

GESCHICHTE DES URCHRISTENTUMS ALS MISSIONSGESCHICHTE

von *Ferdinand Hahn*

Meinen Vortrag möchte ich mit einer persönlichen Erinnerung beginnen. Es war im Jahr 1957. Ich war damals Assistent bei Günther Bornkamm, und als Mitglieder des Mittelbaus durften wir am Professorium im Petersstift teilnehmen. Die Besetzung des neuerrichteten Lehrstuhls für Missions- und Religionswissenschaft war vorangegangen, und wir erwarteten gespannt den neuberufenen Lehrstuhlinhaber, der gerade erst aus Indien zurückgekommen war. Frisch und mit wachen Augen trat Hans-Werner Gensichen in den Raum – dieser erste Eindruck ist mir unvergeßlich geblieben. Er machte etwas deutlich, was sich in den vielen Jahren, seit wir uns kennen, immer wieder bestätigt hat: die Energie, die Einsatzbereitschaft und die Zielstrebigkeit des Jubilars. So ist es heute für mich eine Freude und hohe Ehre, an seinem 80. Geburtstag den Festvortrag halten zu können.

1. »Kirchengeschichte als Missionsgeschichte« ist das Thema des heute zu Ende gehenden Symposiums. Damit ist eine sehr wesentliche, oft vernachlässigte Perspektive in der Betrachtung der Kirchengeschichte wie der Missionsgeschichte benannt. Hier werden die Geschichte der Kirche und ihre Mission als Einheit verstanden und dargestellt. Es sind nicht zwei Bereiche oder Aspekte, sondern es geht um die eine Frage, was Christsein in der Welt war und ist. – Daß Kirchengeschichte mit der Geschichte des Urchristentums beginnt, ist unbestritten; aber ist es überhaupt sinnvoll, von der »Geschichte des Urchristentums als Missionsgeschichte« zu sprechen? Ist das nicht eine Tautologie? Ist es bei der urchristlichen Geschichte nicht selbstverständlich, daß sie Missionsgeschichte ist? Ist hier jene Zusammengehörigkeit nicht vorgegeben? Ich denke, es lohnt sich, dem Problem auch im Blick auf die Urkirche ein wenig genauer nachzugehen.

1.1 Vom Neuen Testament her läßt sich von vornherein feststellen, daß Missionsgeschichte nicht nur Verkündigung in anderen Ländern oder Geschichte der Ausbreitung des Christentums ist, auch wenn beides durchaus Berücksichtigung verdient. Bei Mission geht es um das christliche Zeugnis schlechthin und damit um die Grundfrage nach dem Verständnis von Evangelium, Glaube und Kirche. Es ist zuallererst die Frage nach dem Selbstverständnis und der Identität der christlichen Botschaft. Es geht, mit Romano Guardini gesprochen, um die »Unterscheidung des Christlichen«. Nur wenn christliche Botschaft ein lebendiges, vollmächtiges Zeugnis und in ihrer Substanz erkennbar und unterscheidbar ist, wenn das *Specificum Christianum* zum Tragen kommt, ist von Mission im eigentlichen Sinn des Wortes zu reden.

Das *Specificum Christianum* zeichnet sich dadurch aus, daß es nicht innerweltlich ableitbar ist, daß es auch nicht allgemein-religiös begründbar ist, sondern daß es in der

missio Dei gründet und ein ganz eigenes Gottes- und Offenbarungsverständnis impliziert. Es geht um den im Alten Testament bezeugten Gott, der Jesus als den Christus »gesandt« hat und der durch diese Sendung und in ihr erkennbar wird. Entsprechend geht es in der Sendung der Jünger um die Weiterverkündigung dieses Gottes, seines Handelns in Jesus Christus und seines Heils.

Die Sendung und das Zeugnis nehmen konkrete Gestalt in der Welt an durch die Konfrontation mit der realen Wirklichkeit des Menschen. Sie gewinnen eine geschichtliche Dimension, wo die missio Dei anerkannt und angenommen wird, wo Menschen darauf bauen und vertrauen. Zur Kirchengeschichte als Missionsgeschichte gehört daher auch die Frage nach dem Menschen, wie er sich versteht, in welchem Gottesverhältnis er steht und welche Erwartungen er hat. Diese Frage ist aber nicht abstrakt-theologisch zu stellen, sondern als Frage nach dem jeweiligen Selbstverständnis, das ja keineswegs konstant und überall identisch ist. Christliche Botschaft ist eine unmittelbar auf den konkreten Menschen bezogene Botschaft. Damit stellt sich aber sofort als nächste Frage die nach der Lebenswelt, in der der Mensch sich vorfindet, nach den Voraussetzungen, den Implikationen und den bestimmenden Faktoren in sozialer, kultureller und religiöser Hinsicht. Christliche Botschaft ist erst wirklich verstehbar und rezipierbar, wenn sie eingedrungen ist in diese Gegebenheiten und ihre transformierende Kraft erweist.

1.2 Missionsgeschichte ist demnach Geschichte der Kirche, in der es um die Identität der Botschaft angesichts der je konkreten Situation des Menschen und der Welt geht. Sie ist weder eine Dogmen- und Theologiegeschichte im geistesgeschichtlichen Sinn noch eine Sozialgeschichte, in der es nur um die Strukturen gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens geht, oder eine Geschichte der Kirche, die nur die äußeren Ereignisse und Abläufe und deren Motivation aufzeigt, sondern entscheidend ist hier die unlösbare Verschränkung der Frage nach dem Specificum Christianum mit der Frage nach dem lebendigen Menschen in seiner jeweiligen Lebenswelt. Unter dieser Perspektive betrachtet ist Missionsgeschichte eben mehr als Geschichte der Ausbreitung des Christentums, so sehr gerade im Zusammenhang mit der Ausbreitung die genannten Fragen zu stellen und zu beantworten sind. Im übrigen werden mit einer solchen Aufgabenstellung der Kirchengeschichte als Missionsgeschichte nicht zuletzt auch Grundprobleme des Christseins in der modernen Welt sichtbar, und es können dafür richtungweisende Modelle aus der Vergangenheit ins Bewußtsein gerückt werden. Was ich im folgenden als Neutestamentler dazu sagen kann, ist nicht mehr als eine Skizze, bei der der Blick auf einige beachtenswerte urchristliche Sachverhalte gerichtet wird.

2. Die Geschichte des Urchristentums ist durch zwei wichtige und tiefgreifende Übergänge gekennzeichnet; das ist der Übergang von der aramäisch sprechenden zu der griechisch sprechenden judenchristlichen Gemeinde und sodann der Übergang von einer überwiegend judenchristlich geprägten zu einer heidenchristlichen Gemeinde. An beiden Beispielen lassen sich Grundprobleme einer Kirchengeschichte als Missionsgeschichte verdeutlichen. Der erste Übergang ist im Neuen Testament für uns greifbar in der Frühgeschichte der »Hellenisten«, der zweite in der Entstehung und den Problemen der Gemeinde von Korinth.

2.1 Mit dem Übergang von der aramäisch sprechenden Gemeinde zu den »Hellenisten« ergab sich nicht bloß das sprachliche Problem der Übersetzung in eine andere Sprache. Mit der griechischen Sprache der »Hellenisten«, der in der westlichen Diaspora beheimateten Juden, war ein eigenes Denken, eine eigene Tradition, eine eigenständige Lebensform und eine besondere Geisteshaltung verbunden, die bei aller Gemeinsamkeit mit den in Palästina lebenden Juden nicht deckungsgleich war. Auch die Tatsache, daß es »Hellenisten« in Jerusalem gab, änderte nichts daran; denn sie hatten ihre eigenen Synagogen, in denen sie die griechische Sprache und ihre Tradition aufrecht erhielten.

2.1.1 Zweifellos gab es nur die eine Botschaft Jesu, von der auch die Hellenisten sich angesprochen wußten, und es war ein und dasselbe Ereignis von Tod und Auferstehung Jesu, das ihren Glauben begründete. Sicher gab es auch christliche Grundbekenntnisse, die sie mit der aramäisch sprechenden Gemeinde gemeinsam hatten, aber der Verstehenshorizont war nicht in jeder Hinsicht gleich, so daß sich alsbald eine eigene Auslegungstradition ergab. Sprache ist Heimat, wie Schalom Ben-Chorin einmal formuliert hat, und in der Sprache drückt sich ein je eigenes Verständnis von Leben, Wirklichkeit und Glaube aus.

2.1.2 Eine wesentliche Rolle spielte dabei bereits, daß man die Bibel in einer anderen Sprache las. Wie immer es mit den verschiedenen Übersetzungen und mit der Verbreitung der Septuaginta stand, es war eine griechische Sprachtradition, die hier dominierte. Mag die Septuaginta sich noch so sehr an die hebräische Denkweise angelehnt haben, so daß man hier eher von einer Hebraisierung der griechischen als von einer Gräzisierung der hebräischen Sprache reden kann, in jedem Fall war es ein Bibeltext, der unter anderen sprachlichen Voraussetzungen und in einem anderen sprachlichen Kontext stand. Das zeigte sich schon an einem ganz elementaren Sachverhalt wie dem Gottesnamen. Wenn das Tetragramm im Hebräischen oder im Aramäischen durch Ersatzworte, hauptsächlich durch »Adonaj«, wiedergegeben wurde, so hatte das einen anderen Stellenwert als das griechische Ersatzwort »Kyrios«. Hinzu kam noch, daß der im Urchristentum vielzitierte Psalm 110,1 »Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten« in seinem Urtext zwischen dem Gottesnamen »Jahwe« und der Bezeichnung des Angesprochenen mit »Herr« begrifflich unterschied (»Wort Jahwes an meinen Herrn«), was bei dem doppelten »Kyrios« des griechischen Textes gar nicht mehr erkennbar war (»Der Herr sprach zu meinem Herrn«). Lag zudem der Anrede des irdischen Jesus mit »Herr« nochmals ein anderes Wort zugrunde (das aramäische »mar« bzw. »mari«, nicht »adon« wie in Ps 110,1), so waren durch die veränderte Sprachtradition diese Differenzierungen aufgehoben und Jesus wurde nun in die Nähe zu Gott gerückt. Der aramäische Gebetsruf »Maranatha«, »unser Herr, komm!«, bezeichnete noch den Auferstandenen und Wiedererwarteten mit jenem Wort, das zunächst dem irdischen Jesus galt und das speziell die Relation zu den Jüngern betraf. Jetzt stellte sich aber die Frage, in welcher Relation zu Gott als »Kyrios« der auferstandene Jesus steht, wenn auch er als »Kyrios« bezeichnet wird. Der Hymnus in Phil 2,6–11 gibt darauf eine Antwort: Dem zur Rechten Gottes Erhöhten hat Gott selbst den »Namen, der über alle(n) Namen ist«, übertragen, und der »Kyrios Jesus« übt fortan Gottes herrscherliche Gewalt über die Welt aus. Mit der anderen

Sprachtradition der Bibel wurde hier also eine ganz neue Dimension der Glaubensaussage erschlossen.

Was in Phil 2,9–11 über Jesus als göttlichen Kyrios gesagt ist, gilt nicht für den irdischen Jesus. In diesem Hymnus wie in anderen Texten dieser hellenistisch-judenchristlichen Tradition wird eindeutig am Menschsein Jesu festgehalten; er hat sich nach Phil 2,7 entäußert, hat die Gestalt eines Knechtes angenommen, er wurde den Menschen gleich und ist auch als Mensch erfunden worden. »Kyrios« ist Jesus als der von den Toten Auferweckte und zu Gott Erhöhte. Worauf aber in jenem Hymnus Bezug genommen wird, ist sein Ursprung bei Gott selbst. Nicht zufällig wird im Blick auf Jesu Erhöhung in Phil 2,9 ein griechisches Wort gebraucht, das seinen jetzigen Status über den anfänglichen hinaushebt (*ὑπερψόυν*). Er ist aus dem göttlichen Bereich gekommen und kehrt dorthin zurück, um nun aber in das göttliche Herrschaftsamt eingesetzt zu werden. So werden Erhöhung und Präexistenz Jesu einander zugeordnet. Traditionen über die Präexistenz der Weisheit als einer rettenden Gestalt waren ja den aus dem hellenistischen Judentum stammenden Christen vertraut; man denke nur an die Aussagen über das Wesen und Wirken der Weisheit in Sapiaientia Salomonis. Unter dieser Voraussetzung kam es unter den hellenistischen Judenchristen (neben Berichten über eine jungfräuliche Geburt) zu den Aussagen über Jesu Präexistenz, wie das im ersten Teil des vorpaulinischen Hymnus Phil 2,6–8 oder den hymnischen Texten in Kol 1,12–17; Hebr 1,1–4 und Joh 1,1–5 der Fall ist.

2.1.3 Es können noch weitere Beispiele angeführt werden. So überrascht es nicht, daß die lebendige Gegenwart des Erhöhten in den Vordergrund trat gegenüber der Erwartung seiner Wiederkunft. Auch Taufe und Herrenmahl wurden in einen neuen Kontext eingefügt. War die Taufe ursprünglich als Taufe »im Namen Jesu« das Zeichen des Unterstelltwerdens und der Zugehörigkeit zu Jesus, so wurde sie hier alsbald als Initiationsakt verstanden und verbunden mit der Vorstellung von der Eingliederung in den »Leib Christi«. Und ebenso wurde beim Herrenmahl die Teilhabe an den Gaben von Leib und Blut Christi als Wegzehrung derer angesehen, die zum »Leib Christi« gehören. Der Übergang vom semitischen in das griechische Denken bedeutete eben, daß neue Aspekte gewonnen worden sind, die für die theologische Reflexion und die Verkündigung, aber ebenso für die Gottesdienstpraxis erhebliche Relevanz besaßen.

2.1.4 Neben den Veränderungen in den Verkündigungsaussagen und der Gottesdienstpraxis kam es auch zu einer anderen Gemeindeordnung. Während für die aramäisch sprechenden Christen Palästinas der Zwölferkreis zuständig war, stand an der Spitze der »Hellenisten« ein eigener Leiterkreis von sieben Männern, die »voll des Glaubens und des Heiligen Geistes« waren, wie wir aus Apg 6 erfahren. Daß sie durch die Zwölf mit der Witwenversorgung eine quasi gesamtgemeindliche Aufgabe bekamen, ist demgegenüber ein sekundärer Vorgang, durch den der Zusammenhalt gefestigt werden sollte. Wichtiger ist, daß es hier um eine eigenständige Konstituierung einer Gemeinde ging. Das hängt natürlich eng mit der Ekklesiologie zusammen. Für die aramäisch sprechende Gemeinde war die Vorstellung des einen erneuerten Gottesvolkes maßgebend, dem alle Glaubenden angehören. Die Bezeichnung des Gottesvolkes als »qahal« (»qahal jahwe« bzw. »qahal el«) war schon in der Septuaginta mit dem griechischen Wort »ekklesia« wiedergegeben worden. Der Zusammenhang mit dem Alten Testament

war damit keineswegs verlorengegangen, aber der griechische Begriff bezeichnete primär nicht die Gesamtgemeinde, sondern die konkrete Einzelgemeinde. So war die Eigenständigkeit der Jerusalemer Hellenisten ein besonderes Kennzeichen ihres Selbstverständnisses. Eine weitere Veränderung im Bewußtsein kam hinzu: Nicht nur die Eigenständigkeit jeder Gemeinde war wesentlich, sondern darüber hinaus auch die Verschiedenheit gegenüber dem traditionellen Judentum. Verstand man sich im aramäisch sprechenden Judenchristentum als eine Gemeinschaft im Verband des Judentums, so konstituierte man sich jetzt deutlicher als eine eigene religiöse Gemeinschaft, als Sondersynagoge, ohne daß man damit die Zugehörigkeit zum Judentum einfach aufgab. Daß es zum Martyrium des Stephanus und zur Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem kam, ist dafür ebenso bezeichnend wie die Tatsache, daß die hellenistisch-judenchristlichen Gemeindeglieder von Antiochien alsbald »Christianoï«, Christen, genannt wurden (Apg 11,26).

2.1.5 Die aus Jerusalem vertriebenen »Hellenisten« gründeten christliche Gemeinden in Samaria, Phönizien, Zypern und in der syrischen Großstadt Antiochien, wo nun das zweite Zentrum der frühen Christenheit neben Jerusalem entstand (vgl. Apg 11,19–24). Die Hellenisten, die alle aus der westlichen Diaspora stammten, waren gewohnt, nicht nur mit anderen Juden wie in Jerusalem, sondern auch mit Heiden zusammenzuleben. Im Umfeld der hellenistisch-jüdischen Synagogen hatte sich zudem ein Kreis von sog. »Gottesfürchtigen« gebildet, die sich zwar nicht wie die Proselyten beschneiden ließen, wohl aber den jüdischen Monotheismus anerkannten und die jüdische Ethik hochschätzten. Nichts lag näher, als gerade dort das Evangelium zu verkündigen. Das bedeutete nun aber, daß nicht mehr nur den Juden die christliche Botschaft verkündigt wurde, sondern, wie das erstmals bewußt in Antiochien geschah, auch den Heiden. Das war für die Hellenisten ein geradezu notwendiger Schritt, der natürlich alsbald zu einem Konflikt mit der Jerusalemer Urgemeinde führte. Dieser Konflikt wurde noch verschärft, als Barnabas den Apostel Paulus von Tarsus nach Antiochien geholt hatte; denn von ihm wurde diese Entscheidung in einer prinzipiellen Weise theologisch durchdacht. Auf dem Apostelkonvent hat man sich zwar geeinigt, aber doch auf Kosten der engen Zusammengehörigkeit; die Unterschiede zwischen Juden- und Heidenchristen und damit vor allem zwischen der aramäisch sprechenden Urgemeinde und den griechisch sprechenden Gemeinden wurden hervorgehoben. Deshalb sollte Petrus Repräsentant einer Evangeliumsverkündigung unter den Beschnittenen, Paulus deren Repräsentant unter den Unbeschnittenen sein (Gal 2,6–9). Der Versuch des Petrus in Antiochien, sich wenigstens der dort üblichen Tischgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen anzuschließen, mußte wegen Rücksichtnahme auf Forderungen des Herrenbruders Jakobus rasch wieder aufgegeben werden (2,11–14). Petrus gelang es nicht, diesen Tatbestand zu überbrücken, wenngleich er sich danach von Jerusalem gelöst hat und fortan in Kleinasien und Rom tätig war. Sehr aufschlußreich ist in dieser Hinsicht noch das spätere, zwischen Jerusalem und Antiochien vereinbarte Aposteldekret, wonach eine Enthaltung von Götzenopferfleisch, Ersticktem, Blutgenuß und Unzucht gefordert wurde (Apg 15,20.29; 21,29). Damit wurden von Seiten der Urgemeinde kultische Minimalbedingungen für das inzwischen schon selbstverständlich gewordene Zusammenleben von Judenchristen und Heidenchristen aufgestellt.

2.1.6 Es überrascht nicht, daß die Grundentscheidungen der »Hellenisten« für den weiteren Weg der Christenheit maßgebend blieben. Die von Antiochien ausgehende Mission des Barnabas und Paulus in Zypern und Kleinasien ist in diesem Sinn durchgeführt worden (Apg 13–14). Ausgangspunkt waren jeweils die hellenistisch-jüdischen Synagogen unter bewußtem Einschluß der »Gottesfürchtigen«. In gleicher Weise hat Paulus später seine selbständige, von Antiochien unabhängige Missionstätigkeit durchgeführt, wengleich er sich nicht scheute, das Evangelium auch in Städten mit überwiegend heidnischer Bevölkerung wie Athen und Korinth zu verkündigen (Apg 16–20). Die Tatsache der Verkündigung unter den der Synagoge nahestehenden Heiden hatte auch eine gesellschaftlich-soziale Dimension. Während die »Gottesfürchtigen« im Unterschied zu den »Proselyten« in die Synagogengemeinschaft nicht einbezogen waren, konnten sie in die christliche Gemeinde voll integriert werden. Ein Teil des Erfolges unter den Angehörigen dieser Schicht hängt zweifellos mit der uneingeschränkten Eingliederung in eine religiöse Gemeinschaft zusammen. Gerade in der hellenistischen Zeit, wo viele Menschen keine echte soziale Zugehörigkeit mehr hatten, war die Aufnahme in die christliche Gemeinde von wesentlicher Bedeutung.

2.1.7 Die Orientierung an den Synagogengemeinden mit ihrer heidnischen Anhängerschaft hat nun für die frühchristliche Zeit eine wichtige Konsequenz gehabt: Die Art und Weise, wie die christliche Botschaft hier verkündigt wurde und wie die Probleme der Heiden und Heidenchristen bewältigt wurden, war getragen von der vorangegangenen diasporajüdischen Auseinandersetzung mit dem heidnischen Leben und Denken. Im hellenistischen Judentum war bereits eine intensive Auseinandersetzung mit der heidnischen Umwelt erfolgt und eine kritische Adaption vollzogen worden. Eine unmittelbare Konfrontation der Christen mit dem Heidentum und eine eigenständige kritische Rezeption heidnischer Voraussetzungen gab es noch nicht. Das geschah konsequent erst im 2. Jahrhundert bei den Apologeten.

2.2 Immerhin meldete sich bereits das Problem einer Konfrontation christlichen und heidnischen Verstehens. In Korinth lagen die Dinge anders als in Antiochien und den vielen Orten der vorausgegangenen Mission.

2.2.1 Es war hier nicht die griechische Sprache als solche, die Unterschiede schaffte; denn die Botschaft des Evangeliums ist von Paulus in griechischer Sprache verkündigt worden. Es ging vielmehr darum, daß ein und dieselbe Sprache nicht identisch war für den Prediger und die Hörer. Paulus war seinerseits Diasporajude, er lebte in der Sprachtradition des Judentums im Mittelmeerraum und hat in dieser Weise das Evangelium weitergegeben. Er stand in der Kontinuität der »Hellenisten«, auch wenn er sich von Antiochien getrennt hatte, um eine eigene Missionstätigkeit durchzuführen. Entscheidend war deshalb für ihn ein Verständnis der christlichen Botschaft auf dem Hintergrund der Sprach- und Denkweise des hellenistischen Judentums. Das war die tragfähige Voraussetzung der Verkündigung des Evangeliums unter den Juden wie unter den Gottesfürchtigen, die mit der jüdischen Tradition vertraut waren. Anders wurde es in dem Augenblick, wo es zur Begegnung mit Menschen kam, denen diese Tradition fremd war. Das bedeutete in sprachlicher Hinsicht, daß der für das Diasporajudentum selbstverständliche Sprachhintergrund der Bibel in Gestalt der stark vom Hebräischen her geprägten Septuaginta nicht mehr vorhanden war. Es hatte sich inzwischen das

Phänomen einer Eigensprache ergeben, die für die Urchristenheit eine ganz wesentliche Bedeutung erlangt hatte, aber dort nicht mehr oder nur noch eingeschränkt vermittelbar war, wo diese Sprachtradition nicht geläufig war. Hinzu kam natürlich, daß nun auch ein anderer kultureller und religiöser Hintergrund eine Rolle spielte, der das Denken ebenso wie die Lebensweise bestimmte. Die uns beschäftigenden Sachfragen lassen sich vor allem am 1. Korintherbrief erkennen; im 2. Korintherbrief geht es wegen der in Korinth eingedrungenen Gegner wieder stärker um judenchristliche Fragestellungen. Es ist aufschlußreich, die wichtigsten Teile des 1. Korintherbriefes kurz zu betrachten.

2.2.2 Die in Kap.1–4 behandelten Probleme mit Apollos haben sich in Korinth dadurch ergeben, daß dieser eine etwas andere, stärker vom alexandrinischen Judentum geprägte Verkündigungsart hatte, die zumindest einigen Gemeindegliedern besser gefiel, so daß eine eigene Apollosgruppe entstand. Zusätzlich trafen dann noch Nachrichten über Petrus ein, weswegen es zur Bildung einer weiteren Gruppe kam, die sich auf ihn berief. Insgesamt zeigte sich darin die Unsicherheit der jungen Gemeinde im Umgang mit judenchristlich geprägten Traditionen. Aber diese Gruppenbildung, so sehr Paulus sich aus theologischen Gründen dagegen wehrte, hat keine spezifischen Sachfragen enthalten.

2.2.3 Entscheidende Probleme tauchten vielmehr dort auf, wo es um Fragen heidnischer Lebensweise ging.

2.2.3.1 Dabei handelte es sich zunächst einmal um sexuelle Verhaltensweisen und um Eheprobleme. Daß einige Gemeindeglieder weiterhin mit einer Dirne verkehrten, war für Paulus ebenso anstößig wie die intime Verbindung eines Mannes mit seiner Stiefmutter (5,1–8; 6,12–20). Dazu waren in jüdisch geprägten Gemeinden klare Richtlinien vorgegeben, die hier nicht ohne weiteres galten. Der gesamte Problemkreis von Ehe und Ehelosigkeit war eben im heidnisch-hellenistischen Lebensraum anders geordnet und wurde anders beurteilt. Immerhin zeigte die Gemeinde in dieser Hinsicht Bereitschaft, sich von Paulus belehren zu lassen und eine neue Lebensweise zu praktizieren. Darauf weist der in 7,1 erwähnte Brief hin, in dem Fragen zu diesem Thema an den Apostel gerichtet worden sind, die er nun in dem 7. Kapitel seines eigenen Briefes ausführlich beantwortet. Paulus gibt sehr konkrete Anweisungen zu Fragen der Ehe und auch der Ehescheidung, die er unter bestimmten Bedingungen für möglich hält, sowie zu den Voraussetzungen echter Ehelosigkeit, die er selbst zwar bevorzugt, aber als besonderes Charisma nicht zur Norm erhebt. In Korinth galt es, Grundlagen für eine christliche Lebensordnung zu schaffen. Ging es im hellenistischen Judenchristentum vor allem darum, innerhalb vorgegebener Tradition das spezifisch Christliche zur Geltung zu bringen, so mußte jetzt eine ganz neue Tradition begründet und aufgebaut werden.

2.2.3.2 Eine Klärung im Blick auf die Verwendung von Götzenopferfleisch war ebenfalls wichtig. Dabei ging es nicht nur um die Frage, wie man als einzelner Christ und als christliche Gemeinde leben soll, sondern darüber hinaus, wie man sich innerhalb der Gesellschaft, in der man sich befindet, zu verhalten hat. Zunächst einmal war man mit der Tatsache konfrontiert, daß es kein geschächtetes Fleisch gab wie im synagogalen Bereich, sondern daß man Fleisch auf dem Markt kaufen mußte, das generell nach einem heidnischen Ritus geschlachtet war, also in einem weiteren Sinn Götzenopferfleisch war. Für Paulus gilt der Grundsatz, daß es zwar für die Menschen

viele »Kyrioi« in Gestalt von Göttern gibt, daß aber die Glaubenden nur den einen Herrn und den einen Gott bekennen, dem »die Erde gehört und was sie erfüllt«; daher darf Fleisch auf dem Markt gekauft und verzehrt werden (8,4–6; 10,26). Dagegen kam die Teilnahme an einer Opferhandlung oder Opfermahlzeit im heidnischen Tempel keinesfalls in Frage, nicht nur mit Rücksicht auf das Gewissen der Schwachen (8,9–13). Aber zwischen diesen beiden Grenzbestimmungen lag nun noch ein gesellschaftliches Problem, das den Verkehr mit Heiden, speziell die Tischgemeinschaft in einem heidnischen Haus, betraf. Der persönliche Kontakt zu Heiden soll nach Paulus keineswegs aufgegeben werden und braucht es auch nicht, sofern beim Essen nicht ausdrücklich auf den Charakter als Götzenopfermahlzeit hingewiesen wird, wodurch allerdings ein Status confessionis entstehen würde (10,27–31).

2.2.3.3 Es war eine Ethik der Freiheit, die Paulus seiner heidenchristlichen Gemeinde vermittelt hat, allerdings einer Freiheit, die Grenzen hat, weil nicht alles von Nutzen ist und nicht alles dem notwendigen Aufbau der Gemeinde dient, worauf er in 6,12 und 10,23 mit Nachdruck hinweist: »Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist förderlich«. Diese Freiheit braucht man sich nicht durch eine Gesetzlichkeit nehmen zu lassen, wie Paulus in Gal 5 und 6 unmißverständlich erklärt, aber Grenzbestimmungen sind unerläßlich, um wahre Freiheit nicht als Willkür, sondern als Glaubensgehorsam praktizieren zu können.

2.2.4 Neben den ethischen Problemen gab es auch im Bereich des Gottesdienstes Unklarheiten und Schwierigkeiten. Hier mußte ein Weg gefunden werden, um spontane Formen des religiösen Erlebens und des Zusammenlebens in angemessener Weise zu gestalten.

2.2.4.1 War es bei der Feier des mit einer Sättigungsmahlzeit verbundenen Herrenmahls zunächst einmal die notwendige Rücksicht auf die sozial Schwachen, woran Paulus lag, damit sie, die oft nicht rechtzeitig anwesend sein konnten, nicht zurückgesetzt wurden (1 Kor 11,17–22.33f), so verband sich damit zugleich die Frage nach dem rechten Verständnis der Mahlfeier und der Gemeinde als »Leib Christi«, weswegen er mahnt, nicht »unangemessen« (»unwürdig«) das Brot zu essen und den Kelch zu trinken. Wer zum Tisch des Herrn kommt, muß wissen, daß es hier um die Teilhabe an Jesus Christus selbst geht, man darum an ihm schuldig wird, wenn man den Bruder mißachtet (11,23–32). Hier mußten Praktiken, wie sie bei heidnischen Mahlfeiern üblich waren, erst noch in den rechten Sachzusammenhang gerückt werden.

2.2.4.2 Analoges zeigte sich im Zusammenhang mit den Geistesgaben. Hier wurden offensichtlich alle ekstatischen Phänomene mit dem Wirken des Geistes gleichgesetzt und zudem die besonders wirksam in Erscheinung tretenden Charismen allem anderen vorgeordnet. Paulus weist einerseits darauf hin, daß die Ekstase, die es ja ebenso bei heidnischen Gottesdienstes gegeben hat, erst noch eines eindeutigen Kriteriums im Zusammenhang mit dem Christusbekenntnis bedarf, und andererseits, daß alle Charismen gleichrangig sind und sich erst in der gegenseitigen Ergänzung angemessen auswirken (1 Kor 12), was sich in der Gestaltung des christlichen Gottesdienstes klar zeigen muß (1 Kor 14). In jedem Fall hat das Gebot der Liebe den Ausschlag zu geben, womit gleichzeitig auf die Vorläufigkeit aller gegenwärtigen Erkenntnis und Erfahrung hingewiesen ist (1 Kor 13).

2.2.5 Der kritischste Punkt bei den Korinthern war nun allerdings die Auferstehungslehre. Hatten die Athener nach Apg 17,32 weitgehend nur Spott dafür übrig, so hatten die Korinther das Bekenntnis zu Tod und Auferstehung Jesu zwar angenommen, aber im griechischen Sinne als Lehre von der Unsterblichkeit der Seele mißverstanden. So war für sie die Erwartung der Auferweckung der Toten belanglos, denn mit der Annahme der Heilsbotschaft war ja ihre unvergängliche Seele bereits gerettet. In dem großen Kapitel 1 Kor 15 nimmt Paulus dazu ausführlich Stellung. Für den biblischen Glauben ist die Auferstehung kein natürlicher Vorgang, der im Wesen des Menschen schon angelegt ist, sondern ein Akt der Neuschöpfung durch Gott. Wenn die Auferstehung der Toten in Frage gestellt wird, dann würde das auch die Auferstehung Jesu betreffen, weil diese nur als eine Vorwegnahme der endzeitlichen Totenaufstehung verstanden werden kann. »Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos, dann seid ihr immer noch in euren Sünden; auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren« (15,17f). Wenn Paulus zunächst die judenchristliche Tradition von der künftigen Totenaufstehung vermittelt (15,20–28), so bemüht er sich doch anschließend mit der Beantwortung der Frage »Wie werden die Toten auferstehen?«, diese Tradition für Heidenchristen zu interpretieren (15,35–57). Wieder ging es darum, die anderen Voraussetzungen aufzugreifen und zu durchdenken, um der Gemeinde Hilfe zu geben zum rechten Verständnis des Glaubens und des Christseins.

3. Die Geschichte des Urchristentums als Missionsgeschichte konnte nicht im ganzen erörtert werden. Es gäbe noch weitere interessante Beispiele, bei denen es nicht allein darum geht, die christliche Botschaft unter heidnischen Voraussetzungen zu interpretieren, sondern wo umgekehrt heidnische Einflüsse die christliche Botschaft tangiert haben, wie das etwa im Kolosserbrief der Fall ist. Aber die zentrale Aufgabe einer Missionsgeschichte dürfte deutlich geworden sein. Das Fazit kann daher knapp und thesenhaft sein.

3.1 Wenn Kirchengeschichte als Missionsgeschichte betrieben wird, sind drei Aspekte besonders zu beachten.

3.1.1 Zunächst ist nach Sprache und Denkweise zu fragen. Wo immer das Evangelium verkündigt worden ist und verkündigt wird, geschieht das unter ganz spezifischen Voraussetzungen der Vermittlung und des Verstehens. Dabei geht es beim Verstehen nicht nur um Verständlichkeit, so zentral auch diese Komponente ist, sondern vor allem um Rezipierbarkeit und verstehenden Nachvollzug.

3.1.2 Missionsgeschichte betrifft aber nicht nur das durch je verschiedene Tradition geprägte Denken und Verstehen, es betrifft ebenso die jeweilige Lebensweise. Der Mensch einer bestimmten Zeit denkt nicht nur anders, als das für uns heute selbstverständlich ist, er lebt auch anders, hat andere Formen und Gewohnheiten seiner Lebenshaltung und Lebensgestaltung. Entscheidend ist, daß diese adaptiert und transformiert werden.

3.1.3 Die stets unterschiedliche geschichtliche Konstellation und die gesellschaftliche Ordnung und Einbindung spielen dabei eine wichtige Rolle. Der Mensch existiert nicht als einzelner, sondern immer innerhalb einer Gemeinschaft und ist von den Bedingungen, die diese Gemeinschaft vorgibt, in hohem Maße abhängig. Von wesentlicher

Bedeutung ist daher die vom Evangelium ausgehende Kraft, die unter Berücksichtigung solcher Voraussetzungen neue Gemeinschaftsformen ermöglicht.

3.2 Wo Kirchengeschichte als Missionsgeschichte betrieben wird, rücken theologische und praktische Dimension im Blick auf das Christsein und den christlichen Auftrag eng zusammen. Diese Zusammengehörigkeit ist ein besonderes Anliegen des Jubilars, der sich unermüdlich ebenso für grundsätzliche wie für konkrete Aufgaben eingesetzt hat.

3.2.1 Kirchengeschichte als Missionsgeschichte ist die Geschichte der je neuen Gestaltwerdung der christlichen Botschaft, des christlichen Glaubens und christlichen Lebens sowie der christlichen Gemeinde mit ihren konkreten Aufgaben. Sie ist Geschichte der immer neuen Gestaltwerdung des Christlichen unter gleichzeitiger Wahrung von dessen Identität und Kontinuität. Neue Gestaltwerdung kann sich aber immer nur bei einer Rezeption des jeweils Vorgegebenen vollziehen.

3.2.2 Was im Urchristentum an charakteristischen Beispielen aufleuchtet, ist richtungweisend für die Betrachtung der gesamten Geschichte der Kirche und hat im Zusammenhang mit dieser eine unmittelbare Bedeutung für die Christenheit der Gegenwart, die ja weltweit unter sehr unterschiedlichen Bedingungen existiert. Diese sind nicht nur als äußere Gegebenheiten anzusehen, sondern ebenso ernst zu nehmen wie Botschaft und Glaube selbst. Sie müssen vom Evangelium her transformiert und mit diesem zur Einheit verschmolzen werden. Da die jeweiligen Voraussetzungen verschieden sind, bedeutet das zugleich, daß Vielfalt innerhalb der Christenheit notwendig und unerlässlich ist. Das hebt die Gemeinsamkeit in der einen Kirche Jesu Christi nicht auf, sondern stärkt sie, sofern die entscheidende Grundlage, das *Specificum Christianum*, gewahrt ist und zum Tragen kommt.