

sie in zeitgemäßes Vokabular übersetzt. Beim Zweiten Vatikanischen Konzil, nach dem diese Zeitschrift benannt ist, war das Teil der Bedeutung von *aggiornamento*.

Aus dem Englischen übersetzt von Wolf-Elmar Schmidt M.A.

WILLARD G. OXTOBY

Seit 1971 Professor in vergleichender Religionswissenschaft an der University of Toronto; unterrichtete früher an der McGill University (Montréal) und an der Yale

University. Er war Präsident der American Society for the Study of Religion und Co-Präsident des 33. International Congress of Asian and North African Studies. Sein Buch *The Meaning of Other Faiths* (Philadelphia 1983) wurde auch auf Deutsch unter dem Titel: *Offenes Christentum* (München 1986) und auf Chinesisch veröffentlicht. Im Moment ediert er eine zweibändige Einführung in die größten Weltreligionen, die bei der Oxford University Press erscheinen wird, zu der er einen Hauptabschnitt zum Christentum beigetragen hat. Er beschäftigt sich auch mit Religionen des mittleren Ostens vor dem Islam und mit Fragen der Methode und Theorie der Religionswissenschaft. Anschrift: Trinity College, University of Toronto, Toronto M5S 18H, Kanada.

John K. Riches

Weder Jude noch Griechen

Die Herausforderung, eine multi-
kulturelle religiöse Gemeinschaft zu
bilden

Was hat die frühen Christen bewogen, sich auf den langen und gefährlichen Weg zu begeben, Menschen unterschiedlicher religiöser, ethnischer und gesellschaftlicher Herkunft, gar nicht zu reden vom Unterschied der Geschlechter, zu einer einheitlichen Gemeinschaft zusammenzuführen? Was waren die theologischen Voraussetzungen für ein solches Unternehmen? Welche Strategien entwickelten die Christen, als sie damit begannen? Und eine weitere Frage: Wieweit konnten sie dabei auf kulturelle Kräfte zurückgreifen, die in ihrer sozio-kulturellen Umgebung zumindest latent vorhanden waren? Und was brachten sie für das erste Jahrhundert an neuen Erkenntnissen und Strategien ein, die ihrem Vorhaben förderlich waren?

Solche und ähnliche Fragen sind nicht neu. Sie wurden, sachdienlich und mit erstaunli-

cher Entschiedenheit, zuerst von dem Hegelianer Ferdinand Christian Baur gestellt, dessen *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte* 1853 erschien.¹ Es war die erste moderne historische Darstellung der Ursprünge des Christentums, ein Werk, das sich als überraschend ausgereift erwies und die Forschung zum Neuen Testament für den Rest des Jahrhunderts bestimmen sollte. Die grundlegende These von Baur lautete, das Christentum stelle in der Entwicklung des Weltbewußtseins einen großen Schritt nach vorne dar. Als Rom seine politische und militärische Herrschaft über die Welt errichtete, waren «die Schranken des Nationalbewußtseins durchbrochen» (Baur, aaO. 5). Die Zeit war reif, daß eine allgemeinere Form der Religion entstand. Der Universalismus des Christentums ist im wesentlichen nichts anderes als diese allgemeine Form des Bewußtseins, die in der Entwicklung der Menschheit zu der Zeit erreicht war, als das Christentum entstand. Aber das Christentum geht nicht fertig aus dem Judentum hervor. Es gibt einen allmählichen Übergang von Jesus über Paulus zum Hervortreten der frühen katholischen Kirche. Bei Jesus finden wir auf der einen Seite die universelle Moral, die grenzenlose Menschlichkeit, die göttliche Erhöhung, die seiner Person absolute Bedeutung verleiht. Auf der anderen Seite gab es den beschränkenden und einengenden Einfluß der jüdischen nationalen Messias-Idee.

Unter den ersten Jüngern Jesu nach seinem Tod gab es ebenfalls die Spannung zwischen dem Befäßtsein mit partikulären Einstellungen und Handlungsweisen auf der einen und dem universalen Geist des Evangeliums auf der anderen Seite. So repräsentiert der Konflikt zwischen Petrus und Paulus in Antiochien, der in Galater 2 beschrieben wird, eine Dialektik zwischen zwei Kräften im Christentum: dem gesetzesfreien Evangelium des Paulus und der petrinischen Christenheit mit ihrer Gesetzesbeobachtung. Aus diesen beiden bildet sich eine Synthese: der Frühkatholizismus, der den Universalismus dieses neuen Bewußtseins institutionalisiert und dann den Kontext bildet für seine Entfaltung in der Kirche.

Eine entscheidende Rolle in diesem Vorgang kommt Paulus zu. Für Paulus irren die Juden (seine Gegner unter den Galatern), insofern sie wieder das Element der Partikularität einführen wollen, das das Christentum als eine Religion des Geistes schon überwunden hat. Die positive Seite seiner Polemik ist seine Vision der christlichen Gemeinde: «... alle, die auf Christus getauft sind, (sind) ebendamt in eine neue Gemeinschaft eingetreten..., in welcher mit der Aufhebung alles dessen, was in den äußeren Lebensverhältnissen den Einen von dem Anderen trennt, auch zwischen dem Juden und Heiden, zwischen Beschneidung und Vorhaut kein weiterer Unterschied ist, alle als Kinder Abrahams sich betrachten dürfen» (Baur, aaO. 57).

Worauf es Baur ankommt, ist die Tatsache, daß mit dem Christentum, und insbesondere mit Paulus, sich ein neues Selbstbewußtsein artikuliert, das aus der neuen politischen und kulturellen Konstellation, die von der Durchsetzung des römischen Prinzipats und seiner Hegemonie über die Welt des Mittelmeers geprägt ist, hervorgeht. Die Charakteristika dieser neuen Lebensform sind die Überwindung des Partikularismus zugunsten eines Universalismus, die Überformung des Äußeren durch das Geistige. So kann in der paulinischen Lehre des Lebens «aus dem Geist», der dem Fleisch entgegengesetzt wird, das Zentrum dieser neuen Art des universalisierenden Selbst-Bewußtseins gesehen werden. Ein solches Leben im Geist zu leben heißt in das

Geheimnis Gottes hineingenommen werden; denn der geisterfüllte Mensch «hat den Geist Christi» (1 Kor 2,16).

So ist bei Baur in der hegelianischen Sicht der Geschichte das Christentum der Träger, in dem eine neue Form des menschlichen Selbstbewußtseins Ausdruck findet. Danach ist das Christentum ein neues kulturelles Phänomen, das aus einem komplizierten dialektischen Prozeß hervorgeht. Zugleich ist es, in seiner ganzen Neuheit, vielfach bezogen auf die kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklungen der Zeit; mehr noch, es ist der reinste Ausdruck solcher Entwicklungen. Überdies ist in der christlichen Überzeugung, den Geist Christi zu haben, ein lebhaftes Gespür für Freiheit enthalten, eine Triebfeder für die Überschreitung des Endlichen und Begrenzten; hieraus entsteht auch der Impuls, der das Christentum antreibt, sich über alle Welt auszubreiten und alle kulturellen Unterschiede aufzuheben.

Die Probleme, die diese Interpretation des Paulus bei Baur im Detail aufwirft, sind inzwischen allgemein bekannt. Die religionsgeschichtliche Schule hat versucht zu zeigen, daß die Rede vom Geist bei Paulus bei weitem mehr der Volksreligion des 1. Jahrhunderts verdankt als einer Philosophie des Geistes². Danach haben Gelehrte wie W.D. Davies³ und E.P. Sanders⁴ gute Argumente dafür vorgebracht, daß das Denken des Paulus vor allem im jüdischen Milieu verankert sei. Andere wie Krister Stendahl⁵ und Richard B. Hays⁶ haben Paulus als einen Theologen der Heilsgeschichte porträtiert, der die Heilsereignisse des Kreuzes und der Auferstehung in den weiteren biblischen Erzählzusammenhang von Gottes Handeln an seinem Volk einfügt. Das Bild eines universalisierenden, die Partikularität überwindenden Paulus, der das neue Selbstbewußtsein des sich durchsetzenden Imperiums zum Ausdruck bringt, wird jetzt abgelöst durch einen jüdischen Paulus, der die Kontinuitäten zwischen dem neuen Leben in Christus und der Geschichte von Gottes Handeln an seinem Volk, den Juden, betont - und doch ist in diesem Prozeß der Grund für die tiefe Spaltung zwischen Juden und Christen zu sehen.

Inwieweit können wir nun sagen, das pauli-

nische Christentum stelle einen Versuch dar, eine multikulturelle Gemeinschaft zu bilden? Sicher wußte Paulus sich berufen, der Apostel der Heiden zu sein, und insofern das paulinische Christentum den Grundsatz vertrat, den Heiden das Tor zu öffnen, nahm es diese Herausforderung auch an. So sah es sich mit den Problemen konfrontiert, die das Zusammenschweißen von Menschen unterschiedlicher kultureller Traditionen mit sich bringt. Die damit verbundenen Fragen lauten: Hat diese Strömung innerhalb des frühen Christentums – trotz der offensichtlichen Opposition, die ihr entgegenschlug – großen Einfluß gehabt? Oder: Ist sie eher ein Reflex allgemeinerer Strömungen innerhalb des Reiches in Richtung auf Toleranz und Vielfalt? Und: Welche Strategien entwickelte das Christentum, um eine solche Aufgabe auszuführen? Wie weit stützte es sich auf Modelle, die es bereits gab?

1. Unterschiede zwischen den interkulturellen Beziehungen in den paulinischen Kirchen und dem vorherrschenden Modell des kulturellen Austausches in griechisch-römischen Städten

Ramsay Macmullen⁷ hat ein recht lebendiges Bild der außergewöhnlichen Vielfalt in den griechisch-römischen Städten des 1. Jahrhunderts gezeichnet. Kulte aus der ganzen Welt des Mittelmeers wetteiferten miteinander und luden alle, die kamen, zu Teilnahme und Mitgliedschaft ein. Die öffentliche Toleranz gegenüber solchen Kulturen war bemerkenswert großzügig, immer unter der Bedingung freilich, daß die neuen Kulte sich nicht in Heimlichkeit verschanzten und daß sie selbst einander respektierten und tolerierten. So mußten Juden und Christen immer wieder in Verdacht geraten, sei es aufgrund des Geheimnisvollen, das die christlichen Riten umgab, sei es aufgrund ihrer Weigerung, an anderen Kulturen teilzunehmen. Im allgemeinen wurde das Judentum jedoch respektiert, zum Teil wegen seines ehrwürdigen Alters, zum Teil auch wegen des hohen moralischen Niveaus, das man ihm zuerkannte.

Das Ausmaß, in dem das Christentum willens war, an der kulturellen Vielfalt in seiner

Umgebung teilzunehmen, differierte deutlich bei den verschiedenen Gruppen und war höchstwahrscheinlich beeinflusst von der jeweiligen gesellschaftlichen Position und Erfahrung. Der locus classicus diesbezüglich ist die Erörterung über das Götzenopferfleisch im Ersten Korintherbrief. Soviel ist klar, daß bestimmte Mitglieder der Gemeinde an Mählern in Tempeln teilnahmen, wo das Fleisch vor dem Mahl dem Gott geopfert wurde, dem der Tempel geweiht war. Da solche Mähler relativ öffentlich waren, war es wohl möglich, daß andere Mitglieder der Gemeinde solches Handeln beobachteten und sich dadurch verletzt fühlten. In 1 Kor 8 wendet sich Paulus offensichtlich an Mitglieder der Gemeinde, die solchen Einladungen folgten; er argumentiert, daß die Götzen, denen das Fleisch geopfert wird, «nicht existieren», daß aber die «Starken», statt das Gewissen der «Schwachen» zu verletzen, Abstand davon nehmen sollten, solches Fleisch zu essen. Tatsächlich deutet Paulus an, daß er selbst sich verpflichtet fühlt, kein Fleisch zu essen. Im Prinzip der gleiche Rat wird 1 Kor 10,27ff erteilt, was allerdings recht überraschend mit dem direkt vorhergehenden Passus der Verse 10,14ff kontrastiert, wo Paulus ausführt, Götzenopferfleisch sei nichts, ein Götze sei nicht wirklich etwas, aber dann sagt, das Opfer gelte den Dämonen, und Mitglieder der Gemeinde sollten nicht teilhaben an den Dämonen.

Wie Gerd Theißen gezeigt hat⁸, werden die Ausdrücke «Starke» und «Schwache» am besten verstanden, wenn man sie als gesellschaftliche Kategorien auffaßt: Die «Starken» kommen aus der Schicht der Reichen, die es gewohnt waren, Fleisch zu essen, und für die die Bereitschaft, an solchen Mählern teilzunehmen, notwendig gewesen sein mag für das gesellschaftliche Weiterkommen. Im Unterschied dazu haben die Armen möglicherweise nur aus Anlaß heidnischer Feste dazu Gelegenheit gehabt, und sie dürften diesbezüglich eben deshalb ein viel strengeres religiöses Empfinden gehabt haben. Während es den einen, die eine gesicherte Position in der Gesellschaft einnahmen, relativ leicht gefallen sein dürfte, das Christentum ohne eine völlige Abwendung von ihrem früheren Lebensstil anzunehmen (die Übernahme dieses oder ei-

nes anderen orientalischen Kults muß nicht notwendigerweise nachteilige Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben), mag die Bekehrung zum Christentum für Menschen aus den unteren Schichten einen viel dramatischeren Wechsel bedeutet haben, mit der Folge, daß sie auch leichter irritierbar waren.

Ich fasse zusammen: In den paulinischen Gemeinden gab es eine Anzahl von Mitgliedern der Oberschicht, die ihre Verbindungen zu den anderen kulturellen Milieus der Stadt nicht aufgeben wollten. Während Paulus solche Verbindungen offensichtlich nicht völlig ablehnte, gab es ebenso offensichtlich in seinen Gemeinden starke Kräfte, die darauf hinarbeiteten, jede engere Verbindung zur umgebenden Kultur abubrechen. In ihrer Sicht mußte man die kulturellen Gruppen und Aktivitäten der griechisch-römischen Welt als einen Teil der alten Ordnung sehen, die die Christen hinter sich gelassen hatten. Die neue Gesellschaft, in die alle eingliedert werden sollen, muß auf anderem Grund gebaut werden.

Die theologische Ambivalenz des Paulus in dieser Sache könnte auch ein Reflex seiner Unsicherheit bezüglich der Angemessenheit der christlichen Teilhabe am gesellschaftlichen und kulturellen Leben der griechisch-römischen Stadt sein. Sollte er die Frage der Teilnahme an den Kulte für theologisch belanglos erklären, oder war dies eine Frage der Treue zum Evangelium («Ich möchte nicht, daß ihr Partner der Dämonen seid»)? Gegenüber den Galatern, wo sein hauptsächliches Anliegen mit der Wiedereinführung des Gesetzes zusammenhing, sieht er in der Befolgung heidnischer Riten eine Rückkehr unter die Gewalt von Göttern, die keine sind (Gal 4,8). In Thessalonich wird ferner deutlich, daß die Christen für die Teilnahme am Leben der Umgebung wenig Gelegenheit hatten, auch wenn die Gemeinde das gewollt hätte. Sie sind die Söhne des Lichts und des Tages, sie gehören nicht der Nacht und nicht der Finsternis. Will man der Apostelgeschichte (17,1-15) glauben, war die Gemeinde von Thessalonich bald der Diskriminierung und den Angriffen der jüdischen Gemeinde ausgesetzt.

2. Theologische Motive, die zur Integration kultureller Unterschiede in einer neuen religiösen Gemeinschaft beitragen können

Es kommt nicht darauf an, ob einer beschnitten oder unbeschnitten ist, sondern darauf, daß er neue Schöpfung ist (Gal 6,15). J.L. Martyn⁹ hat darauf aufmerksam gemacht, daß Paulus gegenüber den Galatern sich auf eine Abfolge von Gegensatzpaaren bezieht (Jude - Grieche, Sklave - Freier, Mann - Frau), die in der neuen Welt, die mit dem Kreuzestod begonnen hat, überwunden werden müssen. Nun sind solche Gegensatzpaare in der Antike für die Benennung der wahren Grundfesten der Welt typisch. Die «neue Schöpfung», die Paulus ankündigt, geht aber über solche Gegensatzpaare hinaus; so gilt etwa bei der Taufe: Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn alle sind «einer» in Christus. Martyn bemerkt dazu: Vielleicht will Paulus in diesem letzten Abschnitt den Galatern sagen, daß sein ganzer Brief vom Untergang der einen und vom Kommen einer anderen Welt handelt (414).

Im Heraufkommen dieser neuen Welt werden aber neue Gegensatzpaare gesetzt (Martyn spricht von Antinomien), die den Kampf zwischen dem alten und dem neuen Weltalter charakterisieren. Anstelle des Fleisches (des Antriebs zum Bösen), dem das Gesetz gegenübersteht, finden wir, daß beides, Fleisch und Gesetz, dem Geist gegenübersteht. Diese zwei Wirklichkeiten sind «entgegengesetzte Bereiche der Macht, die miteinander im Krieg stehen, seit dem endzeitlichen Kommen Christi und seines Geistes. Die Welt, in der die Menschen jetzt leben, ist eine Welt, die eben erst begonnen hat, und das heißt, daß ihre Strukturen nicht unverändert weiterbestehen können» (417).

In einer solchen Sicht stellt die Theologie des Paulus eine Gegen-Kultur dar. Sie propagiert eine Sicht der Welt, in der es - entgegen dem Anschein - nicht länger evident ist, daß die gesellschaftlich-kulturellen Unterscheidungen wesentlich sind, sondern ein Ereignis im Handeln Gottes an der Welt: das Kreuz und die Auferstehung seines Sohnes. Dieses Ereignis erfordert eine neue Sicht auf die Welt; und

es ruft eine neue Gemeinschaft ins Leben, in der die alten Unterscheidungen hinfällig sind. Das heißt aber, im Blick auf Paulus, daß er in keiner Weise eine multikulturelle Gemeinschaft aufbaut. Er kündigt das Kommen einer neuen Gemeinschaft mit Christus an, und er ruft die Menschen dazu auf, in diese Gemeinschaft einzutreten und sich versöhnen zu lassen. Worauf es hier ankommt: Das ist keinesfalls ein Reflex auf kulturelle Strömungen in der Antike, sondern die Deklaration einer neuen Wirklichkeit, die jede bestehende Kultur dem alten Äon zurechnet, der im Vergehen ist.

Es ist eines, die Galater zu fragen, welche Motive sie haben, was die treibende – kulturelle – Kraft ist, die Paulus veranlaßt, diesen Brief zu schreiben; und es ist ein anderes, zu betrachten, welchen Stellenwert Paulus selbst gesellschaftlichen und kulturellen Unterschieden in seinen Gemeinden zumaß. Der Text des Paulus in Galater 3,28 ist kurz und bündig. Geht es ihm darum, in einer neuen Gemeinschaft alle kulturellen Unterschiede zu eliminieren zugunsten einer Einförmigkeit in kultureller und gesellschaftlicher Hinsicht? Man kann den Text so lesen, daß darin eine Ächtung von Unterscheidungen wie der zwischen Heiden und Juden ausgesprochen ist, die in der neuen, vom Evangelium angekündigten Welt keinen Platz mehr haben. Wer dann noch seine eigene kulturelle Identität aufrechterhalten wollte, würde damit zeigen, daß er heillos der alten Welt verhaftet ist und keinen Platz hat in der neuen Welt, in die nur diejenigen Zugang haben, die als Söhne und Töchter Gottes angenommen worden sind. Die Besorgnis des Paulus um die unter den Galatern, die das Gesetz befolgen wollen, könnte eine solche Lesart stützen.

Oder wandte sich Paulus gegen jeden Versuch, solche Unterschiede zu verabsolutieren, dagegen, sie in einem solchen Ausmaß als konstitutiv für die Welt zu sehen, daß die Abgrenzungen unumstößlich aufrechtzuerhalten wären? Paulus wendet sich nicht gegen die Beschneidung als solche; wogegen er sich wendet, ist die Behauptung, daß sie heilsnotwendig sei und daß damit eine – neue – Gruppe von Außenseitern gebildet würde. In dieser Hinsicht ist sein eigenes Verhalten ebenso

aufschlußreich (1Kor 9,19–23: Allen bin ich alles geworden) wie seine Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen. Gott, der die neue Welt heraufführt, greift über die bestehenden Grenzen zwischen Juden und Heiden hinaus, um die zu versöhnen, die Feinde und Ausgestoßene waren (Röm 5,6.10). In einer solchen Sicht ist nicht Partikularität ausgeschlossen, nicht Unterschiedlichkeit *als solche*, sondern der kulturelle Exklusivismus, die Verabsolutierung kultureller Grenzen. Die neue Schöpfung wird aus einer Begegnung mit dem Fremden, in der die alten Unterscheidungen umgestoßen werden und neue Formen des Lebens entstehen, hervorgehen. Wie Ernst Käsemann gezeigt hat, ist eine solche Sicht der Rechtfertigung zutiefst christologisch¹⁰. Die Erklärung dafür ist die Überzeugung des Paulus, daß Christus für die Gottlosen gestorben ist. Die Gerechtigkeit Gottes ist eine Macht, die denen Freiheit und Sohnschaft bringt, die schwach sind, die Feinde sind, gerade so, wie Jesus sich zu den Kranken geschickt wußte (Mk 2,17)¹¹.

3. Strategien zur gesellschaftlichen Integration in der neuen Gemeinschaft

Baur hatte völlig recht, die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu lenken, daß das Christentum in der Zeit des römischen Prinzipats entstand, das den Höhepunkt darstellt in einem langen Kampf Roms, über die ganze Welt des Mittelmeers die Kontrolle auszuüben. Sollte das Unternehmen Erfolg haben, war nicht nur die militärische Unterwerfung mächtiger Nachbarn erforderlich, es mußten auch gesellschaftliche, politische und ökonomische Strukturen geschaffen werden, die Stabilität und Frieden sichern würden. Rom hatte schließlich Erfolg mit der Integration der patrizisch-demokratischen Traditionen der Städte in eine Militärmonarchie mit gänzlicher Kontrolle der Militär- und Finanzpolitik. Die politische Kontrolle wurde nicht so sehr durch ein umfassendes administratives Netzwerk, mit dem das ganze Reich überzogen wurde (wie dann in der Kolonialverwaltung des Britischen Empire), ausgeübt als vielmehr durch die Kontrolle von

Schlüsselstellungen der Macht in den Ländern und Städten des Imperiums. Wo die Loyalität ohne die Auferlegung einer direkten Herrschaft gesichert werden konnte, gewährte Rom für die finanzielle und militärische Unterstützung oft ein großes Ausmaß örtlicher Unabhängigkeit. Als Gegenleistung für die Loyalität bot Rom umfassenden Schutz und die Vorteile guter Verbindungswege, des Friedens und einer stabilen Ordnung.

In diesem riesigen neuen Amalgam unterschiedlichster Völker und gesellschaftlicher Strukturen einen Zusammenhalt zu schaffen, war eine Aufgabe größten Ausmaßes. Auf der einen Seite mußte eine Gesellschaft zusammengehalten werden, in der Ober- und Unterschicht durch eine tiefe Kluft geschieden waren; auf der anderen Seite mußten regionale Einheiten unterschiedlicher Kultur, die sich oft als Rivalen gegenüberstanden, lernen, in Frieden miteinander zu leben. Die Integration wurde in bemerkenswertem Ausmaß gefördert teils durch den Fortbestand örtlicher Modelle des Zusammenhalts in Städten und Ländern und teils durch die Schaffung überregionaler Loyalitäten gegenüber dem Kaiser, wobei der Herrscherkult eine wichtige Rolle gespielt haben dürfte. Interessanterweise erwiesen sich die Juden gegen diese Form der Integration als besonders resistent, wie die drei großen Aufstände in den beiden ersten Jahrhunderten n. Chr. zeigen.

Der Kirche stellten sich ähnliche Probleme der Integration, wenn auch in einem insgesamt kleineren Rahmen. Die Christen kamen zu einem großen Teil aus den unteren Schichten der Gesellschaft, aber es gab unter ihnen auch Bürger, die große Häuser besaßen und Sklaven hielten. Mitglieder waren Juden und Heiden, und ihre Gemeinden waren über die ganze Welt des Mittelmeers verbreitet. Sie hatten eine Art Zentrum in Jerusalem, mit einer Führung, die eine allgemeine Oberaufsicht ausüben wollte, doch widersetzten sich charismatische Gestalten wie Paulus solchen Versuchen der Einmischung.

Wie Gerd Theißen gezeigt hat¹², greifen die Methoden, mit denen die frühen christlichen Gemeinden versuchten, ihre Einheit aufrechtzuerhalten, Muster der gesellschaftlichen Integration unter dem Patriziat auf. Das personen-

bezogene Band zwischen dem Herrscher und seinen Untertanen, das überregionale Einheit stiftete, kann verglichen werden mit dem Band zwischen Christus und dem Gläubigen; die frühe Christologie verwendet Ausdrücke, die auch im Herrscherkult verwendet werden: *kyrios, soter*, Sohn Gottes; wie der Herrscher bringt Christus den Frieden (auch wenn es nicht der Friede dieser Welt ist: Joh 14,27) und führt Juden und Heiden in einer weltweiten Gemeinschaft zusammen (Eph 2,1ff); die Botschaft von diesem Geschehen wird in beiden Fällen *euangelion* genannt; wie Bürger und Städte ihre örtlichen Rivalitäten zugunsten der Bindung an den Herrscher zurückstellen, finden die Christen eine neue Einheit untereinander, die die kulturellen Unterschiede in ihrer charismatischen Verbundenheit mit dem Herrn überwindet.

Man könnte hinzufügen, daß diese Mittel und Wege, eine allgemeine Einheit zu erreichen, in den Kirchen des Paulus vorherrschten, daß es daneben aber auch andere gab. Erwähnt werden muß etwa der Versuch, über die Zugehörigkeit zu den «Säulen» in Jerusalem (Gal 2,9) und im besonderen zu Jakobus, dem Bruder des Herrn, ein Band der Einheit zu knüpfen. Und natürlich sind des Paulus eigene Bestrebungen zu nennen, in seinen Briefen und auf seinen Reisen die Loyalität «seiner» Kirchen gegenüber ihm als ihrem «Vater» zu sichern. Paulus bindet diese Loyalität ihm gegenüber ein in seine eigene Loyalität gegenüber dem Herrn, wenn er seine Kirchen auffordert, ihn nachzuahmen, wie er dem Beispiel Christi, des Herrn, gefolgt ist (1 Kor 11,1; 1 Thess 1,6).

Die Christen sahen sich auch vor Ort den gleichen Problemen gegenüber, wie sie sich für die Bürger der griechisch-römischen Städte stellten. Der Theorie nach sind alle Mitglieder der Polis gleich; in der Praxis gab es jedoch gewaltige Unterschiede, sei es hinsichtlich Vermögen und gesellschaftlichem Status, sei es die rechtliche Situation von Bürgern und Angehörigen der unteren Schichten, die Sklaven eingeschlossen, sei es das Verhältnis von Bürgern und Fremden oder das Verhältnis von Männern und Frauen. Die christlichen Gemeinden in den Städten um das Mittelmeer mußten sich mit eben diesen Ungleichheiten

auseinandersetzen. Paulus proklamiert die fundamentale Gleichheit aller, und in Gal 3,28 erwähnt er gerade die Gruppen, die in solchen Städten am meisten benachteiligt wurden: Juden, Sklaven und Frauen. In seinen Briefen weist er außerdem auf die Pflicht der Reichen hin, die Armen in der Gemeinde zu unterstützen. Der Brief an Philemon, in dem Paulus an den Eigner eines wegelaufenen Sklaven appelliert, diesem gegenüber christliches Mitgefühl als einem Bruder zu zeigen, kann als Beispiel dafür gelten, wie versucht wird, mit Rückgriff auf die Vorstellung der christlichen Gemeinde als einer Familie scharfe gesellschaftliche Trennungen, die ihre Einheit bedrohen, zu überbrücken. Auf diese Weise werden die gesellschaftlichen Implikationen der charismatischen Beziehung des Gläubigen zu seinem Herrn mit Hilfe familiärer und gesellschaftlicher Metaphern ausgedrückt.

Schluß

Das frühe Christentum ist ohne Zweifel ein

Produkt der kosmopolitischen Welt des 1. Jahrhunderts n. Chr. Aber man darf in ihm nicht nur einen Reflex der Kultur zur Zeit des römischen Prinzipats sehen. In mancher Hinsicht ist das Ethos der Christen zutiefst gegenkulturell, etwa wenn es eine neue Schöpfung ankündigt, die schon begonnen hat und der gegenüber das gegenwärtige Zeitalter eine Welt der Vergänglichkeit ist. In dieser Hinsicht relativiert das Christentum die hervorstechendsten kulturellen Unterschiede der Zeit und sucht gesellschaftliche Barrieren und Grenzen zu überwinden im Namen eines Herrn, der kommt, das Verlorene, die Schwachen und die Feinde Gottes zu retten. Zugleich öffnet es sich aber auch den integrierenden und universalisierenden Tendenzen innerhalb der Kultur und antwortet auf deren innere Spannungen. Mit seinem Bemühen, unter den eigenen Mitgliedern die gesellschaftliche Integration zu sichern, erkundet das Christentum Möglichkeiten des Zusammenhalts, die schließlich verwirklicht werden sollten, als es unter Konstantin öffentlich anerkannt wurde.

- ¹ Tübingen 1863, 1-41.
- ² Siehe meine Abhandlung *A Century of New Testament Study* (Cambridge 1993) 31-49.
- ³ *Paul and Rabbinic Judaism* (London 1948).
- ⁴ *Paul and Palestinian Judaism* (London 1977).
- ⁵ *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia 1976).
- ⁶ *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven 1989).
- ⁷ *Paganism in the Roman Empire* (New Haven 1981).
- ⁸ G. Theißen, *Die Starken und Schwachen in Korinth*, in: ders., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen 1983) 272-289.
- ⁹ *Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians*, in: *New Testament Studies* 31 (1985) 410-424.
- ¹⁰ E. Käsemann, *An die Römer* (Tübingen 1980), 21.
- ¹¹ AaO. 250ff.
- ¹² *Some Ideas about a Sociological Theory of Early Christianity*, in: *Social Reality and the Early Christians* (Minneapolis 1992), 272ff.

1966 wurde er zum Priester geweiht, er war in Norfolk und Cambridge tätig und begann 1972 in Glasgow Neues Testament zu lehren. Er verbindet seine Arbeit an der Universität mit der Arbeit in einer Pfarrei in der Innenstadt von Glasgow und mit einer Lehrtätigkeit in Transkei, Südafrika. Zur Zeit arbeitet er an einem katholischen Institut aus Westafrika über die Beziehung zwischen den Lesarten der Bibel im Volk und an der Universität. Er hat Untersuchungen zum Judentum des 1. Jahrhunderts n. Chr. und zur Geschichte der Erforschung des Neuen Testaments publiziert, und er ist Herausgeber der englischen Übersetzung von «Herrlichkeit» von Hans Urs von Balthasar. Er arbeitet zur Zeit an der Geschichte der Auslegung des Briefes an die Galater. Veröffentlichungen: *Jesus and the Transformation of Judaism*, London 1980; *The World of Jesus*, Cambridge 1990; *A Century of New Testament Studies*, Cambridge 1993. Anschrift: The University of Glasgow, Dept. of Biblical Studies, Glasgow G12 8QQ, Scotland, Großbritannien.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

JOHN RICHES

Professor der Theologie und der Bibelwissenschaft an der Universität von Glasgow. Er wurde 1939 geboren, studierte Theologie in Cambridge, Bethel und Göttingen