Texten des Evangeliums. Allerdings ist die materielle Kluft zwischen den Christen nicht immer mit der sozialen identisch. In der Geschichte vom Oberzöllner Zachäus begegnet uns ein gesellschaftlich verachteter Reicher, der aber gerade als Verachteter in seinem Verhalten für die geachteten Reichen vorbildlich ist. Andererseits scheinen zu dieser Gemeinde zwar bedürftige, nicht aber bettelarme (*ptōchos*) Christen gehört zu haben. Lukas kennt das Leben dieser Bettelarmen nur aus der Sicht des Außenstehenden, droht den Reichen damit, daß diese Bettler an ihrer Stelle in das Reich Gottes eingehen, wenn sie selbst nicht von ihrem durch den Reichtum bestimmten Lebenswandel sich abkehren.

Lukas kann sich gar nicht mehr vorstellen, daß die Jünger Jesu von Anfang an bettelarme Menschen gewesen sind. Bei ihm werden sie infolge eines totalen Besitzverzichtes im Zuge der Nachfolge erst zu solchen Armen. Überhaupt *motiviert Lukas* die ganz und gar bedürfnislose *Lebensweise der Jesusjünger ethisch-religiös*, versteht sie *nicht als Folge der gesellschaftlichen Realität*. Bei ihm sind Arme nicht mehr Subjekt, sondern Objekt christlicher Verkündigung und Liebestätigkeit. Aus der Solidarität unter Armen in der Jesusbewegung wird bei ihm die Solidarität *mit* Armen – und zwar armen Nicht-Christen. So schärft er intensiv die christliche Pflicht zum «Almosen»-Geben ein, meint damit eine umfassende Hilfe für Notleidende. Sie soll nach seiner Meinung an die Stelle der in der hellenistischen Gesellschaft üblichen «Freundesliebe» unter Gleichgestellten treten. Nicht die, die einem wohlhabenden Gastgeber die Einladung zum Gastmahl vergelten können (Freunde, Verwandte, reiche Nachbarn), sondern die Armen sollen zu Tisch gebeten werden.

Der Umgang des Lukas mit der antiken Praxis der «Freundesliebe» zeigt überhaupt in hervorragender Weise den Zusammenhang des religiösen mit dem sozialen Prozeß beim Übergang der Jesusbotschaft in den Bereich einer römischen Stadtregion. Die antike «Freundesliebe» setzt den sozialen Zusammenhang ei-

ner identischen Klassenzugehörigkeit voraus. Innerhalb derselben sozialen Schicht wohlhabender Bürger hilft man sich auf Gegenseitigkeit und verhält sich wie «Freunde» im sozialen Verkehr. Diese «Freundesliebe» muß in einer Gemeinschaft von Christen, zu der Angehörige verschiedenster Schichten gehören, zu einem innergemeindlichen Konfliktstoff führen, da ihre exklusive Solidarität die ökonomischen und sozialen Gegensätze in der Gemeinde verschärft. Lukas hat diese Situation vor Augen und fordert darum statt «Freundesliebe» die «Feundesliebe». Er greift die «Feundesliebe»-Botschaft der Q-Propheten in der Weise auf, daß er sie im Sinne einer sozialen Solidarität der wohlhabenden und geachteten Christen mit den bedürftigen und von ihnen verachteten Christen interpretiert. «Feundesliebe» wird sozusagen zur christlichen Form der antiken «Freundesliebe». Sie ist Solidarität nach unten, nicht mehr nur in derselben sozialen Schicht.

Die *Aufhebung der sozialen Gegensätze durch einen materiellen Ausgleich* und die gegenseitige Achtung al-

ler Christen untereinander ist das Ziel der sozialen Botschaft des Lukas. Diese *konkrete Sozialutopie* formuliert er in seiner Darstellung der *Jerusalemmer Urgemeinde*. Sie bestimmt den Gesamttenor und Details seines Evangeliums, das geradezu ein einziger «Bußruf» an reiche und geachtete Christen ist.

Seine Eschatologie steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den Aussagen über das soziale Verhalten von Christen. Sie zielt auf einen universalen «Frieden auf Erden», der mit der Geburt des Weltheilandes (*sōtēr*) Jesus Christus in greifbare Nähe gerückt ist. Ohne direkte Polemik gegen die römische Herrscherideologie und die gewalttätige Aufrechterhaltung der «pax romana» manifestiert er das Evangelium des wahren *sōtēr* und des wahren Friedens. Für ihn ist mit der Herrschaft Christi als der persönlichen und irdischen Epiphanie der Königsherrschaft Gottes vor allem die verklawende Macht des Reichtums und der gesellschaftlichen Würde gebrochen worden. Diese beiden Mächte bestimmten das Zusammenleben innerhalb einer Stadtregion des römischen Reiches⁵.

¹ Für meine Darstellung der ältesten Jesusbewegung verweise ich auf die literarkritischen und sozialgeschichtlichen Argumente bei Luise Schottroff/Wolfgang Stegemann, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen* (Stuttgart 1978) 9–53.

² Grundlegendes zur frühchristlichen Mission immer noch bei Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig 1902).

³ Siehe dazu Wolfgang Stegemann, *Der Denkweg Rudolf Bultmanns. Darstellung der Entwicklung und der Grundlagen seiner Theologie* (Stuttgart 1978) 133ff.

⁴ Zur «Logienquelle» verweise ich auf die überzeugende Arbeit von Paul Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Münster 1972). Siehe auch Schottroff/Stegemann, aaO. 54–88. Zur soziologischen Situation der paulinischen Gemeinden siehe Gerd Theissen, *Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Christentums*: ZNW 65 (1974) 232–272.

⁵ Eine immer noch wichtige «geistesgeschichtliche» Interpretation der sozialen Botschaft des Lukas bei Hans-Joachim Degenhardt, *Lukas – Evangelist der Armen* (Stuttgart 1965). Die hier gegebene sozialgeschichtliche Interpretation wird ausführlich vorgetragen in: Schottroff/Stegemann, aaO. 89–153.

WOLFGANG STEGEMANN

1945 geboren. Studium der evangelischen Theologie 1968–1973 in Heidelberg. Promotion zum Dr. theol. 1975 in Heidelberg. 1973–1977 wissenschaftlicher Assistent für Neues Testament in Mainz. Seit April 1977 Pfarrer in der Nähe von Heidelberg. Anschrift: Zähringerstraße 8, D–6900 Heidelberg.