



Hildegard Scherer | Bonn

geb. 1975, Dr. theol. habil., Privatdozentin für
Neues Testament an der Universität Bonn

hildegard.scherer@uni-bonn.de

Christliches Leben in der Diaspora

Neutestamentliche Perspektiven

Diaspora: So deutet eine junge, engagierte Katholikin ihre Situation, als sie hört, in ihrer süddeutschen Bischofsstadt sei die Katholikenzahl unter 50% gefallen. Eine Schrumpfung. Eine numerische Minderheit, die weitere Fragen aufwirft: Fällt damit nicht über kurz oder lang der öffentliche Feiertag Mariä Himmelfahrt? Alte Selbstverständlichkeiten stehen plötzlich zur Disposition. „Diaspora“ bedeutet alltagsprachlich den Minderheitenstatus und die Marginalisierung einer Glaubensgruppe. Diese muss von ihrem kulturellen Zwischenraum aus verhandeln, sich behaupten und anfragen lassen. Ohne Zweifel ein mühsamer Weg. Nachvollziehbar sind Beklemmung und Zukunftssorge, die Christ(inn)en hierzulande anficht, wenn sie ihre Kirche schrumpfen sehen.

Allerdings: Global wie historisch konnten und können Christ(inn)en anderswo von einer solchen „Diasporasituation“ nur träumen – von Konkordat bis Körperschaftsrecht steht die Kirche hierzulande institutionell doch auf festem Grund. Die Kirchensteuergemeinschaften wirtschaftsstarker Staaten binden Millionen Menschen als „Fördermitglieder“ ein, und engagierte Christ(inn)en erfahren an ihren Wirkungsorten Anerkennung. Im Nahen Osten erleben wir z.Z. völlig andere Dimensionen von „Diaspora“. Menschen bezahlen sie mit Heimat, Habe oder Leben. Wie anders steht christliche „Diaspora“ da in Staaten ohne verfasste Religions- und Meinungsfreiheit, oder auch dort, wo es an Infrastruktur und Bildung mangelt?

Wir stoßen auch zu Beginn der christlichen Bewegung auf solche äußerst preären Ausgangsbedingungen. „Minderheitensituation“ ist das täglich Brot der wenigen christlichen Gruppen – doch gerade in einer solchen „Diaspora“ bringen sie Texte voller spiritueller Ressourcen hervor. Insbesondere die situationsbezogene Briefliteratur vererbt uns Paradigmen für das Leben in „Diaspora“. Doch bevor wir nach solchen Verhaltensoptionen fragen, zunächst ein Blick auf den Streuungsvorgang am Anfang der christlichen Bewegung.

„Diaspora“: gewaltsam zerstreut oder aktiv streuend?

Hält man sich an Begriff und Phänomen von *diaspora/diaspeiro* in Septuaginta¹ und Neuem Testament und somit an die Ursprünge unseres griechischen Lehnwortes, so erstaunt zunächst einmal der differenzierte Sprachgebrauch. *Diaspora*, „Zerstreuung“ bzw. *diaspeirein*, „zerstreuen“ spiegeln teilweise² einen Leidenszustand: Gewaltsam löst ein Mächtiger eine Gruppe von Unterlegenen auf und „zerstreut“ sie räumlich – eine Art Kriegsfolge, wie Ez 29,12 oder Dtn 28,25 sie beschreiben; eine Machttat, wie sie auf den Sturz des Turms zu Babel folgt (Gen 11,8f.). In der prophetischen Gottesrede ist es der Herr selbst, der diese Zerstreuung bewirkt (z.B. Jer 15,7; Ez 12,14f.) – und in dessen Macht es steht, sie wieder aufzuheben, indem Israel in sein Land zurückkehren kann (z.B. Jes 11,12; Ez 11,17; Dtn 30,4f.). Die Zwischenzeit kann in biblischer Diktion eine Zeit der Ohnmacht sein: Bilder der „Zerstreuung“ sind das Reisig im Wind (Jer 13,24) oder die herrenlosen Schafe in den Bergen (1 Kön 22,17).

Diese negative Diaspora-Konzeption denkt vom Ideal eines räumlichen Lebenszusammenhangs aus, der schmerhaft gestört wird. Erst mit dem Wiedergewinn von Lebensort und Souveränität ist der Leidenszustand behoben. Ohne Zweifel nährt sich diese Konzeption aus tatsächlichen Verlust- und Unterdrückungserfahrungen unter fremder Herrschaft.

Was die realgeschichtliche Entstehung der jüdischen Diaspora im Osten und im Mittelmeerraum betrifft,³ steht hinter ihr sicher häufig eine erzwungene Umiedlung nicht nur als Folge einer militärischen Unterwerfung, sondern auch durch Versklavung und Verkauf oder wirtschaftliche Not. Doch ist keineswegs auszuschließen, dass sich so manche auch mehr oder minder freiwillig in neue Umgebungen begaben – und dort blieben. Die ersten Christ(inn)en, v.a. die antiochenisch-paulinischen, haben eine Streuung der christlichen Gruppen geradezu gesucht – mit missionarischer Dynamik.⁴ Zwar liegt, wie uns die Apostelgeschich-

1 Die hebräische Semantik ist anders gelagert: „Diaspora“ übersetzt z.B. nie den hebr. *Terminus technicus* für „Exil“, vgl. die Übersicht bei J. Kiefer, *Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der hebräischen Bibel* (AZBG 19). Leipzig 2005, 225–229, bes. 228; deshalb hier bewusst die Perspektive der griech. Texte, wie sie die urchristlichen Autoren mehr oder minder lasen. Zum Diaspora-Begriff vgl. auch C. G. Müller, *Ausgewählte als Fremde. Theologische Standortbestimmung im Ersten Petrusbrief*, in: M. Ebner u.a. (Hrsg.), *Der Erste Petrusbrief. Frühchristliche Identität im Wandel* (QD 269). Freiburg i.Br. 2015, 9–66, 13–16.

2 Bereits in den bibl.-jüd. Belegen findet sich allerdings eine differenzierte Sicht, in der Diaspora akzeptiert, als gute Lebensmöglichkeit oder sogar universal relevant eingeschätzt wurde, vgl. die Kategorisierung (Übersicht) in J. Kiefer, *Exil*, 432–436.688–695 [s. Anm. 1].

3 Eine Übersicht findet sich z.B. bei D.-A. Koch, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*. Göttingen 2014, 115f. Dieses Werk bietet auch den historischen Hintergrund zu allen folgenden Ausführungen.

4 Ob bereits die jüdische Diaspora „missionierte“, ist umstritten. Pro: z.B. R. Krüger, *Die Diaspora. Von traumatischer Erfahrung zum ekklesiologischen Paradigma*. Leipzig 2011 (span. Buenos Aires 2008), 37–39.53 u.ö.; skeptisch: z.B. J. C. Paget, *Hellenistic and Early Roman Period Jewish Missionary Efforts in the Diaspora*, in: C. K. Rothchild / J. Schröter (Hrsg.), *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era* (WUNT 301). Tübingen 2013, 11–49.

te aufzeigt, auch den ersten Aufbrüchen weg von der „Jerusalemer Urgemeinde“ eine Leidenssituation zu Grunde: Die Verfolgung der Hellenist(inn)en, namentlich des Stephanus, führt zur Mission u.a. in Samarien und Antiochia (Apg 8,1,4; 11,19). Doch von dort aus brechen schon bald Barnabas und Paulus nach Zypern und ins südliche Kleinasien auf (Apg 13). Paulus und seine Mitarbeiter(innen) legen in der Folge tausende von Kilometern zurück und hinterlassen in den Metropolen von Mazedonien, Griechenland und Kleinasien nach einem meist kurzen Gründungsaufenthalt winzige Zellen – schätzungsweise 40–80 Personen – von Jesus-Anhänger(inne)n.

Die christlichen Missionare(n) haben offensichtlich nicht an geschlossene Flächen gedacht oder Mehrheitsverhältnisse gekippt. Sie haben offensichtlich nie aus einer geschützten „Hausmacht“ heraus agiert, nie ein Interesse besessen, autarke Strukturen zu entwickeln. Gerade mitten in der „anderen“ Umgebung haben die Christusgläubigen in entscheidenden Bereichen einen Kontrapunkt zum Mainstream gelebt:⁵ z.B. im Bekenntnis zum einen Gott Israels, der über alles irdisch Erfahrbare hinaus einen letzten Rückhalt bietet, sich als Herr „jeden Geschöpf“ erweist (vgl. Röm 8,31–39); in der Loyalität zum erhöhten „Herrn“ Jesus Christus; in den daraus folgenden sozialen Entschränkungen und Neuorganisationen im „einen Leib“ (Gal 3,27f.; 1 Kor 12; Röm 12,4–8); in der Relativierung irdischer „Retter“ (vgl. Lk 2,11) und ihrer Machtstrukturen (Mk 10,42–45). Paulus beschreibt dies mit dem Begriff einer „neuen Zeit“ („Äon“, z.B. Gal 1,4; vgl. 6,15; Röm 12,2), die sich mitten in die „alte“ schiebt, als Leben nach dem „Willen Gottes“. Und gerade diese offen gelebte Alternative machte die christlichen Gruppen den einen attraktiv, den anderen unerträglich.

Die Gruppen können kaum auf Identitätstraditionen bauen, sobald typisch jüdische Abgrenzungssymbole wie Beschneidung oder Reinheitsgebote gefallen sind. Sie basieren allein auf entschiedenen Individuen. Damit sind sie aber auch unabhängig von geographischen Zentren, differenzierten Institutionen oder weiteren Bindungen – sie sind tatsächlich universal. Christentum kann überall dort gelebt werden, wo sich bereits Einzelne in Einstellung und Verhalten verändern. Die Tauf-Initiation und der kontinuierliche Lebenskern des Herrenmahls sind an jedem beliebigen Ort mit einfachster Ausstattung möglich – mit Wasser, Brot, Wein und wenigen kurzen Formeln.

Eine möglichst breite Streuung der Gemeinden „bis ans Ende der Erde“ (Apg 1,8) wird sogar zum Wunschziel – je mehr „Diaspora“, desto besser, könnte man für die ersten Christ(inn)en sagen. Doch bleibt auch dieses Ideal nicht ungetrübt: Christliche Gemeinden werden sich über kurz oder lang in einem Leidenszustand wiederfinden. In 1 Petr schlägt die Problematik der Minderheitensituation voll

5 Wie auch die jüdischen Diaspora-Gemeinden, für die sich in vielen Bereichen mühelos Parallelen ziehen ließen.

durch – die Adressat(inn)en fühlen sich wieder in „Diaspora“ (1 Petr 1,1) mit all ihren Konsequenzen. Doch liegt ihr konzeptionelles Ideal nicht in regionaler Restitution – sondern in transzendornter Transformation: Ihr angestammter Ort („Erbe“) liegt in den Himmeln. In ihrer Identität verankert sind die Angesprochenen also im göttlichen Bereich, jenseits der irdischen Strukturen – in diesen bleiben sie stets fremd und sitzen zwischen den Stühlen (vgl. 1 Petr 1,4.17; 2,11).⁶ Das Urchristentum hat sich also bewusst einer Minderheitensituation gestellt.

Herausforderungen der Diaspora

Die Christ(inn)en der Diaspora sind als Minderheit „zwischendrin“, in ständigem Alltagskontakt mit „Anderen“: Familienmitgliedern, Nachbar(inne)n, Berufskolleg(inn)en, städtischen Institutionen. Diese Begegnung, keineswegs immer solidarisch und friedlich, fordert heraus: Was tun bei machtförmiger Konfrontation? Welche Außenwirkung soll angezielt werden? Wie weit reicht die gemeinsame Basis mit den „Anderen“? Die christliche Briefliteratur zeigt mehrschichtige Antworten – exemplarisch seien hier die sog. Sendschreiben Offb 2f., Röm 12 und 1 Petr angeführt: Texte, in denen Ethos anschaulich verhandelt wird.

Wo sind „wir“ anders? Ein Grenzdiskurs

Ganz praktisch treibt die ersten Christ(inn)en eine Konsum-Frage um:⁷ Die Stadt feiert auf den Straßen mit einer festlichen Prozession, anschließend werden die geopferten Rinder gebraten. Seltener kostenloser Fleischgenuss lockt: zugreifen oder ablehnen, verzichten und auffallen? Die Geschäftsfreunde laden ein, die Kolleg(inn)en treffen sich, die Delikatesse des Abends ist ein Braten – Fleisch aus einer heidnischen Opferzeremonie: vor allen Farbe bekennen, auf keinen Fall mit „den Götzen“ in Kontakt treten? Oder den ganzen Götzenkult für Humbug halten, im Stillen dem Schöpfer danken und zugreifen? Ist Götzenopferfleisch mit dem Christsein vereinbar?

Ein rigoroses „Nein“ kommt von den sog. Sendschreiben an die Gemeinden in Pergamon und Thyatira, Kleinasien (Offb 2,12–17.18–29; vgl. auch die Ablehnung der „Nikolaiten“ in Ephesus in Offb 2,6). Sie polemisieren gegen die falsche Lehre eines „Balaam“ bzw. der „Nikolaiten“ (2,6.14.15) und einer Prophetin „Izabel“ (2,20).⁸ Die ist fix auf den Punkt gebracht: „Götzenopferfleisch essen“ und

6 Dies wertet R. Krüger, *Diaspora*, 116 [s. Anm. 4], als den eigentlich christlichen Beitrag zum Konzept. Vgl. zur Terminologie auch C. G. Müller, *Auserwählte* 22–26 [s. Anm. 1].

7 Die Erwartung, dass sich Glaube auch in reflektiertem Konsumverhalten niederschlägt, sprach neulich eine Bekannte aus: Als sie erfährt, dass ich Theologin bin, fragt sie interessiert weiter, was das für mich bedeute – Nach der Antwort die nächste Frage: wo ich denn einkaufen würde.

8 Zum Hintergrund: H.-J. Klauck, *Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung*, in: Bib. 73 (1992), 153–182.

„huren“ (2,14.20)⁹. Ohne jegliche Interessen an deren theologischen Gründen werden die Träger(innen) dieser Position demontiert, der Kompromiss mit dem Mainstream abgelehnt.

Warum so rigoros? Die Sendschreiben ziehen eine akute Bedrohungskulisse auf. Ephesus hat Unbestimmtes „getragen wegen meines Namens“ (2,3); Mitgliedern der „bettelarmen“ und damit ohnehin marginalisierten Gemeinde in Smyrna (2,9) steht „Leid“, konkret ein Gefängnisaufenthalt und damit de facto ein Konflikt mit politischen Institutionen bevor (2,10) – mit möglicher Todesfolge (2,10f.). Die Gemeinde in Pergamon blickt schließlich auf die Tötung des „treuen Zeugen“ Antipas zurück (2,13). Die „Überwinder“-Sprüche am Ende jedes Sendschreibens sprechen die Sprache des Kampfes – Kräftemessen, Entmachtungsversuche, Verletzung. Auch wenn die Verursacher der Repressalien nicht beim Namen genannt werden, so stehen die Zeichen auf Abgrenzung von einer als feindselig empfundenen Umgebung. Überall, wo die Sendschreiben gelesen werden, stützt die Inszenierung eines Kaiser- und Götterkults das Imperium, die Stadtgemeinschaft, den Mainstream, die aktuellen Machthaber – für die Sendschreiben mit ihrer Erfahrung von Bedrängnis und Martyrium eine mythologisch eingedunkelte („Satan“) Machtsphäre. Sich mit ihr zu kompromittieren hieße in den Augen der Sendschreiben, sie zu verharmlosen, sich um ein Stück Fleisch an sie zu „verkaufen“ – v.a. aber, an der Grundfeste des Monotheismus zu rütteln.

Auch andere Protagonisten des Urchristentums lehnen den Genuss von Opferfleisch ab, stimmen also in der Sache überein – kommunizieren dies aber in ganz anderem Stil: Die Apostelgeschichte inszeniert eine entsprechende Auflage an Heid(inn)en als Weisung „von oben“, von einem Jerusalemer Leitungsgremium, die per Brief dekretiert wird (Apg 15,28f.). Den anspruchsvollsten Weg wählt sicher Paulus: Im (brieflichen) Dialog (vgl. 1 Kor 8–10)¹⁰ stellt er sich den Gegenargumenten – und versucht, zu überzeugen. Nicht zuletzt wirft er die Rücksicht auf die Anfechtungen des „schwachen“ Bruders in die Waagschale (1 Kor 8,1–13).

Alltägliche „Außenwirkungen“

Kontakt mit anderen Göttern ist also für Christ(inn)en tabu – doch was tun im viel weiteren Kontakt mit den „Anderen“ außerhalb der Mahlsituationen? Hier geben 1 Petr und Röm 12 Auskunft, auch aus einer Minderheits- und Unterdrückungserfahrung heraus (z.B. Röm 8,31–39; 1 Petr 2,11; 3,14–16; 4,14–16). Die Christ(inn)en des 1 Petr haben ihr Leben neu ausgerichtet – und die „Ande-

9 Die weitere Bedeutung der „Hurerel“, die besonders im Zusammenhang mit Bileam (Num 31,16) und Isebel (1 Kön 16,31) auf Exogamie und Abfallgefahr hinweist (ausführlich: M. Karrer, *Apokalypse und Aposteldekret*, in: W. Kraus [Hrsg.], *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte* [BZNW 163]. Berlin 2009, 429–452, 445–451), muss leider außen vor bleiben.

10 Zu dieser Perspektive auf 1 Kor 8,10 vgl. z.B. V. Gäckle, *Die Starken und die Schwachen in Korinthus und Rom* (WUNT II/200). Tübingen 2004, 36–43: Beim Argumentieren zitiert Paulus aus der Anfrage der Korinther.

ren“ in ihrer Umgebungskultur hinter sich gelassen. Sie haben sich damit verbessert, wird doch das Frühere als „unnütz“ und „Unkenntnis“ deklariert (1,14.18). Die Innovation verdankt sich allerdings der Initiative Gottes. Aller neuer Lebenswandel reagiert auf die Erwählung, die Vorleistung Gottes: kein Grund zur Überheblichkeit ggü. denen, die den „alten“ Lebensstil beibehalten haben (1,14–2,10).

Von außen schlagen den Angesprochenen nun Verbalinjurien, Kriminalisierung und „Leiden“ entgegen. 1 Petr empfiehlt, darauf mit demonstrativ „guter“ Praxis zu reagieren: Der geforderte Abstand zu „fleischlichen Begierden“, so 1 Petr 2,11 summarisch, ist ein ethischer Topos der Umgebungskultur, in der Philosophie und Lebenskunst die menschliche Selbstkontrolle idealisieren. Ein gemeinsames Verständnis von moralisch gutem Leben ist notwendig, wenn sich 1 Petr nicht nur die Widerlegung der Verleumdung von außen erhofft (2,12; 3,16), sondern sogar damit rechnet, dass die Anderen aufgrund von Beobachtung den Gott der Christ(inn)en anerkennen werden (1 Petr 2,12; vgl. 3,1). Was ausstrahlt, sind ein harmonischer und loyaler Umgang miteinander;¹¹ Mitleid und Demut¹² – und der Ausstieg aus einem Vergeltungskreislauf (3,8f.), wie er sich bereits in jesuatischer Tradition findet (Mt 5,39–41.44f.; Lk 6,27–29). Darüber hinaus gilt es für die Christ(inn)en, sich dort unterzuordnen, wo – weit entfernt von Gleichheit der Person oder demokratischer Meinungsbildung – gesellschaftliche Übermacht herrscht: im Staat, im Haus (1 Petr 2,13–3,7). Wenn gefordert, sollen die Christ(inn)en auch zu einem verteidigenden „Wort von der Hoffnung“ greifen, doch dies im Stil von „Milde“, „Furcht“, mit „gutem Gewissen“, wiederum also in Bescheidenheit (1 Petr 3,15f.).

Die Analogien zu diesen Weisungen für Außenbeziehungen in Röm 12 sind, auch bei unterschiedlichen Akzenten, erstaunlich: „(9) ... das Böse verabscheuend, am Guten hängend (vgl. 1 Petr 2,12; 3,11) ... (12) in der Hoffnung euch freuend, in der Bedrägnis euch geduldend (vgl. 1 Petr 2,20) ... (14) Segnet, die euch verfolgen, segnet, und verflucht nicht ... (17) keinem Schlechten für Schlechtes zurückgebend (vgl. 1 Petr 3,9), das Gute vordenkend vor allen Menschen. (18) Wenn es von euch aus möglich ist, mit allen Menschen in Frieden lebend (vgl. 1 Petr 3,11), (19) nicht euch selbst verteidigend – sondern gebt dem Zorn Raum, geschrieben ist nämlich: Mir gehört die Rache, ich werde vergelten, spricht der Herr (vgl. 1 Petr 2,23; 3,12). (20) Sondern: Wenn dein Feind hungrig, mache ihn satt; wenn er Durst hat, gib ihm zu trinken. Wenn du nämlich das tust, wirst du Feuerkohlen auf seinen Kopf

11 G. Guttenberger, *Passio Christiana. Die alltagsmartyrologische Position des Ersten Petrusbriefes* (SBS 223). Stuttgart 2010, 22f., beobachtet in 1 Petr 4,15 eine Aversion gegen ein Leiden als „Oberlehrer und Besserwisser“ (23, i. O. kursiv).

12 R. Feldmeier, „Basis des Kontakts unter Christen“. Demut als Schlüsselbegriff der Ethik des Ersten Petrusbriefes, in: D. S. du Toit (Hrsg.), *Bedrägnis und Identität. Studien zu Situation, Kommunikation und Theologie des 1. Petrusbriefes* (BZNW 200). Berlin 2013, 249–262, paraphrasiert m.E. treffend: „sich am Niedrigen orientierende Daseins- und Handlungsorientierung“ (252) bzw. „Orientierung nach unten“ (258).

häufen. (21) Werde nicht vom Schlechten besiegt, sondern besiege mit dem Guten das Schlechte.“ (vgl. 1 Petr 3,13)¹³ Es scheint, als hätte sich der Weg der demonstrativen Güte und Zurückgenommenheit im Umgang mit „den Anderen“ bewährt.

Auf Kurs bleiben: Christliche „Fernbeziehungen“¹⁴

Was die Binnenbeziehungen angeht, gilt den Christ(inn)en auf der Face-to-Face-Ebene vor Ort das (kulturell etablierte) Ideal der Einmütigkeit – doch wie bleiben die verstreuten Grüppchen untereinander in Kontakt, geschweige denn Teil eines gemeinsamen Ganzen?

Erstes Mittel der Wahl sind – und das mag angesichts der Schwierigkeiten einer antiken Reise erstaunen – persönliche Begegnungen. Nicht nur die Missionare(n) wie Paulus und seine Mitarbeiter(innen) oder Petrus, die Brüder des Herrn und die übrigen Apostel (vgl. 1 Kor 9,5) reisen auf den Land- und Seewegen zwischen Palästina und Italien. Paulus hört durch die „Leute der Chloe“ vom Streit in Korinth (1 Kor 1,11); Stephanas, Fortunatus und Achaikus, wohnhaft in Korinth, besuchen Paulus in Ephesus (1 Kor 16,17); Paulus gibt Phoebe aus Kenchreae wohl seinen Brief nach Rom mit (Röm 16,1f.). Mit Selbstverständlichkeit hören wir bei Paulus von hoher Mobilität. Paradebeispiel ist das Ehepaar Priska und Aquila, ursprünglich aus Rom, von dort nach Korinth ausgewiesen (Apg 18,2), mit Paulus nach Ephesus übersiedelt (1 Kor 16,19), und wahrscheinlich wieder nach Rom zurückgekehrt (Röm 16,3–5). Den Reisenden bieten gerade die christlichen Schwestern und Brüder eine unkomplizierte Anlaufstelle in der fremden Großstadt. Wieder und wieder wünscht sich auch Paulus, persönlich zu kommen (z.B. Röm 15,22–24; 1 Kor 16,5–7). Ist das nicht möglich, dienen Briefe als nicht ganz adäquater Ersatz – die Dichte einer Face-to-face-Kommunikation können sie nicht erreichen.

Doch nicht immer verlaufen die Besuche anderer Christ(inn)en in den Gemeinden harmonisch. Teils tragen sie ihre jeweiligen Positionen herein: Verfechter(innen) der Beschneidung verunsichern die Galater(innen) (Gal 6,12f.); „Super-Apostel“ in Korinth stellen Paulus in den Schatten (2 Kor 11,5). Schon früh kommt es in Antiochia zum Eklat zwischen Petrus und Paulus, als dort „Jakobusleute“ aus Jerusalem auftauchen und Petrus vom Essen mit den „Heiden“ abbringen (Gal 2,11–14).

Gerade in puncto jüdischer Abgrenzungspraktiken reibt sich also das Urchristentum. Und dies, obwohl nach Darstellung des Paulus (Gal 2,1–10; differierend: Apg 15,1–35) hier ein praktischer Konsens zwischen dem Jerusalemer Führungs-

13 Vgl. ferner zur staatlichen Gewalt auch Röm 13,1–7.

14 Spannend, aber überbordend umfangreich wäre darüber hinaus die Frage, wie denn die Christen vor Ort im Einzelnen miteinander umgingen. Dies würde jedoch das Diaspora-Thema sprengen.

Nachfolge

team und einer Delegation aus Antiochia persönlich ausgehandelt worden war: Aufteilung der Missionsgebiete – die Judenchrist(inn)en im Jerusalemer Gebiet leben weiter mit den Abgrenzungsgeboten, die von Antiochia gegründeten heidnischen Gemeinden gleichberechtigt ohne.

Bei zwei nicht kompatiblen Theorien und Praktiken der Gemeinden erweist sich die Zusammengehörigkeit auf einer ganz anderen Ebene: durch eine Solidaritätsaktion (Gal 2,10). Paulus sammelt in einem groß angelegten Projekt unter seinen heidenchristlichen Gemeinden Gelder für die Armen des „anderen Flügels“ in Jerusalem (vgl. z.B. 1 Kor 16,1–4; 2 Kor 8f.; vgl. auch die Sammlung in Antiochia nach Apg 11,27–30). Röm 12,13 trifft den Nagel auf den Kopf mit dem Ideal, sich die Bedürfnissen der übrigen „Heiligen“ zu eignen zu machen und auch der Gastfreundschaft nachzujagen.

Rückschau

Diesen Rückblick auf die Klärungsprozesse in den verstreuten frühen Christengemeinden haben wir in komfortabler Lage vorgenommen: Im Panorama überblicken wir den gesamten Mittelmeerraum, im Zeitraffer sehen wir, wie sich Lösungen fanden und die Entwicklung fortschreitet. Zeit und Überlieferung haben eine chaotische Informationsfülle auf handliche Perikopen-Häppchen reduziert.

In den Herausforderungen jeweils aktuell erlebter Diasporasituationen fehlt all dies. Mit eingeschränkter Perspektive, emotional involviert in Verlusterfahrungen, stehen wir vor einem offenen Prozess – in dem morgen alles anders sein kann. Dennoch müssen wir uns hier und heute verhalten, als Personen, die dem Label „Christ(inn)“ gerecht werden wollen: Position beziehen – Grenzen orten – Beziehungen eingehen. Vielleicht kann uns dabei bestärken, wie unbefangen sich die Christ(inn)en von damals in eine Diaspora-Situation begeben haben – ein paar Handvoll Leute in einer Großstadt. In schlichtesten, aber sinnenfälligen Ritualen wie der wöchentlichen Mahlfeier finden sie Rhythmus, Verankerung, Angenommensein; mit dem Mut zur höchstpersönlichen Anteilnahme pflegen sie Kontakt, auch über weite Strecken; wenn die christlichen Gruppen unter den „Heiden“ sich ganz praktisch mit Jerusalem solidarisieren, dann entsteht Einheit über inhaltliche Probleme hinweg; die wenigen Christusgläubigen begegnen den „Anderen“ mit einem großen Herzen, im Vertrauen auf die Kraft des Guten; ihr alltägliches Konsumverhalten – Stichwort Götzenopferfleisch – ist ein Statement, das auch „Andere“ zum Nachfragen veranlasst: ein Verzicht auf Genuss, auf willkommene Stärkung aus Überzeugung? Ein paar Handvoll Leute in einer Großstadt gestalten ihre Zwischen-Räume – wie wir glauben, letztlich durch die Zeiten geleitet.