

## Diaspora im Neuen Testament

### Geschichtliche Erfahrung und theologisches Verständnis

Von den Briefen des Neuen Testaments sind zwei ausdrücklich an die Diaspora adressiert. Jakobus schreibt an die „auserwählten zwölf Stämme in der Diaspora“ (Jak 1,1), Petrus an die „auserwählten Heiligen, die als Fremde in der Diaspora von Pontus, Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien leben“ (1 Petr 1,1). Diese Adressen sind kennzeichnend für beide Briefe<sup>1</sup>, aber sie sind auch in gewisser Weise für das gesamte Neue Testament historisch und theologisch signifikant: Sie spiegeln wider, daß die ersten Christen eine religiöse Minorität gewesen sind, und sie artikulieren ein ekklesiologisches Selbstverständnis, dessen Konturen sich im Vergleich mit der jüdischen Diaspora-Theologie abzeichnen.<sup>2</sup>

#### 1. Das Urchristentum als religiöse Minderheit

Die Christen bilden in neutestamentlicher Zeit eine kleine Minderheit.<sup>3</sup> Zwar sind die Missionserfolge groß; die christlichen Gemeinden wachsen schnell; gegen Ende des neutestamentlichen Jahrhunderts gibt es ein Netz christlicher Gemeinden, das weite Teile des Römischen Reiches überspannt. Aber die Maschen dieses Netzes sind noch weit. Die absoluten Zahlen der Christen und ihrer Gemeinden sind gering. Große Breitenwirkung erzielt die Mission erst später. Es entstehen kleine Hausgemeinden, die sich an der Jahrhundertwende in den größeren Orten zu einer Stadt-Gemeinde verbinden. Es fehlt aber noch jede institutionelle Verbindung zwischen verschiedenen Regionen und jede gesamtkirchliche Organisation. Von außen betrachtet, scheint das Urchristentum ein ziemlich unbedeutender Faktor zu sein. Es hält keinen Vergleich mit dem Judentum aus, das, als *religio licita* anerkannt<sup>4</sup>, attraktiv ist, kulturell, wirtschaftlich und religiös von

---

<sup>1</sup> Über die Entstehungsverhältnisse informiert auf dem heutigen Forschungsstand *U. Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1839), Göttingen 21996 (11994).

<sup>2</sup> Gute Beobachtungen finden sich bei *R. Schmackenburg*, Gottes Volk in der Zerstreung. Diaspora im Zeugnis der Bibel (1966), in: *ders.*, Schriften zum Neuen Testament, München 1971, 321-337; *D. Sänger*, Überlegungen zum Stichwort „Diaspora“ im Neuen Testament: Die Evangelische Diaspora 52 (1982) 76-88.

<sup>3</sup> Historische Basisinformationen geben *H. Conzelmann*, Geschichte des Urchristentums (GNT 5), Göttingen 61989; *F. Vouga*, Geschichte des frühen Christentums (UTB 1733), Tübingen – Basel 1994.

<sup>4</sup> *Philo* macht geltend, daß Augustus den Juden weder ihre römische noch ihre jüdische Rechtsstellung

beträchtlichem Gewicht.<sup>5</sup> Selbst der Isis- oder der Attis-Kult wird in der Zeit der Paulusbriefe und der Evangelien mehr Anhänger als das Christentum gehabt haben.

### a) Das Umfeld des römischen Hellenismus

Das *Imperium Romanum* versammelt eine Vielzahl von Völkern mitsamt ihren ganz unterschiedlichen Religionen und Kulturen. Der Hellenismus, wie er sich seit den Tagen Alexanders des Großen entwickelt hat, beeinflusst auch noch die römische Kaiserzeit. Die religiöse Kultur<sup>6</sup> erlebt eine Krise und eine Blüte: eine Krise, weil für viele der alte Götterhimmel sich verdunkelt hat; eine Blüte, weil eine Vielzahl neuer Entwicklungen Platz greift. Synkretismus und latenter Monotheismus gehen zusammen, Traditionspflege und Innovation, Liberalität und sozialer Anpassungsdruck.

Synkretismus meint die Vermischung verschiedener Religionen mit unterschiedlichen Traditionen zu einem neuen Ganzen: die Identifizierung von griechischen und römischen, ägyptischen und persischen Göttern, die Vermischung okzidentaler und orientalischer Kulte, die Verbindung bekannter und fremder Riten zu neuen Liturgien. Der Synkretismus wird immer wieder als Phänomen eines kulturellen Niedergangs gewertet und als Verlust authentischer Religiosität beurteilt. Das ist zu einfach. In der Identifizierung verschiedener Gottheiten meldet sich auch eine Ahnung, daß sie nur verschiedene Erscheinungsweisen *eines* Gottes sein könnten. Durch philosophische Überlegungen erhält der pagane Monotheismus (oder Henotheismus) neue Nahrung.<sup>7</sup> Sowohl im Judentum als auch im Christentum haben kluge Köpfe die Anknüpfungspunkte für die biblische Theologie gesucht und gefunden.<sup>8</sup> Der Synkretismus hat dem Christentum durchaus Möglichkeiten eröffnet: So ungewöhnlich war in Athen und Rom die Verkündigung einer neuen, östlich geprägten „Philosophie“ oder „Theologie“ nicht. Aber der Synkretismus wirft auch die Frage nach dem entscheidend und unterscheidend

---

je streitig gemacht hat und nie gegen die Tempelsteuer, den Sabbat und die Synagogen vorgegangen ist (leg. 157.309-317).

<sup>5</sup> Einen kurzen Überblick über die Geschichte des Judentums in hellenistischer Zeit verschafft *J. Mayer*, *Geschichte der jüdischen Religion*, Berlin – New York 1972, 7-91. Zur politischen, sozialen und kulturellen Stellung im Römischen Reich vgl. *K. L. Noethlichs*, *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996.

<sup>6</sup> Die facettenreiche Religiosität des Hellenismus beleuchtet *H.-J. Klauck*, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, 2 Bde. (StTh 9/1.2), Stuttgart – Berlin – Köln 1995. 1996.

<sup>7</sup> Zum Thema vgl. *D. Zeller*, *Der eine Gott und der eine Herr Jesus Christus. Religionsgeschichtliche Überlegungen*, in: *Th. Söding (Hg.)*, *Der lebendige Gott. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*. FS W. Thüsing (NTA 31), Münster 1996, 34-49.

<sup>8</sup> Ein neutestamentliches Beispiel liefert *Paulus* in 1 Kor 8,6; die Nähe zur platonischen und stoischen Tradition, die durch das hellenistische Judentum vermittelt ist, untersucht *Chr. Wolff*, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (HTHK 7), Berlin 1996, 172-176.

Christlichen in einer Welt der vielen „sogenannten ... Götter und Herren“ (1 Kor 8,5) auf.<sup>9</sup>

Die hellenistische Religiosität birgt ein großes Innovationspotential. Die Kaiserzeit macht es sich reichlich zunutze. Gleichwohl sind die Stimmen unüberhörbar, an den alten Sitten und Gebräuchen festzuhalten – wenn nicht aus Einsicht und Überzeugung, so doch aus Pietät. Cicero wird nicht müde, dies zu betonen (nat. Deor. 3,5f.). Tradition und Innovation können versöhnt werden, wenn über den neuen Kulte die Pflege der alten Riten im Haus, in der Stadt und im Staat nicht vergessen wird. Für die Christen aber ist die Sache nicht leicht. Die Juden dürfen sich auf das ehrwürdige Alter der Mose-Tora berufen.<sup>10</sup> Die Christen versuchen zwar, ähnlich zu argumentieren; aber Sueton hält ihnen vor, eine *neue* Religion zu propagieren, ohne die alten Traditionen zu achten (Nero 16,3). Gewiß betont Lukas, daß die Christen die Götter der Griechen nicht verächtlich machen (Apg 19,37);<sup>11</sup> aber daß Paulus dezidiert Kritik übt, verschweigt er nicht (Apg 17,16-31). Für die meisten Gebildeten wird es ein schwerer Vorwurf gegen die Christen bleiben, mit der Tradition gebrochen zu haben; andere geben dem Reiz des Neuen nach, wenn sie sich für den christlichen „Weg“ interessieren.<sup>12</sup>

Die Römer vertreten eine vergleichsweise liberale Religionspolitik. Sie lassen den unterworfenen Völkern ihre Götter, fordern aber zusätzlich die Verehrung der römischen Staatsgötter, später auch des Kaisers. Dieser Kult wird weniger als Ausdruck des persönlichen Glaubensbekenntnisses denn der staatsbürgerlichen Loyalität verstanden, die freilich religiös überhöht wird. Als solcher wird er aber verlangt. Die Juden sind nur aufgrund besonderer Verträge ausgenommen. Römer und Griechen haben die Christen am Anfang als etwas sonderbare jüdische Sekte betrachtet. Wenn man zu differenzieren beginnt, mögen die Christen wie Mitglieder eines Kultvereines wirken, von denen es im Römischen Reich nicht wenige gab. Allerdings bleiben Auffälligkeiten: der strikte Monotheismus der Christen, ihre Verweigerung des Staats- und Kaiserkultes (vgl. Offb 13,11-18; 14,9ff.), ihr intensives Gemeinschaftsleben, ihre geheimnisumwitterte Liturgie, ihre Bereitschaft, um des neuen Glaubens willen alte Bande der Familie und der Sitte zu zerschnei-

---

<sup>9</sup> Die ältere Forschung neigte dazu, das Urchristentum selbst als synkretistische Religion zu definieren, weil sie jüdische Traditionen mit heidnischen und gnostischen Elementen verbunden habe, so u. a. R. *Bultmann*, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich – München 1986 (1947). Diese Position ist inzwischen überwunden; zwischen Synkretismus und Inkulturation gilt es genau zu unterscheiden.

<sup>10</sup> Vgl. P. *Pilhofer*, *Presbyteron Kreiton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* (WUNT II/39), Tübingen 1990.

<sup>11</sup> Es handelt sich um eine jüdische Tradition, die sich auf das Verbot, fremde Götter zu schmähen, in Ex 22,28 (LXX: 22,27) bezieht und auch von Josephus geltend gemacht wird (ant. 4,207; Ap. 2,237).

<sup>12</sup> Aus neutestamentlicher Zeit gibt es kaum Quellen, um die Gründe für Repression oder Konversion zu eruieren, wohl aber aus patristischer Zeit; vgl. G. *Bardy*, *Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten*, hg. u. übers. v. J. *Blank*, Freiburg – Basel – Wien 1988 (frz. Orig. Paris 1949).

den.<sup>13</sup> Die Folgen sind einerseits Interesse und Faszination, andererseits aber Widerspruch, Befremden und Ablehnung. Paulus stellt sein ganzes Missionskonzept auf die Anziehungskraft der Orts-Gemeinden ab: Sie sollen und können so glaubwürdig und einladend leben, daß sie Interesse wecken, Einladungen aussprechen und Kontakte knüpfen.<sup>14</sup> Aber schon das älteste Paulus-Schreiben, das im Neuen Testament überliefert ist, widmet der Apostel zu einem großen Teil der Bewältigung des Leidens, dem die Christen aufgrund ihres Glaubens von ihren heidnischen Mitbürgern ausgesetzt werden (1 Thess 1,6; 2,14ff.; 3,2-5). Es bestand nicht permanent die Gefahr des Martyriums. Das Blutzeugnis, das Jakobus Zebedäus (Apg 12,1-5) und der Herrenbruder Jakobus (Ios., ant. 20,200), Petrus und Paulus (1 Clem 6,1f.), aber auch andere Christen (vgl. Offb 2,10.13; 6,9ff.) ablegen, bleibt die Ausnahme. Die Regel sind wirtschaftliche und soziale Diskriminierungen, Verleumdungen, Verdächtigungen und Verhöhnungen, Unverständnis und Ablehnung. Der Anpassungsdruck ist groß, ebenso der Rechtfertigungszwang. Die Christen gelten weithin als Fremdkörper in Stadt und Staat.

Die relative Liberalität der Römer ist eine geschichtliche Voraussetzung, unter der sich das Christentum überhaupt missionarisch hat entwickeln können.<sup>15</sup> Die EINFORDERUNG politischer Religiosität wird zum kritischen Punkt: Die Christen müssen sich um ihres Glaubens willen verweigern, ohne daß sie auf Dauer den rechtlichen Schutz des Judentums genießen.

## b) Das Verhältnis zum Judentum

Von ganz anderer Art als das Verhältnis zur paganen Umwelt ist das Verhältnis zur jüdischen Mutterreligion (das hier nur gestreift werden kann). Die christlichen Gemeinden sehen sich vor Ort meist einer recht starken Judenschaft gegenüber.<sup>16</sup> Die Beziehungen sind sehr eng. Zwar zielt speziell die paulinische Mission von

---

<sup>13</sup> Eine solide populärwissenschaftliche Darstellung gibt *R. L. Wilken*, *Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen*, Graz 1986 (amerik. Orig. 1984).

<sup>14</sup> Vgl. *Tb. Söding*, „Der Apostel der Heiden“ (Röm 11,13). Zur paulinischen Missionspraxis (1994), in: ders., *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 93), Tübingen 1997, 185-195.

<sup>15</sup> Die Apostelgeschichte erzählt zwei berühmte Fälle: In Korinth lehnt es der Statthalter Gallio ab, sich in religiöse Streitigkeiten zwischen Juden und Paulus hineinziehen zu lassen (18,12-17). In Ephesus weist der Stadtschreiber, um eine Lynchjustiz gegen Anhänger des Paulus zu vermeiden, die Zunftgenossen der Silberschmiede den Weg der ordentlichen Gerichte (18,23-40) – wohl wissend, daß sie dort scheitern würden.

<sup>16</sup> Die Zahlenangaben in der Forschung schwanken. Nach *A. v. Harnack* (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924, 5-13) leben in Palästina etwa 500 000, in der Diaspora noch einmal gut 4 Mio. Juden; das wären etwa 7 % der Gesamtbevölkerung. *M. Avi-Yonah* (Art. Palästina: RE. S 13 [1973] 322-454, 429f.) veranschlagt hingegen für Palästina 2,5 Mio. Juden. *W. A. Meeks* (*The First Urban Christians*, New Haven 1983, 34) rechnet mit ca. 5-6 Mio. Diasporajuden und einem Anteil von 10 bis 15 % in den Städten. *C. Colpe – R. Hanhart* (Art. Judentum, in: *H. H. Schmidt – E. Vogt [Hg.]*, *Kleines Wörterbuch des Hellenismus*, Wiesbaden 1988, 288-319) gehen von insgesamt 6 Mio. Juden aus, 10 % der Gesamtbevölkerung.

Anfang an auf „die Heiden“ (Gal 1,16f.); doch nicht selten stammen die ersten Neugetauften aus dem Kreis der Synagogenmitglieder und der „Gottesfürchtigen“, die zentrale Glaubensinhalte und Glaubenspraktiken des Judentums übernehmen, mehr oder weniger intensiv am Leben der Synagoge teilnehmen, aber nicht im vollen Sinn (mit Beschneidung und umfassender Gesetzesobservanz) zum Judentum übertreten. Überdies gibt es nicht wenige Römer und Griechen, die dem Judentum mit seinem Monotheismus und seiner Ethik nahestehen, ohne „Gottesfürchtige“ zu sein; auch bei ihnen hat die christliche Mission große Resonanz ausgelöst.<sup>17</sup>

Das Verhältnis zur jüdischen Mutterreligion ist für die Christen nicht nur in Palästina, sondern auch in der Diaspora von überragender Bedeutung. Wegen der engen Verbindung kommt es nicht selten zu starken Spannungen und heftiger Polemik.<sup>18</sup> Der Entwicklungsprozeß der urchristlichen Gemeinden wird ein Trennungsprozeß vom Judentum, ist aber zugleich ein Prozeß der Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums.<sup>19</sup> Stein des Anstoßes ist das Bekenntnis zum gekreuzigten Jesus als Messias, Hauptgrund des Auseinandergehens die Öffnung für die Heiden ohne die Forderung der Beschneidung, festes Band der Zusammengehörigkeit das Bekenntnis des Einen Gottes (Dtn 6,4f.), die Ethik des Dekalogs und die Wertschätzung der Heiligen Schrift (des „Alten Testaments“).

In neutestamentlicher Zeit sind die Grenzen zwischen Judentum und Christentum fließend, die Trennung ist noch nicht überall vollzogen.<sup>20</sup> In einigen Gegenden leben die Christen als doppelte Minderheit: innerhalb einer starken Judenschaft, die ihrerseits eine (allerdings recht starke) Minorität darstellt; die johanneische Gemeinde dürfte ein Beispiel geben. Andernorts ergeben sich im „Windschatten“ jüdischer Synagogen und ihrer speziellen Rechte innerhalb des Römischen Reiches große Möglichkeiten eines christlichen Gemeinschaftslebens, die freilich ein erhebliches Konfliktpotential in sich bergen; die paulinischen Gemeinden liefern lebendiges Anschauungsmaterial, sowohl durch die Briefe als auch durch die Apostelgeschichte.

---

<sup>17</sup> Jetzt detailliert nachgewiesen von *D. Sänger*, Heiden – Juden – Christen. Erwägungen zu einem Aspekt frühchristlicher Missionsgeschichte: ZNW 89 (1998) 145–172.

<sup>18</sup> Zur hermeneutisch-theologischen Aufarbeitung wichtig ist *C. Thoma*, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994.

<sup>19</sup> Die Ursachen sind komplex, die Phänomene ambivalent, die Folgen weitreichend; vgl. *J. D. G. Dunn*, The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and their significance for the Character of Christianity, London – Philadelphia 1991.

<sup>20</sup> Das Thema behandelt (mit vielen guten Beobachtungen und allerdings einigen kritikwürdigen Thesen) *B. Wander*, Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jh. n. Chr. Datierbare Abfolgen zwischen der Hinrichtung Jesu und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels (TANZ 16), Tübingen – Basel 1994.

## 2. Gefahren und Chancen des Glaubenslebens in der Diaspora

Im Neuen Testament lassen sich paradigmatisch die großen Gefahren und Chancen des Glaubenslebens in der Diaspora erkennen: Anpassung und Rigorismus sind die verführerischen Versuchungen, den leichten Weg zu gehen; Profilierung und Offenheit sind die weitreichenden Perspektiven, das Verhältnis zur heidnischen Umwelt positiv zu entwickeln.

### a) Die Gefahren der Diaspora: Anpassung und Rigorismus

Je größer der Leidensdruck ist, desto größer die Versuchung der Anpassung, aber auch des Rigorismus. Den neutestamentlichen Gemeinden ist beides nicht fremd. Es wäre zu einfach, nur auf Opportunismus oder Hartherzigkeit zu schließen. Einerseits übt die hellenistische Kultur verständlicherweise einen beträchtlichen Reiz aus; im Klima des spätantiken Synkretismus scheinen Kompromisse zwischen altem und neuem Glauben nahezuliegen; nicht alle Heidenchristen werden sogleich verstanden haben, daß es beim Glauben an den „lebendigen und wahren Gott“ (1 Thess 1,9) um eine radikale Alternative geht. Andererseits bedürfen die ersten Christengemeinden, um überleben zu können, klarer Abgrenzungen; prinzipielle Kritik am paganen Polytheismus ist sachgerecht; der christliche Lebensstil darf nicht im Üblichen aufgehen. Die Balance zu finden ist nicht leicht. Die Paulusbrieve bieten zahlreiche Beispiele für Konflikte und ihre Lösung.

Die Gefahr der Anpassung wird etwa dort sichtbar, wo in Korinth einige der sog. „Starken“ sogar an heidnischen Kultmahlzeiten teilnehmen (10,14-33).<sup>21</sup> Zwar berufen sie sich auf ihr Glaubenswissen, daß es keine Götzen und folglich keinen Götzendienst gibt (1 Kor 8,4ff.). Das gesteht Paulus ihnen auch zu (1 Kor 10,26 [Ps 24,1]). Aber sie verkennen, daß der *status confessionis* gegeben ist: Sie verfallen dem widergöttlich Bösen und reizen die Eifersucht Gottes, wenn sie „Gäste am Tisch des Herrn *und* am Tisch der Dämonen“ (1 Kor 10,21) sein wollen. Theoretisch sind die „starken“ Korinther Monotheisten, praktisch Synkretisten. Daß sie ihrer „Gnosis“ Heilsbedeutung zuerkennen, führt sie in einen Widerspruch zum Evangelium vom Tode Jesu (1 Kor 8,11). Die „Freiheit“, die sie sich nehmen (10,23.29), mag ihnen zwar das Leben in ihrer Umgebung erleichtern, führt es aber in eine unauflösbare Ambivalenz. Weil es nur *einen* Gott gibt, ist nicht etwa die Teilnahme an kultischen Opfern im Tempel, sondern am „Mahl des Herrn“ geboten (1 Kor 11,20).<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Vgl. zum folgenden *Th. Söding*, Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (NTA 26), Münster 1995, 102-124.

<sup>22</sup> Noch deutlicher sind die Probleme durch den Einfluß des Synkretismus freilich bei den „Philosophen“, die der Kolosserbrief, den „Nikolaïten“, die der Apokalyptiker Johannes, und der „Gnosis“, die der Verfasser der Pastoralbriefe bekämpft. Zur Information über die theologischen Positionen, die zur Diskussion stehen, vgl. *U. Schnelle*, Einleitung (s. Anm. 1).

Umgekehrt sind die „Schwachen“, die am Verhalten der „Starken“ Anstoß nehmen und, da sie an ihrem Gewissen irre werden, „in deren Gnosis zugrunde gehen“ (1 Kor 8,11), noch so weit ihrem alten Glauben verhaftet, daß sie irgendwie mit der Existenz von Götzen rechnen (1 Kor 8,7). Zwar müssen sie in ihrem „schwachen“ Gewissen von den „Starken“ unbedingt respektiert werden; aber umgekehrt versagt es Paulus sich nicht, ihr Gewissen zu bilden und sie von ihrer Skrupulosität zu befreien, indem er ihnen erklärt, daß ihr Bekenntnis zum einen Gott und einen Kyrios (1 Kor 8,6) die Angst vor den Götzen hinter sich läßt. Freilich kennt die korinthische Gemeinde die Gefahr nicht nur der Anpassung, sondern auch des Rigorismus. Paulus sieht sich genötigt, ein Mißverständnis geradezurücken, das ein früherer, leider verlorener Brief ausgelöst hat (1 Kor 5,9ff.):

9Ich habe euch in meinem Brief geschrieben, keinen Umgang mit Unzüchtigen zu haben: <sup>10</sup>nicht überhaupt mit allen Unzüchtigen dieser Welt oder Habgierigen und Räufern oder Götzendienern – dann müßtet ihr ja aus dieser Welt auswandern. <sup>11</sup>Vielmehr habe ich euch geschrieben, keinen Umgang zu pflegen, wenn einer, der sich Bruder nennt, ein Unzüchtiger ist, ein Habgieriger oder Götzendiener oder Lästler oder Trunkenbold oder Räuber: daß ihr mit ihm nicht auch noch zusammen eßt.

Auch wenn Paulus mit plakativen Motiven aus Lasterkatalogen arbeitet, ist doch klar, daß er einen konkreten Fall vor Augen hat und eine paradigmatische Lösung will.<sup>23</sup> Für ihn als Judenchristen kann es keinen Zweifel geben, daß notorische „Unzucht“, besonders Geschlechtsverkehr mit Prostituierten (6,12–20), unvereinbar mit dem Christsein ist, besonders wenn er unter der auftrumpfenden Parole: „Alles ist erlaubt!“ (6,12) geschieht. In Korinth gehen die Meinungen stark auseinander. Einige scheinen wenig Probleme gesehen zu haben – was im Kontext hellenistischer Sexualethik nicht unbedingt überraschen muß. Andere hingegen haben Anstoß genommen. Paulus stellt klar: Sosehr einerseits innerhalb der Gemeinde die Kraft sein muß, eine klare Grenze zu ziehen und notfalls einen Schnitt zu setzen, so wenig kann dies andererseits zu einer sektiererischen Abkapselung von der Welt führen. Ob einige Korinther Paulus tatsächlich so verstanden haben, jeden Kontakt mit der „gottlosen Welt“ meiden zu müssen, oder ob andere aus Opposition zum Apostel eine absurde Konsequenz aus seiner Anweisung abgeleitet haben – Paulus stellt jedenfalls klar, daß eine rigoristische Sicht des Kirchenlebens verkehrt wäre, daß aber der Gegensatz zum Rigorismus nicht Libertinismus ist, sondern Entschiedenheit für das christliche Ethos (das in diesem Fall durch die Tora geprägt ist).

Die Gefahren der Anpassung und des Rigorismus zu überwinden setzt zweierlei voraus: zum einen die Fähigkeit zum *Aggiornamento* und zur Inkulturation, wie

---

<sup>23</sup> Zur Auslegung vgl. W. Schrage, Der Erste Brief an die Korinther I (EKK VII/1), Neukirchen-Vluyn 1991, 385–402.

sie in neutestamentlicher Zeit – bei allen Schwächen – beispielhaft gelungen ist; zum anderen die Fähigkeit, sowohl die *essentials*, die „Mitte“ und den tiefen Grund, des Glaubens zu erkennen als auch seine verschwenderische Fülle, in der nicht nur ein Haus, sondern eine ganze Welt des Glaubens mit Leben erfüllt werden kann.

## b) Die Chancen der Diaspora: Profilierung und Öffnung für die Welt

Den Gefahren der Diaspora entsprechen ihre Chancen: Daß die Christen als Minorität kritisiert werden und sich rechtfertigen müssen, fordert sie heraus, deutlich die Konturen ihres Glaubens nachzuzeichnen und engagiert nach Möglichkeiten der Verständigung mit ihrer Umwelt zu suchen. Beides geht zusammen: Das christliche Evangelium ist tatsächlich von größter Attraktivität, weil es – aus seinen jüdischen Wurzeln und in seiner Prägung durch Jesus Christus – auf profilierte Weise auf die Grundfragen des Lebens nach Schuld und Sühne, Leid und Hoffnung, Gerechtigkeit und Gnade zu antworten vermag; und das Profil des christlichen Evangeliums besteht nicht zuletzt in seiner Kraft, Menschen dort anzusprechen, wo sie mit ihrer Angst und ihrer Freude, ihren Zweifeln und ihrer Sehnsucht, ihrer Sünde und ihren Träumen auf sich selbst zurückgeworfen werden. Der Gegenwind, der den ersten Christen ins Gesicht blies, hat das Schiff der Kirche in Fahrt gebracht. Wiederum liefert Paulus (der etwas vom Segeln verstand) Beispiele, daß der Leidensdruck der „Diaspora“ den Glauben nicht abzuschleifen und zu verhärten braucht, sondern zu profilieren und zu öffnen vermag.

Paulus hat auf höchst kommunikative und produktive Weise innergemeindliche Konflikte zur Profilierung des christlichen Glaubens genutzt. Einige der theologisch relevanten Konflikte resultieren aus der engen Relation mit dem Judentum, so die Rechtfertigungslehre, wie sie im Galaterbrief Gestalt gefunden hat. Andere Konflikte resultieren aus Assimilationen von Christen an den Geist des Hellenismus, so offenbar der Streit um die Auferstehung der Toten, den Paulus in 1 Kor 15 austrägt. Die These, es gebe keine Auferstehung der Toten (15,12), und die skeptische Frage, wie man sie sich vorstellen solle (15,32), erklären sich aus einer übersteigerten und verzerrten Pneumatologie gerade aufgeklärter und nachdenklicher Heidenchristen, die aus einem platonisierenden Leib-Seele-Dualismus nicht herausfinden und zur apokalyptisch geprägten Reich-Gottes-Erwartung keinen Zugang finden.<sup>24</sup> Paulus reagiert auf diese Herausforderung nicht einfach dadurch, daß er seine aus dem Ersten Thessalonicherbrief (vgl. 4,13-18) bekannte Position wiederholt. Vielmehr entwickelt er seine eigene Eschatologie fort<sup>25</sup> – indem er das Wirken des Pneuma mit dem des auferweckten Gekreuzigten zusam-

<sup>24</sup> Vgl. *Th. Söding*, Hoffnung für Lebende und Tote. Perspektiven der paulinischen Eschatologie (1993), in: *ders.*, Das Wort vom Kreuz (s. Anm. 14), 59-70.

<sup>25</sup> Gut herausgearbeitet von *J. Becker*, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989.



menbringt (1 Kor 15,45) und zwischen Heilsgegenwart und Heilszukunft eine Spannung aufbaut, deren Intensität kaum je wieder erreicht worden ist, aber genau der Verkündigung Jesu entspricht.

Die Profilierung des Glaubens ist die Kehrseite seiner Öffnung für die Heiden. Paulus wird häufig eine „Hellenisierung“ des Evangeliums Jesu zur Last gelegt – kaum zu Recht. Tatsächlich hat er wie kein zweiter dem Evangelium Wege in die Herzen und Köpfe derer gebahnt, zu denen er sich gesandt wußte: zu „Griechen und Barbaren, Gebildeten und Ungebildeten“ (Röm 1,14). Er ist „den Juden ... ein Jude, ... den Gesetzlosen sozusagen ein Gesetzloser, ... den Schwachen ein Schwacher“ geworden, „um auf jeden Fall einige zu retten“ (1 Kor 9,20ff.). Auf diesen Wegen der Evangeliumsverkündigung kennt Paulus keine Berührungängste gegenüber paganer Religiosität. Bei aller scharfen Kritik nutzt er sogar das Bedeutungspotential einiger ihrer Riten und Mythen, um den Gehalt, die Lebensnähe und Überzeugungskraft des christlichen Evangeliums zu erhellen. Ob es sich um das Anziehen des Christus-Kleides bei der Taufe handelt (Gal 3,27f.), das einer Mysterien-Liturgie nachempfunden ist und die sakramentale wie die christologische Dimension der christlichen Initiation ins Licht stellt<sup>26</sup>, oder um die Zeichnung der Kirche im Bild des Leibes und seiner vielen Glieder, das die politische Utopie einer harmonischen Lebensgemeinschaft vom Kopf auf die Füße stellt (1 Kor 12,12-27; Röm 12,3f.) und zugleich eine wesentliche Dimension der Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi entdecken läßt (vgl. 1 Kor 10,16f.; 11,23ff.)<sup>27</sup> – nie verfällt Paulus einer Mythologisierung des Evangeliums, aber immer nutzt er die theologische Ausdruckskraft heidnischer Mythen, um das, was das Evangelium zu sagen hat, nicht nur den Heiden nahezubringen, sondern auch besser zu erkennen und auszudrücken.

Gerade die paulinische Theologie zeigt, daß die Urgemeinde keine „Sekte“ im religionssoziologischen Sinn des Wortes ist. Zwar hat sie klein angefangen. Aber sie ist von allem Anfang an – nämlich durch das Grundgeschehen des Wirkens, des Todes und der Auferweckung Jesu – so strukturiert, daß sie „katholisch“, d. h. „ökumenisch“ ist. Ihr Leben als Minderheit, in der „Diaspora“, ist das Ergebnis der urchristlichen Mission und ein Vorbote universaler Präsenz. Gerade das Urchristentum erweist, daß die „Diaspora“ zwar zu einem Ort des Leidens um des Evangeliums willen werden kann, aber immer auch die Chance zu einem authentischen Glaubensleben eröffnet und damit zur Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat. Das spiegelt sich – nachpaulinisch – auch in den ausdrücklichen Reflexionen des Neuen Testaments auf die „Diaspora“.

---

<sup>26</sup> Nachahmer hat Paulus in Kol 3,10 und Eph 4,24 gefunden. Das religionsgeschichtlich relevante Material zitiert *H.-D. Betz*, *Der Galaterbrief* (amerik. 1979), München 1988, 331ff.

<sup>27</sup> Vgl. *Th. Söding*, „Ihr aber seid der Leib Christi“ (1 Kor 12,27). Exegetische Beobachtungen an einem zentralen Motiv paulinischer Ekklesiologie (1991), in: *ders.*, *Das Wort vom Kreuz* (s. Anm. 14), 272-299.

### 3. Das theologische Verständnis der Diaspora

Der ekklesiologische Begriff der „Diaspora“<sup>28</sup> stammt aus dem hellenistischen Judentum. Im Griechischen wird der Wortstamm – meist negativ – als Auflösung einer vorgegebenen Einheit, etwa im Sinn von „Atomisierung“, verstanden, allerdings nicht im geographischen, politischen oder religiösen, sondern im philosophischen und physikalischen Sinn.<sup>29</sup> Seine Bedeutung im Alten und im Neuen Testament ist gesättigt von den geschichtlichen Erfahrungen, die Juden und Christen gemacht haben, aber auch signifikant für ihr jeweiliges „ekklesiologisches“ Grundverständnis.

#### a) „Diaspora“ im jüdischen Verständnis

„Diaspora“ bezeichnet im alttestamentlichen und frühjüdischen Schrifttum die Tatsache der Zerstreuung wie die Gruppe der Zerstreuten.<sup>30</sup> Zur Diaspora zu gehören heißt: nicht im „Heiligen Land“ zu leben, nicht im Verbund der Stämme Israels, sondern auf heidnischer Erde, mitten unter den Völkern, verstreut über die ganze Welt (vgl. Jes 11,11).<sup>31</sup> In der Septuaginta, der griechischen Bibelübersetzung, ruft das Wort die traumatischen Erinnerungen an die Babylonische Gefangenschaft (Neh 1,8f.; Jdt 5,17ff.; Jes 49,6; Jer 15,7; 34[41],17) wach<sup>32</sup>, bezeichnet aber in einem allgemeinen Sinn das Leben als Minderheit unter der Herrschaft heidnischer Völker (Ps 147[146],2; vgl. Est 3,8).<sup>33</sup> Konnotationen sind die Unfreiheit und Gewalt, die Israel erleidet (Jer 15,7; 34[41],17; vgl. Dan 3,26ff.), aber auch das Gericht, das Gott wegen Israels Sünde verhängt (Dtn 4,26f.; 28,25; Jdt 5,17ff.; Jer 15,7; 34[41],17; vgl. Dan 9), und die Hoffnung auf Heimkehr, die er aus Gnade

<sup>28</sup> Vgl. *D. Sänger*, Art. diaspora, diaspeiro: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1 (1980) 749-751.

<sup>29</sup> Plutarch, *suav.viv.Epic* 27 [Mor 1105 A] (in seiner Kritik an Epikur; vgl. cp. 1,63.65); Mor 1109F (über die erhaltende Wirkung des Weines).

<sup>30</sup> Vgl. *L. Ruppert*, Diaspora und Ökumene aus der Sicht des Alten Testaments, in: *ders.* (Hg.), *Zum Thema „Diaspora und Ökumene“*, Paderborn 1986, 9-26; *A. Soggin*, Diaspora im Alten Testament: Die Evangelische Diaspora 52 (1982) 64-75; *F.-L. Hossfeld*, Volk Israel und Diaspora – bibeltheologische Überlegungen: *Lebendiges Zeugnis* 49 (1994) 10-20.

<sup>31</sup> Über die historischen und juristischen Aspekte informieren in Kürze *L. A. Sinclair – A. Kasher*, Art. Diaspora: *TRE* 8 (1981) 709-717. Ausführlicher: *M. Stern*, *The Jewish Diaspora*, in: *S. Safrai – M. Stern* (Hg.), *The Jewish People in the First Century* (CRINT 1/1), Assen 117-183; *E. Schürer*, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Neuauflage durch *G. Vermes, F. Millar, M. Goodman*, Bd. III, Edinburgh 1986, 1-86.

<sup>32</sup> Freilich ist die Erniedrigung Israels im babylonischen Exil zum Ort einer ungeahnten Erneuerung des Judentums geworden; vgl. *H. Gross*, *Krise und Neubeginn. Israel im Exil und in der Diaspora*, in: *Th. Söding* (Hg.), *Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft. Christen in der modernen Diaspora*, Hildesheim 1994, 17-30.

<sup>33</sup> Es ist allerdings an keiner Stelle Übersetzung für das hebräische *galuth* resp. *golab* – „Exil“.

und Barmherzigkeit gewährt (Dtn 30,4; Neh 1,8f.; Jes 49,6; Ps 147[146],2), wenn Israel umkehrt (Jdt 5,17ff.).<sup>34</sup>

In spätalttestamentlicher, frühjüdischer und neutestamentlicher Zeit ist die Diaspora die Heimat für die große Mehrheit der Juden.<sup>35</sup> Nicht nur Deportationen, auch Auswanderung, Flucht, Handel und Konversionen<sup>36</sup> führen zu jüdischen Gemeinden im Ausland. Trotz einiger Pogrome (Philo, Flacc. 41-96; Gai. 120-131) und zahlreicher Diskriminierungen erblüht vielerorts ein kulturell bedeutendes, sozial gewichtiges und theologisch produktives Diaspora-Judentum, das um seine Geschichte weiß, seine Rechte kennt und sich seines Wertes, vor allem seiner Überlegenheit gegenüber dem heidnischen Polytheismus bewußt ist (vgl. Röm 2,17-20).<sup>37</sup> Kennzeichnend ist die Spannung zwischen der Bindung an das Gesetz und den Tempel einerseits, der Öffnung für die griechische Kultur andererseits.<sup>38</sup> Der Sabbat wird gefeiert, die Beschneidung praktiziert, das *Schema* (Dtn 6,4f.) rezitiert, die Bibel gelesen – allerdings auf Griechisch. Die Beziehungen zu Palästina sind eng, aber nicht immer spannungsfrei. Zu den religiösen und politischen Pflichten aller Juden, auch in der Diaspora, gehört es, die Tempelsteuer zu entrichten (Philo, spec. 1,76ff.). Nach Möglichkeit will man ins „Heilige Land“ übersiedeln (vgl. Apg 2,5-11) oder mindestens dort begraben werden. Zahlreiche Weihenbeschenke und ein intensives Wallfahrtswesen sprechen dafür, daß für viele Diaspora-Juden die Kontaktpflege mit dem Mutterland eine Herzensangelegenheit gewesen ist, die sie mit großem persönlichem und finanziellem Aufwand betrieben haben. Gleichwohl tun sich in Palästina manche schwer, die „Ausländer“ voll zu akzeptieren: Die meisten Diaspora-Juden können weder Hebräisch noch Aramäisch, sondern nur Griechisch; in heidnischer Umgebung haben sie es nicht leicht, nach dem Gesetz zu leben (vgl. Ios., vit. 74); selbstverständlich müssen Juden Kompromisse eingehen, wenn sie in einer hellenistischen Stadt leben wollen; Assimilationen sind nicht zu vermeiden. Jüdisches Leben in der Diaspora ist von eigener Charakteristik und Problematik.

Die theologische Bewertung des Diaspora-Judentums ist in frühjüdischer Zeit weitgehend negativ.<sup>39</sup> In Palästina wird immer wieder die gerichtstheologische

---

<sup>34</sup> Das Bedeutungsspektrum des Verbs (*diaspeiro*) ist etwas weiter, aber ebenfalls zumeist mit der Strafe Gottes und dem Elend der Zerstreuten verbunden.

<sup>35</sup> Vgl. G. Delling, Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum, Berlin 1987.

<sup>36</sup> Zur Bedeutung der Proselyten in der Diasporathematik vgl. W. H. Schmidt, Diasporasituation im Alten Testament: Die Evangelische Diaspora 37 (1986) 17-34, 25ff.

<sup>37</sup> Ein beeindruckendes Zeugnis legt das Buch Tobit ab; vgl. P. Deselaers, Das Buch Tobit (GS 11), Düsseldorf 1990. Einerseits ist das Leben in der Diaspora Folge der gerechten Strafe für Israels Sünden (3,2-5; vgl. Dtn 28,37; 1 Kön 9,7; Jer 24,9) und die Rückkehr nach Jerusalem Inbild der eschatologischen Hoffnung (13-14). Andererseits ist unzweifelhaft ein frommes jüdisches Leben in der Diaspora möglich (1,6ff. 9.11.16ff.; 2,2).

<sup>38</sup> Vgl. L. H. Feldman, Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian, Princeton 1993.

<sup>39</sup> Einen umfassenden Überblick, der viele Fehlurteile der älteren Forschung klarstellt, vermittelt

Linie ausgezogen. Die Existenz eines Diaspora-Judentums gilt dann als Erblast der Sündengeschichte Israels (PsSal 9; 4 Esr 13,39-49). Freilich ist es die Hoffnung, daß die eschatologische Vollendung zur triumphalen Wiedervereinigung der palästinischen mit den hellenistischen Juden im Heiligen Land führt (PsSal 8,34; 11; 4 Esr 13,39-49). In den Kämpfen um die Wiederherstellung der politischen Unabhängigkeit Israels richtet sich das Gebet der Makkabäer auf die Befreiung vom seleukidischen Joch und auf die Rückführung der Diaspora-Juden in das Land Israel (2 Makk 1,27):

Sammele uns aus der Zerstreung,  
befrei alle, die bei den Heiden in Knechtschaft leben,  
schau auf die Verachteten und Verabscheuten.  
Dadurch sollen die Heiden erkennen, daß du unser Gott bist.

Die theologische Option, die diesem Sprachgebrauch zugrunde liegt, ist durch die Bundestheologie geprägt. *Erstens*: Das Gottesvolk Israel bildet eine Einheit, die in Gottes Erwählung begründet und durch alle Krisen hindurch in geschichtlicher Kontinuität gestaltet wird. *Zweitens*: Volk und Land Israel gehören zusammen; diese Verbindung ist wiederum ein Gnadengeschenk Gottes und prägt noch die Bilder der zukünftigen Vollendung.<sup>40</sup> Unter dieser Rücksicht gilt jüdisches Leben im Ausland, in der „Fremde“, im „Exil“ gemeinhin als problematisch und defizitär. Die Diaspora ist die Ausnahme von der Regel, die Abweichung vom Ideal, ein Verlust an Identität: Folge der Sünde und Zeichen eschatologischer Vorläufigkeit.

Freilich gibt es Gegenstimmen. Sie kommen weniger aus Palästina<sup>41</sup> als aus der Diaspora selbst. Vor allem sind Philo, der große Philosophentheologe, und Josephus, der bekannte Historiograph seiner Zeit, zu nennen. Sie notieren nicht ohne Stolz die weltweite Präsenz des Judentums;<sup>42</sup> sie sehen die Achtung, die das Judentum in vielen griechischen und römischen Städten genießt, als Vorzug; sie würdigen auch ausführlich die großen Möglichkeiten, durch die Präsenz in der Ökumene bei den Heiden für das Judentum zu werben (Tob 13,3f.; Philo, Mos.

---

W. C. v. Unnik, Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit (1967). Aus dem Nachlaß hg. und bearb. v. P. W. v. d. Horst (AGJU 17), Leiden 1993.

<sup>40</sup> Zahlreiche Beiträge zu diesem Thema versammelt F. Hahn – F.-L. Hossfeld – H. Jorissen – A. Neuwirth (Hg.), Zion. Ort der Begegnung. FS L. Klein (BBB 90), Bonn 1993.

<sup>41</sup> Die in *Billerbecks* Kommentar gesammelten rabbinischen Texte (Bill II 490) stammen aus späterer Zeit. Sie setzen die zweifache Niederlage gegen die Römer in den Jahren 70 und 135 mitsamt ihren katastrophalen Folgen für die jüdische Präsenz im Land Israel voraus und versuchen, Gottes Strafgericht doch noch etwas Gutes abzugewinnen.

<sup>42</sup> *Josephus* schreibt, auf *Strabo* zurückgehend (und leicht übertreibend): Die Juden „sind schon in jeder Stadt verbreitet, und es ist kaum ein Ort in der Ökumene zu finden, der dieses Volk nicht beherbergt“ (ant. 14,115). Auch andernorts spricht er von der großen Verbreitung und Attraktivität des Judentums (vgl. ant. 14,10; bell. 7,45; Ap. 2,123). *Philo* nennt zahlreiche Städte und Regionen (Flacc. 43f.; Gai. 281f.; vgl. Mos. 2,17-24).

2,20.36.44).<sup>43</sup> Auch wenn bei Philo und Josephus in diesem Kontext der Begriff „Diaspora“ fehlt, ist doch deutlich genug, daß die Perspektive eine andere ist als in den meisten Texten aus dem jüdischen Stammland.

Freilich bleibt auch in der Diaspora selbst die gerichtstheologische Deutung leitend. Sie findet sich nicht nur bei Josephus<sup>44</sup>, sondern auch in den Testamenten der Zwölf Patriarchen (Levi 10,4; Naph 4,1-5; Ass 7,2) und in den Sibyllinen (3,271 im Kontext von 266-287) sowie im 3. Makkabäerbuch (6,3.10), das indes die verfolgten Juden mit der Aussicht auf Gottes Rettung trösten will. Eine theologisch positiv reflektierte Sicht der Diaspora ist dagegen selten.<sup>45</sup> Immerhin deutet Josephus an, daß sich in der Existenz des Diaspora-Judentums die Bileam-Prophetie (Num 23,9f.) erfüllt, Gottes Volk werde so zahlreich sein, daß es auf der ganzen Erde siedelt (ant. 4,116). Die Spannung zur gerichtstheologischen Deutung wird aber nicht aufgelöst.

*Zusammengefaßt:* Der Begriff der „Diaspora“ ist im Alten Testament und im Frühjudentum gerichtstheologisch geprägt; er setzt die Einheit von Volk und Land voraus – und versteht ihren Verlust als Folge der Sünde Israels; er deutet die Existenz eines Judentums außerhalb des Heiligen Landes als sichtbares Zeichen, daß die messianische Zukunft noch aussteht, die eine wunderbare Wiedervereinigung des ganzen Gottesvolkes im Land Israel bringen wird. Die Erfahrung der Diaspora ist vielschichtiger; sie barg eine Vielzahl von Möglichkeiten, auf authentische und faszinierende Weise jüdisch zu leben. Ob jedoch die Diaspora nicht als ein Fluch, sondern als ein Segen gedacht worden ist, bleibt fraglich. Gewiß konnte Israel gerade dadurch „Licht für Heiden“ (Jes 49,6) werden, daß Juden inmitten der Völker leben. Aber dies war ein erwünschter Nebeneffekt einer im Grunde problematischen Situation.

## b) „Diaspora“ im neutestamentlichen Verständnis

Im Neuen Testament ist das frühjüdische Verständnis der „Diaspora“ bekannt.<sup>46</sup> Nach Joh 7,35 wird Jesus, der ankündigt, zum Vater zu gehen, mit der unverständigen Frage konfrontiert: „Wohin will er gehen, daß wir ihn nicht finden werden? Will er etwa in die griechische Diaspora gehen und die Griechen lehren?“ Diaspora ist im religionssoziologischen Sinn verstanden; vorausgesetzt ist, daß sie ein

<sup>43</sup> Der Aristeasbrief stellt es als die vornehmste kulturelle Pflicht des ägyptischen Königs Ptolemaios II. Philadelphos hin, die (hebräische) Bibel ins Griechische zu übertragen, so daß sie das Kronjuwel im Bücherschatz der alexandrinischen Bibliothek sein kann.

<sup>44</sup> Ant. 4,190 (Dtn 4,26f.); 4,312ff. (Lev 26; Dtn 30); 8,271 (diff. 1 Kön 14,7ff.); 8,297 (diff. 2 Chr 15,6b); 20,166 (Tempelzerstörung).

<sup>45</sup> Bei *Philo* kann man nur darauf hinweisen, daß er in seinem Kommentar zu Lev 26,33 und Dtn 28,66f. die Zerstreung der schuldig gewordenen Juden unter die Völker stillschweigend übergeht (praem. 126-152.162-166). Das Wort *diaspora* verwendet er zum Ausdruck der „seelischen Zerstreung“, in der sich die sündigen Menschen auf Erden befinden (praem. 115).

<sup>46</sup> Ein Vergleich findet sich bei *K. Niederwimmer*, Kirche als Diaspora: EvTh 41 (1981) 290-300.

Ort jüdischer „Mission“ sein kann. Freilich ist im johanneischen Sinn völlig mißverstanden, wohin Jesus wirklich geht – und daß genau dieser Weg über das Kreuz zurück zum Vater die Universalität der christlichen Mission eröffnet.<sup>47</sup>

Daß auch die ersten Christen durch Verfolgungen „zerstreut“ werden, ist eine geschichtliche Erfahrung, die Lukas festhält (Apg 8,1.4; 11,19). Es geht um die Vertreibung der „Hellenisten“ aus Jerusalem – freilich mit der typisch christlichen Pointe, daß diese Zerstreung der Mission erheblichen Auftrieb gibt (Apg 8,4; 11,19) und schließlich in der Gemeinde von Antiochia gezielt auch Heiden für den Glauben und die Gemeinde gewonnen werden (Apg 11,20-26).

Stärkere theologische Akzente setzen der Jakobusbrief wie der Erste Petrusbrief. Beide sehen die Christen, an die sie sich wenden, in der „Diaspora“. Beide knüpfen in ihrem Diaspora-Verständnis nicht an die Gerichtstheologie des Alten Testaments und des (palästinischen) Frühjudentums an; in der „Diaspora“ zu leben wird nicht als Folge göttlicher Strafe für begangene Schuld verstanden: Die Einheit von Volk und Land Israel spielt keine Rolle; die Existenz einer christlichen „Diaspora“ resultiert nicht aus einer geschichtlichen Katastrophe, nicht aus politischen, sozialen oder ökonomischen Faktoren, sondern aus der Mission des Urchristentums, in der sich seine Identität in ganzer Dynamik zeigt.

#### (1) Der Jakobusbrief

Im Jakobusbrief bezieht sich das Stichwort auf die (jüdische und judenchristliche) Ekklesiologie der „zwölf Stämme“ (Num 1-2; 10,12-28; 13,1-16; 26,5-51; vgl. Apg 7,8; 26,7; Offb 7,4-8; 12,1; 14,1), die sich mit dem Namen des Patriarchen Jakob verbinden (Gen 25-49). Die Adresse verweist auf die alttestamentlich-frühjüdische Vorstellung eines idealen Israel, das Gott in der Vollzahl seiner Stämme am Ende der Zeit wiederherstellen wird (vgl. Hos 2,2; Jer 3,18; Ez 37,19.24; Sir 36,13MT; PsSal 17,28.44). Sie knüpft aber auch an die Tradition des Zwölferkreises an, mit dem Jesus seinen Anspruch erhoben hat, ganz Israel zu sammeln (Mk 3,13-19). Jakobus wendet sich weder nur an Judenchristen<sup>48</sup> noch an die jüdische Diaspora<sup>49</sup>. Er spricht die Christen als eschatologisches Gottesvolk an<sup>50</sup> – nicht schon in seiner Vollendung, aber doch schon in seiner Grundlegung;<sup>51</sup> als Versammlung derer, die Gott durch das „Wort der Wahrheit geboren“ hat, damit sie „gleichsam

<sup>47</sup> Vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium II (HThK NT IV/2), Freiburg – Basel – Wien 1990 (1971), 208f.

<sup>48</sup> So aber F. Mussner, Der Jakobusbrief (HThKNT XIII/1), Freiburg – Basel – Wien 1987 (1964), 11.

<sup>49</sup> So indes A. Schlatter, Der Brief des Jakobus, Stuttgart 1932, 93ff.

<sup>50</sup> Vgl. H. Frankemölle, Der Brief des Jakobus. 2 Bde. (ÖTK 17/1-2), Würzburg – Gütersloh 1994, I 126f.

<sup>51</sup> Das Verhältnis zu den Juden, die nicht an Jesus glauben, bleibt ausgeblendet. Preßt man die Adresse, wären sie vom Gottesvolk ausgeschlossen. Doch gibt es im Jakobusbrief keinen Hinweis auf eine antijüdische Polemik. Entscheidend ist der positive Bezug der Kirche zu Israel.

die Erstlingsfrucht seiner Schöpfung seien“ (1,18).<sup>52</sup> Die Aufmerksamkeit gilt zwei Aspekten.

*Erstens:* Der Jakobusbrief hat zwar gewiß ganz bestimmte Gemeinden vor Augen, richtet sich aber programmatisch an die *ganze* Christenheit; er wird insofern zu Recht als „katholischer Brief“ verstanden. Für die Ekklesia ist ihre Verwurzelung in Israel ebenso essentiell wie ihre Ausrichtung auf die eschatologische Zukunft Gottes, die von der Wiederkunft Christi eingeleitet wird (5,7-11).

*Zweitens:* Der Jakobusbrief sieht die Kirche, die das eschatologische Gottesvolk der zwölf Stämme darstellt, in der „Diaspora“ leben. Dabei hat er nicht die Entfernung von Jerusalem vor Augen<sup>53</sup> oder die irdische Pilgerschaft des wahren, nämlich des himmlischen Israel<sup>54</sup>, sondern das Leben als Minderheit in verschiedenen Ortsgemeinden, die noch wenig Kontakt untereinander haben (auch wenn der Jakobusbrief selbst ein gesamtkirchliches Verständnis bezeugt). Gleichzeitig markiert er den Abstand der Kirche zur Welt (1,27; 4,4).<sup>55</sup> Von einer Bedrängung der Christen durch die pagane Majorität verlautet nichts;<sup>56</sup> die Prüfungen, die ihnen auferlegt werden, sind die Anfechtungen durch ihren eigenen Mangel an Weisheit (1,5-6a), Glauben (1,6b-8) und Solidarität (1,9ff.).<sup>57</sup> Aber konsequentes Christsein ist nonkonformistisch. Es steht in großer Kontinuität zur frühjüdischen wie zur jesuanischen Sozialethik<sup>58</sup> – und deshalb in großer Spannung zu den herrschenden Moralvorstellungen der Umwelt, die auch zur Versuchung der Christenheit werden.

## (2) Der Erste Petrusbrief

Im Ersten Petrusbrief ist die Adressierung an die „Diaspora“ theologisch noch ambitionierter als im Jakobusbrief.<sup>59</sup> Die Diaspora-Existenz der kleinasiatischen Gemeinden ist ein Aspekt ihrer „Fremdheit“ in der Welt (1,1; vgl. 2,11). Sie hat zwei Bedeutungsdimensionen.

*Zum einen* spiegelt sie die Lebenssituation der Adressaten wider.<sup>60</sup> Gerade weil in

---

<sup>52</sup> Jak 1,18 variiert das auch aus Paulus und dem Ersten Petrusbrief bekannte Motiv der Wiedergeburt, die Gott durch das Evangelium in der Taufe wirkt; vgl. *F. Schneider*, Der Jakobusbrief (RNT), Regensburg 1987, 44f.

<sup>53</sup> So *F. Mussner*, Jak 61.

<sup>54</sup> So *M. Dibelius*, Der Brief des Jakobus, hg. u. erg. v. *H. Greeven* (KEK 15), Göttingen 111964 (1921), 95.

<sup>55</sup> Auch betont von *Ch. Burchard*, Gemeinde in der strohernen Epistel. Mutmaßungen über Jakobus, in: *D. Lührmann – G. Strecker* (Hg.), Kirche. FS G. Bornkamm, Tübingen 1980, 315-328 (der allerdings Diaspora „im Sinn vorläufiger Heimatlosigkeit“ deutet).

<sup>56</sup> Anders *M. Dibelius*, Jak 99.

<sup>57</sup> Vgl. *H. Frankemölle*, Jak I 181-259.

<sup>58</sup> Zur kirchlichen Situation, die der Jakobusbrief voraussetzt, vgl. *W. Popkes*, Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes (SBS 125/126), Stuttgart 1986, 197ff.

<sup>59</sup> Sie ist ein wichtiger Baustein in der prägnanten Ekklesiologie des Schreibens; vgl. *J. Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament (NTD. E 10), Göttingen 1993, 268-277.

<sup>60</sup> Überzogen ist die Sicht von *J. H. Elliott*, A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy, Philadelphia 1981: Er denkt an einen sozialen Status der Christen als Paröken.

Kleinasien die paulinische Mission recht schnell viele Früchte getragen hat, werden die Christen den typischen Pressionen einer Minorität ausgesetzt. Sie haben (noch) nicht unter staatlichen Zwangsmaßnahmen zu leiden, wohl aber wegen ihres Glaubens (3,14; 4,14.16) und ihres Nonkonformismus (4,4) unter Verleumdung (3,9.16), Beschimpfung (3,9; 4,14) und Marginalisierung (3,15) durch ihre Mitbürger (4,2ff.). Petrus fängt dies auf, indem er den Leidensdruck, dem die Christen ausgesetzt sind, produktiv werden läßt: Da sie sich wegen ihres Glaubens dauernd rechtfertigen müssen (3,15f.), haben sie Gelegenheit, sich auf das Evangelium zu besinnen und ihr Bekenntnis zu profilieren (1,17-25); da sie ungerechtfertigterweise leiden müssen, erschließt sich ihnen in ungeahnter Intensität die Gemeinschaft mit Jesus, der gleichfalls unschuldig zu leiden hatte (2,21-25); da sie unter äußerem Druck stehen, müssen sie ihr Gemeinschaftsleben stärken (4,7-11); da sie aber keine Sekte sind, können sie sich nicht einigeln, sondern müssen durch konsequente Feindesliebe Aggressionen abbauen (3,8-12) und durch einen überzeugenden Lebensstil um Respekt und Zustimmung werben (2,12).<sup>61</sup>

Zum anderen spiegelt die Fremdheit in der Diaspora die Erwählung der Christen wider (vgl. 5,13).<sup>62</sup> Durch Jesus Christus sind sie, Juden wie Heiden, „das auserwählte Geschlecht, das Königshaus, die Priesterschaft, der heilige Stamm“ (1 Petr 2,4-19), wie in Anlehnung an Ex 19,5ff. formuliert wird.<sup>63</sup> Positiv steht die Erwählung für die Gnadenwahl Gottes und die Zugehörigkeit zu seinem Volk; negativ markiert sie den Abstand zur Welt.<sup>64</sup> Die Nähe zu Gott ist wie die Distanz zur Welt nur soteriologisch zu ermessen: In der Taufe sind die Christen durch das Wort Gottes (1,18) zu einem neuen Leben wiedergeboren (1,3.23; 3,21), so daß sie Hoffnung schöpfen können (1,3). Freilich haben Nähe und Distanz auch ethische Dimensionen. Der Abstand zur Welt wird im Leiden an der Umgebung erfahren und im Ethos der Agape so angenommen, daß nicht nur das Leben der Gemeinde gestärkt, sondern auch die Beziehung zu den Nicht-Christen – soweit möglich – von Aggressionen befreit wird. Die Gemeinschaft mit Gott, die durch Jesus Christus vermittelt ist, wird im Glauben erfahren, der sich in der Erprobung durch das Leiden als stark erweist (1,5-9).<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Vgl. *Th. Söding*, Ein Haus des Geistes in der Fremde. Die Berufung der Kirche nach dem Ersten Petrusbrief, in: *ders.* (Hg.), Zukunft der Kirche (s. Anm. 32), 31-57.

<sup>62</sup> Vgl. *R. Feldmeier*, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64), Tübingen 1992.

<sup>63</sup> Zur Deutung vgl. *Th. Söding*, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen, Freiburg – Basel – Wien 21996 (1995), 303-312.

<sup>64</sup> Noch etwas anders liegt das – zweifellos verwandte – paulinische Motiv, daß der wahre Staat (*politeuma*) der Christen im Himmel ist (Phil 3,20) – ein Hinweis auf die eschatologische Vorläufigkeit irdischer Existenz und die Vision der eschatologischen Vollendung als umfassende Neuschöpfung im Reich Gottes. Im Horizont seiner Auseinandersetzung mit einem neuplatonischen Weltbild geht der Hebräerbrief noch über Paulus hinaus, wenn er das Leben auf Erden für alle Glaubenden (11,8ff.13-16) als Leben in der Fremde kennzeichnet und deshalb die Hoffnung der Christen auf die zukünftige Stadt lenkt, weil sie hinieden keine feste Bleibe haben (13,14).

<sup>65</sup> Vgl. *Th. Söding*, Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie (SBS 150), Stuttgart 1992, 181-184.



## 4. Christliche Diaspora

In der christlichen Theologie – evangelischer wie katholischer Couleur – ist die Diaspora häufig konfessionalistisch verstanden worden.<sup>66</sup> Damit verbindet sich meist die Vorstellung der Distanz einer – katholischen oder evangelischen – Minderheit zum ekklesiologischen Zentrum (z. B. zu Rom oder zu den Stammländern der Reformation), eines weiten Ablegers vom Stamm der Kirche, eines Außenpostens im feindlichen Umfeld. Das ist ein schweres ekklesiologisches Mißverständnis. Aus jüdischer Tradition ist es verständlich und legitim, die Einheit zwischen dem Heiligen Land und dem heiligen Volk zum Kriterium des Diaspora-Verständnisses zu machen, aus christlicher Tradition nicht. Hier ist die Verbindung zwischen der Kirche und der Herrschaft Gottes entscheidend – nicht im Sinne einer simplen Identifizierung, sondern im Sinne einer Unterscheidung, die es erlaubt, vom vollzähligen Gottesvolk im vollendeten Gottesreich her die Kirche als die Gemeinschaft derer zu sehen, die sich schon auf Erden von Gott haben suchen und finden lassen, um im Lob Gottes und im Dienst am Nächsten zusammenzufinden.

Überdies ist es problematisch, Diaspora in erster Linie konfessionell zu definieren. In der Gegenwart ist die Herausforderung durch den (praktischen wie den theoretischen) Atheismus, durch die „wilde“ Religiosität der westlichen Wohlstandsgesellschaften und durch die Konkurrenz anderer Religionen weit größer. In der Geschichte hat sich gezeigt, wie lähmend der konfessionalistische Streit gewesen ist und wie sehr er zur Glaubwürdigkeitskrise des Christentums beigetragen hat. Dem neutestamentlichen Verständnis der Diaspora entspricht es, eine christliche Minorität in einer nichtchristlichen Mehrheit zu sehen und diese Diaspora nicht als Verlust ursprünglicher oder idealer Einheit zu buchen, sondern als Signal der Katholizität der Kirche in der Welt zu betrachten. Diaspora, Ökumene und Mission gehören untrennbar zusammen, wie schwierig ihre Vermittlung auch sein mag.

Der Blick in das Alte, aber auch das Neue Testament zeigt, daß die Diaspora für Israel und die Kirche immer ein Ort des Leidens, der Anfechtung und der Bedrohung gewesen ist – wobei die stärksten Gefahren nie von außen, sondern von innen gekommen sind: durch allzu bereitwillige Anpassung und allzu große Glaubenshärte. Der Blick in das Alte und das Neue Testament zeigt aber auch, daß die Diaspora für Israel und die Kirche immer ein Ort werden konnte, das Wesen ihrer Berufung, die Wahrheit ihrer Geschichte und die Stärken ihrer Sendung zu erkennen. Die falschen Selbstverständlichkeiten einer saturierten Mehrheit fallen weg. Traditionen werden nicht einfach weitergetragen, sondern in ihrer entlastenden

---

<sup>66</sup> Zur theologischen Auseinandersetzung mit der Diaspora vgl. vor allem *H. J. Rörig*, Diaspora – Kirche in der Minderheit (EThSt 62), Erfurt 1991, 231-298; ferner *Th. Söding* (Hg.), Zukunft der Kirche (s. Anm. 32).

und identitätsbildenden Funktion erfahren, aber auch stärker angefragt und deshalb eher vom Ballast befreit.

Die Diaspora-Gemeinden können der Kirche als Ganzer einen Dienst leisten – wenn sie selbstkritisch und selbstbewußt ihren Ort im Gang der Geschichte Gottes mit den Menschen markieren. Sie können die lebendige Erinnerung der Kirche an ihre missionarische und diakonische Aufgabe sein. Letztlich sind sie allein schon durch ihre Existenz ein Zeichen der Zeit, das die Hoffnung auf Vollendung wachhält, den eschatologischen Vorbehalt anzeigt und das Verhältnis der Kirche zur Welt ebenso nüchtern wie leidenschaftlich bestimmen läßt: im Sinn des Ersten Petrusbriefes als Befähigung und Beauftragung, ein „Haus des Geistes“ zu errichten, das der Gotteserfahrung inmitten der Welt Heimat gibt (1 Petr 2,5), und im Sinn des Jakobusbriefes als Herausforderung und Möglichkeit, eine Solidargemeinschaft im Glauben zu bilden, die vor allem den Armen zugute kommt, die an den Rand gedrängt werden und in diesem Sinn zur Diaspora gehören.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Zum Kirchenbild beider Briefe vgl. *Tb. Söding*, Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament, Freiburg – Basel – Wien 1997, 134-141.148-154.