

Auszug aus:

Ebeling, Rainer & Meier, Alfred (Hg.) 2009.

Missionale Theologie

Marburg: Francke-Buchhandlung. (GBFE Jahrbuch, 1).

Alle Rechte vorbehalten

Gemeindebau und Mission in der multikulturellen Welt des 1. Jahrhunderts⁵

Prof. Dr. Christoph Stenschke, Bergneustadt

I. EINFÜHRUNG

Die neueste Auflage der Brockhaus Enzyklopädie von 2006 definiert den Begriff „multikulturelle Gesellschaft“ wie folgt:

Sozialwissenschaftlicher und politischer Begriff, der seinen wesentlichen Bezugspunkt darin hat, dass unter den Bedingungen weltweiter Migration zunehmend mehr Menschen unterschiedlicher kultureller Orientierungen, individueller Wertvorstellungen, religiöser Bekenntnisse, ethnischer Herkunft und Muttersprachen in einer Gesellschaft zusammenleben bzw. aufeinandertreffen und die wechselseitige Achtung und Anerkennung dieser verschiedenen kulturellen Muster und Leitvorstellungen für die Gesellschaft ständige Herausforderung und politische Aufgabe zugleich ist.⁶

Nach dieser Definition, die analog auch für multikulturelle Welt gelten dürfte, geht es zum einen um die „unterschiedlichen kulturellen Orientierungen, individuellen Wertvorstellungen, religiösen Bekenntnisse, ethnischen Herkunft und Muttersprachen“ von Menschen, die zusammenleben bzw. aufeinandertreffen. Zum anderen geht es neben dem Phänomen an sich auch um die damit verbundene Aufgabe von „wechselseitiger Achtung und Anerkennung dieser verschiedenen kulturellen Muster und Leitvorstellungen für die Gesellschaft“.

Wir folgen den beiden Teilen dieser Definition. Nach einem Überblick „über unterschiedliche kulturelle Orientierungen, individuelle

5 Dieser Beitrag ist die überarbeitete Fassung meines Aufsatzes „Wesen und Antwort neustamentlicher Gemeinden in der multikulturellen Gesellschaft des ersten Jahrhunderts nach Christus“, *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 21, 2007, 81-125.

6 *Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bänden*, 21. Aufl. (Leipzig, Mannheim: F. A. Brockhaus, 2006), 19, 77f.

Wertvorstellungen, religiöse Bekenntnisse, ethnische Herkunft und Muttersprache“ im Neuen Testament (II) fragen wir nach Hinweisen auf die ständige „Herausforderung von wechselseitiger Achtung und Anerkennung dieser verschiedenen kulturellen Muster und Leitvorstellungen“ innerhalb der neutestamentlichen Gemeinden (III: „Gemeindebau und Mission in kultureller Vielfalt: Probleme und Lösungen“). Anschließend fragen wir nach Hinweisen auf die Wertschätzung kultureller Vielfalt in der Bibel (IV) und beschreiben abschließend die Notwendigkeit und Chancen von multikulturellem Gemeindebau und multikultureller Mission (V).

Neben der Frage nach der Definition stellen sich mehrere methodische Probleme: Der griechisch-sprachige östliche Mittelmeerraum des ersten Jahrhunderts n. Chr. bildet – zumindest was bestimmte Gesellschaftsschichten betrifft – durch die Hellenisierung und das Imperium Romanum in der frühen Kaiserzeit einen relativ einheitlichen Kulturraum. Die Einsicht, dass auch das antike Judaea und Judentum hellenisiert waren, hat sich in den letzten dreißig Jahren zunehmend durchgesetzt. Neben der griechischen Sprache und der Verknüpfung durch den Hellenismus war ein entscheidender Faktor für kulturellen Austausch und Vermengung der durch das Imperium gegebene gewaltige Wirtschaftsraum und Binnenmarkt mit seinen schier unbegrenzten Möglichkeiten des Waren- und damit Ideenaustauschs von der schottischen Grenze bis zum Euphrat und von Nubien und der libyschen Wüste bis nach Dakien (Teile des heutigen Rumäniens) und Germanien, den das römische Reich und die durch Rom und seine Truppen gesicherte pax Romana garantierten.⁷

Kann man daher die Welt des ersten Jahrhunderts tatsächlich als „multikulturell“ bezeichnen? Für den gesamten Mittelmeerraum mag „multikulturell“ gelten. Doch gilt das auch für einzelne Regionen oder Orte? Bei kleineren Einheiten spricht man besser von Gesellschaften mit römisch-hellenistischer Leitkultur und vielfältigen regionalen, lokalen und sozialen Variationen. Spräche man besser

7 Diesen und andere Hinweise verdanke ich Herrn Dr. Wolfgang Thiel, Karlsruhe, und Herrn Dr. Konrad Stauner, München.

von bikulturell oder trikulturell als von multikulturell?⁸ Ferner können Menschen – damals wie heute – auch in einem multikulturellen Kontext versuchen, „monokulturell“ zu leben bzw. sich auf ein bi-, tri- oder multikulturelles Umfeld nur selektiv einzulassen. So konnten z. B. die Pharisäer ganz in der Art eines hellenistischen Symposions mit Jesus im Liegen speisen⁹, während sie andere Aspekte hellenistischer Kultur entschieden verwarfen – und teilweise dennoch von ihnen geprägt wurden. Auch in der Antike lassen sich Akkulturation, Assimilation, Segregation und Integration sowie Parallelgesellschaften finden.

Dazu kommt erschwerend, dass die vorhandenen Quellen weitgehend die Situation bzw. die Wahrnehmung der Oberschicht widerspiegeln, obwohl sie auch Rückschlüsse auf andere Schichten zulassen. Die in ihrer geographischen und ethnischen Vielfalt oft eindrücklichen biographischen Angaben auf den Grabsteinen römischer Offiziere sind repräsentativ für das Militär, nicht jedoch für jeden Bewohner des römischen Reichs.¹⁰ Eine gewisse Ausnahme bilden Papyri und Ostraka, die teilweise auch die Situation und Wahrnehmung anderer Schichten spiegeln. Deren Vorkommen und Aussagekraft ist allerdings auf einen Teil des Reiches (Ägypten) be-

8 Zur Komplexität einer multikulturellen Gesellschaft trägt auch bei, dass manche Menschen erst in einem neuen Umfeld die alten Sitten pflegen oder als Ausdruck und Mittel zur Behauptung der eigenen Identität überhaupt erst entdecken.

9 Vgl. Lk 7.36-38; vgl. O. Betz, „Liegen bei Tisch“, *CBL*, 834f.

10 Vgl. die Beschreibung bei R. Haensch, „Mogontiacum als ‚Hauptstadt‘ der Provinz Germania superior“, in M. J. Klein (Hrsg.), *Die Römer und ihr Erbe: Fortschritt durch Innovation und Integration* (Mainz: Ph. von Zabern, 2003), (71-86) 76.

schränkt. Inwieweit das Leben „einfacher“ Leute in Galiläa¹¹, in Jerusalem und im weiteren östlichen Mittelmeerraum tatsächlich von kultureller Pluralität geprägt war, ist daher schwer zu entscheiden. Diese methodischen Probleme sind im Folgenden mitzubedenken.

II. DIE KULTURELLE VIELFALT DER GEMEINDEN DES NEUEN TESTAMENTS UND IHRER MISSION

Das Neue Testament spiegelt die multikulturelle Welt des ersten Jahrhunderts. Die Apostelgeschichte bezeugt beiläufig die kulturelle Vielfalt der urchristlichen Gemeinden. An Pfingsten sprechen die galiläischen Jünger Jesu zu den in Jerusalem versammelten Juden aus vielen Teilen der damals bekannten Welt in deren jeweiliger Heimatsprache (2.1-6). Die Aufzählung in Apostelgeschichte 2.9-11 gibt ein anschauliches Bild der geographischen Verbreitung der Juden. Es ist bemerkenswert, dass sich diese Juden nicht nur über die Gegenden identifizieren, aus denen sie stammen, sondern auch über die Völker, unter denen sie wohnen oder aus denen sie als Proselyten stammen. Schon vor dem Pfingstwunder muss ein Minimum an Verständigung (in Aramäisch?) möglich gewesen sein. Die Wortführer bei diesem Ereignis in Jerusalem geben sich als Juden aus Mesopotamien zu erkennen (2.9). Später werden Juden aus der Provinz Asien in Jerusalem ihre Mitjuden gegen Paulus aufbringen

11 Die Diskussion um die ethnische und religiöse Prägung Galiläas während des ersten Jahrhunderts hält an; vgl. M. A. Chancey, *The Myth of a Gentile Galilee*, SNTS.MS 118 (Cambridge: CUP, 2002; vgl. meine Rez. in *EJT* 13, 2004, 73-75), die Beiträge in C. Charlesworth (Hrsg.), *Jesus and Archaeology* (Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2006); J. Zangenberg, „Galiläa“, in K. Scherberich, *NTAK II: Familie, Gesellschaft, Wirtschaft* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005), 109-11 und J. Zangenberg, H. W. Attridge, D. B. Martin (Hrsg.), *Religion, Ethnicity and Identity in Ancient Galilee: A Region in Transition*, WUNT 210 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007); zur früheren Einschätzung, auch zur Zeit des Nationalsozialismus vgl. L. Kierspel, *The Jews and the World in the Fourth Gospel*, WUNT II.220 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 65-67. R. Deines warnt zu Recht davor, die galiläische Herkunft Jesu überzubetonen; vgl. seinen Aufsatz „Jesus der Galiläer: Traditionsgeschichte und Genese eines antisemitischen Konstrukts bei Walter Grundmann,“ in R. Deines, V. Leppin, K. - W. Niebuhr (Hrsg.), *Walter Grundmann: Ein Neutestamentler im Dritten Reich*, AKThG 21 (Leipzig: EVA, 2007), 43-131.

(21.27; vermutlich handelt es sich ebenfalls um Festpilger aus der Diaspora; vgl. 20.16; 24.19).

Philippus, vielleicht nach Philipp von Makedonien (359-336 v. Chr.) benannt und wohl ein aus der Diaspora stammender Jude (6.1-6)¹², gehörte zusammen mit anderen hellenistischen Judenchristen und einem Proselyten aus Antiochien in Syrien (6.5) zur Jerusalemer Gemeinde. Von dort bricht Philippus – gegen jüdische Vorbehalte – nach Samaria auf (8.5-13)¹³, begegnet dort einem synkretistischen Zauberer, später einem dunkelhäutigen gottesfürchtigen Eunuchen aus Nubien südlich der Grenzen des römischen Imperiums (Meroë; 8.26-39) und wirkt in der ehemaligen Philisterstadt Aschdod (8.40) und später in der prächtigen hellenistischen Hafenstadt Caesarea Maritima (8.40; 21.8-14; zu Ehren des römischen Kaisers von Stratonsturm in Caesarea umbenannt), dem Residenzort des römischen Präfekten in Judaea.

In der Stadt gab es seit ihrem Ausbau durch Herodes dem Großen 22-10/9 v. Chr. einen Augustustempel, ein Theater und eine Rennbahn. „Die ständigen Spannungen zwischen der vorwiegend heidnischen Bevölkerung und der jüdischen Minderheit führten u. a. 66 n. Chr. zum ersten jüdischen Krieg“.¹⁴ Dort war der römische Centurio Cornelius (mit einem traditionellen römischen Namen) stationiert, Hauptmann einer Abteilung, die „die Italische“ genannt wurde (*cohors italica*, 10.1). Aus Inschriften geht hervor, dass die *Cohors II Militaria Italica Civium Romanorum Voluntariorum quae est in Syria*

12 Vgl. die Diskussion bei C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles I: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XIV*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1994), 314f: „All the seven bear Greek names; this does not prove that all were Hellenists (v. 1) since Greek names are found among the Twelve (Andrew, Philip, Bartholomew; 1.13) and were current, as was the Greek language, in Palestine, but it is at least consistent with this possibility“ (314). Für eine hellenistische Prägung spricht, dass sich Jerusalemer *Diasporajuden* gegen Stephanus als einen der ihren wenden (Apg 6.9f). Während die Apostel in Jerusalem bleiben konnten, mussten andere Judenchristen, unter ihnen Philippus, die Stadt verlassen (8.1; vgl. auch 5.35-39). Der Name Philippus (Liebhaber von Pferden) ist für einen Juden auffällig (vgl. z. B. Ps 147.10).

13 Zu Samaria vgl. J. Zangenberg, „Between Jerusalem and the Galilee: Samaria in the Time of Jesus“, in Charlesworth, *Jesus and Archaeology*, 393-432.

14 H. Omerzu, „Caesarea“, *CBL*, 217.

vor 69 n. Chr. in Syrien stationiert war.¹⁵ Der Name deutet an, dass Cornelius römisches Bürgerrecht hatte.

Vor dem römischen Statthalter von Zypern, Sergius Paulus, verkündigt der zypriotische Levit mit dem jüdischen Namen Joseph und dem in Jerusalem erhaltenen semitischen Beinamen Barnabas¹⁶ das Wort Gottes. Mittelpunkt der Botschaft ist Weg und Werk des galiläischen Juden Jesus von Nazareth und sein Wirken von Caesarea Philippi im Norden bis nach Jerusalem im Süden, von Syrophönizien im Westen und dem mehrheitlich heidnischen Ostufer des Sees Genezareth und Jericho im Osten.

Mit von der Partie bei der ersten Missionsreise ist der aus Tarsus stammende, aramäisch (Apg 22.1) und griechisch sprechende Diasporajude¹⁷ Paulus, der tarsisches und römisches Bürgerrecht

-
- 15 Vgl. Barrett, *Acts I*, 499, "... the title *Italica* suggests some connection with the West, but what this connection was is not known" und E. Schürer, G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BCE – AD 135)* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), I, 365.
- 16 Zum Beinamen Barnabas vgl. Barrett, *Acts I*, 258f. Zur Herkunft vgl. B. Kollmann, *Joseph Barnabas: Leben und Wirkungsgeschichte*, SBS 175 (Stuttgart: KBW, 1998), 13-18, 23f (vgl. meine Rez. in *EJT* 11, 2002, 147-50); M. Öhler, *Barnabas*, WUNT 156 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 87-187 (vgl. meine Rez. in *NT* 47, 2005, 305-08) und ders., *Barnabas: Der Mann der Mitte*, Biblische Gestalten 12 (Leipzig: EVA, 2005), 21-36. Zu Zypern vgl. A. Nobbs, „Cyprus“, in D. W. J. Gill. C. Gempf, *Graeco-Roman Setting*, AFCS 2 (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1994), 279-89.
- 17 Zu Hintergrund und Prägung des Paulus vgl. K. Haacker, *Paulus, der Apostel: Wie er wurde, was er war* (Stuttgart: KBW, 2008), 15-83; speziell zur jüdischen Identität des Apostels vgl. J. Frey, „Das Judentum des Paulus“, in O. Wischmeyer (Hrsg.), *Paulus: Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, UTB 2767 (Tübingen, Basel: A. Francke, 2006), 5-43; ders., „Paul’s Jewish Identity“, in J. Frey, D. R. Schwartz et al. (Hrsg.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World: Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*, Ancient Judaism and Early Christianity 71 (Leiden: Brill, 2007), 285-321; D. Hagner, „Paul as a Jewish Believer – According to his Letters“ und R. Hvalvik, „Paul as a Jewish Believer – According to the Book of Acts“ in O. Skarsaune, R. Hvalvik (Hrsg.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries* (Peabody: Hendrickson, 2007), 96-120, 121-53. Zur jüdischen Diaspora vgl. E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian – A Study in Political Relations*, 2. Aufl. (Leiden: Brill, 2001), 120-43, 210-255, 356-88, 507-27 und E. Schürer, G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BCE – AD 135)* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), III.1, 1-149.

hatte¹⁸, Schriftgelehrter war, der jüdischen „Partei“ der Pharisäer von Kindheit an angehörte, von Beruf Zeltmacher war und – nach einigen Forschern – somit als Teil der antiken „Rüstungsindustrie“ dem römischen Militär zulieferte.¹⁹ Der Benjaminer trug den jüdischen Namen Saul oder Saulus, die gräzisierte Form des hebräischen Saul, des ersten Königs Israels.²⁰ Daneben trug er wohl von Geburt an auch einen römischen Namen: „man darf annehmen, dass Paulus auch den klangähnlichen römischen Namen (vielleicht als cognomen neben dem jüdischen Namen als signum bzw. supernomen) von Geburt an getragen hat (vgl. sein römisches Bürgerrecht!)“.²¹

18 Zum Bürgerrecht des Paulus vgl. D. Alvarez-Cineira, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, HBS 19 (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1999), 349-70; Haacker, *Paulus*, 23-36; H. Omerzu, *Der Prozess des Paulus: Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*, BZNW 115 (Berlin, New York: W. de Gruyter, 2002), 17-52 und B. Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, AFCS 3 (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1994), 71-112.

19 Das römische Militär als Hauptabnehmer von Zelten ist vielfach belegt. Nach J. Haywood, *Atlas der alten Kulturen* (Stuttgart: Theiss, 2005), 250, wurden die Häute von 54 000 Kälbern für die Zelte einer römischen Legion benötigt. Nach K. Stauner benötigte man für den Gesamtbedarf einer Legion an Zelten die Häute von rund 27.000 Kälbern bzw. 65.700 Ziegen! Stauner weiter: „Außerdem gibt es Dienstpläne aus Legionswerkstätten (*fabricae legionis*), die eindeutig zeigen, dass neben militärischen Fachkräften auch Zivilisten an Fertigungsprozessen beteiligt waren. Möglicherweise hat auch Paulus zeitweise in einer solchen *fabrica* gearbeitet und dort den militärischen Jargon kennengelernt“, Schriftliche Mitteilung, November 2006. Zur militärischen Sprache bei Paulus vgl. D. J. Williams, *Paul's Metaphors: Their Context and Character* (Peabody: Hendrickson, 1999), 211-44. Andere sehen Paulus eher als einen Segel(tuch)macher für den lokalen Schiffsbau oder als Hersteller von Planen zum Sonnenschutz für Straßen, Märkte oder andere öffentliche und private Plätze. Unabhängig von der genauen Bestimmung ist denkbar, dass sich auch andere Diasporajuden auf dieses Gewerbe spezialisiert hatten und in einer sunftähnlichen Vereinigung (vielleicht auch mit religiösem Charakter und einer Synagoge als Zentrum) zusammengeschlossen waren.

20 Vgl. G. Schille, *EWNT III*, 560f: „... die archaisierende Anknüpfung [Saou,] zeigt die lukianische Intention, Paulus als guten Juden vorzustellen, wie das allgemeiner dem lukianischen Paulusbild entspricht“, 560.

21 G. Schille, *EWNT III*, 561; vgl. auch H. Balz, *EWNT III*, 140 und R. Bauckham, „Paul and other Jews with Latin Names in the New Testament“, in A. Christophersen, C. Claussen, J. Frey (Hrsg.), *Paul, Luke and the Graeco-Roman World*. FS A. J. M. Wedderburn, JSNT.SS 217 (Sheffield: SAP, 2002), 202-20.

Der Bildungsweg des Paulus in Tarsus und in Jerusalem ist äußerst vielfältig.²² Später wird Paulus in Athen aus hellenistischen Schriftstellern zitieren und Aussagen aus einem Hymnus an den griechischen Göttervater Zeus auf den Gott Israels übertragen (Apg 17.27f). In seinem Bericht von seiner Begegnung mit dem auferstandenen und erhöhten Christus vor Damaskus erwähnt Paulus vor Festus und Agrippa, dass er eine Stimme auf Hebräisch hörte, die ihm ankündigte, dass es ihm schwer sein wird, „wider den Stachel zu löcken“ (Apg 26.14). Bei dieser Aussage handelt es sich um ein in der griechischen Literatur mehrfach belegtes Sprichwort: „the proverb is a Greek one (from Pindar and the Tragedians onward ...)“.²³

In der lykaonischen Stadt Lystra, die im Jahr 25 v. Chr. von Kaiser Augustus zur römischen Kolonie erhoben worden war (colonia Julia Felix Gemina Lustra)²⁴ und in der römischen Provinz Galatien lag, begegnen Paulus und Barnabas der indigenen Bevölkerung²⁵, die zwar (zumindest teilweise, 14.9) die Missionspredigt in griechischer Sprache verstand, untereinander aber lykaonisch sprach. Die Bewohner Lystras identifizierten die Missionare aufgrund eines Wunders mit Zeus und Hermes, also mit Göttern aus dem traditionellen griechischen Pantheon, deren Funktion ihnen anschei-

22 Vgl. Haacker, *Paulus*, 37-49 und die detaillierte Darstellung bei T. Vegge, *Paulus und das antike Schulwesen: Schule und Bildung des Paulus*, BZNW 134 (Berlin: W. de Gruyter, 2005).

23 Vgl. C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles II: Introduction and Commentary on Acts 15-28*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998), 1158 mit Überblick über die Parallelen und Diskussion ob dass das griechische Sprichwort auch im jüdischen Kontext bekannt war, so z. B. J. Knox, der mit Hinweis auf die Psalmen Salomos 16.4 vermutet, dass „the proverb may have been acclimatized in Judaism, and such a proverb might well have found its way into a collection of proverbs available for Jewish students of Greek“.

24 Zu Lystra vgl. Barrett, *Acts II*, 673 und C. Breytenbach, *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien: Studien zu Apostelgeschichte 13f; 16.6; 18.3 und den Adressaten des Galaterbriefes*, AGJU 38 (Leiden: Brill, 1996), 164f.

25 D. P. Bechard spricht von den „Rustics of Lycaonia“, *Paul Outside the Walls: A Study of Luke's Socio-Geographical Universalism in Acts 14.8-20*, *Analecta Biblica* 143 (Rom: Editrice PIB, 2000), 233-431; vgl. meine Rez in *FiINT* 15, 2002, 153-64.

nend bekannt war („weil er das Wort führte“).²⁶ In ihrer Rede, die die göttliche Huldigung seitens der Bevölkerung zurückzuweisen trachtet, lehnen sich die Missionare an Formulierungen aus dem jüdischen Alten Testament in seiner griechischen Übersetzung an, die in Ägypten angefertigt wurde (Apg 14.15): „... zum lebendigen Gott, der Himmel und Erde und das Meer und alles, was darin ist, gemacht hat“.²⁷ Später lassen sich die Heiden Lystras von Diasporajuden aus Antiochien in Pisidien und Ikonion gegen die Missionare aufbringen.²⁸

Lydia stammte aus dem lydischen Thyatira in Kleinasien, hing als Gottesfürchtige oder Proselytin dem Glauben Israels an und bediente als Purpurchandlerin²⁹ das Luxussegment des Marktes der römischen Kolonie Colonia Iulia Augusta Philippensis. Die Stadt wurde 356 v. Chr. von dem Makedonenkönig Philipp II. in Philippi umbenannt. Sie lag an der Via Egnatia, einer wichtigen Verbindungsstraße zwi-

26 Zur Identifikation und Bedeutung der Götter vgl. Breytenbach, *Paulus und Barnabas*, 69-73; F. Graf, „Zeus“, *DDD*, 934-40 und L. H. Martin, „Hermes“, *DDD*, 405-11.

27 Zur Herkunft des Zitats vgl. Barrett, *Acts I*, 680f. Zur Verbreitung und Kenntnis des Alten Testaments in der hellenistisch-römischen Welt vgl. Kierspel, *The Jews and the World in the Fourth Gospel*, 191f und J. G. Cook, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, STAC 23 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 4-54.

28 Vgl. dazu C. Stenschke, *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*, WUNT II.108 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 191-93 und Breytenbach, *Paulus und Barnabas*, 53-75. Zu der viele Grenzen überschreitenden Mission des Paulus insgesamt E. J. Schnabel, *Paul, the Missionary: Realities, Strategies and Methods* (Nottingham: IVP/Apollos, 2008), zu den Judenchristen im Umfeld der paulinischen Mission vgl. R. Hvalvik, „Named Jewish Believers Connected with the Pauline Mission“, in Skarsaune/Hvalvik, *Jewish Believers in Jesus*, 154-78.

29 Zu Lydia vgl. R. Metzner, *Die Prominenten im Neuen Testament: Ein prosopographischer Kommentar*, NTOA 66 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 417-26; I. Richter Reimer, *Women in the Acts of the Apostles: A Feminist Liberation Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1995), 72-113; Stenschke, *Luke's Portrait*, 193-95; J.- P. Sterck-Deguelde, *Eine Frau namens Lydia: Zur Geschichte und Komposition in Apostelgeschichte 16.11-15.40*, WUNT II.176 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 133-59, 172-86, 213-50; zu Thyatira vgl. auch C. J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, JSNT.S 11 (Sheffield: Department of Biblical Studies, 1989), 106-11.

schen Ost und West.³⁰ Nach Philippi kamen die Missionare, weil dem Paulus in Troas in Mysien, an der kleinasiatischen Westküste, in einer Vision ein makedonischer Mann erschienen war (Apg 16.9f).³¹

Ein aus Pontus, einer zwischen Bithynien und Armenien an der Nordküste Kleinasiens zum Schwarzen Meer gelegenen Landschaft³², gebürtiger Jude und ebenfalls Zeltmacher namens Aquila war mit seiner Frau Priscilla aufgrund des Edikts des römischen Kaisers Claudius 49 n. Chr. aus Rom nach Korinth gekommen (Apg 18.2f). Beide tragen lateinische Namen (Aquila = Adler, Prisca = die Altehrwürdige, im Diminutiv Priscilla).³³ Nach Apostelgeschichte 18.19 blieb das Paar in Ephesus zurück (vgl. auch 1Kor 16.19). Nach Römer 16.3 waren beide nach dem Tod des Claudius im Herbst 54 wieder nach Rom zurückgekehrt. Nach 2 Timotheus 4.19 befinden sich beide (wohl später) wieder in Ephesus.³⁴ Allein die uns bekannten Stationen ihres Lebens sind für einen jüdischen Handwerker im ersten Jahrhundert beeindruckend: Pontus – Rom – Korinth – Ephesus – Rom – Ephesus.

Ebenfalls in Ephesus erscheint Apollos, ein aus Alexandria gebürtiger Jude, „ein beredter Mann und gelehrt in der Schrift“ (18.24).³⁵ Benannt ist der Jude nach Apollos, dem griechischen Gott der

30 Vgl. K. Buschmann, „Philippi“, *CBL*, 1060.

31 Vgl. Barrett, *Acts II*, 771f. Woran Paulus den Mann als Makedonen erkennen konnte, ist unklar. W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and Roman Citizen*, 9. Aufl. (London: Hodder & Stoughton, 1907), 200-05, ging davon aus, dass es sich um einen Paulus als Makedonen bekannten Mann gehandelt haben muss.

32 A. N. Schmid, „Pontus“, *CBL*, 1073.

33 Aquila ist als Name für einen Juden erstaunlich, weil der Adler das Wappentier des Gottes Zeus war. Er wurde durch die Griechen im Orient verbreitet und prangte auf den römischen Standarten; vgl. S. Ostermann, „Bildprogramm und Ideologie: Jüdische und römische Münzen des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr. in Palästina“, *Bibel und Kirche* 62, 2007, 11; dort auch zur Bedeutung der Adlerstandarten bei Herodes d. Großen und den römischen Statthaltern.

34 So F. Eißler, „Aquila und Priska“, *CBL*, 102; I. H. Marshall, P. H. Towner, *The Pastoral Epistles*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1999), 828 und P. H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, NICNT (Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2006), 650f.

35 Vgl. G. Schimanowski, *Juden und Nichtjuden in Alexandria: Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n. Chr.)*, Münsteraner Judaistische Studien 18 (Münster: LIT, 2006). Zur antiken Ausbildung in Rhetorik vgl. Vegge, *Paulus und das antike Schulwesen*, 121-73, 251-70.

Mantik und Musik.³⁶ Der Name Apollos ist die Kurzform des griechischen Namens Apollonios und bedeutet „zu Apollo gehörig“.³⁷ „Die Annahme geläufiger, sogar theophorer griechischer und lateinischer Namen zeigt anschaulich die weitgehende Assimilation und Integration bestimmter jüdischer Schichten in die römische Zivilgesellschaft“.³⁸ Dieser Apollos lehrte richtig von Jesus, wusste zugleich aber nur von der Taufe des jüdischen Endzeitpropheten und Priestersohnes Johannes ben Zacharias am Jordan. Apollos predigte in der Synagoge von Ephesus (18.25). Er wollte weiter nach Achaja reisen (18.27) und ist laut Apostelgeschichte 19.1 in Korinth. Später möchte Paulus Apollos zur Rückkehr in die korinthische Gemeinde bewegen (1Kor 16.12).³⁹

Auf seiner letzten Reise nach Jerusalem wird Paulus von Vertretern verschiedener Gemeinden und Regionen begleitet (Apg 20.4). In Jerusalem wohnt die Reisegruppe bei einem betagten Jünger Mnason zypriotischer Herkunft (21.16). Der Jude Paulus und seine Begleiter treffen auf Judenchristen, „die gläubig geworden sind und alle Eiferer für das Gesetz sind“ (21.20). Auf der Fahrt nach Rom wird Paulus von Aristarch, einem Mazedonier aus Thessalonich (27.2) und dem Autor der Apostelgeschichte, begleitet, der gelegentlich mit Philippi bzw. Troas in Verbindung gebracht bzw. mit Lucius von Kyrene, einem Nordafrikaner aus Apostelgeschichte 13.1, identifiziert wird.⁴⁰

Auch die Gemeinden im Neuen Testament spiegeln – soweit rekonstruierbar – nicht weniger als die eben angeführten Personen die kulturelle Pluralität des ersten Jahrhunderts. H. Balz spricht

36 Vgl. C. Danoff, „Apollon“, *KP I*, 441-48.

37 F. Eißler, „Apollos“, *CBL*, 96.

38 So W. Thiel, Schriftliche Mitteilung, November 2006.

39 F. Eißler, „Apollos“, *CBL*, 96.

40 Zur Herkunft des Lukas aus Philippi vgl. Ramsay, *St. Paul the Traveller and Roman Citizen*, 200-05; zu Antiochia vgl. P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Grundlegung, Von Jesus zu Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 227 (nicht mehr in der 3. Aufl., 2005); vgl. auch die Zusammenstellung der antiochenischen Propheten und Lehrer in Apostelgeschichte 13.1f. Ausführlicher zu Lukas vgl. C.-J. Thornton, *Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen*, WUNT 56 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991).

zu Recht von einem „urchristlichen Kosmopolitismus“⁴¹, in dem urchristlicher Gemeindebau und Mission stattfinden.

a) Die Gemeinden Jerusalems bestanden aus Juden aus Jerusalem (vgl. Apg 2.5; 12.12f) und Judäa, aus anderen Teilen Palästinas (vor allem die aus Galiläa stammenden Nachfolger Jesu, Apg 1.13-15) und der Diaspora, nämlich der Zypriote Joseph Barnabas und andere „Hellenisten“ (vgl. Apg 6.5: mit Nikolaus aus Antiochien befand sich ein Proselyt unter ihnen; nach 11.20 Männer aus Zypern und Kyrene).⁴² Diese „Hellenisten“ waren, wie andere hellenistische Juden, stärker von der hellenistisch-römischen Welt geprägt. Aus ihren Reihen stammten die Christen, die später die Mission unter den Samaritern anstießen (Apg 8.4-40), in Antiochia mit der systematischen Heidenmission begannen und dort die erste heidenchristliche Gemeinde gründeten (11.19f) sowie zur ersten Missionsreise aufbrachen (13.1-3).⁴³ Zu dieser Zusammensetzung von Menschen in Jerusalem kamen später deutlich anders geprägte Gläubige mit sowohl priesterlichem als auch pharisäischem Hin-

41 EWNT I, 474.

42 Detaillierte Beschreibung der judenchristlichen Gemeinden Jerusalems bei R. Bauckham, „James and the Jerusalem Community“ in Skarsaune/Hvalvik, *Jewish Believers in Jesus*, 55-95. Diese hellenistischen Judenchristen waren entweder zum Pfingstfest nach Jerusalem gekommen und dort Christen geworden oder sie stammen aus den anscheinend landsmannschaftlich organisierten Synagogen von Diasporajuden in Jerusalem; vgl. Apg 6.9. Vgl. U. Mittmann-Richert, „Hellenisten“, *CBL*, 536f und Schürer, *History II*, 428. Zu Jerusalem vgl. P. Söllner, „Jerusalem“, in K. Scherberich (Hrsg.), *NTAK 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005), 153-59.

43 Inwieweit speisten sich die späteren Vorbehalte mancher *Jerusalemmer* Judenchristen gegen die von hellenistischen Juden getragene übertrittsfreie Heidenmission (15.1,5; 21.20-26) auch aus kulturellen Quellen? Anscheinend haben einige Hellenisten nach dem Anfang durch Philippus in Samarien (ohne dass Lukas von einer besonderen göttlichen Führung nach Samarien berichtet!) und durch den in Galiläa aufgewachsenen Petrus in Caesarea (hier mit massivem göttlichem Eingreifen, so dass man von einer „Doppelbekehrung“ sprechen kann, nämlich der des Petrus *und* der des Cornelius) ohne ein besonderes Eingreifen Gottes mit der Heidenmission begonnen (11.19f). Diese entsprach dem Willen Gottes (vgl. Lk 24.45-47) und wurde von Gott bestätigt (11.21). Die Mission von Antiochia aus geschieht durch die Hellenisten Barnabas und Paulus (Apg 13f). Der nach der Ankunft der Missionare in Kleinasien nach Jerusalem zurückkehrende Johannes Markus (13.13) stammte dagegen vermutlich aus Jerusalem (12.12).

tergrund (Apg 6.7; 15.5). Geleitet wurde diese Gemeinde zunächst von Fischern aus Galiläa, die (wohl an ihrem Akzent) als Galiläer erkennbar waren (Apg 2.7; Lk 22.59?). Zur Gemeinde gehörten auch Frauen sehr unterschiedlicher Herkunft aus Galiläa (Lk 8.2f; 23.55-24.10; Apg 1.14). Dass es innerhalb dieser Gemeinde(n) zu teilweise auch kulturell bedingten Konflikten kam, verschweigt das Neue Testament nicht (Apg 6.1-6; 15.1f,5: gläubige Pharisäer bestanden auf der Beschneidung und dem Gesetzesgehorsam der Heidenchristen).⁴⁴ Während Jakobus und die Ältesten Paulus und seine Begleiter freundlich aufnahmen (Apg 20.18-20) haben die für das Gesetz eifernden Judenchristen Jerusalems massive Vorbehalte gegen Paulus (20.20f).

b) Zur Großstadtgemeinde in der römischen Provinzhauptstadt Antiochia am Orontes⁴⁵ gehörten von der hellenistischen Welt geprägte Diasporajuden (die zerstreuten Hellenisten der Jerusalemer Gemeinde aus Zypern und Kyrene, Apg 8.1; 11.19f), ehemalige Polytheisten aus Antiochia unterschiedlicher ethnischer Herkunft, die zum Glauben gekommen waren, Joseph Barnabas, ein Levit aus Zypern, Saulus, ein tarsischer Diasporapharisäer, der nach Aufhalten in Jerusalem, Damaskus (in der Dekapolis), im Nabatäerreich (Arabia), in Syrien und in Kilikien (Gal 1.17,21) von Barnabas aus Tarsus geholt wurde, Johannes Markus, der die gräzisierte Form eines hebräischen Eigennamens und einen lateinischen Namen hatte⁴⁶ und wohl aus der Oberschicht Jerusalems stammen dürfte (Apg 12.12f), Simeon genannt Niger⁴⁷, der „Nordafrikaner“ Lucius von Kyrene und Manaën, der mit dem Landesfürsten Herodes erzogen

44 Vgl. C. Stenschke, „Ideale Urgemeinde? Ein realistischer Blick in die Apostelgeschichte“, *Die Perspektive 2*, 2002, 7-9.

45 Vgl. R. Haensch, J. Zangenberg, „Antiochia“, in K. Scherberich (Hrsg.), *NTAK 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005), 133-39.

46 Vgl. Bauckham, „Paul and Other Jews with Latin Names“, 219.

47 „... nothing can be inferred from the name of Symeon Niger's race“, Barrett, *Acts I*, 603. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 340f nimmt beide Namen zusammen: „Simon Niger, ‚der Schwarze‘, und Luzius von Kyrene sind also wahrscheinlich Afrikaner“ und versteht *Niger* als Hinweis auf dunkle Hautfarbe.

worden war und dessen Vertrauter gewesen war (syntrophos)⁴⁸ (Apg 11.19-21; 12.25; 13.1).⁴⁹ In der Tat eine multikulturelle Gemeinde von Anfang an, die zur kulturellen Vielfalt der Stadt beigetragen hat: Die Gläubigen in Antiochia wurden als „Christianer“ als eine eigenständige Gruppe jenseits von Heiden und Juden wahrgenommen (11.26). Es wird kein Zufall sein, dass aus dieser multikulturellen Gemeindeaufbauarbeit entscheidende missionarische Impulse ausgegangen sind.

c) Die christliche Gemeinde in der römischen Kolonie Philippi⁵⁰ bestand aus einem (wohl römischen) Gefängnisdirektor (entweder handelt es sich um einen Veteranen, vielleicht auch um einen (evtl. freigelassenen?) Sklaven im Dienst der Stadt)⁵¹, Lydia, einer Purpurhändlerin aus Kleinasien, die als Gottesfürchtige oder Proselytin bereits im Judentum verwurzelt war, ferner aus Evodia und Syntyche, streitbaren Frauen griechischen Namens⁵², aus Klemens, einem nicht näher identifizierten treuen Gefährten des Paulus und anderen (Phil 4.2f). Gegründet wurde die Gemeinde von Paulus und Silas (sein Name ist die gräzisierte Form des aramäischen Saul, wahrscheinlich ist er mit Silvanus, Träger der lateinischen Form seines

48 „It was a court title ... and means *intimate friend*“, Barrett, *Acts I*, 604; „In Hellenistic usage, as a court term, an *intimate friend* of a king“, G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexikon of the New Testament* (1921; repr. Edinburgh: T. & T. Clark, 1994), 434; vgl. Lk 8.3.

49 Der in Galater 2.11-14 im Zusammenhang der antiochenischen Gemeinde erwähnte Konflikt hatte weniger mit den dortigen Christen zu tun als mit dem aus der Sicht des Paulus problematischen Verhalten des Petrus; vgl. dazu M. Hengel, *Der unterschätzte Petrus: Zwei Studien* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006). Der Konflikt zeigt jedoch, dass es unter Judenchristen in der Frage der Tischgemeinschaft mit Heiden mindestens drei Positionen gab (die des Paulus, des Petrus und der „Jakobusleute“).

50 Vgl. P. Pilhofer, *Philippi I: Die erste christliche Gemeinde Europas*, WUNT 87 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995); ders., *Philippi II: Katalog der Inschriften von Philippi*, WUNT 119 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000) und ders., „Philippi“, in K. Scherberich (Hrsg.), *NTAK 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005), 163-65.

51 Rapske, *Paul in Roman Custody*, 123-27, 244-54.

52 Vgl. M. R. D'Angelo, „Euodia“ und „Syntyche“, in C. Meyers, T. Craven, R. S. Kraemer (Hrsg.), *Women in Scripture: A Dictionary of the Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocrypha/ Deuterocanonical Books, and the New Testament* (Grand Rapids, Cambridge U.K.: Eerdmans, 2000), 79, 159.

Names, gleichzusetzen)⁵³ in einem latent antijüdischen Umfeld, das römische Identität zu betonen wusste (Apg 16.20f).⁵⁴ Dass Paulus die Gemeinde als Ganze und einzelne ihrer Mitglieder in seinem Brief mehrfach zur Einheit ermahnt, dürfte in dieser Vielfalt leicht nachzuvollziehende Gründe haben.

d) Die christlichen Gemeinden Roms bestanden aus Judenchristen und Heidenchristen.⁵⁵ Beide Gruppierungen innerhalb der stadtrömischen Gemeinden werden im Römerbrief direkt angesprochen (z. B. Juden: 2.17-25; Heiden: 11.13-24). In Römer 16 erscheinen viele Namen, die auf unterschiedliche ethnische, soziale und geographische Herkunft der Gemeindemitglieder hinweisen:⁵⁶ Aquila

53 Vgl. E. Fahrbach, „Silas“, *CBL*, 1240; G. Schneider, *EWNT* 3, 580-82, „Träger der beiden Namen im NT ist ein und dieselbe Person ..., die vielleicht beide Namen führte (einen semitischen und einen lateinischen) [in Analogie zu Saulus-Paulus, CS]. Möglich ist indessen auch, dass man den semitischen Namen einerseits gräzisierte (Silas) und andererseits latinisierte (Silvanus)“, 581; vgl. auch Bauckham, „Paul and Other Jews with Latin Names“, 218f.

54 Rapske, *Paul in Roman Custody*, 116-19; Stenschke, *Luke's Portrait*, 77-80, 197-200. Allgemein zum antiken Antijudaismus J. Leiboldt, „Antisemitismus“, *RAC* 1 (1950) 469-76; I. Heinemann, „Antisemitismus“, *RE* S 5, 3-43 und K. L. Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat: Minderheitenpolitik im antiken Rom* (Darmstadt: WB, 1996), 1-90.

55 „Nach Römer 1.5f,13;11.13 waren die Adressaten, abgesehen von einigen Judenchristen (z. B. Aquila und Prisca 16.3f, Andronikus und Juni 16.7: ‚meine Stammesverwandten‘ sowie Herodion 16.11) mehrheitlich heidnischer (nicht jüdischer) Abkunft“, M. Theobald, *Der Römerbrief*, EdF 294 (Darmstadt: WB, 2000), 31. Zu den Juden Roms vgl. P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, 2. Aufl., WUNT II.18 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1989), 20-28; zu Judenchristen und Heidenchristen, 53-63; zu Apg 28.30f vgl. S. 63-65; für spätere Hinweise vgl. S. 65-123. Ferner beschreibt Lampe die Zusammensetzung der Bevölkerung in verschiedenen Stadtteilen von Rom, S. 36-52; ferner P. Lampe, „Rom“ in K. Scherberich (Hrsg.), *NTAK 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005), 165-71 und M. Laban, J. Zangenberg (Hrsg.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City: Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome* (London, New York, 2004), JSNT.SS 243; European Studies on Christian Origins (London: T & T Clark, 2004). Zu den jüdischen Mitgliedern der Gemeinden vgl. R. Hvalvik, „Jewish Believers and Jewish Influence in the Roman Church Until the Early Second Century“, in Skarsaune/Hvalvik, *Jewish Believers in Jesus*, 179-216.

56 Vgl. dazu Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, 124-53.

und Priszilla (16.3f; siehe oben), Epänetus aus der Provinz Asien⁵⁷, Juden (Herodion, Andronikus und Junia, „meine Stammesverwandten“) und Heiden. Sie stammen aus verschiedenen Schichten.⁵⁸

Die in Römer 14.1-15.13 erwähnten „Starken“ und „Schwachen“ dürften im Wesentlichen mit Heiden- bzw. Judenchristen zu identifizieren sein. Die Schwachen/Judenchristen wollten sich im Gefolge ihrer Herkunft und Tradition weiterhin an bestimmte Feiertage, Speisegebote und an das Weinverbot halten (14.2,5f,21). Die Starken/Heidenchristen setzten sich über diese Merkmale jüdischer Frömmigkeit (in einem heidnischen Kontext, Wein) hinweg. Auch hier werden die daraus resultierenden Spannungen, die sich im anhaltenden gegenseitigen Richten bzw. Verachten äußerten, nicht verschwiegen.

Wenn der Römerbrief wie sämtliche anderen Gemeindebriefe des Paulus zunächst als ein pastorales Sendschreiben zu verstehen ist⁵⁹, ist es reizvoll, Römer 14.1-15.13 nicht (zusammen mit 12.1-13.14) lediglich als einen „praktischen Nachtrag“ zur Entfaltung des Evangeliums in Römer 1-11 zu lesen, sondern im Gegenteil Römer 1-13 im Licht der Thematik von 14.1-15.13 zu lesen. In Kapitel 1-13 scheint der Apostel die Leser umfassend auf die Thematik von Kapitel 14f hinzuführen und die von ihm progagierte Lösung theologisch vorzubereiten. Auf Spannungen in den Gemeinden deutet auch Römer 9-11 hin. Mit dem Ölbaumgleichnis schreibt Paulus den heidenchristlichen Lesern Respekt vor den Juden(christen) ins Stammbuch (11.17-24).

57 „Aus der Grußliste ... läßt sich in jedem Fall auf eine Anzahl von Personen schließen, die aus dem Osten nach Rom zugewandert waren, denn sonst hätte Paulus sie nicht schon persönlich kennen können“, Theobald, *Der Römerbrief*, 32.

58 Zur sozialen Herkunft der Briefempfänger vgl. Theobald, *Der Römerbrief*, 29-35. Auf die Frage nach den Adressaten „bietet der Brief Indizien zur ethnisch-kulturellen Zusammensetzung der Adressaten, zu ihrer sozialen Organisationsform, ihrer Zugehörigkeit zu den sozialen Schichten der Gesellschaft, aber auch zu aktuellen Konflikten in ihren Reihen“ (31). Prosopographische Untersuchungen der erwähnten Namen „machen wahrscheinlich, dass ein hoher Prozentsatz der Gegrüßten zu den niedrigsten Bevölkerungsschichten ... gehörte. In der Liste spiegelt sich 1 Kor 1.26-29“ (32, mit Verweis auf Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, 135-53).

59 Zur Debatte um den Zweck des Römerbriefs vgl. Theobald, *Der Römerbrief*, 35-42 und K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 3. Aufl., ThHK 6 (Leipzig: EVA, 2006), 12-15.

Will man dem Neuen Testament gerecht werden, darf man das Gegenüber von Juden und Heiden, das im Römerbrief und an anderen Stellen thematisiert wird, nicht zu einem lediglich kulturellen Unterschied deklarieren. Aufgrund der göttlichen Erwählung Israels (an der im NT festgehalten wird; vgl. Römer 9-11), ist der Unterschied zwischen Juden und Heiden von anderer Qualität als der Unterschied zwischen weiteren in der Bibel erwähnten Völkern, z. B. zwischen Kuschitern und Skythen oder Galatern und Makedonen. Die Erwählung Israels und damit verbunden das mosaische Gesetz bedingen eine von anderen Völkern abgesonderte Existenz, die zu einer eigenen kulturellen Prägung führt, die sich von den Kulturen anderer Völker unterscheidet und unterscheiden soll, auch wenn andere Völker Israel (und seine Kultur) immer wieder massiv beeinflusst haben.

Aufgrund der besonderen Situation im Urchristentum durch den Anfang des Evangeliums in Israel und seiner späteren Verkündigung auch unter den Völkern wird das Verhältnis zwischen Juden und Heiden und ihr Umgang miteinander im Neuen Testament besonders thematisiert. Die geistlichen und kulturellen Herausforderungen (beide Aspekte sind eng miteinander verbunden) einer Kirche aus Juden und Heiden dürfen nicht unterschätzt werden. Doch finden sich im Kontext dieser Thematisierung Prinzipien, die sich behutsam auf heutige multikulturelle Situationen übertragen lassen, ohne dass dabei der qualitative Unterschied übersehen oder eingeebnet werden darf (siehe unten).

Auch andere Aussagen in den Briefen des Neuen Testaments bezeugen kulturelle Vielfalt im Urchristentum. Ein Teil der Probleme in der korinthischen Gemeinde geht auf den unterschiedlichen kulturellen, sozialen und religiösen Hintergrund der Gemeindeglieder und die damit verbundenen Moralvorstellungen zurück. Wenn Paulus seine geplante Spanienmission gründlich vorbereitet und sich das Geleit der (lateinischsprachigen) stadtrömischen Christen erhofft (Röm 1.8-15; 15.24)⁶⁰, zeigt dies, dass Paulus sich der kulturellen Unterschiede zwischen östlichem und westlichem Mittelmeerraum bewusst war. Die Vielfalt der antiken Gesellschaft zeigt sich auch

60 Vermutlich wollte Paulus neben Gebetsunterstützung und finanziellen Mitteln auch Mitarbeiter unter den stadtrömischen Christen gewinnen, um von deren Sprachkenntnissen und Erfahrungen mit der Evangelisation in einem anderen kulturellen Kontext zu profitieren.

in Kolosser 3.11: „Da ist nicht mehr Grieche oder Jude, Beschnittener oder Unbeschnittener, Nichtgrieche (Barbar), Skythe⁶¹, Sklave, Freier, sondern alles und in allen Christus“. Dass es für Menschen verschiedener ethnischer Abstammung, unterschiedlichem sozialen Status und Geschlecht nur einen Weg zum Heil gibt, betont Paulus in Galater 3.28.⁶² Mit ihrem neuen Verhalten haben die heidenchristlichen Empfänger des 1. Petrusbriefs ihre heidnischen Landsleute entfremdet und die Vielfalt verstärkt (4.1-5).

61 Zu Barbaren und Skythen vgl. H. Balz, EWNT I, 473-75: „b. bezieht sich dann, wie üblich, auf die nichtgriechische Herkunft, Sku,qhj nennt ein besonders fremdartiges Volk (vgl. Jos Ap II.269). Andere wollen auch das dritte Paar der Reihe antithetisch verstehen und sehen im b. z. B. den Bewohner der afrikanischen Somali-Küste und eines Teils von Äthiopien, im Sku,qhj dagegen den Angehörigen eines nördlichen Volkes“ (474). Nach Josephus freuen sich die Skythen daran, Menschen umzubringen und unterscheiden sich kaum von wilden Tieren.

62 Mit den Galatern taucht eine Volksgruppe im Neuen Testaments auf, die ehemals aus Zentraleuropa nach Kleinasien eingewandert war: „Galatien ... ist der Name für eine ehemals phrygische, seit 278 v. Chr. von keltischen (gallischen) Stämmen bewohnte Landschaft ... im Zentrum Kleinasien“, G. Schille, EWNT I, 557-59; zu den Galatern auch H. Volkmann, KP II, 666-70; „Über der Mischbevölkerung mit überwiegend phrygischem Einschlag bildeten die kinderreichen, kriegerischen Galater eine Herrschicht, die trotz starker Hellenisierung und folgender Romanisierung an keltischen Rechtsbräuchen wie der *patria potestas* und ihrer dem Dialekt der Treverer verwandten Sprache festhielt. Das Nebeneinander keltischer, griechischer und römischer Kultur zeigen die Phyllennamen in Ankyra ...“ (666.44-56); vgl. auch K. Strobel, „Galatia, Galatien“, NP 4 (1998), 742-45. Allerdings hatten Paulus und Barnabas während der ersten Missionsreise die römische Provinz Galatien, also Südgalatien bereist (Apg 14.1-23), und waren daher nicht in dem von Kelten bewohnten Gebiet. Wenn man die Empfänger des Galaterbriefs in der *Landschaft Galatien*, also in Nordgalatien, verortet (sie also nicht mit den in Apg 14 gegründeten Gemeinden gleichsetzt), wäre der Brief an Christen unter den keltischstämmigen Galatern gerichtet. Für deren Kultur vgl. K. Strobel, „Galatia, Galatien“, NP 4 (1998), (742-45) 743. Ich halte letztere Bestimmung der Empfänger für unwahrscheinlich; vgl. die Debatte bei U. Schnelle, C. Breytenbach, T. Witulski und zuletzt R. Schäfer, *Paulus bis zum Apostelkonzil: Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesus-Bewegung und zur Pauluschronologie*, WUNT II.179 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 290-315; H. Zeigan, *Aposteltreffen in Jerusalem: Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2.1-10 und den möglichen lukanischen Parallelen*, ABG 18 (Leipzig: EVA, 2005), 421-32 und D. A. Carson, D. J. Moo, *An Introduction to the New Testament*, 2. Aufl. (Grand Rapids: Zondervan 2005), 458-61.

III. GEMEINDEBAU UND MISSION IN KULTURELLER VIelfALT: PROBLEME UND LÖSUNGEN

Nach der eingangs zitierten Definition fragen wir jetzt nach den Herausforderungen mit der „wechselseitigen Achtung und Anerkennung dieser verschiedenen kulturellen Muster und Leitvorstellungen“⁶³ im urchristlichen Gemeindebau und der Mission. Wie begegneten die kulturell vielfältigen Gemeinden in Jerusalem, Antiochien, Philipp und Rom den Spannungen, die sich aus ihrer unterschiedlichen Zusammensetzung ergaben?

a) Jerusalem. Nach Apostelgeschichte 6.1-7 wurden die „hellenistischen“ Witwen bei der täglichen Armenversorgung unzureichend bedacht: „Da erhob sich ein Murren unter den griechischen Juden in der Gemeinde gegen die hebräischen Juden“. Warum die hellenistischen Witwen weniger erhielten als die anderen Witwen, wird nicht eigens thematisiert. Das Problem, das anscheinend auch eine kulturelle Komponente hatte, wurde erkannt, ernst genommen und auf pragmatische Weise gelöst: Sieben Männer, dem Namen nach wohl selbst aus der Gruppe der Hellenisten, wurden eingesetzt, um die Versorgung aller (?) Witwen zu übernehmen.

Während es in Jerusalem neben den Synagogen der aus Judäa stammenden oder in Jerusalem geborenen Juden eigene Synagogengemeinden aus Diasporajuden gab (Apg 6.9 erwähnt die Synagogen der Libertiner, Kyrenäer, Alexandriner, Kilikier und derer aus der Provinz Asien)⁶⁴, waren Juden aus Jerusalem, aus Galiläa und aus der Diaspora, trotz ihrer Unterschiede, in der christlichen Gemeinde vereinigt. Von Anfang an wird ihnen das Miteinander zugetraut und zugemutet. Es gibt keinen Hinweis auf - in Analogie zu den Synagogen - unterschiedliche Gemeinden. Auch die leitenden Figuren dieser Gemeinde hatten einen unterschiedlichen Hintergrund. Als die Judenchristen aus der Diaspora aus Jerusalem vertrieben wurden (8.1,14-25; 11.19f,22), hielten die „hebräischen“ Judenchristen die Verbindung zu ihren Mitchristen. Dies geschah durch die

63 „Multikulturelle Gesellschaft“, *Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bänden*, 21. Aufl. (Leipzig, Mannheim: F. A. Brockhaus, 2006), 19, 77f.

64 Die Aufzählung dieser Synagogen erklärt, warum es nach dem angenommenen Rat des Gamaliel aus Apostelgeschichte 5.34-42 zur Verfolgung des Stefanus kam; vgl. Barrett, *Acts I*, 323-25.

Galiläer Petrus und Johannes und den zypriotischen Diasporajuden Joseph Barnabas.

Um den Streit über die von Paulus und Barnabas (und anderen) vertretene übertrittsfreie Heidenmission beizulegen, wurde das sogenannte Apostelkonzil einberufen (Apg 15.6-29). Der Konflikt wurde gelöst durch Verweis auf Gottes Handeln, das Petrus in Caesarea sowie Paulus und Barnabas während der ersten Missionreise erfahren hatten (15.7-12, „hat Gott schon vor langer Zeit unter euch bestimmt, dass durch meinen Mund die Heiden das Wort des Evangeliums hören und glauben sollen. Und Gott, der die Herzen kennt, hat für sie Zeugnis abgelegt und ihnen den heiligen Geist gegeben wie uns ... welche Zeichen und Wunder Gott durch sie [Paulus und Barnabas] unter den Heiden getan hatte“) sowie durch die Schriftexegese des Jakobus (Amos 9.11f LXX), die das Hinzu kommen der Heiden als Heiden nach der erfahrenen Wiederherstellung Israels als schriftgemäß erweist: Heiden müssen also nicht zuerst Juden werden (also Proselyten werden, wie im Alten Testament und Frühjudentum möglich und nötig!), um an Gottes Heil für Israel teilzuhaben, sondern können als Heiden Christen und so Teil des Gottesvolkes werden, ohne zuerst oder zugleich Juden werden zu müssen.⁶⁵ Christwerden und Christsein, die Teilhabe an Gottes Heil für Israel, setzt in der Kirche keine einheitliche, durch das Alte Testament und frühjüdische Traditionen bestimmte, jüdische oder judenchristliche Kultur voraus! Diese Lösung gibt der damals heidenchristlichen Minderheit im Urchristentum eine Art „Bestandschutz“; in der paulinischen Lösung in Römer 14.1-15.13 dagegen erhält die judenchristliche Minderheit einen „Bestandsschutz“: sie dürfen an ihren besonderen Anliegen festhalten und dafür nicht

65 Einige Jerusalemer Judenchristen haben über das Konzil hinaus oder auch erst nach dem Konzil die übertrittsfreie Heidenmission des Paulus und seiner Mitarbeiter nicht mitgetragen und sind gegen Paulus vorgegangen. Sie erscheinen in seinen Briefen als judenchristliche Gegner; dazu S. E. Porter (Hrsg.), *Paul and His Opponents*, PAST 2 (Leiden: Brill, 2005). Liegt dies u. U. daran, dass sämtliche Redner auf dem Konzil und die uns bekannten urchristlichen Heidenmissionare Juden aus Galiläa bzw. der Diaspora waren (auch bei dem in Apg 15 erwähnten Silas dürfte es sich um einen Diasporajuden handeln; vgl. Bauckham, „Paul and Other Jews with Latin Names“, 218f)? Lässt sich mit solchen Vorbehalten auch das Ausscheiden des Jerusalemers Johannes Markus erklären (Apg 13. 13)?

verachtet werden. In den beiden geschilderten Konfliktfällen wird die jeweils schwächere Gruppierung geschützt.

Gleichzeitig wird mit der sogenannten „Jakobusklausel“ aus Apostelgeschichte 15.20 eine pragmatische Regelung gefunden, die das Miteinander und die Mahlgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen in denselben Gemeinden ermöglicht (es geht dabei nicht darum, den Heidenchristen „ein unerträgliches Joch auf den Nacken zu legen“, 15.10). Um dieses Miteinanders und dieser Gemeinschaft willen sollen sich die Heidenchristen an die Regeln halten, die das mosaische Gesetz für unter Israel lebende Fremdlinge vorsieht (vgl. Lev 17f).⁶⁶ Die genaue Bedeutung der Einschränkungen ist umstritten. Manche Ausleger sehen hinter den Enthaltungsforderungen nicht allgemeine Sünden (so vor allem bei Götzendienst und Unzucht, die in einem christlichen Kontext kaum eines gesonderten Verbotes bedurften!), sondern Bezüge zur heidnischen Lebensweise, d. h. „Götzendienst“ als Genuss von Fleisch, das im Zusammenhang von heidnischem Kult geschlachtet wurde (vgl. Dan 1.8-16; 1 Kor 8-10), „Unzucht“ als im mosaischen Gesetz verbotene Ehen unter Verwandten sowie „Ersticktes“ und „Blut“ als Genuss

66 Für andere Interpretationen vgl. Barrett, *Acts II*, 730-34. Die in Galater 2.11-14 beschriebene Auseinandersetzung setzt voraus, dass Petrus und andere Juden in Antiochia vor der Ankunft einiger Jakobusleute mit Heidenchristen ohne Rücksicht auf jüdische Speisegebote gegessen hatten. Bei einem gemeinsamen Essen nach alttestamentlichen Speisegeboten hätte Petrus nichts zu befürchten gehabt. Die durch das Gesetz vorgegebenen kulturellen Unterschiede wurden aufgehoben.

von nicht koscher geschlachtetem Fleisch.⁶⁷ Nach dem Gesetz sind diese Aspekte heidnischer Religiosität und Kultur besonders anstößig: „Denn Mose wird in allen Städten von alters her gepredigt ...“ (15.21). Weil dies unter Juden bekannt ist, werden die Einschränkungen gefordert. Bei dieser Lösung ist deutlich das Miteinander und die Mahlgemeinschaft von Judenchristen und Heidenchristen in denselben Gemeinden vorausgesetzt. Ihnen wird ein Miteinander in kultureller Pluralität zugetraut und zugleich auch zugemutet.

Nach der Ankunft des Paulus in Jerusalem werden Vorwürfe angesprochen, dass Paulus alle Juden, die unter den Heiden wohnen, den Abfall von Mose lehrt (Apg 21.21). Um diesen Vorwurf seitens der jüdischen Gegner des Apostels und die dadurch entstandenen Vorbehalte der Jerusalemer Judenchristen auszuräumen, soll Paulus seine eigene Gesetzestreue unter Beweis stellen (21.20-26; „dass du selber auch nach dem Gesetz lebst und es hältst“, 21.24). In diesem Zusammenhang wird die Gültigkeit der Jerusalemer Übereinkunft betreffs der Heidenchristen extra bestätigt (21.25). Paulus ist bereit, dem Vorschlag und sämtlichen Vorgaben der Jerusalemer Ältesten zu folgen, obwohl er um die Gefährlichkeit dieses Unterfangens weiß (vgl. Röm 15.31). Bei deren Erfüllung (um den Jerusalemer Judenchristen, die alle „Eiferer für das Gesetz sind“, 21.20, seine eigene Gesetzestreue unter Beweis zu stellen!) verliert Paulus seine Freiheit und beinahe sein Leben. Paulus, der sich en-

67 Vgl. B. Witherington, „Not so Idle Thoughts about *Eidolothuton*“, *TynB* 44, 1993, 237-54; Stenschke, *Luke's Portrait*, 74-77; ferner R. Deines, „Das Aposteldekret: Halacha für Heidenchristen oder christliche Rücksichtnahme auf jüdische Tabus?“, in J. Frey, D. R. Schwartz *et al.* (Hrsg.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World: Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt, Ancient Judaism and Early Christianity* 71 (Leiden: Brill, 2007), 323-95. Nach Deines beschreibt der Beschluss vier Felder, „in denen den Heidenchristen ein Verhalten angemahnt wird, das jüdischem Empfinden in Hinblick auf elementare Vollzüge menschlicher Existenz Rechnung trägt ... Die jüdischen Texte lassen erkennen, dass auch von Heiden ein Verhalten erwartet wird, welches diese Grenzen respektiert. Wo dies nicht der Fall ist, ist keine Gemeinschaft in irgendeiner Form möglich, sondern nur Abwehr und Distanz. Mit anderen Worten: diese Bestimmungen definieren Grenzen, die um der Wahrung der eigenen Identität willen und im Hinblick auf die Gott gegenüber geforderte Loyalität als sein Volk zu leben nicht überschritten werden dürfen. Umgekehrt gilt dann auch: wo diese Grenzen eingehalten werden, ist ein Miteinander möglich (393f).

gagiert für die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen eingesetzt hat, war zugleich bereit, in Jerusalem seine eigene Treue zum Gesetz zu demonstrieren, als dies um der Einheit der Kirche und um der paulinischen Missionsgemeinden willen eingefordert wurde. Paulus hat als Jude gesetzestreu gelebt (Apg 18.18,22; 20.16; 21.26). Hier wird wiederum der besondere Charakter jüdischer Tradition und Kultur deutlich.

Doch wenn es für seine Verkündigung des Evangeliums erforderlich schien, war Paulus „allen alles geworden“ und zu Einschränkungen seiner eigenen Gesetzespraxis bereit: „Denen, die ohne Gesetz sind, bin ich wie einer ohne Gesetz geworden ... damit ich die, die ohne Gesetz sind, gewinne“ (1 Kor 9.22; wobei er betont, auch dann nicht „gesetzlos“ gelebt zu haben!). Worin genau diese Einschränkungen bestanden, berichtet Paulus nicht.⁶⁸

In den folgenden Prozessen bekennt sich Paulus als Pharisäer und Sohn von Pharisäern (23.6) sowie als frommer Jude, der dem Gott seiner Väter dient und in allem glaubt, was im Gesetz und in den Propheten geschrieben steht (24.14). Er bemüht sich, jederzeit ein unverletztes Gewissen zu haben vor Gott und den Menschen (24.16).⁶⁹ Paulus war nach Jerusalem gekommen, um Almosen für sein Volk zu überbringen und zu opfern. Als er sich im Tempel weihen wollte, waren es andere, die die Heiligkeit des Ortes missachtet hatten (24.17f).

Während Paulus Beschneidungsforderungen für Heidenchristen

68 Die Apostelgeschichte gibt mögliche Hinweise: Paulus reiste in „unreinen“ heidnischen Gebieten. Dort war es oft nicht möglich, nach jüdischen Reinheitsgeboten zu leben bzw. zu speisen. Hatten die Jünger Jesu in Markus 8.5 Brot für mehrere Tage bei sich, weil sie in heidnischem Gebiet unterwegs waren (vgl. Mk 7.31; 8.10f)? Vgl. dazu R. Feneberg, *Der Jude Jesu und die Heiden: Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium*, 2. Aufl., HBS 24 (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2000), 163-73.

69 Jervell, *Die Apostelgeschichte*, 347 beobachtet zu Apostelgeschichte 13.9: „Ab hier verwendet Lukas nur den Namen Paulus. Das hängt nicht damit zusammen, dass Lukas ihn bisher mit dem Namen Saulus als vollen Juden zeichnen wollte, nun aber den Heidenmissionar mit dem vertrauten Namen Paulus darstellen will. Denn auch Paulus ist bis zum Schluss der Apostelgeschichte ganz als Jude beschrieben, und er ist durchaus Judenmissionar, vor allem in der Diaspora. Wichtig aber für Lukas ist das echte Judesein des Paulus und das hat er durch die Verwendung des hebräischen Namens klar unterstrichen. Wichtig ist der Jude, nicht der römische Bürger“.

energisch zurückwies (und sich dabei im Konsens mit den führenden Christen Jerusalems wusste, Gal 2.1-3), wurde Timotheus, Sohn einer jüdischen Frau, von Paulus eigenhändig beschnitten. Nach Lukas geschah dies, „wegen der Juden, die in jener Gegend waren; denn sie wussten alle, dass sein Vater ein Grieche war“ (Apg 16.1-3). Ob Paulus darüber hinaus noch andere Gründe hatte oder sich unter anderen Umständen auch unbeschnittene Juden vorstellen kann, ist unklar (hätte Paulus auch anders handeln können, wenn die Herkunft des Timotheus nicht bekannt gewesen wäre?). Ist die Beschneidung damit nur noch Bestandteil der kulturellen Identität Israels (die als solche an Männern mit jüdischer Mutter vollzogen werden kann, um anderen Juden keinen Anstoß zu geben, aber nicht unbedingt vollzogen werden muss!) oder darüber hinaus für Juden noch von theologischer Bedeutung? Soll man von Gottes Bundestreue gegenüber Israel (vgl. Röm 9-11) auf die Legitimität bzw. Notwendigkeit des Bundeszeichens schließen?

b) In Antiochia wurde das Evangelium vom Herrn Jesus verkündigt (Apg 11.20). Barnabas ermahnte die Heidenchristen, mit festem Herzen bei dem (einen) Herrn Jesus zu bleiben. Diese neue Loyalität wird das einende Band der neuen Gemeinde(n), die aus Juden („und redeten auch zu den Griechen“) und ehemaligen Polytheisten verschiedener Herkunft bestand. Kennzeichen dieser kulturell vielfältigen Gemeinde(n) war die gemeinsame Ausrichtung auf Jesus als den Herrn und damit ein Bekenntnis, das sowohl für jüdische als auch heidnische Lippen und Ohren möglich und verständlich war (vgl. Eph 4.3-6, „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“).

In Antiochia wurden die Jünger zuerst *Christianoi* genannt (11.26). Das Leben der verschiedenen Menschen innerhalb der Gemeinde(n) war durch die intensive Lehrtätigkeit des Barnabas und Paulus derart von Jesus als dem Christus Gottes bestimmt, dass die Gemeinde (bei allen internen Unterschieden!) von Außenstehenden als die neue, einheitlich wahrgenommene Gruppe der *Christianoi*, der An-

hänger oder Parteigänger des Christus, bekannt wurde.⁷⁰ Aus Juden und Heiden wurde das neue tertium genus der Christen⁷¹, in dem die bisherigen Unterschiede (teilweise) aufgehoben waren. Es entstand eine neue Identität in Christus. Die „in – Christus“ – Aussagen des Neuen Testaments wären auf dem Hintergrund der kulturellen Vielfalt des Urchristentums neu zu bedenken.

Später haben sich alle antiochenischen Christen, „ein jeder nach seinem Vermögen“ (die materiellen Unterschiede blieben bestehen!)⁷², an einer Sammlung für die Christen in Judäa beteiligt (Apg 11.29). Die urchristlichen Gemeinden waren über ihre kulturellen Prägungen und Unterschiede hinaus miteinander verbunden und einander verpflichtet (vgl. auch Gal 2.10; 1 Kor 16.1-6; 2 Kor 8.1-9.15; Röm 15.25-28).

c) Angesichts der Vielfalt in der Gemeinde in Philippi fällt auf, wie Paulus in seinem Brief die ganze Gemeinde in den Blick nimmt: „in allen meinen Gebeten für euch alle“ (1.4), „dass ich so von euch allen denke ... die ihr alle mit mir an der Gnade teilhabt“ (1.7), „wie mich nach euch allen verlangt von Herzensgrund“ (1.8), „und bei euch allen sein werde“ (1.25). Der Brief endet mit der Bitte „Grüßt alle Heiligen in Christus Jesus“ (4.21).

Paulus ruft die kulturell unterschiedlich geprägten Christen zur Einheit auf: „... dass ihr in einem Geist steht und einmütig mit uns kämpft für den Glauben des Evangeliums“ (1.27) und ... dass ihr eines Sinnes seid, gleiche Liebe habt, einmütig und *einträchtig*

70 Barrett, *Acts I*, 556f. Hier ist interessant, dass auch in der antiochenischen Gemeinde, die nach der Darstellung der Apostelgeschichte nicht aus der Evangeliumsverkündigung in den Synagogen der Stadt (die es durchaus gab!; für alle Orte der späteren paulinischen Mission werden Synagogen bzw. der Ursprung der Gemeinden in der Synagogenpredigt vorausgesetzt) hervorgegangen war, die vom Alten Testament und Frühjudentum her bekannte messianische Erwartung und deren Erfüllung in Christus in einem solchen Umfang gelehrt wurde und durch das Leben und Zeugnis der Jünger bekannt war, dass der Glaube an den Messias Jesus zum entscheidenden, von außen wahrnehmbaren Charakteristikum der Jünger wurde; vgl. M. Bockmuehl, J. C. Paget (Hrsg.), *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, JJS 59 (London: T. & T. Clark, 2008).

71 So die Bezeichnung der Christen bei Clemens von Alexandrien, *Stromata III*, 10.781.

72 Vgl. B. W. Winter, „Acts and Food Shortages“, in Gill/Gempfl, *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, 59-78.

*seid. Tut nichts aus Eigennutz oder um eitler Ehre willen, sondern in Demut achte einer den anderen höher als sich selbst, und ein jeder sehe nicht auf das Seine, sondern auch auf das, was dem anderen dient (2.2-4).*⁷³

Diese Einheit trotz und jenseits aller Unterschiede entsteht durch die gemeinsame Orientierung am Vorbild Christi: „Seid so unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht“ (2.5). Als Begründung und Motivation für diese Einheit erscheinen christologische Spitzenaussagen im Neuen Testament (2.5-11). Die Sorge um das Heil (2.13f), ein Handeln ohne Murren und Zweifel (2.14) und das Darreichen des Wort des Lebens (d. h. aktives missionarisches Zeugnis, 2.16)⁷⁴ soll das Leben der Christen bestimmen. Auch die im Brief thematisierte Bedrängnis von außen und der gemeinsame missionarische Auftrag (vor Ort und in der gemeinsamen Unterstützung der paulinischen Mission) dürften zur Einheit der Gemeinde beigetragen haben.

Ferner schreibt Paulus, dass er alles, was ihm früher ein Gewinn war, jetzt um Christi willen für Schaden erachtet „gegenüber der überschwänglichen Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn“ (3.8). Angesichts der überragenden Bedeutung des Heils im Herrn Jesus Christus verlieren die jüdischen Privilegien und das untadelige Leben nach den Forderungen des Gesetzes, die sein Leben vor seiner Berufung bestimmt hatten, ihre (soteriologische) und anderweitig trennende Bedeutung (3.8b-11). In diesem Zusammenhang kann Paulus, der selbst wohl weitgehend gesetzestreu lebte und bei anderen Gelegenheiten und in einem anderen Zusammenhang bereit war, seine Gesetzestreue zu beweisen und an den Vorrechten Israels festhielt (Röm 9.4f), die Bedeutung seiner jüdischen Herkunft und der jüdischen Privilegien stark relativieren. Entscheidend ist der

73 In Philipper 4.2 werden zwei Gemeindemitglieder namentlich zur Einheit aufgefordert: „Euodia ermahne ich und Syntyche ermahne ich, dass sie eines Sinnes seien in dem Herrn“. Die Einheit beruht auf der beidseitigen Orientierung am Herrn Jesus; vgl. D. Peterlin, *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*, NT.S 79 (Leiden: Brill, 1995). In 1 Korinther 12.12-30 beschreibt Paulus die Gemeinde als einen Leib mit unterschiedlich beauftragten und begabten Gliedern unter der Herrschaft des einen Hauptes Jesus.

74 Vgl. J. P. Ware, *The Mission of the Church in Paul's Letter to the Philippians in the Context of Ancient Judaism*, NT.S 120 (Leiden, Boston: Brill, 2005), 256-70.

Blick nach vorn: „Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich aus nach dem, was da vorn ist, und jage nach dem vorgesteckten Ziel, dem Siegespreis der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus. Wie viele nun von uns vollkommen sind, so lasst uns so gesinnt sein“ (3.13-15). Die himmlische Berufung gilt allen Gläubigen aus Juden und Heiden.

Das „Bürgerrecht“ (politeuma) der Christen ist im Himmel (3.20), unabhängig davon, ob die Christen in Philippi das Bürgerrecht der Colonia Iulia Augusta Philippensis besaßen und/oder römische Bürger waren, ob sie Fremde oder Juden waren oder in verschiedener Kombination (wie der Jude Paulus römisches und tarsisches Bürgerrecht hatte, auf das er sich in Jerusalem und in Caesarea berufen konnte!).⁷⁵ Durch das neue und gemeinsame himmlische Bürgerrecht der Christen, durch die gemeinsame Teilhabe am Geist Jesu Christi werden Unterschiede nicht unbedingt aufgehoben, aber deutlich relativiert.

d) Rom. Das für unser Thema ergiebigste neutestamentliche Buch ist der Römerbrief, in dem Paulus sowohl Unterschiede zwischen Menschen(gruppen) (die mehr als kulturell sind!, siehe oben) kategorisch verneint und zugleich bestätigt. So verkündigt Paulus ein Evangelium für alle Menschen und fordert Paulus ein und dieselbe Ethik von allen Christen ein und leitet zugleich zu einem Umgang verschiedener Gruppen in gegenseitigem Respekt an. Damit skizziert Paulus – in Anlehnung an unsere Definition – wichtige Maßstäbe für eine wechselseitige Achtung und Anerkennung verschiedener kultureller Muster und Leitvorstellungen in den kulturell vielfältigen römischen Gemeinden. Hier seine Argumentation in Zusammenfassung:

⁷⁵ Trotz dieser Relativierung hat Paulus wahrscheinlich in Aufbau und Argumentation des Philipperbriefs das dezidiert römische Selbstverständnis der Stadt (vgl. Apg 16.20f) aufgegriffen und sich an den anfeuernden Reden antiker Feldherren vor der Schlacht orientiert, so E. Krentz, „Paul, Games, and the Military“, in J. P. Sampley (Hrsg.), *Paul and the Greco-Roman World: A Handbook* (Harrisburg: Trinity, 2003), (344-83) 355-61: “Philippians is distinctive among Paul’s letters as the only one that uses a combination of military and political language as the conceptual framework for the entire letter. ... Inscriptions testify to an ongoing military presence in Philippi down into the first century C. E.” (355).

1. Kein Unterschied in Gericht, Heil und neuem Verhalten (Römer 1-3; 12.1-13.14)

In Römer 1.16-5.21 zeigt Paulus, dass alle Menschen unter dem Zorn Gottes stehen und es nur einen Heilsweg gibt. Dennoch ist sich Paulus bewusst, dass sie aufgrund ihrer unterschiedlichen Vorgeschichte bzw. Ausgangsbasis auch in unterschiedlicher Weise vor Gott versagt haben. Dies wird in der Darstellung der Heiden in Römer 1.18-32 und der Anklage der Juden in Römer 2.17-3.18 deutlich (wobei in beiden Fällen das Grundproblem am Extrem in drastischer Weise beschrieben wird). Unterschiede werden deutlich wahrgenommen und zugleich relativiert: trotz aller Unterschiede stehen Heiden und Juden unter dem Zorn Gottes.

Der Maßstab des göttlichen Gerichts ist für alle Menschen gleich (2.1-10): „Denn es ist kein Ansehen der Person vor Gott“ (2.11). Juden haben keinen Vorzug (3.9), „denn wir haben soeben bewiesen, dass alle, Juden wie Griechen, unter der Sünde sind“. Dieses Argumentationsergebnis wird durch das Alte Testament untermauert (3.10-17). „Denn es ist hier kein Unterschied: sie sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten ...“ (3.23).

Weil alle Menschen unter dem Zorn Gottes vereint sind und sich selbst nicht retten können, gibt es für alle den gleichen Weg zum Heil: sie „werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Jesus Christus geschehen ist. ... Denn es ist der eine Gott, der gerecht macht die Juden aus dem Glauben und die Heiden durch den Glauben“ (3.23,39). Abraham, der mit seinen Nachkommen von Gott erwählt wurde, wird somit zum Vater aller Glaubenden (4.16; vgl. auch 5.12-19). „Es ist hier kein Unterschied zwischen Juden und Griechen; es ist über alle derselbe Herr, reich für alle, die ihn anrufen. Denn ‚wer den Namen des Herrn anrufen wird, soll gerettet werden‘“ (10.12f). „Gott hat alle eingeschlossen in den Ungehorsam, damit er sich über alle erbarme“ (11.32).⁷⁶

Dieser Einheit der Menschheit in Gericht und Gnade entspricht es, dass die Paränese in Römer 12.1-14.13 (auf der Grundlage von Ka-

⁷⁶ Vgl. auch Epheser 4.1-17. Im Epheserbrief wird ebenfalls das eine Evangelium für Juden und Heiden entfaltet sowie die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden.

pitel 1-11, insbesondere von 6-8) der ganzen Gemeinde ohne Ausnahme gilt. Paulus fordert von allen Christen ein evangeliumsgemäßes Verhalten über alle kulturellen Grenzen hinweg, unabhängig von ethnischer Herkunft, Geschlecht, sozialem Status, etc.⁷⁷ Diese eine Forderung ist zugleich Ausdruck der Einheit der Gemeinde. Dabei fällt hier und in anderen paränetischen Texten auf, dass Paulus – ähnlich wie Jesus und andere neutestamentliche Autoren – für die Ethik keine detaillierte Kasuistik ausarbeitet, sondern Prinzipien vorgibt, die bis heute in verschiedenen kulturellen Kontexten anwendbar sind. Auch deshalb ist die weltweite Gestaltwerdung christlichen Glaubens möglich. Hier liegen wesentliche Unterschiede zur alttestamentlichen und frühjüdischen Ethik.

2. Die bleibende Erwählung Israels (Römer 9-11)⁷⁸

Im ersten Teil des Briefs wird das jüdische Privileg des Gesetzes weiter relativiert, indem seine Kraftlosigkeit aufgezeigt wird, Menschen zu retten und zu verändern. Das an sich heilige, gerechte und gute Gesetz konnte nicht zur Rechtfertigung vor Gott führen. Im Gegenteil, es wurde von der personifizierten Sünde missbraucht (7.7-25). Menschen werden nicht durch das Halten des Gesetzes gerechtfertigt: "Denn wenn du mit deinem Munde bekennst, dass Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst ..." (10.9).

Bei aller betonten Gemeinsamkeit in Versagen, Rechtfertigung aus Gnade und der Gestalt des neuen Lebens und seiner Relativierung des Gesetzes hält Paulus zugleich entschieden an der göttlichen Erwählung Israels fest. Gott bleibt seinen Verheißungen treu und geht mit Israel einen Weg, der in dieser Weise anderen Völkern nicht gilt. Paulus bestätigt die geistlichen Privilegien Israels (3.1f; 9.4f). Auch die Tatsache, dass die Verheißung nicht allen Nach-

77 Die Unterscheidung zwischen Heiden und Juden, die den ersten Abschnitt (1.18-3.18) des ersten Hauptteils des Briefs (1.18-11.36) bestimmt, erscheint im zweiten Hauptteil (12.1-15.13) erst und nur teilweise im zweiten Abschnitt (14.1-15.13).

78 Vgl. dazu R. H. Bell, *The Irrevocable Call of God: An Inquiry into Paul's Theology of Israel*, WUNT 184 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005; vgl. meine Rez. in NT 48, 2006, 394-97) und S. Grindheim, *The Crux of Election: Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel*, WUNT II.202 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).

kommen Abrahams gilt und Gottes freie Gnadenwahl (innerhalb der Nachkommen Abrahams), ändert daran nichts (9.7-18).⁷⁹ Israel steht – sofern es nicht im Unglauben bleibt, 11.23! – unter der besonderen Verheißung der endzeitlichen Errettung, weil Gottes Gaben und seine Berufung Israels ihn nicht gereuen (11.25-32). Das Evangelium gilt den Juden zuerst und ebenso den Griechen (1.16).

Im Römerbrief und in anderen neutestamentlichen Schriften ist die Stiftung des Heils in Israel sowie die Verwurzelung Jesu in Israel und im Frühjudentum konstitutiv. Obwohl es universale Tragweite hat, kommt das Heil für alle Welt bleibend von den Juden (Joh 4.22).⁸⁰ Der Mensch Jesus war (von Gott) unter das Gesetz getan (Gal 4.4), d. h. als Jude geboren.⁸¹ Das Alte Testament und seine frühjüdische Wirkungsgeschichte ist die Substanz des Evangeliums, keineswegs nur Akzidenz.⁸² Innerhalb der kulturellen Vielfalt der Welt des ersten Jahrhunderts, des urchristlichen Gemeindebaus und ihrer Mission kommt einer Kultur eine bleibende Vorrangstellung zu, weil sie entscheidend von Gottes Handeln in der Geschichte bestimmt ist.

In seiner Kollektenaktion sammelt Paulus Gelder in den überwiegend heidenchristlichen Gemeinden Griechenlands für die verarmten Judenchristen Jerusalems. Die Einheit und das Miteinander verschiedener Christen kann für Paulus auch durch eine materielle Gabe ausgedrückt werden. Zudem erkennen die Heidenchristen als „Schuldner“ mit ihrer Gabe die heilsgeschichtliche Vorrangstellung Israels an: „Denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Anteil bekommen haben, ist es recht und billig, dass sie ihnen auch mit leiblichen Gütern Dienst erweisen“ (Röm 15.27). Zugleich würden die Jerusalemer Judenchristen mit der Annahme dieser Gaben

79 Freilich spricht Paulus in diesen Kapiteln auch von der Berufung von Menschen aus den Völkern (Röm 9.24-26).

80 Vgl. dazu Kierspel, *The Jews and the World*, 63-69.

81 Vgl. W. Fenske, *Wie Jesus zum „Arier“ wurde: Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts* (Darmstadt: WB, 2006).

82 Dies zeigt sich auch daran, dass in den auf Griechisch geschriebenen Evangelien einige wesentliche Aussagen Jesu in *aramäischer* Sprache überliefert werden. Der aramäische Gebetsruf *Maranatha* der Gemeinden Jerusalems ist auch in der überwiegend heidenchristlichen Gemeinde in Korinth bekannt (1 Kor 16.22).

auch deren heidenchristliche Geber als vollwertige Teilhaber am Heil Gottes für Israel anerkennen (vgl. 2. Kor 9.12-14).⁸³

Nach Paulus kommt Israel in Gottes Heilsplan und innerhalb der Kirche aus Juden und Heiden eine besondere Rolle zu, wie sie kein anderes Volk beanspruchen kann. Bei allen Gemeinsamkeiten in Heil und Ethik bleiben Unterschiede. Was Paulus auf dieser Grundlage in Römer 14.1-15.13 skizziert, kann mit Einschränkungen dennoch auf andere Situationen übertragen werden, in denen verschiedene Kulturen aufeinandertreffen.

3. Gegenseitiger Respekt (Römer 14.1-15.13)⁸⁴

Paulus fordert – in Anlehnung an unsere Definition – direkt eine wechselseitige Achtung und Anerkennung verschiedener kultureller Muster und Leitvorstellungen. Hier geht es nicht mehr um das eine Evangelium für alle Menschen. Das wird ebenso wie die eine Ethik für alle Christen vorausgesetzt. Beides wird von der Diskussion in Römer 14.1-15.13 nicht berührt. Es geht nicht um ein anderes Evangelium (Gal 1.6-9), um heidnischen Götzendienst oder frühjüdische Engelverehrung (vgl. Kol 2.18).

Obwohl die Schwachen mehrheitlich aus Judenchristen bestanden haben dürften, die an bestimmten Geboten des Gesetzes und damit jüdischer Identität festhalten wollten, dürften zu dieser Gruppe auch einzelne Heidenchristen gehört haben. Zur Fraktion der Starken, die mehrheitlich Heidenchristen umfasst haben dürfte, gehörten auch Judenchristen, unter ihnen Paulus selbst (14.14; 15.1: „Wir aber, die wir stark sind, sollen das Unvermögen der Schwachen tragen“). In seiner Behandlung des Problems wird es Paulus mit guten Gründen vermieden haben, durch die Begriffe „Judenchris-

83 Dabei kann offen bleiben, ob Paulus wusste bzw. abschätzen konnte, in welche Situation und u. U. aktuelle Debatte in Jerusalem er mit seiner Gabe kam. Welche Folgen hätte die Annahme der Gabe und damit verbunden die Anerkennung der übertrittsfreien Heidenmission des Paulus und der von ihm gewonnenen Heidenchristen (ohne deren vorigem Übertritt zum Judentum) für die Judenchristen im innerjüdischen Diskurs in Jerusalem gehabt? Vgl. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 9f.

84 Vgl. dazu ausführlich V. Gäckle, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom: Zur Herkunft und Funktion der Antithese in 1Kor 8.1-11.1 und Röm 14.1-15-13*, WUNT II.200 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 292-449.

ten“ und „Heidenchristen“ (die er an anderen Stellen gebraucht, z. B. Röm 11.13) die Leser zu polarisieren und ein Anliegen, das in der Einschätzung des Apostels für das Reich Gottes belanglos ist (14.17!), zur Grundsatzfrage zu erheben. Der Streitpunkt war, ob Christen auf den Genuss von Fleisch und Wein verzichten und ob sie (Feier)tage einhalten müssen (14.2,5,21). Bei den unterschiedlichen Positionen geht es für Paulus um „Meinungen“ (Röm 14.1), bei denen Christen (aufgrund ihres Hintergrunds) verschiedene Ansichten vertreten können. Er lässt beide Positionen stehen und verzichtet auf eine ausführliche inhaltliche Diskussion. Vielmehr geht es um den richtigen Umgang miteinander. Paulus will zeigen, dass bei aller Einheit in Heil und Ethik und sofern es nicht das Reich Gottes betrifft (14.17), Unterschiede in der Lebensgestaltung möglich sind und möglich bleiben sollen. Paulus skizziert in Römer 14.1-15.13 das konkrete Miteinander von verschiedenen kulturellen Mustern und Leitvorstellungen in wechselseitiger Achtung und Anerkennung.

Paulus fordert einen entschiedenen Verzicht auf ein Richten der Starken durch die Schwachen bzw. des Verachtens der Schwachen durch die Starken. Keine Seite hat das Recht, die andere Seite zu richten oder zu verachten oder ihr die eigene Sicht aufzudrängen. Vielmehr soll der Umgang von wechselseitiger Achtung und Respekt bestimmt sein: Die Schwachen im Glauben müssen angenommen werden (14.1). Wer Fleisch isst, darf den nicht verachten, der nicht isst; und wer nicht isst, darf den nicht richten, der isst, da Gott ihn angenommen hat („Du aber, was richtest du deinen Bruder? Oder du, was verachtest du deinen Bruder?“, 14.10). Die Christen sollen einander als Menschen sehen, die Gott angenommen hat und die jetzt Gott dienen. Entsprechend sollen sie miteinander umgehen. Wichtig ist, dass sich jeder seiner Meinung gewiss ist (14.5) und dass alles zur Ehre des Herrn geschieht (14.6).

Anstatt einander zu richten und zu verachten, soll der Sinn vielmehr darauf gerichtet sein, dass niemand seinen Mitchristen durch sein Verhalten einen Anstoß und Ärgernis bereite (14.13). Die Leser sollen dem nachstreben, was zum Frieden und zur Erbauung untereinander dient (14.19): „Jeder von uns lebe so, dass er seinem Nächsten gefalle zum Guten und zur Erbauung“ (15.2). Ziel ist

es, einander anzunehmen, "wie Christus euch angenommen hat zur Ehre Gottes" (15.7). Dabei soll (auch hier) das Leben Christi den Starken als Vorbild dienen: "Christus ist ein Diener der Juden geworden um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die Verheißungen zu bestätigen, die den Vätern gegeben sind" (15.8; auch hierin zeigt sich der besondere Status Israels). In der Nachfolge dieses dienenden Herrn sollen auch die Starken "dienen".

Auch wenn sich Paulus "in dem Herrn Jesus" gewiss ist, dass nichts an sich selbst unrein ist (14.14), fordert er, dass die "Schwachen" mit ihrer Überzeugung "Bestandsschutz" haben müssen und dass ihr damit verbundenes Verhalten respektiert werden muss. Dies muss so weit gehen, dass die Starken um der Schwachen willen ihre Freiheit einschränken müssen (14.21). Inhaltlich müssen die Starken den Schwachen jedoch nicht entgegenkommen ("Den Glauben, den du hast, behalte bei dir selbst vor Gott", 14.22) oder ihre Position übernehmen. Die Schwachen dürfen nicht "unter die Räder" geraten, jedoch gleichzeitig ihre Position nicht anderen aufdrängen oder Mitchristen richten, die ihre Meinung und ihren Lebensstil nicht teilen.

Mit der in dieser Forderung enthaltenen Bestätigung beider Sichtweisen geht zugleich eine Relativierung beider Positionen einher. Beide Positionen sind möglich und sollen in gegenseitiger Achtung und Respekt nebeneinander bestehen können. Paulus fordert auch nicht, dass alle Judenchristen die Position der Schwachen teilen müssen, bzw. dass alle Heidenchristen "stark" sein müssten. Vielmehr verweist Paulus auf das je eigene Gewissen. Ein jeder sei sich seiner Überzeugung gewiss: "Selig ist, der sich nicht selbst zu verurteilen braucht, wenn er sich prüft. Wer aber dabei zweifelt und dennoch isst, der ist gerichtet, denn es kommt nicht aus dem Glauben. Was aber nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde" (14.22f). Abschließend wird das Verhältnis von Juden und Heiden von mehreren alttestamentlichen Zitaten her entfaltet (15.9-12).

Wenn es im multikulturellen Gemeindebau und in der Mission gelingt, Unterschiede und Streitpunkte in der Kategorie "Meinungen" stehen zu lassen, sich seiner Sache gewiss zu sein "in dem Herrn Jesus", ohne dabei andere zu richten, zu verachten, oder die eigenen Position anderen aufdrängen zu wollen, sind wesentliche

Voraussetzungen für ein vom Geist Christi bestimmtes Miteinander in kulturell unterschiedlich geprägten Gemeinden und Missionsarbeit geschaffen, in denen Menschen - bei gemeinsamem Glauben an das eine Evangelium und Verpflichtung auf den ethischen Grundkonsens - ihre geistliche Prägung und kulturelle Identität behalten können und leben können und sollen! Dies kann so belastend sein (dies schimmert im Römerbrief an mehreren Stellen durch), wie es andererseits für die Einzelnen und ihre Gemeinden bzw. ihre Missionsanstrengungen bereichernd sein kann. Spannend bleibt die Frage, ob es sich bei unterschiedlichen Positionen tatsächlich nur um Meinungen handelt (wird dies von allen erkannt, ist das Problem bereits wesentlich entschärft!) oder ob davon die Wahrheit des Evangeliums und der ethische Grundkonsens berührt wird. Eine divergierende Einschätzung des Konfliktes wird eine Lösung nach den Richtlinien von Römer 14.1-15.13 behindern, schlimmstenfalls ausschließen.

IV. DIE WERTSCHÄTZUNG KULTURELLER VIELFALT IN DER BIBEL

In der systematischen Reflektion und Anwendung der paulinischen Prinzipien auf heutige Konfliktfelder ist daran zu erinnern, dass es sich bei den Anliegen, um derentwillen die Starken die Schwachen nicht verachten sollten, nicht lediglich um eine kulturelle Prägung handelte, sondern dass diese Anliegen mit dem Alten Testament und der daraus erwachsenen kulturellen Identität Israels verbunden waren (siehe oben). Ob und in welchem Ausmaß Paulus den Anliegen, Sitten und Vorbehalten, die zwar inhaltlich unter Umständen in die Kategorie „Meinungen“ fallen dürften, aber in anderen religiösen und kulturellen Prägungen wurzeln, in ähnlicher Weise „Bestandsschutz“ und Achtungsgebot eingeräumt hätte, ist schwer einzuschätzen. Missiologisch von großer Bedeutung ist die Frage, ob und in welchem Ausmaß Christen aus anderem kulturellen Hintergrund ebenfalls an den identitätsstiftenden Merkmalen ihrer Kultur und entsprechendem Verhalten festhalten können, die in der Regel von der vorchristlichen Religion kaum zu trennen sind. Hier ergeben sich für Gemeindebau und Mission in einer multikulturellen Welt grundlegende Fragen, die in der Missionsgeschichte wiederholt

diskutiert und unterschiedlich beantwortet wurden (z. B. bezüglich Ahnenkult). Sie sind u. a. mit den Stichworten Akkomodation, Indigenisierung und Inkulturation verbunden.⁸⁵

Unter Wahrung dieser Sonderstellung alttestamentlich-jüdischen Glaubens und Kultur bei konsequenter Abgrenzung und Polemik gegenüber heidnischer Religion dürften andere kulturelle Prägungen, ja überhaupt kulturelle Vielfalt, ihre Berechtigung und ihr Bestandsrecht haben, insofern sie nicht in Widerspruch zum Evangelium und der gemeinsamen christlichen Ethik gerät. Einige Beobachtungen zu anderen Völkern und ihrer kultureller Identität sowie zur ethnischen und kulturellen Vielfalt in der Bibel und der Bibel unterstützen diese These:

Altes Testament: Gott hat Menschen als Männer und Frauen erschaffen. Er hat Israel vor den Völkern erwählt, die Völker aber dennoch im Blick. Auf sein Handeln gehen auch verschiedene Sprachen (vgl. Gen 11.7-9 – freilich ist die Sprachvielfalt zunächst Gericht), Völker, ihre Siedlungsgebiete und Epochen zurück: Gott „hat aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht gemacht, damit sie auf dem ganzen Erdboden wohnen, und er hat festgesetzt, wie lange sie bestehen und in welchen Grenzen sie wohnen sollen“ (Apg 17.26). In Abraham, einem ehemaligen Polytheisten aus Ur in Chaldäa bzw. aus Haran, sollen alle Völker gesegnet sein, ohne zu seinen Nachkommen gehören zu müssen (Gen 12.3).

Nicht alle in Israel lebenden Fremden mussten zwangsweise Proselyten werden. Sie mussten sich an bestimmte Gebote (Einschränkung der Religionsausübung) halten, um ein Zusammenleben zu ermöglichen, konnten ansonsten aber an ihrer Identität weitgehend

85 V. Küster, „Akkomodation“, *RGG I* (4. Aufl. 1998), 254f; J. Meier, „Christentum, Ausbreitungsgeschichte IV. 1600-1800“, *RGG II* (4. Aufl. 1999), 241f; K. Koschorke, „Indigenisierung“, *RGG IV* (4. Aufl. 2001), 99-101; div. Autoren, „Inkulturation“, *RGG IV* (4. Aufl. 2001), 144-49; A. Feldtkeller, „Kontextualität I. Fundamentaltheologisch“, *RGG IV* (4. Aufl. 2001), 1643 und für ein konkretes Beispiel C. v. Collani, „Ritenstreit I. Historisch“, *RGG VII* (4. Aufl. 2004), 530-32 und K. Hock, „Ritenstreit II. Missionswissenschaftlich“, *RGG VII* (4. Aufl. 2004), 532-34. Vgl. auch die Einträge in J. Bonk (Hrsg.), *Encyclopedia of Mission and Missionaries*, Religion and Society: A Berkshire Reference Work (New York, London: Routledge, 2007) und J. Corrie, S. Escobar, W. R. Shenk (Hrsg.), *Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations* (Nottingham: IVP, 2007).

festhalten. In Israel erscheinen eine ganze Reihe von Menschen, die aus anderen Völkern stammen und deren Namen mit dieser Herkunft verbunden bleibt. Uria war der Hethiter (2 Sam 11), Ruth die Moabiterin (Ruth 2.2). Ebed-Melech war als Afrikaner in den Diensten des Königs Zedekia. Gegenüber den religiös motivierten Bedenken eines Naeman kann Elisa erstaunlich großzügig sein, da Naeman das Wesentliche verstanden hat und die Rückkehr in sein Land möglich sein soll (2Kön 5.17-19). Er wird nicht zum Prophetenjünger rekrutiert.

Mehrere Stellen des Alten Testaments bezeugen, dass Gott auch die Geschicke anderer Völker lenkt, sie teilweise erwählt hat und sie und/oder ihre Herrscher beauftragt; vgl. z. B. Amos 9.7: „Seid ihr Israeliten mir nicht gleichwie die Mohren? spricht der Herr. Habe ich nicht Israel aus Ägyptenland geführt und die Philister aus Kaffor und die Aramäer aus Kir?“ Der Perserkönig Kyros wird als Gottes Hirte, Knecht und Gesalbter bezeichnet (Jes 44.27-45.6). Israel soll ein Zeuge für die Völker sein (Jes 43.10; 44.8; 55.4). Zur alt- und neutestamentlichen Zukunftserwartung gehört das Herbeiströmen der Völker. Dabei ist nicht allgemein von Menschen die Rede, sondern von Völkern mit verschiedener Identität. Im Lobpreis Israels werden die Völker aufgefordert, in den Lobpreis mit einzustimmen.⁸⁶ In welchem Umfang Israel von anderen Kulturen beeinflusst wurde und Elemente in seinen eigenen Glauben integriert hat, ist umstritten.

Neues Testament. Das Evangelium sollte allen Völkern gepredigt werden – als Heiden bekamen sie Anteil an Gottes Heil für Israel und die Welt (Apg 15.14-17). Bis in den Stammbaum Jesu hinein erscheinen Menschen anderer Völker (vgl. die Kanaaniterin Rahab und die Moabiterin Ruth, Mt 1.5). Auch wenn es sich um eine begrenzte Anzahl von Vorkommen handelt, begegnete Jesus auch Nichtjuden, unter ihnen eine kanaänische Frau aus der Gegend von Tyros und Sidon (Mt 15.21-28; Mk 7.24-30) oder ein besessener

86 Zum Alten Testament vgl. auch Schnabel, *Urchristliche Mission*, 57-93; V. Haarmann, *JHWH-Verehrer der Völker: Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen*, ATHANT 91 (Zürich, TVZ: 2008) und S. Riecker, *Mission im Alten Testament? Ein Forschungsüberblick mit Auswertung*, Beiheft Interkulturelle Theologie: Zeitschrift für Missionswissenschaft 10 (Frankfurt/Main: Lembeck, 2008).

Gadarener (Lk 8.26-39). Der Traum der heidnischen Frau des Pilatus bezeugt die Unschuld Jesu und soll Pilatus an einem Justizmord hindern (Mt 27.19). An Pfingsten wurden die großen Taten Gottes in allen Sprachen verkündigt.

Paulus zitiert aus den Werken hellenistischer Schriftsteller. Der erhöhte Herr verwendet in der Berufung des Paulus einen Ausdruck, der sich so auch bei hellenistischen Schriftstellern findet („Es wird dir schwer sein, wider den Stachel zu löcken“, Apg 26.14). Die Menschen, denen Titus zu dienen gesandt wurde, waren Kreter, auch wenn deren Selbsteinschätzung wenig schmeichelhaft ausfällt (Tit 1.12). Einige Christen im Neuen Testament werden durch Angabe ihrer ethnischen Herkunft näher bestimmt (Apg 8.27: ein Mann aus Äthiopien, wörtl. mit einem verbrannten Gesicht), andere durch die Region oder Stadt, aus der sie kommen oder in der sie leben.⁸⁷

Einige neutestamentliche Autoren knüpfen in ihren Schriften an den lokalen sozio-kulturellen Gegebenheiten an. Der erhöhte Herr spricht mit den Christen Laodizäas über lauwarmes Wasser und rät ihnen, Gold und Augensalbe zu kaufen (Off 3.18).⁸⁸ Die Entfaltung des Evangeliums im Römerbrief ist zumindest in einigen ihrer Akzente auf speziell römische Vorstellungen abgestimmt.⁸⁹ Wenn Paulus in Römer 12.4f von der Gemeinde als „Leib“ aus vielen Gliedern

87 Markus 15.21: Simon von Kyrene; Apostelgeschichte 19.29: Gajus und Aristarchus aus Makedonien (2 Korinther 9.2,4; zwanzig Vorkommen von Makedonien im Neuen Testament, neun Vorkommen von Achaja); Aquila aus Pontus (Apg 18.2), Apollos aus Alexandria (18.24).

88 Vgl. dazu Hemer, *The Letters to the Seven Churches*, 186-201.

89 Haacker schreibt in seinem Kommentar zum Römerbrief: „Noch wenig diskutiert ist die Frage, ... inwieweit die Besonderheiten des Römerbriefs im Vergleich mit anderen Paulusbriefen auf den Versuch einer Kontextualisierung des Evangeliums im römischen Milieu zurückzuführen sind. Die Dominanz der Friedenthematik, aber auch das Reden von der Gerechtigkeit an hervorgehobenen Stellen des Briefs könnten ungeachtet anderer Gründe auch homiletisch bedingt sein. ... Die vorliegende Auslegung ist bestrebt, auf mögliche Bezugnahmen auf römische Verhältnisse und römisches Gedankengut hinzuweisen, ohne die pastoralen und missionsstrategischen Ziele des Schreibens oder den Dialog mit dem Judentum in ihrer Bedeutung herunterzuspielen“ (14f); dazu auch Haackers Abhandlung „To the Romans a Roman? The rhetoric of Romans as a model for preaching the Gospel in Rome“ in K. Haacker, *The Theology of Paul's Letter to the Romans*, New Testament Theology (Cambridge: Cambridge UP, 2003), 113-34.

spricht, verwendet er ein Bild, das auch in der Geschichte Roms von Bedeutung war.⁹⁰

Ähnlich wie in der alttestamentlichen Prophetie ist bis in die Visionen der Offenbarung von Menschen als zu „Stämmen und Sprachen und Völkern und Nationen“ (5.9) zugehörig die Rede. Sie wurden erkauft und zu Königen und Priestern gemacht und sind berufen, auf der Erde zu herrschen (vgl. auch 7.9; 10.11; 11.9; 13.7; 14.6; 17.15). Ihre Identität und Kultur aus Stämmen, Völkern und Sprachen ist damit nicht oder zumindest nicht gänzlich aufgehoben. Die Tatsache, dass das Neue Testament in einer Sprache vorliegt, die weder die Muttersprache Jesu noch der Apostel war (vermutlich!), zeigt, dass Gottes Heil und Wort nicht an eine wie auch immer heilige Sprache gebunden ist, auch wenn darin einige Aussagen auch auf Aramäisch wiedergegeben werden.

Das Neue Testament an sich ist Ausdruck und Dokument kultureller Vielfalt. Der provinzielle Horizont eines Heimatromans ist ihm völlig fremd. Es erzählt vielmehr von Magiern aus dem Zweistromland, von einem makedonischen Sklavenmädchen mit einem Pythongeist, von jüdischen Priestern und Schriftgelehrten, von einer syrophönizischen Frau, einem besessenen Gadarener, von einem Gefängniswärter in Philippi, von einem gebildeten alexandrinischen Juden, von Hellenisten, einem nubischen Finanzminister, von römischen Kaisern und Präfekten, von Soldaten unterschiedlicher Herkunft, ungewöhnlich freundlichen und dennoch „barbarischen“ Maltesern, von einer chronisch kranken Galiläerin, von Pharisäern und Sadduzäern, von sittenbewussten römischen Kolonisten in Philippi, von mittelständischen Fischereiunternehmern am See Genezaret, von Fernhandelskaufleuten und deren nautischer Fehleinschätzung, um nur einige der schillernderen Figuren zu erwähnen.

Das lukanische Doppelwerk beginnt im Jerusalemer Tempel und endet in Rom, der Hauptstadt des römischen Imperiums. Die erste Figur ist ein betagter jüdischer Priester am Jerusalemer Tempel, die letzte Figur der Völkermissionar Paulus in Rom, der nach seiner Erklärung gegenüber den stadtrömischen Juden allen, die zu ihm kamen, ungehindert und mit allem Freimut das Reich Gottes predigt und von dem Herrn Jesus Christus lehrt. Das Neue Testament be-

90 Vgl. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 285.

ginnt mit dem Stammbaum Jesu am Anfang des Matthäusevangeliums, der die Geschichte Israels zusammenfasst und jüdische Identität Jesu eindrücklich unterstreicht, und endet mit der Beschreibung des himmlischen Jerusalem in der Offenbarung des Johannes.

Das Neue Testament bezeugt nicht nur die kulturelle Vielfalt der damaligen Welt und unter den ersten Christen, sondern spiegelt als Sammlung urchristlicher Schriften von mehreren Autoren selbst diese Pluralität wieder. In der griechischen Sprache des Neuen Testaments finden sich Aramäismen, Semitismen und Latinismen.⁹¹ Durch seine Latinismen bemüht sich das Markusevangelium die Realien des Lebens und der Lehre Jesu seinen wohl römischen /italischen Lesern verständlich zu machen: die beiden von der Witwe in den Gotteskasten gelegten *lepta* entsprechen einem *quadrans* (Mk 12.42).⁹² Die vom Markusevangelium teilweise im aramäischen „Originalton“ überlieferten Worte Jesu werden jeweils ins Griechische übersetzt. Für ihre Leserschaft erklären das Markusevangelium und das Johannesevangelium eine Reihe von jüdischen Bräuchen, die zum Verständnis des Wirkens und der Auseinandersetzungen Jesu von Bedeutung sind (vgl. z. B. Mk 7.3f, Joh 2.6, Ansätze einer christlichen „Ethnographie“). An anderen Stellen finden sich Erklärungen zur Geographie und Geschichte.⁹³ Die neutestamentlichen Autoren waren sich kultureller Unterschiede bewusst und fähig, über kulturelle Grenzen hinweg zu kommunizieren.

Innerhalb des neutestamentlichen Griechisch gibt es bei den einzelnen Autoren in Sprachniveau, Stil und Wortschatz erhebliche Unterschiede, die in Übersetzungen teilweise eingeebnet werden. Lukas kann im Vorwort zu seinem Evangelium (Lk 1.1-4) den Proömien

91 Zusammenstellung bei A. R. Millard, *Pergament und Papyrus, Tafel und Ton: Lesen und Schreiben zur Zeit Jesu*, Biblische Archäologie und Zeitgeschichte 9 (Gießen: Brunnen, 2000), 139-53.

92 Vgl. Millard, *Pergament und Papyrus*, 147: „Von achtzehn lateinischen Wörtern in den Evangelien kommen zehn bei Markus vor, der mehr Latinismen hat als jeder andere original griechische literarische Text, was die seit langem bestehende Vermutung stützt, dass das Markusevangelium in Rom geschrieben wurde bzw. für eine Leserschaft in Rom oder Italien“; vgl. auch M. Hengel, „Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums“, in H. Cancik (Hrsg.), *Markus-Philologie*, WUNT 33 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 1-46.

93 Vgl. A. Frank, *Bibelübersetzung als Schnittstelle zwischen Exegese und Kultur*, MTh Dissertation (Pretoria: University of South Africa, 2009), 37-47.

antiker Historiker bzw. Monographien folgen und anschließend in einem stark semitisierenden Griechisch, das an die Septuaginta erinnert und sicher bewusst anknüpfen will, von der Geburt des Johannes und Jesu erzählen (1.5-2.52). Sein Doppelwerk beinhaltet so unterschiedliche Gattungen wie die Lobgesänge des Zacharias, der Maria und des Simeon, die Verteidigungsrede des Hellenisten Stephanus (Apg 7.2-53), Reden des Petrus und des Paulus, den Brief des römischen Offiziers Claudius Lysias an den Präfekten Antonius Felix (Apg 23.26-30) und die Rede des hellenistischen Anwalts Tertullus in der dem Kaiser zu Ehren benannten Stadt Caesarea Maritima (Apg 24.2-8)!

Wenn man mit der attkirchlichen Überlieferung den Verfasser des lukanischen Doppelwerks mit dem geliebten Arzt aus Kolosser 4.14 identifiziert, gibt es unter den Autoren des Neuen Testaments nicht nur Juden aus Palästina und der Diaspora, sondern auch einen (zumindest gebürtigen) Heiden.⁹⁴ Wenn dem so ist, zeigt Lukas freilich auch, zu welcher tiefen theologischen Durchdringung des Alten Testaments (bis hin zur sprachlichen Imitation der LXX) auch ein Heide bzw. Gottesfürchtiger oder Proselyt fähig war.

Ferner hat die urchristliche Verkündigung des von Christus für alle Menschen erworbenen Heils teilweise „multikulturelle“ Züge. Während einige der im Neuen Testament verwandten Bilder und Konzepte ausschließlich alttestamentlich-frühjüdische Begriffe und Konzepte waren (z. B. das des Reiches Gottes, Jesus als der Messias oder Menschensohn⁹⁵), gibt es andere Konzepte und Begriffe, die sowohl im alttestamentlich-frühjüdischen als auch im hellenistisch-römischen Kontext von Bedeutung waren, zum Beispiel die Bezeichnung Jesu als Kyrios, Retter oder Sohn Gottes⁹⁶,

94 Kolosser 4.11 deutet an, dass die später aufgezählten Mitarbeiter des Paulus – unter ihnen Lukas – keine Juden waren; vgl. Thornton, *Der Zeuge des Zeugen*, 7-81 und Carson/Moo, *Introduction*, 203-06.

95 Vgl. dazu Stuhlmacher, *Biblische Theologie I*, 65-74, 107-23; M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament*, GNT, NTD Ergänzungsreihe 11 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998); C. C. Caragounis, „Kingdom of God/Kingdom of Heaven“, *DJG*, 417-30; L. W. Hurtado, „Christ“, *DJG*, 106-17; I. H. Marshall, „Son of Man“, *DJG*, 775-81 und B. Witherington, „Christ“, *DPL*, 95-100.

96 Vgl. dazu Stuhlmacher, *Biblische Theologie I*, 73f, 182-95; D. R. Bauer, „Son of God“, *DJG*, 769-75 und L. W. Hurtado, „Son of God“, *DPL*, 900-06.

beziehungsweise die Rede von seinem Werk als „Loskauf“⁹⁷, oder dessen Verkündigung als ein „Evangelium“⁹⁸. Auch die Bezeichnung der Gemeinde als eine *ekklēsia* ist sowohl im jüdischen als auch in nicht-jüdischem Kontext verständlich. Schon in der ersten Generation war die Lehre und das Wirken Jesu sowie das Evangelium in einer kulturell pluralen Welt vermittelbar!

Diese Beobachtungen weisen zumindest auf eine Toleranz beziehungsweise sogar auf eine gewisse Wertschätzung regionaler, ethnischer und kultureller Vielfalt in der Bibel, für die auch in Gemeindebau und Mission Raum sein sollte. Gemeindebau und Mission können in einer multikulturellen Gesellschaft darstellen, wie ein multikulturelles Miteinander gestaltet werden kann und zugleich bezeugen, dass dessen Grundlage der gemeinsame Glaube an das Evangelium und der entsprechende ethische Grundkonsens ist.

V. NOTWENDIGKEIT UND CHANCEN VON MULTIKULTURELLEM GEMEINDEBAU UND MULTIKULTURELLER MISSION

Das Neue Testament berichtet von Christen mit unterschiedlicher kultureller Prägung in kulturell vielfältigen Gemeinden. Schon auf die Gemeinde in Jerusalem trifft diese Beschreibung zu. Es berichtet ferner ungeschminkt von den Spannungen, die mit kultureller Vielfalt einhergehen und zeigt zugleich auf, wie – in Anknüpfung an die eingangs angeführte Definition und Aufgabenstellung –, der „ständigen Herausforderung von wechselseitiger Achtung und Anerkennung dieser verschiedenen kulturellen Muster und Leitvorstellungen“ begegnet wurde und begegnet werden kann. Der Blick für die kulturelle Vielfalt in den Gemeinden des Neuen Testament (aber

97 Vgl. F. Büchsel, *ThWNT* 4, 341-59; W. Haubeck, *Loskauf durch Christus: Herkunft, Gestalt und Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs*, TVG (Gießen, Basel: Brunnen, Witten: Bundesverlag, 1985); K. Kertelge, *EWNT* II, 901-05; L. Morris, „Redemption“, *DPL*, 784-86 und S. Page, „Ransom Saying“, *DJG*, 660-62.

98 Vgl. dazu C. C. Broyles, „Gospel (Good News)“, *DJG*, 282-86; Stuhlmacher, *Biblische Theologie I*, 312-25; G. Friedrich, *ThWNT* 2, 705-35; W. Horbury, „Gospel“ in Herodian Judaea“, in W. Horbury, *Herodian Judaism and New Testament Study*, *WUNT* 193 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 80-103; B. A. Luter, „Gospel“, *DPL*, 369-72 und G. Strecker, *EWNT* II, 176-86.

auch seiner Umwelt) wirft neues Licht auf die neutestamentlichen Aussagen, die von der Einheit der Ortsgemeinde und der weltweiten Gemeinde sprechen sowie von der nötigen Toleranz:

... in aller Demut und Sanftmut, in Geduld. Ertragt einer den anderen in der Liebe und seid darauf bedacht, zu wahren die Einheit im Geist durch das Band des Friedens: ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen (Eph 4.2-6).

Die neutestamentlichen Gemeinden waren keineswegs „homogenous units“ oder „people groups“.⁹⁹ D. A. McGavrans bekanntes Votum „People like to become Christians without crossing racial, linguistic, or class barriers“¹⁰⁰ müsste für die neutestamentlichen Gemeinden abgeändert werden: Menschen, die im ersten Jahrhundert Christen werden wollten, mussten sehr wohl bereit sein, ethnische, sprachliche, andere kulturelle sowie soziale Grenzen zu überwinden. Ob dies den Menschen im ersten Jahrhundert leichter gefallen ist als uns Heutigen, ist schwer einzuschätzen. Gleichzeitig haben sie durch diesen Schritt zur kulturellen Vielfalt der urchristlichen Gemeinden beigetragen. Neben den in der Forschung umstrittenen „translokalen“ Bezügen neutestamentlicher Gemeinden liegen hier die entscheidenden Unterschiede zu den heute wieder stärker be-

99 Vgl. C. P. Wagner, „Homogenous Unit Principle“, in A. S. Moreau (Hrsg.), *Evangelical Dictionary of World Missions* (Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Baker, 2000), 455.

100 Zitiert nach Wagner, „Homogenous Unit Principle“, 455. Zu fragen wäre, ob es bei den Mitgliedern urchristlicher Gemeinden jenseits des gemeinsamen Glaubens eine „common affinity for one another“ gab und worin sie bestand („A people group is a significantly large sociological grouping of individuals who perceive themselves to have a common affinity for one another“). Wagner definiert: „The common affinity can be based on any combination of culture, language, religion, economics, ethnicity, residence, occupation, class, caste, life situation, or other significant characteristics which provide ties which bind the individuals in the group together“ (455). Für die neutestamentlichen Gemeinden kämen am ehesten die Kriterien gemeinsame Sprache und gemeinsamer Wohnort in Frage. Sollte man dann jedoch noch von einem „homogenous unit“ sprechen?

rücksichtigten antiken Vereinen.¹⁰¹

Die bestehenden Unterschiede waren nicht sämtlich aufgehoben. Manche Unterschiede werden im Neuen Testament relativiert, andere bestätigt. Im Neuen Testament finden sich zwei Aussagereihen, die nebeneinander stehen und sich nicht gegeneinander ausspielen lassen:

a) Bei aller ethnischen, sozialen und kulturellen Vielfalt gibt es ein gemeinsames Bekenntnis zu dem Juden Jesus von Nazareth als dem Christus Gottes, als Retter und Herr für Juden und Heiden. Im Evangelium sind alle Unterschiede zwischen Menschen aufgehoben. Alle stehen unter dem einen Gericht Gottes, auch wenn sie auf unterschiedliche Weise Gott gegenüber versagt haben: „denn es ist hier kein Unterschied, ...“ (Röm 3.22). Alle werden durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt: „Denn wenn man von Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, so wird man gerettet. ... Es ist hier kein Unterschied zwischen Juden und Griechen; es ist über alle derselbe Herr, reich für alle, die ihn anrufen“ (Röm 10.10,12). Dazu kommt ein Konsens, wie Christen – egal welchen Hintergrunds – vom Evangelium her ihr Leben gestalten sollen. Das Neue Testament vertritt also ein Heil und ein im Wesentlichen verbindliches Verhalten für alle Menschen. In der neutestamentlichen Paränese wird nicht nach ethnischer, kultureller oder sozialer Herkunft unterschieden, eher im Gegenteil: für die Reichen und Einflussreichen gelten höhere Maßstäbe.

b) Neben dieser streckenweise angefochtenen Gemeinsamkeit gibt es zugleich ein Festhalten an Unterschieden, z. B. zwischen Juden und Heiden. Den Juden gelten besondere eschatologische Verheißungen, die so nicht für andere Völker gelten. Diese Unterschiede haben teilweise eine kulturelle Komponente und können auf multikulturelle Gemeinden in der Gegenwart übertragen werden. Wenn

101 Vgl. R. S. Ascoug, „Voluntary Associations and the Formation of Pauline Christian Communities: Overcoming the Objections“, in A. Gutsfeld, D.- A. Koch (Hrsg.), *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*, STAC 25 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), (149-83) 176f und D.- A. Koch, D. Schinckel, „Die Frage nach den Vereinen in der Geistes- und Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts ...“, in A. Gutsfeld, D.- A. Koch (Hrsg.), *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*, STAC 25 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, (129-48) 148.

es nicht um das Heil in Christus und die für alle gültige Ethik geht, bleiben die Unterschiede zwischen Juden und Heiden, zwischen Männern und Frauen sowie zwischen Sklaven und Freien bestehen. Das Miteinander und die gegenseitigen Pflichten von Männern und Frauen sowie von Sklaven und Freien werden in den Haustafeln bzw. anderen, heute zum Teil heiß umkämpften Stellen, beschrieben.

Auch anderweitig geht es nicht um Einheitlichkeit oder Gleichmacherei. Im Evangelium dürfen Juden Juden bleiben und Heiden Heidenchristen, Frauen Frauen und Männer Männer. Kulturell unterschiedlich geprägte Christen können in unterschiedlicher Weise leben. Sie werden zum gegenseitigen Ertragen ohne Richten oder Verachtung aufgefordert, da das Reich Gottes nicht im Essen und Trinken oder sonstigen Prägungen besteht, sondern in Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geist (Röm 14.18). Durch die gemeinsame Ausrichtung auf das Wesentliche werden die Unterschiede nicht eingeebnet, verlieren jedoch an Bedeutung.

Nicht alle Gemeinden mussten so sein oder werden wie die Gemeinden in Jerusalem, Antiochia oder Rom. Auch heute können und sollen Gemeinden voneinander lernen und sich gegenseitig inspirieren – durchaus auch über Konfessions-, Kultur- und Landesgrenzen hinweg. Ein genaues Kopieren bestimmter Gemeinden jedoch ist weder hilfreich noch nötig. Hier ist Raum und Bedarf für Augenmaß und Kontextualisierung.¹⁰² Die Implikationen für die Kontextualisierung des Evangeliums und für den Gemeindebau in einer multikulturellen Gesellschaft sind enorm.

Von ihrer Zusammensetzung her, vom ethnischen, religiösen und kulturellen Hintergrund her dürfte in den ersten christlichen Ge-

102 Vgl. die Einträge in Bonk, *Encyclopedia of Mission* und Corrie, Escobar, Shenk, *Dictionary of Mission Theology* (Nottingham: IVP, 2007).

meinden eine kulturelle Vielfalt bestanden haben¹⁰³, wie es bis in die jüngste Vergangenheit in wenigen Gemeinden in Europa der Fall war. Insofern ist die gegenwärtige Situation an manchen Orten und in manchen Gemeinden keineswegs neu oder so bedrohlich, wie sie erscheinen mag. Aufgrund unserer eigenen Erfahrung werden wir und unsere Kinder wahrscheinlich manche neutestamentlichen Aussagen besser verstehen als vorherige Generationen.

In, trotz und vielleicht auch wegen dieser Vielfalt hat sich christlicher Glaube schnell in der antiken Welt ausgebreitet und sich gegenüber einer Fülle von anderen, durchaus auch missionarisch bestimmten Religionen, schon einmal durchgesetzt und bewiesen, dass diese Botschaft auch im multikulturellen Umfeld „eine Kraft Gottes ist, die selig macht alle, die daran glauben“ (Röm 1.16). Dies darf Gemeinden in einem ähnlichen Kontext auch heute ermutigen, freimütig und fröhlich das Evangelium zu bezeugen. Dabei kann die enorme Ausbreitung des Glaubens im Urchristentum und in der Alten Kirche bis heute Christen anregen und beflügeln.¹⁰⁴

Christen brauchen heute den Mut und die Bereitschaft der hellenistischen Judenchristen Jerusalems, die das Evangelium vom Herrn Jesus auch den Nicht-Juden verkündigten, um selbst neue Wege zu

103 Zu diesem Bild mag beitragen, dass die Details, die wir über die Zusammensetzung und Vielfalt von urchristlichen Gemeinden wissen, allesamt aus Gemeinden im *urbanen* Umfeld stammen. Leider wissen wir wenig von der Prägung z. B. der Gemeinden in ganz Judäa, Galiläa und Samarien, die in Apostelgeschichte 9.31 summarisch erwähnt werden oder aus der Spätphase der Jerusalemer Gemeinden. Es ist anzunehmen, dass die stark jüdenchristlich geprägten Gemeinden in höherem Maß einheitlich waren; vgl. Skarsaune/Hvalvik, *Jewish Believers in Jesus*. Freilich ist damals wie heute kulturelle Vielfalt nicht auf Gemeinden im urbanen Umfeld beschränkt, selbst wenn sie dort in der Regel stärker anzutreffen ist.

104 Zur Ausbreitung des Christentums in nachapostolischer Zeit vgl. M. Green, *Evangelisation zur Zeit der ersten Christen*, Telos Bücher 4014 (Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1977); A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4. Aufl. (Leipzig: J. C. Hinrich, 1924); R. Hvalvik, "In Word and Deed: The Expansion of the Church in the pre-Constantinian Era", in J. Adna, H. Kvalbein (Hrsg.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, WUNT 127 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 265-87 und W. Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*, FRLANT 188 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 284-341.

gehen und das Evangelium über den bisherigen, vielleicht begrenzten eigenen Horizont hinaus zu leben und zu verkündigen. Diese Männer aus Zypern und Kyrene kamen nicht freiwillig von Jerusalem nach Antiochia, sie wurden „zerstreut wegen der Verfolgung, die sich wegen Stephanus erhob“ (Apg 11.19). Ihre Gegner hatten ihnen „Beine gemacht“. Auf diesen Schritt waren diese Missionare gut vorbereitet: Als Juden in der Diaspora aufgewachsen, mit der hellenistischen Welt vertraut, ein längerer Aufenthalt in Jerusalem, aufgrund ihres Glaubens an Jesus Christus selbst Teil einer neuen Gemeinschaft, in der die vorigen Unterschiede an Bedeutung verloren hatten und durch die Verfolgung in Jerusalem sowie das Martyrium des Stephanus bestimmt durch eine entsprechende Ernsthaftigkeit. Vielleicht sind heute solche neuen Wege so beschwerlich, weil vielen Christen die Erfahrungen der Hellenisten weitgehend fehlen.

Welche Bedeutung könnten die kulturell vielfältig geprägten neutestamentlichen Gemeinden für die gegenwärtige multikulturelle Gesellschaft haben? In einer postmodernen, nachchristlichen Gesellschaft gibt es keine gemeinsame identitätsstiftende Mitte mehr bzw. gibt es nur einen gemeinsamen Nenner, der so klein ist, dass er kaum hilfreich ist. Geht es nicht anders, als dass die Kultur der Mehrheit der Bevölkerung bzw. einer großen Gruppe der Bevölkerung als eine (im Idealfall tolerante!) Leitkultur fungiert, der sich andere Kulturen zuordnen müssen? Im Vergleich zu anderen Zeiten, in denen der gemeinsame Glaube an die Botschaft des Neuen Testaments verschiedene Menschen und Völker zusammengebracht hat, ist in diesem Umfeld der Beitrag des Neuen Testaments gering.

Dennoch können christliche Gemeinden in ihrer gemeinsamen Ausrichtung und in ihrem toleranten (ertragenden) Umgang miteinander in und trotz aller Vielfalt ein Vorbild für ihre jeweilige Gesellschaft sein. Kann eine multikulturelle Gesellschaft in christlichen Gemeinden gegenseitige Annahme, gegenseitiges Dienen bis hin zur Zurücknahme der eigenen Freiheit um der anderen Willen sehen? Wird dort Zusammenleben und Versöhnung möglich und sichtbar, ein Konzert der Kulturen, das eine Welt im Kampf der Kulturen dringend hören und sehen muss?