

¹¹ Vgl. Carlos Escudero Freire, *Devolver el evangelio a los pobres* (Salamanca 1978) 269ff.

¹² Vgl. P. Benoit, M.-E. Boismard, *Sinopsis de los cuatro evangelios* (Bilbao 1976) 96–110, 215–217.

¹³ Vgl. E. Ellacuría, aaO. 117f.

¹⁴ Anders geformt bleiben diese Aussagen paradox und ohne praktische Wirkung. Wir könnten uns fragen, was für reale Auswirkungen die schönen Worte gehabt haben, die K. Barth vor 40 Jahren geschrieben und G. Gutierrez im erwähnten Werk (S. 1) übernommen hat: Gott stellt sich «immer unbedingt und leidenschaftlich auf diese und nur auf diese Seite: immer gegen die Stolzen, immer zugunsten der Geringen, immer gegen die, welche Rechte und Privilegien besitzen, immer für die, denen man diese Rechte verwehrt und entreißt». *Kirchliche Dogmatik*, II, 1, Zürich 1940, 434.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. P. Hildebrand Pfiffner OSB

Jost Eckert

Die Verwirklichung von Brüderlichkeit in den ersten christlichen Gemeinden

Unser Bild von den ersten christlichen Gemeinden ist weitgehend durch die Apostelgeschichte des Lukas und die Briefe des Apostels Paulus bestimmt. Dies gilt insbesondere für die judenchristliche Jerusalemer Urgemeinde, die aus Juden- und Heidenchristen zusammengesetzte Gemeinde von Antiochien in Syrien und die wohl bedeutendste Kirche der paulinischen Heidenmission, die Gemeinde von Korinth. Die Exegese darf jedoch nicht übersehen, daß die Darstellung der Apostelgeschichte lückenhaft und zuweilen idealisierend ist (vgl. 2,42–47) und auch die Paulusbriefe nur einen beschränkten Einblick in das Gemeindeleben gewähren. Hätte es zum Beispiel in Korinth keine Mißverständnisse beim Herrenmahl gegeben, die der Apostel erörtert, wüßten wir über die Eucharistiefiern in den paulinischen Gemeinden nichts.

Weitere Gemeinden werden in den einzelnen neutestamentlichen Schriften mehr oder weniger deutlich erkennbar, doch häufen sich hier besonders die Unsicherheitsfaktoren bei der Erfassung ihres Gemeindelebens. Die Überlieferung und Weiterentwicklung der Verkündigung Jesu (vgl. die Evangelien) sind sicherlich auch im Hinblick auf aktuelle Gemeindeprobleme erfolgt. Jesu Leben und Lehre sollten für das Verhalten der Christen wegweisend sein.

Baskischer Abstammung. Geboren 1938. Seit 1956 Jesuit. 1969 Priesterweihe. 1963 Lizenziat in Philosophie und Literatur, St. Louis University. 1965 Magister im Ingenieurwesen, St. Louis University. 1975 Doktorat in Theologie, Hochschule St. Georgen, Frankfurt. Dissertation: *Significado de la cruz y resurrección de Jesús en las cristologías sistemáticas de W. Pannenberg y J. Moltmann* (nicht veröffentlicht). Zur Zeit Theologieprofessor an der Universidad Centroamericana José Simeón Cañas und am Centro de Reflexión Teológica, San Salvador. Veröffentlichungen: *Cristología desde América Latina* (México 1977); englische Übersetzung: *Cristology at the crossroads* (New York, 1978); *El celibato cristiano en el tercer mundo* (Bogotá 1977). *La vida religiosa a partir de la CG XXXII de la Compañía de Jesús* (Panama, 1978). Mitarbeiter an den Zeitschriften *Estudios Centroamericanos* (San Salvador) *Christus* (Mexico). Anschrift: Mediterráneo 50, Jardines de Guadalupe, San Salvador, El Salvador, Zentralamerika.

I. Die neue Lebensperspektive in der Jesusbewegung

Am Anfang der Geschichte des Christentums stehen nicht die Ortsgemeinden, sondern Jesus Christus, der umherziehende Bote des Reiches Gottes, und die von ihm ins Leben gerufene und durch Ostern mit neuer Begeisterung erfüllte Sammlungsbewegung für das Reich Gottes.

Nicht der Wille zur Gründung einer neuen Religion, die sich in dieser Welt für lange Zeit mit einem entfalteten Ämterwesen und mit Tempelbauten einrichtet, bestimmte das Bewußtsein der ältesten Christenheit, vielmehr verstand man sich als eine eschatologische Bewegung, die das endgültige Heil weder vom traditionellen jüdischen Glauben noch von Reformen in dieser Welt, sondern von dem in Macht und Herrlichkeit wiederkommenden Christus erwartete (vgl. 1 Thess 1,9f.; 1 Kor 7,29–31; 16,22; Mk 13).

Jesu Nachfolgeworte mit der radikalen Weisung, alles zu verlassen und um des Reiches Gottes willen auch die familiären Bindungen hintanzusetzen (vgl. Lk 9,59f. par.; 9,61f.; 14,26 par.), blieben eschatologische Wegweiser und – wenn auch abgeschwächt (vgl. 1 Kor 9,5) – besonders für die führenden Gestalten des Urchristentums, für die Apostel, Propheten und anderen Missionare, aktuell, die wie Jesus nicht die *stabilitas loci* pflegten, sondern das Evangelium missionarisch verbreiteten¹.

In der Nachfolge Jesu führte der Weg der Jünger jedoch nicht zum Auszug aus der Welt, ins gesellschaftliche Getto und in einen geschlossenen elitären Kreis (vgl. Qumran), sondern Jesu Offenheit für alle Menschen, gerade auch für die religiös und sozial Verachteten, blieb eine Grundbestimmung der Jesusbewegung. Die Exorzismusgeschichten der Evangelien und der Apostelgeschichte sind Ausdruck für die

Annahme und soziale Integration der Verteufelten in der christlichen Gemeinde, in der offensichtlich von Anfang an die Mitglieder der verschiedenen religiösen und gesellschaftlichen Gruppen des Judentums zu einem neuen Miteinander fanden². Dieses wurde ermöglicht durch die neue, jesuanische Sicht des Menschen, die den Menschen nicht nach seiner Herkunft oder gegenwärtigen sittlich-religiösen Qualität, sondern nach seiner Aufgeschlossenheit für seine Zukunft in der Heilsherrschaft Gottes beurteilt. Allerdings bedurfte es noch eines längeren geschichtlichen Prozesses, bis sich auch für die Heiden die Konsequenzen dieser eschatologischen Heilsperspektive durchgesetzt hatten.

Das «utopische» Ethos der Bergpredigt (vgl. Mt 5–7), das die sittlichen Gebote der Tora verschärft, die kultisch-religiösen dagegen relativiert, hatte seiner Intention nach nicht einen unmenschlichen Gesetzesrigorismus der angsterfüllten Abgrenzung zur Folge, sondern aufgrund des Bewußtseins, daß auch die Glaubenden nur aus der Vergebung leben können (vgl. Lk 11,4/Mt 6,12)³, eine neue radikale Brüderlichkeit. Die neue Mitmenschlichkeit wurde darüber hinaus motiviert durch den Glauben an Jesu Solidarisierung mit den geringsten Brüdern (Mt 25,40) und seinen Tod für die Sünder (vgl. Mk 10, 45; 14,24 parr., 1 Kor 15,3).

II. Die Jerusalemer Urgemeinde

Die summarischen Berichte der Apostelgeschichte über das Gemeindeleben der Urgemeinde (2,42–47; 4,32–35)⁴ haben eindeutig die Tendenz, ein Idealbild von der Ursprungszeit der Kirche zu zeichnen. Daß Lukas die Geschichte vereinfacht (vgl. die Konzeption der zwölf Apostel) und etliche innerkirchliche Probleme nicht mehr kennt oder kennen will (vgl. die Entschärfung der in der Urkirche umstrittenen paulinischen Theologie⁵), muß bei der Exegese des lukianischen Bildes der Urgemeinde berücksichtigt werden. Freilich kann manche zutreffende Überlieferung verarbeitet sein, und die Anfangszeit einer Gemeinschaft ist in der Regel die Zeit der Ideale.

Im Blick auf die Kirche seiner Zeit betont der Verfasser der Apostelgeschichte bei seiner Charakterisierung der Urgemeinde die Treue der Gemeindemitglieder «in der Lehre der Apostel» und die «Gemeinschaft» im Glauben (2,42a; 4,32). Gemeinschaftsstiftende Elemente waren die Verbundenheit der Glaubenden «im Brotbrechen und in den Gebeten» (2,42b) sowie das reihum in ihren Häusern in froher Erwartung der Wiederkunft des Herrn gefeierte Mahl (2,46). Der Erzählung von der Gütergemeinschaft der Urge-

meinde (2,44 f.; 4,32.34–37) braucht ein historischer Kern nicht abgesprochen zu werden, auch wenn das lukianische Interesse an den Armen und beabsichtigte Assoziationen zu philosophischen Staatsutopien den Text mitbeeinflusst haben mögen. Die Not des christlichen Mitbruders konnte die Begüterten nicht kaltlassen, zumal der Reichtum nach der Botschaft Jesu eine geistlich gefährliche Sache war (Mk 10, 25). Eine generelle Aufgabe des Besitzes und eine erzwungene Übereignung des Privateigentums (vgl. Qumran) hat es allerdings nicht gegeben (5,4). Die noch bestehende Zugehörigkeit zur jüdischen Volks- und Religionsgemeinschaft (2,46 f.; 5,12) bewahrte vor zahlreichen Problemen, die sich später mit der Aufnahme von Heiden einstellen mußten.

Innerhalb der brüderlichen Gemeinde waren die alten religiösen und sozialen Unterschiede überwunden. Doch vermag Lukas nicht jegliche Gruppendifferenzen zu leugnen. Er muß auf die «Hellenisten» der Jerusalemer Urgemeinde zu sprechen kommen, da diese Judenchristen griechischer Sprache in seiner «Kirchengeschichte» bei der Schilderung der Verbreitung des Evangeliums von Jerusalem über Samaria bis an die Grenzen der Erde (Apg 1,8) einfach nicht übergegangen werden konnten.

Die Entstehung einer Gruppe von sieben Männern, an ihrer Spitze Stephanus, bringt Lukas mit Schwierigkeiten bei der täglichen Versorgung der Witwen der Hellenisten in Zusammenhang (Apg 6,1–6). Aber die Erzählung der Apg ist hier alles andere als klar, denn daß die Sieben von den Zwölf für den Tischdienst eingesetzt worden sind, damit diese ungehindert der Verkündigung nachgehen konnten, kann die Darstellung der Apg selbst nicht durchhalten. Stephanus und Philippus werden als geisterfüllte Evangelisten beschrieben (6,8–8,40). Die Sieben waren wohl die führenden Repräsentanten der hellenistischen Judenchristen in Jerusalem, und ihre Witwen wurden nicht aufgrund der Arbeitsüberlastung der Zwölf, sondern aufgrund von Spannungen innerhalb der Urgemeinde übergangen. Worin waren diese begründet?

Der ebenfalls sehr verkürzte Bericht über die Verfolgung der Jerusalemer Gemeinde «mit Ausnahme der Apostel» (8,1), die erwähnte prophetische Tempel- und Kultkritik des Stephanus (7,46 ff.) und seine Steinigung (8,54–60) machen sichtbar, daß die aus der Diaspora stammenden hellenistischen Judenchristen – sicherlich auch aufgrund zusätzlicher Motivation durch den neuen Glauben⁶ – der Tora und der religiösen Tradition liberaler gegenüberstanden als die palästinensischen Judenchristen, die zudem wohl überwiegend aus dem ländlichen Galiläa kamen. Verfolgt wurden wahrscheinlich nur die Hellenisten. Die so-

ziologischen Faktoren der verschiedenen Herkunft und unterschiedlichen Bildung, die sich in einer unterschiedlichen Stellung zum Gesetz auswirkten, waren offensichtlich auch eine Belastung für die Jerusalemer Urgemeinde, doch zeigen die Beziehungen zwischen den vertriebenen Hellenisten und der Urgemeinde, daß man um Einheit und Brüderlichkeit bemüht war.

III. Die Gemeinde von Antiochien

Zu den bedeutendsten urchristlichen Gemeinden gehört an zweiter Stelle die Gemeinde von Antiochien in Syrien, denn hier wandten sich nach Apg 11,19–26 die aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten mit ihrem Evangelium an die Heiden, und diese Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen war wohl auch der Ausgangspunkt der paulinischen Heidenmission (Apg 13,1–3; 15, 36–40; Gal 2,11–14).

Mögen schon vorher vereinzelte Heidenbekehrungen vorgekommen sein – der Verfasser der Apostelgeschichte hebt die Bekehrung des heidnischen Hauptmanns Cornelius ins Prinzipielle (10,1–11,18) –, das grundsätzlich gleichrangige Miteinander von den durch die Beschneidung dem Abrahambund angehörenden Judenchristen mit den unbeschnittenen Heidenchristen in der christlichen Gemeinde von Antiochien war ein theologie- und kirchengeschichtliches Novum von kaum zu überschätzender geschichtlicher Tragweite. Bezeichnenderweise erhielten die Jünger Jesu in Antiochien erstmals den Namen «Christen» (Apg 11,26). Die Abtrennung vom Judentum zeichnete sich ab. Wie die Proteste auf judenchristlicher Seite gegen diese Entwicklung⁷ und die innerkirchliche Debatte dieser Frage auf dem Apostelkonvent um 50 n. Chr. zeigen, lief in gewisser Weise die geschichtliche «ökumenische» Entwicklung der Theologie voraus. Die durch die Vertreibung der Hellenisten in Gang gekommene Heidenmission, zu der sich diese Missionare freilich im Geist Christi ermächtigt wußten, mußte erst in der Gesamtkirche theologisch bewältigt werden. Dabei nötigte das geschichtliche Faktum der Heidenmission und ihrer Erfolge zu theologischen Schlußfolgerungen im Sinne der Anerkennung (vgl. Gal 2,7–9; Apg 15,12).

Wie wenig jedoch schon alle Probleme gelöst waren, zeigt der in die Zeit nach dem Apostelkonvent zu datierende Apostelkonflikt in Antiochien (Gal 2,11–14⁸). Auf das Drängen von Jakobusleuten aus Jerusalem hin gaben Kephas, Barnabas und die übrigen Judenchristen die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen auf. Möglicherweise handelte es sich sogar um das Herrenmahl. Sie verleugneten zumindest zeitweise ihre liberale und christliche Praxis und beugten

sich der konservativen judenchristlichen Maxime, die – gestützt durch den Beschluß des Apostelkonvents: «wir (Paulus und Barnabas) zu den Heiden, sie (Petrus und die anderen Judenmissionare) zu der Beschneidung» (Gal 2,9) – von den Judenchristen die Einhaltung der Gesetzesvorschriften und damit das Verbot der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen verlangte. Die Kritik des Paulus ist überaus scharf. Ob er in Antiochien – kurzfristig gesehen – Erfolg hatte, ist zweifelhaft, da er darüber im Galaterbrief in der Auseinandersetzung mit seinen judaistischen Gegnern nichts sagte und die antiochenische Gemeinde in seinen Briefen nicht mehr genannt wird. Das sogenannte Aposteldekret (Apg 15,19f., 28f.), das Paulus nicht kennt – die Apostelgeschichte weiß ihrerseits nichts vom Antiochiakonflikt –, ist wohl eine spätere theologische Kompromißantwort auf dieses Gemeindeproblem.

Grundsätzlich wurde aber durch die hellenistischen Missionare und die hellenistische Gemeinde die Erkenntnis in die kirchliche Praxis eingeführt, die Paulus Gal 3,28 in folgender Weise zum Ausdruck bringt: «Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus» (vgl. 1 Kor 12,13; Kol 3,11). Die im Kontext der Erinnerung an die Taufe (V. 27) erscheinende Formel besagt, daß die neue Einheit der Glaubenden in Christus, die sie durch Glaube und Taufe erreicht haben, stärker sein muß als die trennenden Kategorien religiöser, sozialer und geschlechtlicher Differenz. Von der enthusiastischen, aber zugleich schwierigen Verwirklichung dieses christlichen Grundgesetzes legt der 1. Korintherbrief ein beredetes Zeugnis ab.

IV. Die Gemeinde von Korinth

Nicht im traditionsgebundenen Athen, sondern in dem ca. 44 v. Chr. neu gegründeten Korinth, dem Umschlagsplatz für Handel und Ideen zwischen Ost und West und dem Schmelztiegel für Menschen verschiedenster ethnischer, sozialer und religiöser Herkunft kam es zur Entstehung der größten und lebendigsten Gemeinde der paulinischen Mission im Abendland.

So sehr in der Anfangsphase der Gemeinde bei der Gewinnung von Glaubenden die Person des Apostels und die Einsicht in die neue Heilsbotschaft, die dem weitverbreiteten Erlösungsbedürfnis entgegenkam, dominierend waren⁹, schon recht bald wird auch die Erfahrung von Brüderlichkeit bei den Zusammenkünften und bei der Bewältigung von Lebensschwierigkeiten gerade für die Angehörigen der unteren

sozialen Schichten eine gewisse Faszination ausgeübt haben. Nach 1 Kor 1,26 gab es in der Gemeinde «nicht viele Weise im irdischen Sinn», «nicht viele Mächtige» und «Vornehme», sondern die einfachen Leute waren in der Mehrzahl. Allerdings haben Gemeindemitglieder mit Besitz, Bildung und sozialem Ansehen nicht gefehlt¹⁰. Die in 1 Kor diskutierten Gemeindeprobleme geben dies zu erkennen. Insbesondere aber ist hier auf die Hausgemeinden hinzuweisen (vgl. Apg 18,7f.; 1 Kor 1,16; 16,15). Diese religiösen Hausgemeinden (vgl. auch 1 Kor 16,19; Apg 1,3; 2,46; 12,12; 20,8.20), die in den hellenistischen Kultgemeinschaften, aber auch in den Anfängen der Diasporasynagoge ihre Analogie hatten¹¹, dürfen in ihrer gemeinschaftsbildenden Funktion nicht unterschätzt werden. Zugleich waren sie für die Gewinnung neuer Mitglieder missionarisch sehr bedeutsam. Freilich können sie auch die Gruppenbildung gefördert haben.

Grundsätzlich ist zunächst das große Maß an Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu registrieren, das zu einer charismatisch geprägten Gemeinde führte, in der die geistlichen Erfahrungen eines jeden hoch geschätzt wurden (vgl. 1 Kor 12–14). In den Gemeindeversammlungen konnte jeder zu Wort kommen; auch den Frauen war das Reden aus Eingebung nicht verwehrt (11,5). Eine hierarchische Rollenverteilung hatte der Apostel offensichtlich in den ca. 18 Monaten seines Gründungsaufenthaltes in Korinth (Apg 18,11) nicht erstrebt.

Die große Wertschätzung der Geistesgaben (1 Kor 12,1) hatte jedoch eine Überschätzung der außergewöhnlichen Geistmanifestation, z.B. der Glossolie, und eine Spaltung der Gemeinde in zwei Klassen zur Folge: die einen verstanden sich als die Geistbegabten, die Pneumatiker, die andern wurden als die scheinbar zu kurz gekommenen verängstigt. Zu den Pneumatikern gehörten diejenigen, die über besondere «Weisheit» und «Erkenntnis» (*gnósis*) zu verfügen meinten (8,1; 12,8; 1–4). In ihren Reihen werden die sozial Bessergestellten und die Gebildeten stark vertreten gewesen sein. Die christliche Freiheit führte bei den selbstbewußten Pneumatikern (4,8.19f.) zu der Parole: «Alles ist erlaubt» (6,12; 10,23), näherhin zu sittlichem Libertinismus (6,12–20) und zum Essen von Götzenopferfleisch (8,4.10), wobei einige sich nicht scheuten, am Kultmahl im Tempel teilzunehmen (8,10), die meisten aber wohl bei gesellschaftlichen Verpflichtungen geweihtes Fleisch aßen oder solches auf dem Markt kauften. An dem Verhalten dieser «Starken» nahmen die «Schwachen» Anstoß (8,7–13)¹².

In seiner Antwort weist Paulus im Hinblick auf Geistbegabungen auf die vielfältigen Charismen hin

(12,4–11), die sich wie die vielen Glieder eines Leibes gegenseitig ergänzen und nach dem Kriterium der Erbauung der Gemeinde zur Wirkung kommen sollen (12,7; 14). Da jeder «eine eigene Gabe von Gott» hat (7,7) und die Liebe die höchste Gabe des Geistes ist (13; Gal 5,22) ist grundsätzlich jeder Christ ein «Geistlicher» (Gal 5,13–6,10). Klerikalismus ist in der christlichen Brüdergemeinde fehl am Platz. Im Hinblick auf das Essen des Götzenopferfleisches hält der Apostel prinzipiell an dem freien, aufgeklärten christlichen Standpunkt, «daß es keinen Götzen in der Welt gibt» (8,4) fest, aber wo das christliche Bekenntnis gefordert ist, muß dies abgelegt werden (10,20f. 28f.), und die christliche Freiheit findet dort ihre Grenze, wo der Bruder daran Anstoß nimmt (8, 9, 13).

Obwohl Paulus weiß, daß die geschlechtlichen und sozialen Unterschiede in Christus aufgehoben sind (Gal 3,28), steht die Veränderung der Ordnungen dieser Welt nicht auf seinem Programm, da «die Gestalt dieser Welt vergeht» (7,31). Er verweist die Frauen an die Konvention (11,16) und die Sklaven in ihren Stand (7,20). Doch spricht er der Frau die gleichen Rechte wie dem Mann zu (7,3–5.10–17) und nennt den Sklaven einen «Freigelassenen des Herrn»¹³ und den Freien einen «Sklaven Christi» (7,22).

Mit aller Schärfe wendet sich der Apostel gegen Parteiungen, die nach seinem Weggang aus Korinth entstanden sind und den Charakter von Personalgemeinden annehmen (1,12), dabei aber die Einheit in Christus verleugnen (1,13; 3,11). Auch Spaltungen beim Herrenmahl trifft seine Kritik (11,17–34)¹⁴. Etliche Gemeindemitglieder, wahrscheinlich die Bessergestellten, die früher kommen konnten als die durch ihre Arbeitsverpflichtungen verhinderten Sklaven und armen Leute, nahmen ihr eigenes mitgebrachtes Mahl schon vorweg, so daß zu Beginn der eigentlichen Eucharistiefier «der eine hungert, der andere betrunken ist» (V.21). Diese war zu einer isolierten «sakramentalen» Angelegenheit ohne wirklich gemeinschaftsstiftende Wirkung geworden. Dazu erklärt der Apostel: «Dies ist nicht mehr ein Essen des Herrenmahls» (V. 20). Wo bei der Feier des Herrenmahls, in der der Tod des Herrn verkündet und der Kelch des Neuen Bundes gereicht wird (V. 25f.), christliche Brüderlichkeit nicht begründet wird, bleibt die Eucharistiefier unverstanden und wirkungslos sakramentales Handeln (vgl. auch Mt 5,23f.). Der Sinngehalt des Herrenmahls ist vielmehr: «Weil es ein Brot ist, sind wir, die vielen, ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot» (1 Ko 10,17). Die Verwirklichung dieser Einheit in Christus ist eine bleibende Aufgabe.

Es ist die Tragik christlicher Geschichte, daß nach der grundsätzlich erfolgten Integration der Menschen verschiedenster religiöser, ethnischer und sozialer Herkunft in der einen brüderlichen Gemeinde diese Einheit immer wieder durch innerkirchliche Glaubensdifferenzen in Frage gestellt worden ist. Der Wille zur Brüderlichkeit mußte nach der Botschaft Jesu stärker sein als die pharisäische Absonderungspraxis, und die einheitsstiftende Funktion des Herrenmahls muß wohl jede christliche Glaubensgemeinschaft stets neu entdecken. Wer nicht mit Christus sammelt, der zerstreut (Mt 12,30).

¹ Vgl. G. Theissen, Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums (München 1977).

² Vgl. den Zöllner (Mk 2,14) und den Zeloten (Lk 6,15) in der Gesellschaft Jesu.

³ Vgl. J. Eckert, Wesen und Funktion der Radikalismen in der Botschaft Jesu: Münchener Theol. Zeitschr. 24 (1973) 301–325.

⁴ Siehe ferner Apg 1,14; 5,12–16; 6,7; 9,31.

⁵ Vgl. J. Eckert, Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte: J. Ernst, Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des NT und im NT (Paderborn 1972) 281–311.

⁶ M. Hengel, Zwischen Jesus und Paulus. Die «Hellenisten», die «Sieben» und Stephanus, ZThK 72 (1975) 185, betont, daß «die aus der Diaspora nach Jerusalem zurückgekehrten Juden» «in der Regel

gerade nicht liberal waren». Es ist aber die geistig-religiöse Mobilität der «christlichen» Juden aus der Diaspora von der Haltung der anderen Mitglieder hellenistischer Synagogen in Jerusalem zu unterscheiden.

⁷ Vgl. Apg 11,3; 15,1f.; Mt 10,5f.; Gal.

⁸ Vgl. dazu die Anm. 5 angegebene Literatur und F. Mußner, Der Galaterbrief (Freiburg i.B. 1974) 132–167.

⁹ Vgl. A. Schreiber, Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes (Münster 1977).

¹⁰ Vgl. G. Theissen, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde: ZNW (1974) 232–272.

¹¹ P. Stuhlmacher, Urchristliche Hausgemeinden: Der Brief an Philemon (EKK 1975) 70–75.

¹² Vgl. G. Theissen, Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analysen eines theologischen Streites: Evang. Theol. 35 (1975) 155–172.

¹³ Vgl. Phlm 15f.

¹⁴ Vgl. G. Theissen, Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor. XI 17–34: Nov. Test. XVI (1974) 179–206.

JOST ECKERT

1940 in Düsseldorf geboren. Studierte an den Universitäten Bonn und München. 1966–1968 Kaplan und Religionslehrer in Düsseldorf, 1971 Promotion zum Dr. theol. an der Universität München, hier 1973 Habilitation für das Fach Neues Testament, 1973–1977 Dozent an der Universität München, seit 1977 ord. Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät Trier. Er veröffentlichte u.a.: Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief (Regensburg 1971). Anschrift: Ernst-Reuter-Str. 19, D-5503 Konz.

Charles Pietri

Die Christen und die Sklaven in der ersten Zeit der Kirche (2.–3. Jahrhundert)

«Da gibt es nicht mehr Sklaven oder Freien... Ihr alle seid Einer in Jesus Christus.» Welche Hoffnung konnten die Worte des Apostels den Scharen von Sklaven, die das Römische Reich bevölkerten, ankündigen; diesen Proletariern, die oft an die Mühseligkeiten einfacherer Arbeiten angekettet waren, immer gezeichnet mit dem Schandmal der rechtlichen Ungleichheit? Man kann sich die Verschiedenheit der Antworten und auch ihre theologischen Implikationen vorstellen.

Im 19. Jahrhundert wünschten die sozialen Katholiken, die Anhänger der Sklavenbefreiung, die gegen die

Sklaverei in den Kolonien kämpften, sehr stark, die Kirche hätte die Ketten der Knechtschaft gebrochen, weil sie ein Modell für ihren Protest suchten. Aber das Talent von Moeller und Ozanam, die von H. Wallon oder, am Ende des Jahrhunderts, von P. Allard zusammengestellten gelehrten Handbücher widerstanden in diesem Punkt den Angriffen einer wissenschaftlichen Philologie überhaupt nicht. Der protestantische Theologe Overbeck († 1905) zeigte dann auf, daß man einen solchen Vorgang nicht verteidigen kann, wenn man die Zeugnisse der ältesten Kirche (2.–3. Jahrhundert) und jene einer dreihundert Jahre später erdichteten hagiographischen Literatur auf die gleiche Ebene stellt. Der Erfolg dieser Kritik gab der ganzen Ideenbewegung, die die Kirche seit der Aufklärung gerne der Partei der Intoleranz und Tyrannei zuordnete, neue Kraft. Wenn sich die Lebensbedingungen der Sklaven in der Antike verbesserten, kommt das Verdienst Seneca zu, den Stoikern, deren Einfluß auf die römische Gesetzgebung der Rechtshistoriker noch heute hervorhebt: im sozialen Bereich machen es die Christen mit einem unbeständigen Glück den heidnischen Philosophen nach.