

Knut Backhaus

Evangelium und Kultur

Oder: Vom Bruch einer (über-)lebensnotwendigen Allianz

Brüche, biblisch betrachtet

„Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche“. So heißt es in der Enzyklika „*Evangelii nuntiandi*“ von Papst Paul VI. (1975), die das mir vorgegebene Thema¹ offenbar inspiriert hat². „Bruch“ – diese Problemanzeige stimmt pessimistisch: An einen *Achsenbruch* möchte man denken, und schon sieht man das allradgetriebene Fahrzeug einer evangelisierten Kultur tief steckenbleiben im morastigen Übergangsgelände zum neuen Jahrtausend. Oder gar an den *Ehebruch*: Nach siebzehn Jahrhunderten ist die heilige Allianz bedroht, nimmt sich doch der kultivierte Ehemann – während zu Hause das Evangelium in kleinkariertem Schürze die Hände ringt – das Recht zur mid-life-crisis; der Kirchgängerei überdrüssig, droht er, das Haushaltsgeld zu sperren, und kann den Verlockungen einer neuen Freiheit nicht länger widerstehen. Oder schließlich an den *Knochenbruch*, den das Evangelium sich zuzieht beim Versuch, kultiviert Schritt zu halten beim Übergang in eine neue Zeit; nicht wenige kirchliche Therapeuten gibt es ja, die spätestens seit den Verrenkungen um die Schein-Lösung zum § 218 eine ernsthafte Fraktur des Rückgrats diagnostizieren.

Doch nicht als Therapeut bin ich gefragt, sondern als Neutestamentler. Drei Hinweise daher zur Absicht meines Beitrags über den Bruch einer „(über-)lebensnotwendigen Allianz“ zwischen Evangelium und Kultur. Es geht mir (a) um die historische Rückschau, (b) um die Gewinnung einer biblischen Perspektive und (c) gerade so um den Blick auf das Wesentliche.

a) Die erste Absicht des Beitrags liegt darin, das beklagte Drama im Licht jener urchristlichen Erfahrungen zu studieren, denen sich das Evangelium allererst verdankt. Ein Schritt historisch zurück also. Aber: Ein Schritt zurück nach vorn. Wir treten gewissermaßen einen Schritt nach hinten, um das

¹ Der Stil des mündlichen Vortrags, für den dieser Essay ursprünglich vorgesehen war, wurde in der schriftlichen Fassung beibehalten.

² n. 20. Ich zitiere nach Abdruck und Übersetzung in der Beilage zum Kirchlichen Amtsblatt für die Erzdiözese Paderborn, 119. Jahrgang, Stück 16, 27. 08. 1976. Im Text heißt es: „*de- trimentosus nostri temporis casus*“, so daß statt vom „Drama“ eher von der „Tragödie“ die Rede sein müßte.

Ganze aus der Distanz in den Blick zu bekommen. Denn allzu oft legen wir allzu naheliegende Maßstäbe an. Ich vermute, daß bei den immer zahlreicheren Zusammenkünften, auf denen immer verdrießlicher über Bruch und Zusammenbruch geklagt wird, als Maßstab heimlich die Adenauer-Ära waltet: randvolle Kirchen, öffentliche Moral, gesellschaftliche Akzeptanz kirchlicher Geltungsansprüche. Und weil das heute anders ist, muß dramatisch vom Bruch die Rede sein. Aber die Maßstäbe unserer Kindheit sind nicht unbedingt die Maßstäbe des Christseins. Darum der Blick in die biblische Ur-Kunde vom Christsein, darum der Versuch, jene zu Wort kommen zu lassen, die wir gemeinhin bestenfalls als fromme Stichwortgeber gelten lassen: die ersten Christen.

b) Vom Exegeten sind keine handhabbaren Rezepte für den Übergang zu erwarten. Denn auch der Exeget weiß nicht, wie Jesus „Gemeinde gewollt“ hat. Was aber ist dann zu erwarten vom Neuen Testament? Wer zur See fahren will, sagt Antoine de Saint-Exupéry, braucht Menschen, die etwas von Wind und Wellen, von Segeln, Holz und Nägeln verstehen. Fachtagungen dieser Art versammeln eine beeindruckende Anzahl solcher Schiffsexperten und Fahrensleute. Wer zur See fährt, braucht aber auch einen, der die Sehnsucht nach dem Meer wachhält, fügt Saint-Exupéry hinzu³. Darin nun könnte der Beitrag des Urchristentums liegen. Es vermag dem soziologischen, politischen, pastoralen Sachverstand nichts hinzuzufügen. Aber es hatte nachweislich Sehnsucht nach dem Meer, Freude an der Seefahrt, Vergnügen gar am Schiffbruch. Anders gesagt: Es hatte eine Perspektive. Diese zu konkretisieren ist die zweite Absicht meines Vortrags.

c) Der Neutestamentler, da er historisch-kritisch arbeitet, wird davor warnen, zwischen der antiken und der gegenwärtigen Situation geschichtslos zu parallelisieren. Jedoch läßt sich nicht übersehen, daß wir heute erstmals seit siebzehn Jahrhunderten in einer Situation stehen, die für die ersten Christen Alltag war: eine unüberschaubare und abenteuerliche Konkurrenz von Weltanschauungen, unter denen sich das Evangelium oder gar seine kirchlichen Sachwalter nicht als FIFA-Präsidenten oder Schiedsrichter bewegen, sondern als Mitspieler⁴. Und in der sie – wie der lukanische Paulus auf dem Areopag vor Skeptikern, Spöttern, Neugierigen und Suchenden – der Kultur allererst zeigen müssen, was eigentlich im Evangelium steckt (vgl. Apg 17, 16-34). Der Logos also als Wettbewerber auf dem Markt der Möglichkeiten! Die dritte Absicht meines Vortrags ist daher die Klärung der Frage: Wo

³ Vgl. Die Stadt in der Wüste, Frankfurt a. M. 1990 (Üb. Franz.), 182f.

⁴ Vgl. H.-J. Klauck, Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas (SBS 167), Stuttgart 1996, 11f.

lag seine innere Kraft und dann auch seine Attraktivität, die das Evangelium eine ganze Kultur gewinnen ließ?

Paulus jedenfalls zu Athen baut schon mit seinen ersten Worten eine Brücke zu jenen, die ihn – wie einst an gleicher Stelle den Sokrates – „Schwätzer“ und „Verkünder fremder Götter“ nennen: „Nach allem, was ich sehe, seid ihr voll Gottesfurcht. Denn als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: ‚Einem unbekanntem Gott‘. Was ihr also verehrt, ohne es zu kennen, das verkündige ich euch!“ (V. 22f)⁵. Der Bruch ist da, die Allianz ist da, die bunte Menge und ein Apostel, der anspricht.

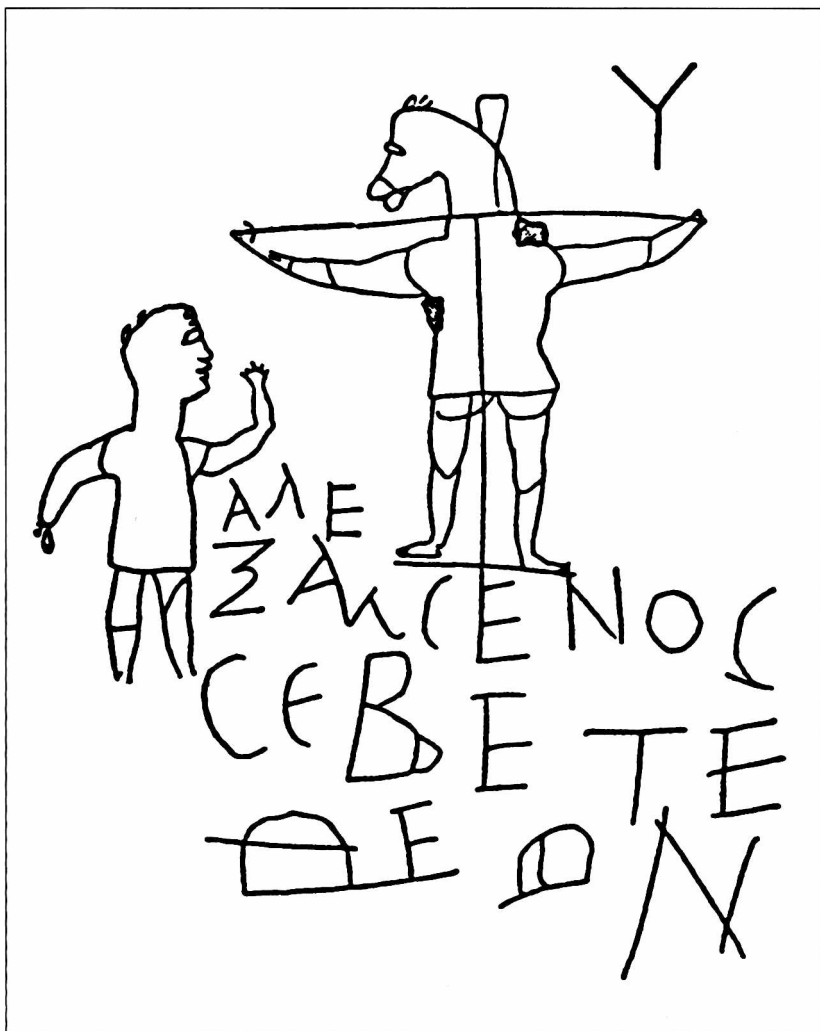
Wie von selbst hat sich damit der *Aufbau* des Beitrags ergeben. Ich behandle mein Thema in vier Umläufen: 1. Der Bruch als Grundlage 2. Die Allianz als Gottesdienst 3. Die antike „Multi-Kultur“ 4. Die Attraktivität des Evangeliums. Jedes dieser Kapitel veranschauliche ich einleitend mit einem antiken (im vierten Kapitel: der Antike nachempfundenen) Kunstwerk, denn das, was man malt und hämmert, verrät sehr viel unmittelbarer, wie Glaube und Kultur zusammenhängen, als das, was man ergrübelt und dahersagt. Und wenn die vier Kunstwerke allesamt aus Rom stammen, dann vor allem darum, weil die Allianz zwischen Evangelium und Kultur gerade hier auf's Kühnste gewagt wurde, auf's Deutlichste gelang oder auf's Gräßlichste in die Brüche ging.

1. Der Bruch als Grundlage

Die erste künstlerische Begegnung zwischen Evangelium und Kultur in Rom, näherhin an der Wand des „Paedagogicum“ auf dem Palatin, zeigt die ungelenke Handschrift eines heidnischen Flegels. Wir verdanken ihm die erste Christus-Darstellung: der Gekreuzigte – mit Eselskopf. Links von diesem ein Beter und darunter ein Graffito: Ἀλεξάμενος σέβετε (lies: σέβεται) θεόν. Diese unvoreteilhafte Meinung vom kulturellen Niveau seines christlichen Mitschülers mag der kleine Karikaturist aus der Erwachsenenwelt übernommen haben. Der Eindruck, Christen beteten Esel an und seien selbst von Meister Langohr bestenfalls graduell unterschieden, war jedenfalls verbreitet (vgl. Tertullian, apol. 16, 1-5; nat. 1, 14,1-4)⁶. Wir

⁵ Die Übertragung lehnt sich aus praktischen Gründen weithin an die sog. „Einheitsübersetzung“ an.

⁶ Zum Urteil der paganen Welt über das Frühchristentum vgl. die Textbeispiele bei P. Guyot / R. Klein, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation*, 2 Bde. (TzF 60; 62), Darmstadt 1993; 1994, II, 140-232; ferner: A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1902, 1924),



Spottkruzifix vom Palatin: das Graffito „Alexamenos betet seinen Gott an“

Nachdruck: Wiesbaden o. J., 513-525; St. Benko, Pagan criticism of Christianity during the first two centuries A. D., in: ANRW II: 23.2 (1980), 1055-1118; A. Meredith, Porphyry and Julian against the Christians, ebd., 1119-1149; R. L. Wilken, The Christians as the Romans saw them, New Haven 1984; St. Benko, Pagan Rome and the early Christians, London 1985, bes. 54-78. 140-162; F. Ruggiero, La follia dei cristiani. Su un aspetto della "reazione pagana" tra I e V secolo, Mailand 1992; F. Vouga, Die religiöse Attraktivität des frühen Christentums, in: ThGl 88 (1998) 26-38, hier: 26-29.

würden es uns zu leicht machen, verbuchten wir das einfach als wirklichkeitslose Gemeinheit. Es läßt schon stutzig werden, wenn noch immer die These erwogen wird, diese Karikatur sei in Wirklichkeit das durchaus ernstgemeinte Glaubensbekenntnis des Alexamenos selbst, in dessen gnostizistischer Sekte Christus mit einer eselsköpfigen Gottheit gleichgesetzt worden sei⁷.

Lesen wir in der Korintherkorrespondenz des Paulus nach, so finden wir durchaus vergleichbare Urteile: „das Törichte in der Welt hat Gott erwählt!“ (1 Kor 1, 27). Das ist keine fromme Phrase. Die romantischen Klischees über die Urchristen, die wir bis in die Predigten hinein pflegen, dürften uns daran hindern, die geschichtlichen Urfahrungen der Kirche fruchtbar nachzuvollziehen. Man stellt sich eine Schar von Glaubenshelden vor, verfolgt von blutrünstigen Caesaren, von der Umwelt bewundert, von keinem inneren Problem bedroht. Eine solche Gruppierung bestaunt man, und sei es in „Quo vadis?“, aber konkreten christlichen Lebenswert besitzt sie nicht. Tatsächlich waren die Urchristen weder besser noch schlechter als die Christen heute. Jede Generation der Kirche ist gleich unmittelbar zum Evangelium, und keine Zeit hat der anderen etwas voraus in der Möglichkeit, das Evangelium zu begreifen und zu leben⁸. Jede Generation also muß sehen, wie sie fertig wird mit den Stärken und Schwächen gerade ihrer Zeit, und das heißt auch: mit den je eigenen Stärken und Schwächen.

Die Schwächen der ersten Evangeliumsträger, die auf die reichsrömische Hochkultur stießen, sind jedenfalls deutlich: Zwar gehörten die Mitglieder einer typischen Stadtgemeinde keineswegs nur der sozialen Unterschicht an; eine urchristliche Gemeinde war eher ein Querschnitt der damaligen Gesellschaft, allerdings mit Ausnahme der obersten und der untersten Bevölkerungsschicht⁹. Aber da diese Gesellschaft im wesentlichen pyramidenhaft geformt war, war das Gros der Christen in der Tat auf eine Begegnung mit Hochkultur nicht vorbereitet: 85-90 % der Urchristen waren Analphabeten¹⁰; beliebte Unterhaltung war erbaulicher Kitsch in Form von Erzählung,

⁷ Vgl. P. Guyot / R. Klein, a. a. O. (Anm. 6), II, 375.

⁸ Vgl. H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961 u.ö., 447f.

⁹ Vgl. näher W. A. Meeks, The first urban Christians. The social world of the Apostle Paul, New Haven 1983, 51-73; E. W. Stegemann / W. Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart (1995) ²1997, bes. 217-305.

¹⁰ So die Schätzung bei H. Y. Gamble, Books and readers in the early church. A history of early Christian texts, New Haven 1995, 5.10; vgl. C. Osiek, The oral world of early Christianity in Rome: The case of Hermas, in: K. P. Donfried / P. Richardson (Hrsg.), Judaism and Christianity in first-century Rome, Grand Rapids, Mich. 1998, 151-172, hier: 159.

die Aggression nach außen wie innen teilweise ungezügelt. Im Rückblick auf die Anfänge der Urgemeinde zu Korinth äußert Paulus, was für eine Sorte von Menschen sich um das Kreuz zusammenfand: „Täuscht euch nicht! Unzüchtige, Götzendiener, Ehebrecher, Lustknaben, Knabenschänder, Diebe, Habgierige, Trinker, Lästerer, Räuber werden das Reich Gottes nicht erben. Und solche gab es unter euch!“ (1 Kor 6,9-11). Ein Gefühl des Triumphes erfüllt den Apostel freilich, wenn er auf den Erfolg seiner Evangelisierung zurückblickt (vgl. 2 Kor 2,14-17), und noch Jahrzehnte später notiert Lukas, daß dem Herrn zu Korinth „ein großes Volk“ gehörte (Apg 18,10). Man schätzt, daß es eine Gemeinde von 30 bis 50 Christen war, die derlei Erfolgsjubel auslöste, weniger als ein halbes Promille der Korinther Stadtbevölkerung. Aber diese kleine Schar produzierte Probleme noch und noch. Ich zähle – ohne unzulässige Modernisierung – die Symptome auf, die sich bei der Lektüre des Ersten Korintherbriefs unmittelbar zeigen. Vor allem gibt es Spannungen – „Zank und Streit“, sagt Paulus (1,11): die einen halten mit Paulus, dem Gemeindevater, die anderen mit Apollos, einem „zeitgemäßerem“ Vertreter der Wissenschaftsmetropole Alexandrien, wieder andere mit Kephas, also der Jerusalemer „Kirche von oben“, und dann gibt es noch eine Christus-Partei, vielleicht eine spirituelle Elite, die sich von der allzu hausbackenen Gemeinde absondert (1,10-4,21). Die anderen Probleme im Überblick: Die Gemeinde findet keinen Zugang zu Recht und Auftrag des apostolischen Amtes (3,5-4,16; vgl. 2 Kor 2,14-7,4). Gänzlich verworren ist die Diskussion um die christliche Ehe, die von der äußersten Unverbindlichkeit etwa des Prostituiertenbesuchs (6,12-20) bis zur Forderung nach dem „Zölibat für alle“ schwingt (6,12-20; 7,1-7.17-40). „Dürfen Christen sich scheiden lassen?“ lautet eine Frage (7,8-16). Dann das Problem um „Kompromiß und Kompromittierung“ christlicher Lebensform in nicht-christlicher Kultur – Stichwort: „Götzenopferfleisch“ (8,1-13; 10,14-11,1) –, Rechtshändel unter Christen (6,1-11), Apostelbesoldung (9,1-18), Kollektenwesen (16,1-4; vgl. bes. 2 Kor 8f). Die Frage nach der rechten Feier der Liturgie bewegt die Gemüter (11,17-34; 14,26-40), die Rolle der Frau in Gottesdienst und Gemeinde (11,1-16.33-36) – und nicht zuletzt Schwierigkeiten mit zentralen Inhalten des Evangeliums: „Eine Auferstehung der Toten gibt es nicht!“ lautet – überraschend genug – eine Parole (15,12; vgl. 15,1-34). Kurzum: für eine Handvoll Christen randvoll Probleme, und es dünkt mich unwahrscheinlich, daß sich bei einer Ausschreibung viele Mitbrüder um die Korinther Pfarrstelle beworben hätten¹¹.

¹¹ Zur historischen Beschreibung der Probleme vgl. den umfassenden Kommentar von W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, bislang 3 Bde. (EKK 7), Zürich / Neukirchen-

Ich habe sehr bewußt die krude soziale Realität und religiöse Instabilität des Urchristentums an den Anfang gestellt, um zu zeigen: die Ausgangslage auch im Binnenraum der Kirche war damals nicht besser, eher schlechter als heute. Nicht nur der Schüler auf dem Palatin, auch sensiblere Zeitzeugen haben dies gesehen. Für Mark Aurel, den Stoiker auf dem Caesarethron (161-180 n. Chr.), waren die christlichen Martyrer Beispiel einer im Grunde theatralischen Starrsinnigkeit ohne humanen Ernst (Ad se ipsum 11,3; vgl. Epict. 4,7,6). Wie ein abschließendes Urteil der heidnischen Kultur klingt das Wort Kaiser Julians (360/1-363 n. Chr.): „Uns gehören Wissenschaft und Griechentum, denn wir sind es, die die Götter verehren. Zu euch dagegen gehört roheste Unbildung. Und eure Weisheit geht nicht über den Grundsatz hinaus: Sei gläubig!“ (zit. bei Gregor von Nazianz, or. 4,102).

Nun ist diese Wortmeldung zu ihrer Zeit bereits eine merkwürdig überständige Geste. Unter Julians Herrschaft hatte die Wissenschaft, das Griechentum, die Religion, die Bildung sich der scheinbar so eselhaften Strömung längst geöffnet, ja ergeben, und kein Restaurationsversuch vermochte das Rad der Geschichte zurückzuschrauben. Julian war der letzte, der es versuchte. Oder vielleicht der erste, der einen Kulturkampf wagte, mit all dem, was bis in unser Jahrhundert hinein Kulturkämpfe kennzeichnen sollte. Vor ihm waren es eher die hellstichtigeren, kultivierteren Herrscher gewesen, die das Christentum verfolgt hatten, und zwar, im ganzen betrachtet, als einzige der religiösen Gruppierungen im Imperium Romanum¹². Was also sahen sie, was wir bislang bei der Musterung des Urchristentums noch übersehen haben?

Von allen religiösen Gruppierungen unterschied sich das Christentum durch seine konsequente Theozentrik, die darauf gebaute Fähigkeit zur strikt theologischen Selbstdefinition und die daraus resultierende Neigung, die Maßstäbe, nach denen Kultur zu beurteilen sei, selbst festzulegen. Seitdem es bestand, pulsierte apokalyptisches Blut in seinen Adern. Schon Johannes der Täufer hatte gebrochen mit der herrschenden „Kulturreligion“: Mit grellen Symbolen nomadischer Lebensweise hatte er sich in die Wüste begeben, die für jene Exodus-Zeit stand, als Israel noch nicht sesshaft war im Kulturland. Er hatte seinen Zeitgenossen das Zornesgericht des Feuer-

Vluyn 1991; 1995; 1999.

¹² Das Judentum genoß im allgemeinen Duldung und bestimmte Rechtsgarantien, obschon es namentlich im Zusammenhang der beiden jüdisch-römischen Kriege und der Diaspora-Aufstände unter schweren Repressionen zu leiden hatte.

richters, den Abbruch jeder menschlichen Kontinuität angesagt¹³. Noch die Tempelaktion, die zum Anlaß für Jesu Hinrichtung wurde, war auch eine Kampfansage im Namen der mit Jesus einbrechenden Gottesherrschaft an die im Tempel symbolisierte Einheit von Religion, Nationalkultur und Ökonomie (vgl. Mk 11,15-19 par.; Joh 2,13-17)¹⁴. Für die Urchristen war nur das Evangelium Wirklichkeit, alles andere Schauspiel, ein Schauspiel im letzten Akt, denn mit diesem Äon ging es unweigerlich auf das furchtbare Ende zu. Am schärfsten prägt dieser von den Christen bewußt vollzogene Bruch die Johannes-Offenbarung, für die das Imperium Romanum nichts anderes ist als die dem Feuerpfuhl entgegenwankende Hure Babylon (Offb 17f). Und keine christliche Gruppe reizt den Zorn des Sehers von Patmos so sehr wie die Nikolaiten, jene frühchristlichen Kulturfreunde, die den Bruch mit der Lebensweise ihrer paganen Umgebung weltförmig-kompromißbereit zu vermeiden suchen¹⁵.

Kurzum: Das einzige, was für die Urchristen zählt, ist Gottes Initiative, seine Selbstmitteilung im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi. Durch den Aufgang dieser Sonne hat sich der ganze kulturelle Kosmos verändert: die Schwerkraft wird durch Christus bestimmt. „Wenn Gott für uns ist, wer ist dann gegen uns?“, notiert Paulus, „Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ (Röm 8,31f).

So wird die auf den ersten Blick so kümmerliche Schar Christen von einem sehr gesunden Selbstvertrauen getragen. Gerade dadurch unterscheidet sich die junge Gemeinde von ihrer paganen Umwelt, daß sie gar nicht auf den Gedanken kommt, die Geschichte, ihr Fortgang und Heil könnten von ihr selbst abhängen¹⁶. Im Ersten Korintherbrief denkt Paulus selbst laut nach

¹³ Vgl. J. Ernst, Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte (BZNW 53), Berlin 1989, 278-340; M. Tilly, Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers (BWANT 137), Stuttgart 1994.

¹⁴ Zur exegetischen Diskussion vgl. Th. Söding, Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage (Mk 11,15-19; Mt 21,12-17; Lk 19,45-48; Joh 2,13-22), in: TThZ 101 (1992) 36-64.

¹⁵ Vgl. U. B. Müller, Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19), Gütersloh / Würzburg 1984, 96-99; H.-J. Klauck, Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung, in: Bib. 73 (1992) 153-182, hier: 164-171. 181f; H. Räisänen, The clash between Christian styles of life in the Book of Revelation, in: D. Hellholm u.a. (Hrsg.), Mighty minorities? Minorities in early Christianity – positions and strategies. FS J. Jervell (StTh 49), Oslo 1995, 151-166; H. Giesen, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997, 100-104.

¹⁶ Vgl. W. Speyer, Die Grundlagen des geistigen Europa in den Religionen und Kulturen der alten Mittelmeervölker und im jüdisch-christlichen Offenbarungsglauben, in: ders., Frühes

über die soziale Rückständigkeit und die Bildungsdefizite seiner Gemeinde. Er gelangt zu dem Ergebnis: Diese Kümmerlichkeit belegt um so mehr die Größe und die Herrlichkeit des Gottes, der uns erwählt hat und uns wirkmächtig führt (vgl. 1 Kor 1,18-31)¹⁷. Evangelisieren ist in solchem Kontext bestenfalls bescheidene Gärtnerarbeit, Pflanzen und Gießen auf einem Ackerfeld, das einem nicht gehört, und im Wissen darum, daß allein Gott wachsen läßt (vgl. 1 Kor 3,5-9). Der Erste Petrusbrief ist eine neutestamentliche Schrift, die sich ganz dem Außenseitertum der Christen widmet. Auch ihn zeichnet die urchristliche Fähigkeit aus, gerade im Schatten die Quelle zu suchen: in der kulturellen Außenseiterposition liegt die religiöse Chance! So charakterisiert der Verfasser die Christen als *παρεπίδημοι* oder *πάροικοι* (2,11), also mit sozialen Begriffen des Fremdenrechts: Christen sind Zugewanderte, Beisassen, Gastarbeiter im Ausland¹⁸. Diese sozialen Begriffe adelt er dann mit theologischen Titeln aus dem Alten Testament: erwähltes Geschlecht, königliches Priestertum, heiliger Stamm, Volk z Gottes besonderem Eigentum, „damit ihr die Großtaten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat“ (2,9; vgl. 2,5-12)¹⁹.

Ich breche hier ab, weil das Wesentliche wohl deutlich wurde: Eine höchst unscheinbare, krisengeschüttelte Gemeinschaft sieht sich selbst im Licht des proexistenten Gottes, an den sie glauben darf, und tritt so mit eigenen Maßstäben an eine Kultur heran, an die sie nicht glauben muß. Der Glaube an Gott motiviert also den Glauben der Christen an sich selbst. So gerüstet, sehen die Urchristen keine neue Welt, aber die alte Welt mit neuen Augen, und sie treten dieser Welt mit Rückgrat gegenüber: „Wenn dir ein Riese begegnet, prüfe den Stand der Sonne: vielleicht ist es nur der Schatten eines Zwerges“. Es ist klar, daß das zum Zwerg degradierte Riesenreich sich zum Duell herausgefordert sah. Und vielleicht ist es auch klar, daß es dieses Duell verlieren mußte, denn in weiten Teilen hatte es den Glauben an sich selbst verloren.

Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften II (WUNT 116), Tübingen 1999, 1-13, hier: 6-8.

¹⁷ Bekanntlich hat Graham Greene diesem Leitthema paulinischer Deutung der Christenexistenz in „The power and the glory“ einen eigenen Roman gewidmet (London 1940).

¹⁸ 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, bes. 175-192.

¹⁹ Zum Gemeindebild des 1 Petr vgl. näher J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10), Göttingen 1993, 268-277; Th. Söding, Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 1997, 134-141.

Aus der so gewonnenen Distanz ein kurzer Blick auf das Ganze von Evangelium und Kultur:

a) Krisis ist nicht nur ein biblisches Grundwort; sie ist auch eine biblische Grunderfahrung. Solange die Kirche lebt, befindet sich das Evangelium in der Krise; solange sich das Evangelium in der Krise befindet, lebt die Kirche noch.

b) Ebenso der Bruch der „(über-)lebensnotwendigen Allianz“. Er gehört nicht erst an das Ende des zweiten, sondern schon an den Beginn des ersten Jahrtausends. Anders gesagt: Jener Bruch ist kein Unfall beim Übergang ins neue Millennium, sondern ein Strukturgesetz, das dem Evangelium, als es den Übergang in die außerchristliche Kultur erstmals wagte, das Überleben nicht nur erlaubte, sondern ermöglichte. Das Wort vom Bruch der Allianz als Drama unserer Zeitepoche wird häufig zitiert, sehr selten aber der Nebensatz, der in „*Evangelii nuntiandi*“ unmittelbar folgt: „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche, *wie es auch das anderer Epochen gewesen ist (sicut etiam aliis aetibus fuit)*“. Man müßte nur ein „omnibus“ hinzufügen: aller anderen Epochen – von Anfang an.

c) Das Evangelium ermutigt zu einer theozentrischen Selbstdefinition und zum selbstbewußten Anwenden der eigenen, theologischen Maßstäbe. Den eben zitierten Fremdenstatus tragen wir noch immer im Ehrentitel der Pfarrei: *παροικία* ist im Wortsinn Heimat der Unbehausten und Außenseiter, Kontrastkultur. Es heißt, wer gegen den Strom schwimme, habe die beste Chance, die Quelle zu erreichen, und stärke zudem seine Muskeln. Der Sinn des Evangeliums liegt jedenfalls nicht darin, die Ratlosigkeit der Gesellschaft zu verdoppeln (F. Kamphaus). Ratschläge nach Nikolaiten-Art, nach denen die Kirche ihr Außenseiter-Dasein durch Angleichung an die Plausibilitäten der umgebenden Mehrheit bewältigen möge – und sei es die westliche der Gegenwart – sind aus der Sicht des Neuen Testaments theozentrisch zu kritisieren – selbst dann, wenn sie mittels Unterschrift im Rahmen eines „Kirchenvolksbegehrens“ gegeben werden. Hätte die frühe Kirche Ratschläge solcher Art befolgt, wäre sie alsbald vom Schicksal eines der zahlreichen verwechselbaren Kultvereine der reichsrömischen Welt ereilt worden. Wir haben uns seit Hans Urs von Balthasars großer (damals nonkonformistischer) Programmschrift²⁰ daran gewöhnt, hoffnungsvoll (mitunter konformistisch) von der Schleifung der Bastionen zu sprechen. Das Neue Testament spricht unverhohlen gegen die Abschleifung der Profile.

²⁰ Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit, Einsiedeln 1952 u.ö.

Überschriftartig steht über dem lebenspraktischen Teil des Paulus-Briefes an die Römer, der Magna Charta des Christseins: „Gleicht euch nicht dieser Welt an!“ (Röm 12,2).

2. Die Allianz als Gottesdienst

Das Bild im Vorkapitel wurde wohl von einem Heiden gemalt; es könnte aber auch – so hatten wir gesehen – von einem Christen stammen. Jetzt sehen wir umgekehrt ein Bild aus Christenhand, aber das wissen wir nur, weil es die Wand der Katakombe SS. Marcellino e Pietro schmückt. Das gleiche Motiv findet sich auf den Fußboden-Mosaiken begüterter Heiden. Nur steht *dieser* Orpheus mit phrygischer Mütze, der lyra-spielend die Tiere bezaubert, für Christus²¹. Nach dem eben Gesagten mag dies überraschen, denn hier gleichen sich römische Christen ganz offenkundig der heidnischen Kultur an. Statt Orpheus hätten wir auch Herakles wählen können oder Helios; von Paulus als dem „Socrates redivivus“ haben wir schon gehört, und im „Dies irae“ wie in den Deckenfresken der Sixtina wachen ja bis zum heutigen Tag heidnische Sibyllen gleichberechtigt neben den Propheten.

Das lädt uns ein, Bruch und Allianz noch einmal genauer zu betrachten. Im ersten Umlauf habe ich „Evangelium“ und „Kultur“ als fest voneinander abgrenzbare theologische Größen behandelt: das Evangelium verstanden als Botschaft von der befreienden Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, die Kultur verstanden als Inbegriff der reflektierten Lebensweise einer Gesellschaft, wie sie sich zumal in Tradition, Bildung, Kunst, Literatur und Technik niederschlägt. Das Evangelium in seinem Kernbereich ist keine Teilmenge der Kultur, sondern steht ihr als das „ganz Andere“ gegenüber. Wo etwa Kulturprotestantismus herrschte, meldete sich bald – mit dem Römerbrief in der Hand – „Dialektische Theologie“. Katholischerseits betont die Enzyklika „Evangelii nuntiandi“ etwas optimistischer, das Evangelium sei gegenüber den Kulturen unabhängig, jedoch nicht notwendig mit ihnen unvereinbar, und könne sie durchdringen, ohne sich ihnen zu unterwerfen (n. 20)²².

Aber auch dieses idealtypische Modell fängt die realen Abhängigkeiten nicht recht ein. Das Evangelium in seiner Reinform ist keine historisch-

²¹ Vgl. P. Prigent, Orphée dans l'iconographie chrétienne, in: RHPHR 64 (1984) 205-221; M. Wegner, Orpheus. Ursprung und Nachfolge, in: Boreas 11 (1988) 177-225.

²² Ähnlich die Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II. (1998), n. 71 (zit. nach VApS 135).

*Christus als Orpheus: Orpheusdarstellung aus der Katakombe von SS. Marcel-
lino e Pietro*

empirische Größe: Kultur und Evangelium treten nur in Form der wechselseitigen Interdependenz auf. Wenn die Enzyklika (n. 20) festhält, „die Errichtung des Gottesreiches [könne] nicht darauf verzichten, sich gewisser Elemente der menschlichen Kultur und Kulturen zu bedienen (im Original gar: „*usurpanda sunt quaedam elementa culturae et culturarum humanarum*“), klingt dies nach einer Art Evangeliumsdoketismus: das Evangelium ist der Wagenlenker, die Kultur das Pferdegespann, und alles hängt davon ab, ob sich das Evangelium auf den Wagen zu schwingen und die Peitsche recht zu bedienen weiß. Aber das Evangelium hat sich mit Leib und Seele in Kultur „inkarniert“, ist unvermischt und ungetrennt Einheit mit Kultur. Daraus folgt: Evangelisierung wie Inkulturation können keine einlinige Handlung sein, die die aktive Kirche an der passiven Gesellschaft vollzieht. Evangelisierung und Inkulturation sind Wechselprozesse, gegenseitige Beeinflussung zwischen Alliierten, ob sie es wissen und wollen oder nicht.

Das frühe Christentum jedenfalls war nicht nur selbstbewußt, es war – gerade deshalb – in hohem Grade lernbereit. Im Grunde ist die ganze frühchristliche Literatur nichts anderes als das Produkt eines intensiven Lernprozesses, literarischer Niederschlag einer höchst schöpferischen Inkulturationsleistung. Gewiß ist – wie wir gesehen haben – Jesus auf Distanz zu den Selbstverständlichkeiten seiner Heimatkultur gegangen, aber er hat auch seine Botschaft von der Königsherrschaft Gottes entworfen vor dem großen Horizont der frühjüdischen Schriftkultur, liebevoll eingezeichnet in all den kleinen Pretiosen, die zu der Alltagskultur jener überschaubaren Welt gehörten, aus der er stammte: die Hochzeit und Beerdigung spielenden Kinder auf dem Dorfplatz, die Brautleute und ihre Gäste beim Festmahl, die Hausfrau, die nach Groschen fegt²³. Im Detail kann man es beim dritten Evangelisten studieren, der den Weg des Evangeliums vom galiläischen Heimatboden über Jerusalem bis in die Vielfalt der hellenistisch-reichsrömischen Weltkultur in zahlreichen Einzelszenen nachzeichnet: von der volkstümlichen Magie bis zum Areopag, satirisch, aber auch mit entgegenkommender Noblesse und vor allem – beginnend mit dem literarisch stilisierten Proömium (Lk 1,1-4) – aus vollem Herzen austauschwillig, hörbereit und lernfähig²⁴. Eine ganze Schrift im Neuen Testament, der Epheserbrief, widmet sich dem großen Thema der Kirche als der in Christus gegründeten Synthese zwischen der jüdischen und der paganen Kulturwelt. Noch deutlicher

²³ Vgl. näher G. Theissen / A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 285-310.

²⁴ Dies zeigt erhellend die Studie von H.-J. Klauck, a. a. O. (Anm. 4), vgl. bes. 136-138.

wird es wohl in jenem Bericht der Apg, der noch heute jeden Lektor am Pfingsttag ängstigt: „Wieso kann sie jeder von uns in seiner Muttersprache hören: Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadozien, von Pontus und der Provinz Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Libyens nach Zyrene hin, auch die Römer ..., Juden und Proselyten, Kreter und Araber, wir hören sie in unseren Sprachen Gottes Großtaten verkünden. Und alle gerieten außer sich“ (Apg 2,7-12). Wir geraten heute nicht mehr außer uns, weil wir oft gar nicht mehr sehen, wie wenig Berührungsängste die frühen Christen kannten²⁵. Nicht nur die Kultur wurde vom Evangelium befruchtet, sondern das Evangelium hätte ohne die jüdische wie die pagane Kultur gar nicht zu sich selbst gefunden. Die Mysterienkulte haben die theologische Entfaltung von Taufe und Herrenmahl beeinflusst, die Heiligen Schriften (unser Altes Testament, vor allem die Tora) die frühe Entwicklung des Kultwesens, bei dem die junge Kirche nach dem Urteil Olof Gigons „Raum hatte sowohl für echte Kultfrömmigkeit, ohne wie die oriental. Kulte ins Abstruse abzugleiten, wie auch für eine philosophische Theologie, ohne damit die religiöse Substanz in Gefahr zu bringen“²⁶. Aus den bescheidensten Anfängen, die ich eingangs beschreiben mußte, sind Theologen hervorgegangen, die die intellektuelle Auseinandersetzung mit den besten Denkern ihrer Zeit suchten. „Wir dienen dem Logos“, lautet das stolze Wort des Apologeten Athenagoras an Mark Aurel (leg. 35,2). Und bei Justin findet sich das weitherzige Motiv vom *λόγος σπερματικός*, variiert in Tertullians Denkfigur von der „anima naturaliter Christiana“: Gottes Offenbarung waltet grenzenlos, so daß die Kulturgeschichte der Menschheit als eine einzige „praeparatio evangelica“ perspektivische Einheit und Klarheit gewinnt. Darin liegt nicht nur die Auffassung, daß alle Menschen guten Willens aus einer christlichen Sicht heraus als „anonyme Christen“ gelten können (K. Rahner), daß die Kirche schon immer verborgen in den Tempeln stand²⁷. Darin liegt auch die große Idee der christlichen Humanitas: All die uralten Heilsbilder, die Archetypen von Freude und Hoffnung, Angst und Trauer der

²⁵ Vgl. Th. Söding, a. a. O. (Anm. 19), 188-195.

²⁶ Art. „Religion I“, in: LAW III (1965 / 1994), Sp. 2580-2598, hier: 2593; vgl. näher K. Backhaus, Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung, in: ThGl 86 (1996) 512-533.

²⁷ „Ich war heimlich in den Tempeln ihrer Götter, ich war dunkel in den Sprüchen aller ihrer Weisen. / Ich war auf den Türmen ihrer Sternsucher, ich war bei den einsamen Frauen, auf die der Geist fiel ...: auf mir ziehen die Jahrtausende zu Gott!“ (Gertrud von Le Fort, Hymnen an die Kirche [1924], München ⁵1932, 19); ähnlich die Grundrichtung bei David Jones, *The Anathemata*, London (1952) ³1972. Zum frühkirchlichen Altersargument vgl. P. Pilhofer, *Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* (WUNT II: 39), Tübingen 1990.

Menschen, sind nicht etwas, was noch „von außen“ zum Evangelium hinzukommt und dessen sich das Evangelium bedienen muß, um die Menschen zu erreichen; sie gehören in die Mitte des Evangeliums. Mit dieser inneren Fähigkeit zur universalen Akkulturation steht das Evangelium in der Vielfalt antiker Religionen einzig dar²⁸. „Sie liebten dieses Leben“, sagt Augustinus im Rückblick auf die Martyrer, „aber sie wägten ab: Sie bedachten daher, wie erst das Ewige zu lieben wäre, wenn sie schon das Vergängliche hier so sehr liebten“ (serm. 344,3).

Gerade deshalb steht die eben beschriebene innere Fremdheit des Glaubenden in dieser Welt nicht im Widerspruch zur Allianz mit ihr. Der zitierte Appell Röm 12,2, sich dieser Welt nicht anzugleichen, ist Auftakt zur Werbung für den „Gottesdienst im Alltag der Welt“²⁹. Das Evangelium schickt den Glaubenden nicht aus der Kultur hinaus, sondern in die Kultur hinein³⁰. Daß Religion eine bis in das öffentliche Sozialsystem und das Familienleben hinein gesellschaftsgestaltende Kraft entfalten kann, hat die Antike erst im Umgang mit dem Evangelium erfahren. Gerade weil die Christen „zwischen den Welten wandern“³¹, begreifen sie ihr Evangelium als Seele der Kultur, und nur dann und immer dann brechen sie mit der vorfindlichen Kultur, wenn diese ihre Seele verloren hat. Tiefer hat es im frühesten Christentum wohl keiner formuliert als die „Schrift an Diognet“ (um 200):

„Obwohl sie [scil. die Christen] griechische und barbarische Städte bewohnen, wie es einen jeden traf, und die landesüblichen Sitten befolgen in Kleidung und Kost sowie im übrigen Lebensvollzug, legen sie doch eine erstaunliche und anerkanntermaßen eigenartige Beschaffenheit ihrer Lebensführung an den Tag. Sie bewohnen das eigene Vaterland, aber wie Beisassen. Sie nehmen an allem teil wie Bürger, und alles ertragen sie wie Fremde. Jede Fremde ist ihr Vaterland, und jedes Vaterland eine Fremde. Sie heiraten wie alle, zeugen und gebären Kinder; aber sie setzen die Neugeborenen nicht

²⁸ Vgl. A. von Harnack, a. a. O. (Anm. 6), 526-528.

²⁹ So der Titel des wirkungsreichen Aufsatzes von E. Käsemann (1960), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 198-204.

³⁰ Zur Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Gedanken des kulturellen Fortschritts in der frühchristlichen Literatur vgl. W. Kinzig, Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius (FKDG 58), Göttingen 1994, 376-441; zur frühkirchlichen Interpretation der Kulturgeschichte A. J. Droge, Homer or Moses? Early Christian interpretations of the history of culture (HUTH 26), Tübingen 1989.

³¹ So der Titel der instruktiven Studie von Ch. Marksches, Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt a. M. 1997, bes. 326-328.

aus. Ihren Tisch bieten sie als gemeinsam an, aber nicht ihr Bett. Im Fleisch befinden sie sich, aber sie leben nicht nach dem Fleisch ... Man weiß nichts von ihnen – und verurteilt sie doch ... Um es aber kurz zu sagen: Genau das, was im Leib die Seele ist, das sind in der Welt die Christen ... Auf einen so wichtigen Posten hat Gott sie gestellt, dem sich zu entziehen ihnen nicht erlaubt ist“ (Diogn. 5,4-8. 12; 6,1.10; vgl. 5,1-6,10)

Auch hier drei Schlußfolgerungen aus dem Gesagten mit Blick auf die heutige Diskussion:

a) Die Allianz zwischen Evangelium und Kultur ist in aller Spannung und Brechung ein innerer Wesenszug des Evangeliums selbst. Die oft behauptete Zäsur, seit der das Evangelium aus der Reinheit der Ursprünge in die Dekadenz eines Staats- und Kulturchristentums abgeleite – je nach Geschmack sieht man sie mit der ersten „nachkanonischen“ Schrift gegeben oder mit Konstantin, Theodosius, Justinian, Karl dem Großen – jene Zäsur setzt tatsächlich mit dem ersten *Pi* an, in dem die erste Schrift des Neuen Testaments in die griechische Kultursprache geschrieben wurde, oder noch eher mit dem ersten Schritt, den Jesus ging, um die Lebenswelt konkreter Menschen in der palästinisch-hellenistischen Mischkultur zum Ort seiner Basileia-Botschaft werden zu lassen.

b) So klar aus christlicher Sicht die Grenzen dieser Allianz ihr Maß am Evangelium selbst finden, so deutlich bleiben die Glaubenden doch auf die christliche Ur-Tugend leidenschaftlicher Lernbereitschaft verwiesen: Einige unserer wichtigsten Kulturgüter, etwa die Menschen- und Bürgerrechte, zum Teil auch die empirischen Natur- und Geschichtswissenschaften, sind weithin gegen den Widerstand jener durchgesetzt worden, denen das Evangelium „von Amts wegen“ anvertraut war. Evangelisierung wie Inkulturation aber sind Wechselprozesse, was voraussetzt, daß Christen die Kultur, in der sie leben, von innen her kennen, mit ihren Stärken schätzen, ihre Schwächen nicht bejammern oder (wie beim „Sonntagsgebot“) gerichtlich belangen, sondern auf Herz und Nieren prüfen und von innen her zu überwinden suchen. Wenn die Kultur heute anders ist, als es die Kirche gern hätte, dann wird sie dadurch unbequem, aber nicht unbedingt in jeder Hinsicht falsch. Wer die Inkulturation des Evangeliums anstrebt, schränkt sich in seinen eigenen Wahrnehmungs- und Handlungsmöglichkeiten jedenfalls

unnötig ein, wenn er sich mit der vordergründigen Beschreibung heutiger Lebenswelten unter Schlagwörtern wie „Kultur des Todes“ o.ä. begnügt³².

c) Es gilt nicht nur die Gesellschaft zu evangelisieren, sondern den Raum der Kirche zu kultivieren. Eine Kirche, die die Kultur der Gesellschaft evangelisieren möchte, wird nicht zuletzt daran gemessen, wie sie einerseits ihre eigene kulturelle Tradition pflegt, die zwei Jahrtausende alt ist, und wie sie andererseits den zeitgenössischen Artikulationen der Musik, bildenden Kunst, Architektur, Literatur begegnet. Katholizismus etwa ist nicht nur eine Bekenntnisgemeinschaft, sondern in der Tat eine ganze Kultur für sich, eine der ältesten existierenden Kulturen mit der offenkundigen Fähigkeit steter innerer Erneuerung, wenn auch „erneuerungsfähige Kultur“ in den letzten Jahrzehnten hier und dort mit „Wegwerf-Kultur“ verwechselt wurde³³. Perspektivische Verengung auf eine Handvoll binnenkirchlicher Probleme, drastische Senkung der Bildungsstandards im Anforderungsprofil für Amtsträger, Beschränkung auf eingängige liturgische „Gebrauchskunst“, Deritualisierung der Liturgie bei gleichzeitiger ritueller Erstarrung der Ver-

³² Für den Umgang der Kirche mit der vielfältigen Wirklichkeit heutiger Kultur möchte man *mutatis mutandis* die Mahnung Papst Johannes Pauls II. an die „spekulative Forschung“ in Erinnerung zu rufen: „Man möge nicht vergessen, daß auch die Vernunft bei ihrer Suche auf die Unterstützung durch vertrauensvollen Dialog und aufrichtige Freundschaft angewiesen ist. Ein Klima aus Verdacht und Mißtrauen ... vernachlässigt die Lehre der antiken Philosophen, welche die Freundschaft als eine der für das richtige Philosophieren geeigneten Rahmenbedingungen herausstellten“ (Enzyklika „Fides et ratio“, n. 33).

³³ An durchaus repräsentativer Stelle, nämlich im „Kleinen Konzilskompendium“, wird die Reserve von Christen gegenüber dem Umgang mit dem kulturellen Erbe der Kirche in den sechziger (und siebziger) Jahren folgendermaßen kommentiert: „Befremdet, nicht eigentlich verwirrt waren jene Schichten des vielzitierten und vielfach überschätzten ‚gläubigen Volkes‘, die Liturgie primär als Brauchtum und Folklore ansehen und den direkten religiösen Anspruch einer erneuerten Liturgie als lästig empfinden. Es handelt sich um jene Schichten, denen die Heilssorge der Kirche zwar immer zu gelten hat, die aber keinesfalls zum Maßstab kirchlichen Selbstvollzugs gemacht werden dürfen, da sie ohnedies aus eingewurzelter Trägheit nie zum Selbstvollzug der Kirche beitragen (es sei denn als Staffage bei Massendemonstrationen). ... Widerstände erheben sich aus sogenannten akademischen Kreisen, deren Angehörige ihre Unfähigkeit zur Kommunikation, ihren Bildungsdünkel und ihr steriles Verhältnis zur Geschichte hinter dem Anspruch besonderer Kirchlichkeit zu tamen suchen, indem sie ihr Ressentiment als Maßstab des Katholischen ausgeben. Dem Konzil war es leichter, als dies einzelnen Bischofskonferenzen und Bischöfen geworden wäre, diese wortstarken und teilweise einflußreichen, aber in der Humanität gescheiterten tragikomischen Randfiguren der Kirche völlig außer acht zu lassen“ (K. Rahner / H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg i. Br. [1966] 1982, 40). Die Vermutung bedarf keiner pastoralen Hellsicht, daß die „Staffage“ wie die „tragikomischen Randfiguren“ (deren Reserve ja nicht zuletzt ihrer Sozialisation in einer gerade von Theologen als sakrosankt vermittelten Überlieferung zu verdanken war!) sich dieser Art von „Heilssorge“ und „human gelungener Kommunikationsfähigkeit“ längst entzogen haben; zur Sache selbst vgl. A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt a. M. 1981.

kündigungspraxis³⁴, Orientierung an den Zerstreungsbedürfnissen der Erlebnisgesellschaft bis in die Mitte sakramentalen Handelns, ein „kollektives Gedächtnis“, das hier bestenfalls bis 1962 reicht und dort bestenfalls erst 1965 beginnt – all dies läßt es fraglich erscheinen, ob sich die Träger des Evangeliums in geeigneter Weise als Seele für die Kultur des kommenden Jahrtausends empfehlen.

3. Die antike „Multi-Kultur“

Lernbereitschaft will erprobt sein. Werfen wir also einen Blick auf die antike Kultur selbst, auf die das Evangelium stieß, und versuchen wir, jene Punkte zu finden, an die es anknüpfen konnte oder mußte. Symptomatisch scheint mir die Laokoon-Gruppe, (nach gängiger Ansicht) wiederentdeckt 1506 bei den Trajansthermen, bereits in neutestamentlicher Zeit von Plinius im Haus des Titus bewundert, wohl kurz vor der Geburt Jesu entstanden³⁵. Laokoon, der Skeptiker, wird mit seinen Söhnen von den Schlangen getötet, die eine unsichtbar bleibende Gottheit ihm strafend schickt. Der einsame, edle und verzweifelte Kampf des Menschen mit den anonymen Mächten seines Geschicks – er tritt selten so plastisch vor Augen³⁶.

Man wird nicht klein denken von einer Kultur, die dieses Menschenbild hervorgebracht hat. Drei Kennzeichen scheinen mir bemerkenswert:

a) Da ist zunächst die unüberschaubare Vielfalt dieser Kultur und, damit verbunden, die existentielle Unverbindlichkeit ihrer Sinnangebote, die man sich durchaus im „patchwork“ zusammensetzen konnte, indem man etwa mehreren Kulturen gleichzeitig angehörte, ohne daß ein exklusiver „Glaube“ damit verbunden sein mußte. Die offizielle Staatsreligion war kein Glaube

³⁴ Dazu kritisch W. Braungart, „Bis Anfang Applicatio“. Mörikes „Alter Turmhahn“ und die Predigt, in: ThGl 88 (1998) 454-462, hier: 460f.

³⁵ Einen ersten Überblick gibt R. Neudecker, Art. Laokoongruppe, in: DNP VI (1999), 1135-1137 (Lit.); vgl. auch G. Daltróp, Die Laokoongruppe im Vatikan. Ein Kapitel römischer Museumsgeschichte und Antiken-Erkundung (Xenia 5), Konstanz 1982, sowie (mit dezidiert eigener Position) G. Hafner, Die Laokoön-Gruppen. Ein gordischer Knoten (AAWLM.G 1992,5), Mainz 1992 (Lit.: 47-55). Den Hinweis auf die Gruppe und den Christus des Michelangelo als „Pendant“ zum Laokoon verdanke ich dem Vortrag von Georg Daltróp, Das Ethos des Verlierers: Gedanken zur Laokoön-Gruppe (Tagung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Neutestamentler, Erfurt, 22. 03. 1999).

³⁶ Die „Risikotypen“ (und damit verbunden gesellschaftliche Grundhaltungen angesichts der Zukunft) im Jahresgutachten 1998 des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung „Globale Umweltveränderungen“ (Welt im Wandel. Strategien zur Bewältigung globaler Umweltrisiken, Berlin 1999) setzen klassische Detailkenntnis über Schreckensvisionen antiker Mythologie voraus; ihre „Namen“ lauten: Zyklop, Pythia, Damokles, Pandora, Kassandra und Medusa. Als Titelblatt könnte man sich den verzweifelt ringenden Laokoön gut vorstellen!

in unserem Sinn, sondern eher ein Akt bürgerlicher Loyalität; das ironische Wort vom Augurenlächeln geht auf Cicero zurück, der selbst Augur war (vgl. div. 2,51). Was am Christentum am allerwenigsten begriffen und meist als schiere Stupidität erklärt wurde, war der Exklusivitätsanspruch: Apuleius (geb. um 125 n. Chr.) weiß von einer Müllersgattin zu berichten, „hochnäsiger, dümmlicher, zänkischer, trotziger“, die maßlos ist im Geldausgeben für schimpfliche Zwecke, früh am Morgen Wein trinkt, sinnleeren Riten obliegt und von ihrem Gott behauptet, er sei der einzige (met. 9,14). So etwa stellte sich die Glaubenspraxis einer Christin aus der Sicht eines multireligiösen Realismus dar³⁷. Wie eine Prophetie klingt es, wenn der belgische Religionsgeschichtler Franz Cumont zu Beginn unseres Jahrhunderts (mit Blick auf die Severer-Zeit) notiert:

„Nehmen wir einmal an, das moderne Europa wäre Zeuge davon gewesen, wie die Gläubigen die christlichen Kirchen verließen, um Allah oder Brahma zu verehren, die Gebote des Konfuzius oder des Buddha zu befolgen, die Grundsätze des shinto anzunehmen; denken wir uns ein großes Durcheinander von allen Rassen der Welt, in dem arabische Mullahs, chinesische Literaten, japanische Bonzen, tibetanische Lamas, hinduistische Pandits zu gleicher Zeit den Fatalismus und die Prädestination, den Ahnenkult und die Anbetung des vergötterten Herrschers, den Pessimismus und die Erlösung durch Selbstvernichtung verkündigten, und daß alle diese Priester in unseren Städten fremdartig stilisierte Tempel erbauten und in diesen ihre verschiedenen Riten zelebrierten – dann würde dieser Traum, den die Zukunft vielleicht einmal verwirklichen wird, uns ein ziemlich genaues Bild von der religiösen Zerrissenheit gewähren, in der die alte Welt vor Konstantin verharrte.“³⁸

b) Diese Pluralität zeugt von Menschen, die auf der Suche sind. Pilatus mit seiner skeptischen Wahrheitsfrage (Joh 18,38) ist nicht untypisch für die Oberschicht. Die Unterschicht suchte auf ihre Weise mit Hand und Fuß; selbst die Soldaten hatten ihren eigenen Kult, den Mithras-Kult, der so verbreitet war, daß ein Sachkundiger die (unrealistische) Vermutung geäußert

³⁷ Vgl. den Kommentar bei P. Guyot / R. Klein, a. a. O. (Anm. 6), II, 328f.

³⁸ Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (1906, *1928), Nachdruck: Darmstadt 1975 (Üb. Franz.), 178f; vgl. H.-J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube (KStTh 9,1), Stuttgart 1995, bes. 5.

Die Laokoon-Gruppe

hat, die alte Welt wäre, wenn sie nicht christianisiert worden wäre, mithraisiert worden³⁹. In jedem Fall war man mit dem niedrigen Bretterverschlag dieser Welt nicht zufrieden. Im römischen Reich machten sich seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts Vorböten der Völkerwanderung bemerkbar; blutige Herrschaftswchsel und Bürgerkriege zeigten die Grenze der Pax Romana; die alten sozialen Systeme trugen nicht mehr, die ökonomische und politische Lage barg viele Unwägbarkeiten, und die Zukunft schien so ungewiß, daß man jene Zeit ein „age of anxiety“ genannt hat⁴⁰. In einer Zeit äußerer Destabilisation sucht man die innere Heimat für Gemüt, Verstand und Gewissen.

c) Das dritte Element kennzeichnet jene beiden Kulturen, mit denen die junge Kirche es zu tun bekam, in hohem Maß: die nahezu unbegrenzte Fähigkeit zur Selbstkritik und Selbstüberschreitung⁴¹. Bei den Juden – gerade in der prophetischen Tradition – religiös bedingt, in der paganen Welt philosophisch. Die Suchbewegung führt also über sich selbst hinaus: Israel liegt angesichts seines Bundsgottes auch immer im Bruch mit sich selbst, seiner Geschichte, seiner nationalen Kultur; die griechisch-römische Philosophie zeichnet sich gerade dadurch aus, daß sie universale Perspektiven entwickelt, die eigenen Gebundenheiten klar sieht, darüber hinausstrebt. In seiner Enzyklika „Fides et ratio“ (1998) macht Papst Johannes Paul II. darauf aufmerksam, daß Kulturen, wenn sie „tief im Humanen verwurzelt sind ...“, das Zeugnis für das Universale und für die Transzendenz in sich“ tragen (n. 70; vgl. „Gaudium et spes“, art. 53-59), und in diesem Sinn hat man vom „adventlichen Charakter“ der vorchristlichen Kulturen gesprochen⁴². Sie griffen suchend über den eigenen Horizont hinaus, auch wenn diese Suche immer wieder ins Leere griff – Laokoon symbolisiert es wohl. Wer einen Dialog wie Ciceros „De natura deorum“ liest, ist beeindruckt von der Freiheit, der Ehrlichkeit und dem Ernst, mit dem hier die Gottesfrage gestellt wird, aber wer daraufhin zu Ciceros Dialog über die letzten Fragen des Menschenlebens, den „Tusculanen“, greift, wundert sich, wie gering die existentiellen Folgen dieser Suche bleiben. Vielleicht hat es keine Kultur gegeben, die selbstkritischer, tiefer nach der Richtung des Menschseins und

³⁹ Zur kritischen Beurteilung dieses Diktums von Ernest Renan vgl. H.-J. Klauck, ebd., 125f. Zum Mithras-Kult vgl. R. Merkelbach, Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult (1984, ²1994), Wiesbaden 1998.

⁴⁰ E. R. Dodds, Pagan and Christian in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine (1965), New York 1970.

⁴¹ Vgl. J. Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Kulturen. Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika „Fides et ratio“, in: ThGl 89 (1999) 141-152, hier: 147-149.

⁴² Vgl. J. Ratzinger, ebd., 145.

nach dem Wesen Gottes fragte als die griechisch-römische⁴³. Und doch stand nie eine Kultur bei allem Tasten und Versuchen einer Antwort so hilflos gegenüber wie gerade sie. Und umgekehrt: Es hat keine Zivilisation gegeben, die so entschlossen das geistige Erbe einer längst verflossenen Hochkultur als innere Verpflichtung begriff wie die christliche⁴⁴. Und vielleicht lebte nie eine Antwort so sehr aus dem Gespräch mit einer „anderen Kultur“ wie gerade hier.

Blicken wir von hier aus auf die gegenwärtige Situation, so zeigen sich rasch Analogien und Differenz. Der kulturelle Pluralismus ist zunächst eine Chance, das Evangelium in seiner Tiefe auszuloten, denn er bietet ihr zahlreiche Anknüpfungspunkte und innere Herausforderungen, wie auch der damit verbundene Relativismus zu vertiefter Glaubensbegründung zwingt. Die eigentliche Schwierigkeit scheint mir darin zu liegen, daß der Heutige weniger selbstkritisch und weniger leidenschaftlich sucht als der Antike und eher dort geneigt ist, über seinen Horizont hinauszugreifen, wo es um Wünschelruten und Wunderkräuter, Jesus-Papyri und Jesus-Verschwörungen, „Platon in fünf Minuten“ oder „Goethe für Gestrebte“ geht. Die „Informationsriesen“ der Mediengesellschaft sind nicht selten „Wissenszwerge“ (J. Mittelstraß), deren geistiger Horizont nicht weiter sein muß als der des antiken Menschen, jedenfalls immer krasser fremdbestimmt wird. Der eigentliche Feind des Evangeliums ist nicht der Unglaube oder Zweifel, sondern die Zerstreuung, der Mangel an Langeweile, denn genau dies hindert den Menschen daran, über sich selbst nachzudenken⁴⁵. Wirklicher Glaube aber lebt von Selbstbegegnung. Wenn Jesus Christus Gottes Antwort auf die Frage ist, die wir Menschen uns selbst sind (vgl. „Gaudium et spes“, art. 21f) – wie soll das Evangelium als Antwort dienen, wenn niemand wirklich fragt? Vielleicht liegt darin der beste, jedenfalls aber der erste Dienst des Evangeliums an der gegenwärtigen Kultur, daß es in einem Urwald von Ausrufungszeichen, Auslassungspünktchen und Anführungsstrichen geduldig Fragezeichen pflanzt.

⁴³ Dazu jetzt ausführlich M. Frenschkowski, *Offenbarung und Epiphanie I: Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens* (WUNT II: 79), Tübingen 1995; II: *Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühem Christentum* (WUNT II: 80), Tübingen 1997. Ferner U. Mann, *Vorspiel des Heils. Die Uroffenbarung in Hellas*, Stuttgart 1962; H. Rahner, *Abendland. Reden und Aufsätze*, Freiburg i. Br. 1966; dazu auch J. Holdt, *Hugo Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken*, Paderborn 1997.

⁴⁴ Vgl. W. Dalheim, *Die Antike. Griechenland und Rom von den Anfängen bis zur Expansion des Islam*, Paderborn (1994) 1995, 25f; allgemein auch P. Stockmeier, *Christlicher Glaube und antike Religiosität*, in: ANRW II: 23,2 (1980), 871-909.

⁴⁵ Vgl. B. Pascal, *Pensées*. Hrsg. v. Ch.-M. des Granges, Paris 1964, n. 171.

4. Die Attraktivität des Evangeliums

Wenn Laokoon das Fragezeichen ist, dann ist Christus die Antwort. Michelangelo jedenfalls ließ sich von der damals gerade wiederentdeckten Figurengruppe beeindrucken, und sein Christus im Fresko vom Weltgericht ist dem Laokoon sichtbar nachempfunden. Doch aus dem Gestus des verzweifelten Kampfes gegen die undurchschaubaren Weltmächte wird hier die Gebärde des Sieges – des von Gott geschenkten Triumphes über die Welt. Im Grunde hat Michelangelo, der diesen Christus umgeben von heidnischen Sibyllen erscheinen läßt, die Attraktivität des Evangeliums schon deutlich gemacht. In einem Satz: Inmitten einer sozial fragmentierten Kultur, in der die Individuen nach sich selbst zu fragen begannen und aus Sehnsucht wie aus Angst über ihren Horizont hinaus tasteten, hat das Evangelium mit universalem Anspruch in Jesus Christus ein ertastbares Gottesbild, ein greifbares Menschenbild verkündigt und damit zugleich die religiöse Würde des Individuums wie die Sozialgestalt dieser Kultur von innen verwandelt. Dabei war das Frühchristentum an sich viel weniger missionarisch tätig, als man es sich nach Analogie der Missionsorden heute vorstellt: sein Dasein als solches, der schlichte Vollzug seiner gottgeschenkten Existenz wirkte missionarisch⁴⁶.

Beginnen wir hinten:

a) Als vorrangige Ursache für den Erfolg des Evangeliums auf dem umkämpften Markt der Religionen gilt die Integrationskraft und soziale Wachheit der frühen Christen⁴⁷. Daß sie zusammenhielten, war inmitten einer Gesellschaft von religiösen Vereinsmeiern nichts Neues, aber daß hier eine Gemeinschaft jenseits aller ökonomischen, ethnischen, berufsspezifischen,

⁴⁶ Darauf hat nachdrücklich A. von Harnack, a. a. O. (Anm. 6), 526f, aufmerksam gemacht: Nicht dies sei zu fragen, wie das Christentum so viele Menschen gewonnen habe, sondern wie es sein Selbstsein gestaltet habe, um in innerlich bewegter Zeit zu einer Antwort zu werden: „Am Ende der Epoche missioniert wahrscheinlich kaum einer mehr berufsmäßig ..., aber eine mächtige Kirche mit einem eindrucksvollen Kultus, mit Priestern und Sakramenten ist vorhanden, und sie umschließt eine Glaubenslehre und Religionsphilosophie, die mit jeder anderen siegreich zu rivalisieren vermag. *Diese Kirche wirkt durch ihr bloßes Dasein missionierend, weil sie auf allen Linien als der zusammenfassende Abschluß der bisherigen Religionsgeschichte erscheint*“ (526). Darin berührt sich die historische Entwicklung mit Überlegungen heutiger Ekklesiologie: „Die Kirche erreicht ihre sakramentale Zeichenhaftigkeit nicht dadurch, daß sie diese selbst erzeugt, sondern daß sie sich *in ihrem wahren Selbstvollzug* mit der Gegenwart Christi durch seinen Geist beschenkt weiß und darum zum Sakrament des Heils wird“ (J. Meyer zu Schlochtern, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg i. Br. 1992, 399).

⁴⁷ Vgl. H. Preisker, Das Ethos des Urchristentums (1933), Darmstadt³1968, bes. 245-247; F. Vouga, a. a. O. (Anm. 6), 34-36.

geschlechtlichen Unterschiede (vgl. Gal 3,28) zusammenfand, gewissermaßen vom Stadtquästor bis zur Sklavin, das fiel auf. Diese soteriologisch-prinzipielle „Unterschiedslosigkeit“ umfaßte keineswegs alle Nuancen des täglichen Lebens, und man darf sie nicht romantisieren: Tertullian, der statt mit dem Florett mit der mehrfach geschliffenen Streitaxt zu fechten pflegte, ist die schlechteste Illustration seines vielzitierten „Seht, wie sie einander lieben!“ (apol. 39,7)⁴⁸. Erkundigt man sich also der Vorsicht halber bei den antiken Kritikern des Christentums, so wird bei aller perspektivischen Verzerrung doch deutlich, wie sehr der soziale Einsatz der Christen für die Mitchristen, aber – verwunderlicher noch – auch für Außenstehende beeindruckte. Von der scheinbaren Verschwendungssucht der Müllersfrau haben wir schon gehört, und Lukian von Samosata (ca. 120-180 n. Chr.) weiß ebenfalls satirisch in seiner Biographie „De morte Peregrini“ von seinem zwielichtigen Titelhelden zu berichten, daß er in einer naiv-gastfreundlichen Gemeinde Karriere macht, daher von den Behörden in Haft genommen wird und so nur eine weitere Stufe auf der Karriereleiter erklimmt. Hier nun stoßen wir auf den frühesten nichtchristlichen Bericht vom Leben einer Gemeinde. Die Christen lassen dem einsitzenden Scharlatan „nicht nur beiläufig, sondern mit Eifer“ jede Art von Fürsorge zukommen:

„Und sogleich vom frühen Morgen an sah man alte Mütterchen, einige Witwen und Waisenkinder beim Gefängnis warten; diejenigen aber, die bei ihnen in Amt und Würden standen, verbrachten die Nacht mit ihm im Gefängnis, nachdem sie die Wächter bestochen hatten. ... Sogar aus manchen Städten in der Provinz Asia kamen Leute, die von den Christen im Namen ihrer Gemeinschaft geschickt wurden, um dem Manne zu helfen, ihn vor Gericht zu verteidigen und ihm Mut zuzusprechen. Eine unglaubliche Schnelligkeit legen sie an den Tag, wenn eine solche öffentliche Aufgabe sich ihnen

⁴⁸ „Ein bescheidenes Scherflein steuert jeder einzelne bei an einem bestimmten Tag im Monat oder wenn er will und falls er überhaupt will und falls er überhaupt kann. Denn niemand wird gezwungen, sondern man zahlt aus freien Stücken. Dies sind gewissermaßen Darlehen der Frömmigkeit. Denn davon wird nichts für Schmausereien und Trinkgelage oder unnütze Freßwirtschaften ausgegeben, sondern für den Unterhalt und das Begräbnis Armer, für Knaben und Mädchen, die kein Geld und keine Eltern mehr haben, und für alt gewordene Diener, ebenso für Schiffbrüchige und für jene, die in Bergwerken oder die auf Inseln oder in Gefängnissen – vorausgesetzt, sie sind dort wegen ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinschaft Gottes – zu Pflinglingen ihres Bekenntnisses werden. Doch eben solcher Liebe Werk drückt uns in den Augen vieler ein Mal auf. ‚Seht‘, sagen sie. ‚wie sie sich gegenseitig lieben‘ – sie selbst nämlich hassen sich gegenseitig – und wie sie füreinander zu sterben bereit sind‘ – sie selbst nämlich wären eher einander umzubringen bereit“ (apol. 39,5-7).

stellt; denn, kurz gesagt, nichts ist ihnen dabei zu aufwendig. Und so traf denn auch damals bei Peregrinus viel Geld ein, das von ihnen unter dem Vorwand seiner Inhaftierung geschickt wurde, und er machte dabei einen nicht geringen Gewinn. Die unseligen Menschen sind davon überzeugt, daß sie ganz und gar unsterblich werden und für ewige Zeit leben werden, weswegen die meisten auch den Tod verachten und sich freiwillig selbst stellen. Ferner hat ihr erster Gesetzgeber sie davon überzeugt, daß sie alle untereinander Brüder seien, wenn sie erst einmal übergetreten sind, die griechischen Götter leugnen, jenen gekreuzigten ‚Sophisten‘ anbeten und nach seinen Gesetzen leben. Sie verachten auch allen Besitz unterschiedslos und glauben, er gehöre der Allgemeinheit, wobei sie solche Lehren ohne irgendeinen genauen Beweis übernommen haben. Wenn also ein geschickter Betrüger, der es verstand, die Lage auszunützen, zu ihnen kam, so wurde er gleich in kurzer Zeit sehr reich, wobei er den einfältigen Menschen (ἰδιώτας ἀνθρώπους) höhnisch ins Gesicht lachte“ (12f)⁴⁹.

Wer zuletzt lacht, lacht am besten. Zwei Jahrhunderte später entrüstet sich der schon erwähnte Kaiser Julian in seinem Brief an den Oberpriester Arsakios: „Warum sehen wir denn nicht, daß die Gottlosigkeit [des Christentums] am meisten gefördert wurde durch die Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) den Fremden gegenüber und durch die Fürsorge für die Bestattung der Toten und durch den gespielten Anstand in der Lebensführung? ... Die gottlosen Galiläer ernähren zusätzlich zu ihren eigenen Armen auch noch die unsrigen; den unsrigen aber gebriecht es vor aller Augen an unserer Fürsorge“ (ep. 22, 429D. 430D). Dieser Austausch von Lebenshilfe statt von Worten, dieses Prinzip einer werbenden Lebensführung war wohl der erste Faktor eines attraktiven Christentums in einer fragmentierten Gesellschaft.

b) Beeindruckte das Christentum also als Sozialgestalt, so darf doch nicht übersehen werden, daß es die erste Religion war, die den Menschen als

⁴⁹ Text und Kommentar bei P. Guyot / R. Klein, a. a. O. (Anm. 6), II, 204-207.358f. Die ungute Erfahrung mit Scharlatanen spiegelt sich in der (keineswegs so naiven) Weisung Did. 11,4-6 wider: „Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll ... nur einen Tag bleiben; wenn es nötig ist, auch einen zweiten! Wenn er aber drei Tage bleibt, ist er ein Lügenprophet. Geht der Apostel weiter, soll er nichts bekommen außer Brot, bis er übernachtet! Wenn er aber Geld nimmt, ist er ein Lügenprophet.“

Individuum wahrnahm und – wir würden heute sagen: seelsorgerlich – begleitete. Schon Jesus fällt insofern aus dem Rahmen zeitgenössischer Wanderprediger, als von ihm detailfreudig erzählt wird, wie er einzelne anblickt und anspricht. Die Taufe war ein Akt individueller Entscheidung und Zuwendung, deutlich abgesetzt von ethnischen oder kollektiven Riten. In den johanneischen Schriften spiegelt sich – gerade im Vergleich mit den Synoptikern – bis ins Detail wider, wie sehr in der johanneischen Gemeinschaft die Berufung des einzelnen, das Glaubensgespräch zu zweit oder im kleinen Kreis gepflegt wurde. Lebensberatung war im Altertum keine Sache der Religionen, deren Diener dazu auch keinerlei Kompetenz besessen hätten, sondern die Aufgabe philosophischer Schulen. Dies änderte sich im Christentum, das Glauben und Leben zusammenführte. Wenn uns aus der Gemeinde zu Korinth fast die Hälfte der Gemeindemitglieder dem Namen nach bekannt ist, wenn der Schreiber des Römerbriefs freundlich-selbstbewußt seinen Gruß anfügt (Röm 16,22), verrät dies manches über den Wert des Einzelnen unter Christen. Das Christentum hat von der Mitte seines Glaubens her das originale Ich wahrgenommen als Subjekt, das weder durch ethnische Herkunft noch durch sozialen Rang noch durch persönliche Heilsleistung definiert war, sondern durch das Gewolltsein, Erlöstsein und Angesprochenensein durch einen liebenden Gott. Die Bedeutung dieses Glaubens für die Entwicklung des individuellen Selbstbewußtseins wie des personalen Gewissens läßt sich kaum überschätzen. Insofern hatte die die pagane Umwelt so verletzende Exklusivität des Evangeliums ihr eigenes Recht, und die Torheit Gottes erscheint denn doch der menschlichen Weisheit überlegen⁵⁰.

c) Das am tiefsten Originale, Individuelle am Evangelium und zugleich die Basis seiner Integrationskraft und Sozialgestalt war freilich eine konkrete Person mit einem konkreten Namen, der das Gottes- wie das Menschenbild von innen her verwandelte und zum personalen Angebot der jungen Kirche an die Heidenwelt wurde: Jesus Christus. Das haben schon jene Beobachter in Antiochien gespürt, die der auffälligen Bewegung erstmals den Namen Χριστιανοί (Apg 11,26) gaben und damit sachgerecht die Christus-Beziehung als deren Spezifikum erfaßten. Dieses „historische Nadelöhr“ bot manchen Ansatzpunkt zur Kritik an einer erst gestern entstandenen „Winkelsekte“ (vgl. Sueton, *De vita Caesarum* 6,16; Tertullian, *apol.* 21,1; Origenes, *Cels.* 1,14.16.26; 2,4; 4,14; 5,33; 6,10; 7,53; 8,12), aber die Jesus-Bewegung stand seit Ostern niemals in der Versuchung, sich nur an eine Leitgestalt *der Vergangenheit* zu binden. Jesus war als Kyrios lebendige

⁵⁰ Vgl. F. Vouga, a. a. O. (Anm. 6), 32-38.

Gegenwart, und diese lebendige Gegenwart wurde in der ekklesialen Koinonia, im sakramentalen Handeln, in der Alltagsethik leibhaftige Erfahrung, in der christologischen Reflexion denkend erschlossen und – wie gerade der gegenwärtigen Paulusforschung wieder neu aufgeht⁵¹ – in einer Art „Christus-Mystik“ oder „partizipatorischer Christologie“ personal vollzogen: Christsein vollzog sich in, mit und durch Christus. Mit ihm hatte jener Gott, den etwa Philo, der Grenzgänger zwischen Frühjudentum und Hellenismus, als den Nicht-Aussprechbaren, Nicht-Benennbaren, Nicht-Begreifbaren kennzeichnet (vgl. somn. 1,67), der raum- und zeitlos jenseits aller menschlichen Erfahrbarkeit existiert (vgl. z. B. conf. 134-139; gig. 42; mut. 8-10; opif. 8.69; post. 12-16; praem. 39f; sacr. 101), sich dem Menschen faßbar mitgeteilt (z. B. Joh 1,18). Die einzige Inkulturation, um die es dem Evangelium letztlich geht, ist die Inkulturation Jesu Christi in den Herzen lebendiger Menschen⁵². Es waren – um zu unseren Ausgangsbildern zurückzukehren – nicht die Schlangen eines anonymen Geschicks, die Richtung und Ziel des Menschen bestimmten, sondern der menschengewordene, der menschliche Gott. Die Gewißheiten jener Zeit mündeten entweder in philosophische Gefaßtheit oder in Hoffnungslosigkeit; der christliche Glaube an Gott und gerade so auch der Glaube des Christen an sich selbst mündete in einer leidenschaftlichen Hoffnung. Dieses Urvertrauen hat das Evangelium zum Magnetfeld einer Kultur werden lassen, deren tiefster Ernst wohl in ihrer ruhelosen Neugier, verbunden mit praktischem Lebenssinn, lag. Kreatives Urvertrauen, praktischer Lebenssinn und anspruchsvolle Neugier – darin lag die Bindungskraft jener ersten Allianz zwischen Evangelium und Kultur, und darin liegt am Ende wohl auch das Recht der Prognose, es werde gerade in unbequemeren Zeiten noch manche Allianz dieser Art zu erwarten sein.

Noch einmal: Brüche, biblisch betrachtet

Mit Achsen-, Ehe- und Knochenbruch haben wir begonnen und gesehen, daß das Neue Testament in dieser Hinsicht bruchlos ist. Und mit der Sehnsucht nach dem Meer haben wir begonnen und festgestellt, daß das Neue

⁵¹ Vgl. J. D. G. Dunn, *The theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Mich. 1998, 317-441; H.-Chr. Meier, *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung bei Paulus* (TANZ 26), Tübingen 1998.

⁵² Dies ist das Thema der (im exegetischen Detail oft unzulänglichen, aber m.E. theologisch im ganzen wertvollen) Schrift der Theologisch-Historischen Kommission für das Heilige Jahr 2000 „Cristo-Verbo del Padre“, Vatikan 1996, dt. „Jesus Christus – Wort des Vaters“, Regensburg 1997. Vgl. auch K. Backhaus, „Das Göttliche an unserem Gott ist seine Menschlichkeit“. Jesus von Nazaret und die Kirche heute, in: J. Ernst (Hrsg.) *Jesus Christus – Gottes Sohn. Herausforderung 2000*, Paderborn 1998, 191-212, bes. 206-212.

Testament gerade die Lust an der Seefahrt wecken will. Da trifft es sich gut, daß auf den letzten Seiten jener Schrift, die wir mehrfach als erste literarische Brücke zwischen Evangelium und Kultur wahrnahmen, der Apostelgeschichte (vgl. Apg 27), nun doch noch von einem Bruch die Rede ist, aber nicht pessimistisch, sondern mit boshafem Optimismus und nicht ohne den Charme der Selbstironie, über den ja selbst das Evangelium verfügt. Vom *Schiffbruch* des Paulus ist dort die Rede am Ende seiner langen Wanderjahre, in denen er evangelisierend die Kultur des Abendlandes in alle Richtungen durchpflügt hatte. Das Schiff, auf dem Paulus samt seinen heidnischen Bewachern nach Rom unterwegs ist, gerät bei diesem winterlichen Übergang in heftige Seenot. Unmöglich wird es, weiter gegen den Wind zu segeln, und – so notiert Lukas in seinem dramatischen Wir-Stil – „wir gaben auf und ließen uns treiben“ (V. 15). Die Seeleute reagieren verzweifelt: Die einen, aus Angst vor Klippen, werfen allerlei Anker aus, um die wellenbewegte Fahrt zu verzögern (VV. 17.29); die anderen, von den gerade wehenden Winden beeindruckt, werfen erst Ballast und schließlich – wie Lukas betont: auch noch eigenhändig (αὐτόχρητες) – die Schiffsausrüstung über Bord (VV. 18f); ja, einige sieht man sogar, die unter schäbigunglaublichen Ausreden in Beibooten sich fortzustehlen suchen (V. 30). All dies vergeblich: Es zeigen sich tagelang „weder Sonne noch Sterne, und der heftige Sturm hielt an. Schließlich schwand uns alle Hoffnung auf Rettung“ (V. 20). – Und wie reagiert der wettergegerbte Bote des Evangeliums auf solche Seenot? Dreierlei Kommentare nur gibt Paulus: Erstens: Ihr solltet etwas essen, denn Schiffbrüche (es war sein vierter⁵³) sind anstrengend (V. 33f)! Zweitens: Wir werden untergehen mit Mann und Maus, so oder so (VV. 22.26)! Drittens (und damit zu guter Letzt gerät auch dieses Motiv aus der Überschrift in den Blick): Wir werden's auch diesmal überleben (VV. 22.34)! – „Nach diesen Worten nahm er Brot, dankte Gott vor den Augen aller, brach es und begann zu essen“ (V. 35). Und sie überleben alle: die einen, weil sie schwimmen können, die anderen teils auf Planken, teils auf Schiffstrümmern. Man überwintert auf Malta, und endlich kommt man an in Rom⁵⁴. Der Untergang – er wurde zum Übergang!

⁵³ Nach 2 Kor 11,25 hat Paulus schon dreimal Schiffbruch erlitten; einmal trieb er eine Nacht und einen Tag auf offenem Meer.

⁵⁴ Es sei zugegeben, daß sich meine Auslegung keineswegs einem methodengeleiteten Verfahren historisch-kritischer Texterschließung verdankt, sondern in kühner Allegorisierung an Textbetrachtungen dogmatischer Leser anknüpft: H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III / 2: Theologie – Neuer Bund, Einsiedeln 1962 u.ä., 509f; M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 461f. Immerhin sind dem Verfasser der Apg weder die Mittel der Satire noch auch die „konstruktiver Phantasie“ (E. Haenchen, Die Apostelgeschichte [KEK 3], Göttingen [1956] ^{167/1977}, 678) unbekannt;

Schiffbruch, ja wohl jeder Bruch, ist, so betrachtet, etwas, was zum Übergang gehört. Man rettet das Evangelium weder durch Treibanker noch durch eigenhändiges Abwerfen von Ballast und Schiffsausrüstung noch auch durch verstoßene Flucht. Wohl aber darf man in gelassenem Selbstvertrauen darum wissen, daß das Evangelium bislang noch immer überlebt hat, Gott danken und Brot brechen (wovon denn wenigstens die Kirche nun wirklich etwas versteht); und man lernt, wenn nötig, zu überwintern und setzt dann, sein Ziel vor Augen, den Weg fort. So gesehen stimmt unser Thema am Ende gar nicht mehr pessimistisch. Ich möchte es ganz im Sinn des Lukas geradezu umformulieren: „Evangelium und Kultur. Vom (über-) lebensnotwendigen Bruch einer Allianz“! Wir haben gesehen: Die Allianz war für die Kirche im Werden selbstverständlich, der Bruch auch. Allianz also im Bruch, genauer gesagt: in endlos fortgesetzten Brüchen, noch genauer: in stetem Umbruch. Jede Generation neu. Weil jede Generation, der das Evangelium anvertraut ist seit 2000 Jahren, auf je eigene Weise das Überleben lernen mußte. Lernen mußte zu schwimmen – zur Not geht das auch auf Schiffstrümmern!

zur Dekomposition und historischen Interpretation des vielschichtigen Textes vgl. E. Haenchen, ebd., 664-680; R. Pesch, Die Apostelgeschichte II (EKK 5 / 2), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1986, 282-295.