

»Nicht viele Mächtige«

Annäherungen an eine Soziologie des Urchristentums

Ernst Troeltsch und der heutige Konsens in der neutestamentlichen Wissenschaft

E. Troeltsch hat 1912 ein Bild von der sozialen Zusammensetzung der urchristlichen Gemeinden gezeichnet, das gegen eine marxistische Sicht der Entstehung des Christentums gerichtet war. Er wollte zeigen, daß soziale Ursachen nur indirekt bei der Entstehung des Christentums beteiligt waren¹. Das »Aufkommen des Christentums (ist) nicht aus der Sozialgeschichte, wohl aber aus der Religionsgeschichte des Altertums zu verstehen« (25). Die ersten Christen auf allen Stufen der Entwicklung des Christentums in neutestamentlicher Zeit sind Angehörige der untersten Schichten. Jesus ist ein Mann des Volkes (27), doch ist das Christentum keine Schöpfung einer sozialen Bewegung (15). Das Christentum ist eine *religiöse* Neubildung. Hier wie auch sonst seien »die eigentlich schöpferischen, gemeindebildenden religiösen Grundlegungen das Werk der untersten Schichten«, aber nicht aus ökonomischen Gründen, sondern wegen der »Ungebrochenheit der Phantasie«, der »Einfachheit des Gemütslebens« (27 vgl. 29.78). Schon für die Jesuszeit rechnet Troeltsch dabei wohl damit, daß auch »Mitglieder der Oberschicht« sich vereinzelt anschließen, da er betont, sie seien »von Anfang an« dabei gewesen (25.33). Die Welt Jesu sind bäuerlich-kleinhandwerkliche Verhältnisse (27). Die paulinischen Gemeinden jedoch leben in der »städtische(n) Welt von Sklaven und Kleinbürgern« (70). Auch in diesen Gemeinden gibt es einzelne Oberschichtangehörige (25.33.68). Von entscheidender Bedeutung ist für Troeltsch die in den paulinischen Gemeinden entstandene Organisation der unbedingten »Liebesgemeinschaft« (66), des »christlichen Patriarchalismus« (67). Dieser Patriarchalismus verlangt »Hingebung und Unterordnung« von denen, die gesellschaftlich unten sind, und gibt ihnen die »Rücksicht der Starken auf die Schwachen« (66.68). Die Vorherrschaft des Mannes werde »als Naturordnung hingenommen« (71). Dieser christliche Patriarchalismus macht das Christentum erst zu einer für die Weltmission geeigneten Organisation (50), denn die missionierende Jüngerschaft, die nichtorganisierten Gläubigen der Jesuszeit und der »religiöse Liebeskommunismus« der Konsumtion in der Urgemeinde waren keine durchsetzungsfähige Organisation. Trotz der »bürgerliche(n) Brauchbarkeit« (23f) der Gemeinden nach Paulus, »trotz aller Unterwürfigkeit« (72) haben dann später die Christen den römischen Staat zerstört, weil sie die Institutionen nicht liebten. Wegen seines Individualismus und Universalismus wirkt also das Christentum – trotz seines konservativen Charakters – revolutionär. Es zerstört reinen Nationalismus wie »jede rein irdische Autorität überhaupt« (72 vgl. 73.80).

Trotz mancher Variationen sind die Grundannahmen von Troeltsch immer noch die Grundannahmen der heute herrschenden Lehre in dieser Sache. Es gibt einen Konsens in der neutestamentlichen Wissenschaft darüber, daß die – wenn auch wenigen – Oberschichtangehörigen in den Gemeinden Führungsrollen innehaben. Gerd Theißen's Charakterisierung der Struktur der paulinischen und nachpaulinischen Gemeinden mit dem Schlüsselwort »Liebepatriarchalismus« ist breit akzeptiert worden – vor allem in der einschlägigen Diskussion in den USA, die diesen Fragen mehr Aufmerksamkeit widmet als die deutsche neutestamentliche Wissenschaft. Auch die Vorstellung, daß diese patriarchale Organisation den Erfolg des Christentums begründet hat und nicht der »Wanderradikalismus« Jesu und seiner herumziehenden Wanderpropheten, bleibt in dem von Troeltsch vorgegebenen Rahmen². Die Detailforschung bei Theißen und in der amerikanischen Diskussion gibt dann auch besonderen Raum für die Er-

¹ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Gesammelte Schriften Bd. 1, Tübingen 1919 (Nachdruck der Ausgabe 1912), 31.

² Die einschlägigen Aufsätze Theißen's seit 1973 liegen inzwischen gesammelt vor: G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979. Zum »Liebepatriarchalismus« s. 210.296.271. Zur Diskussion in den USA s. das diese Diskussion zusammenfassende und weiterführende Buch von W. A. Meeks, The First Urban Christian, New Haven and London 1983.

arbeitung von sozialgeschichtlichem Material zu einzelnen Personen, die man für Angehörige der Oberschicht hält, wie Paulus selbst oder Erastos, den Stadtkämmerer von Korinth³.

Auch der marxistische Historiker Heinz Kreissig betont vor allem die Rolle der Oberschichtangehörigen in den Gemeinden – wie die bürgerlich-theologische neutestamentliche Wissenschaft in Westeuropa und den USA. Für ihn machen sogar die »wohl-situierten Handwerker, Händler, Angehörige(n) freier Berufe« die Mehrheit der Gemeinden aus. Die Auskunft des Paulus, »nicht viele« Weise, Mächtige, Edle seien in den Gemeinden anzutreffen (1 Kor 1,26) hält Kreissig für »einseitig⁴. Es ist interessant, zu sehen, daß die Äußerungen der neutestamentlichen Wissenschaft nahezu durchweg betonen, ein marxistisches Verständnis des Urchristentums als einer revolutionären sozialen Bewegung unterer Schichten sei abzulehnen, obwohl man bei marxistischen Historikern – auch bei Friedrich Engels und Karl Kautsky – vergeblich nach einer solchen Einschätzung des Urchristentums sucht⁵. Engels hält das Christentum für eine Religion von vorwiegend Unterschichtangehörigen, die sich auf die Flucht nach innen machen, einen »religiöse(n) Ausweg« in »eine andere Welt« suchen (19, 304; 22, 464). Kautsky hält das Urchristentum für eine lumpenproletarische Bewegung, die von anderer Leute Arbeit lebt und scharf vom »moderne(n) Proletariat« zu unterscheiden sei (364.500).

Das Schreckgespenst einer marxistischen Deutung des Urchristentums als einer sozial-revolutionären Bewegung ist ein Produkt der christlich-bürgerlichen Polemik. Dafür ein Beispiel:

»Glaubt man an Klassenkampf, so nimmt man am besten eine Gruppe von Bauern aus Galiläa, rechnet Gütergemeinschaft hinzu, dazu Paulus, »der mit seinen Händen arbeitet, und »nicht viele Weise. . . nicht viele Mächtige, nicht viele Edle« in Korinth; und so entsteht eine Protestbewegung unter den arbeitenden Klassen«⁶.

Die Aussagen des Paulus in 1 Kor 1,26–31 und ihre Bedeutung für das Christentum in neutestamentlicher Zeit

Paulus greift in 1 Kor 1, 26–31 vor allem auf zwei Traditionen zurück, die deshalb für das Verständnis des Textes wichtig sind:

1. benutzt er antike Kategorien der Beschreibung der vertikalen Spaltung der Gesellschaft: »Oben« befindet sich Bildung, Macht, edle Herkunft und Verachtung derer, die unten sind. Die »unten« sind ungebildet, ohne Macht, unedler Herkunft, verachtet und »Nichtse«.

³ Zu Paulus s. etwa R. F. Hock, Paul's Tentmaking and the Problem of his Social Class, in: JBL 97, 1978, 555–564; derselbe, The Workshop as a Social Setting for Paul's Missionary Preaching, in: Cath. Bibl. Quarterly 41, 1979, 438–451; derselbe, The Social Context of Paul's Ministry, Philadelphia 1980. Ausführlich über Erastos vor allem Theibsen 238–245.

⁴ H. Kreissig, Zur sozialen Zusammensetzung der frühchristlichen Gemeinden im ersten Jahrhundert u. Z., in: Eirene VI, Studia Graeca et Latina, Praha 1967, 91–100, bes. 99.

⁵ F. Engels, Bruno Bauer und das Urchristentum (1882), in: MEW 19, 297–314; derselbe, Das Buch der Offenbarung (1883), in: MEW 21, 9–15; derselbe, Zur Geschichte des Urchristentums (1884), in: MEW 22, 449–473. K. Kautsky, Der Ursprung des Christentums, Stuttgart 1908.

⁶ E. A. Judge, Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft, Wuppertal 1964, 50.

2. greift Paulus auf die biblische und jesuanische Vorstellung vom Evangelium der Armen zurück, nach der durch Gottes barmherziges Handeln die, die »unten« sind, von Gott erwählt und die Mächtigen von Gott vernichtet werden.

Zu 1: Aelius Aristides (117 – ca. 189 n. Chr.) will in seiner Romrede (or 26,39) die Vorzüge des römischen Reiches preisen, in dem die rechtliche Möglichkeit einer Appellation an den Kaiser eine Gleichheit aller herstelle. »Hier gibt es eine umfassende und rühmliche Gleichheit der Geringen mit dem Mächtigen, des Unbekannten mit dem Bekannten, des Bedürftigen mit dem Reichen, des Einfachen mit dem Adligen⁷. Dieselbe Zweiteilung der Gesellschaft setzt er bei der Beschreibung der Segnungen des römischen Bürgerrechtes voraus. Der Unterschied Griechen – Barbare sei nicht mehr relevant, relevant sei der Unterschied Römer – Nicht Römer (63). »Ihr habt nämlich sämtliche Untertanen eures Reiches . . . in zwei Gruppen eingeteilt und überall die Gebildeten, Edlen und Mächtigen zu Bürgern gemacht . . . die übrigen Reichsbewohner gelten euch als Untertanen und Beherrschte« (59). »Aufgrund einer solchen Einteilung der Menschen gibt es in jeder Stadt viele Bürger eures Namens . . . Es bedarf keiner Besatzungen, welche Burgen innehaben; denn die angesehensten und mächtigsten Männer überwachen überall in eurem Interesse die eigene Vaterstadt« (64). Die Herrscher in Rom verbünden sich mit der Oberschicht in den Städten der unterworfenen Völker und können darum ihre militärische Präsenz relativ klein und unsichtbar halten (67 » . . . so daß viele der Provinzen gar nicht wissen, wo ihre Besatzung steht«). Aelius Aristides soll hier als Beispiel stehen für die in antiken literarischen Dokumenten häufig zu findende Methode der Beschreibung der vertikalen Gliederung der Gesellschaft. Paulus bedient sich derselben Kategorien. Nur wenige Mitglieder der städtischen Oberschicht Korinths sind in den Christengemeinden anzutreffen. Überwiegend besteht sie aus der städtischen Unterschicht, aus Sklaven, freien Arbeitern, Handwerkern und Sklavinnen, Arbeiterinnen und Handwerkerinnen. Eine Mittelschicht gibt es nicht⁸, obwohl in Darstellungen der Sozialgeschichte des Urchristentums sich immer wieder die Vorstellung findet, die kleinen Leute in den korinthischen Gemeinden, wie die Fischer Galiläas, wie die Handwerker Paulus, Priska und Aquila, seien Angehörige einer Mittelschicht⁹.

Zu 2: Paulus geht auf die biblische und jesuanische Vorstellung von Gott zurück. Gott ergreift Partei für die Kleinen, die Schwachen und Ohnmächtigen. Sein Eingreifen zu ihren Gunsten bewirkt die (eschatologische) Umkehrung von oben und unten. Das Hallelia (1 Sam 2, 1–10), das Magnificat (Lk 1, 46–55), die Seligpreisungen (Mt 5, 3–12 par.), viele Gleichnisse der Jesustradition, das Buch Judit, jüdisch-apokalyptische Bücher drücken diese Gottesvorstellung aus. Das von Großmächten unterdrückte kleine Judentum weiß über Jahrhunderte diesen Gott auf seiner Seite. Es ist kein Zufall, daß auch gerade Frauen zu Repräsentantinnen der Erhebung der Niedrigen durch Gott werden: Hanna, Judit, Maria¹⁰. Beim Vergleich der verschiedenen Ausformungen dieser Tradition sollte man nicht abgrenzend und

⁷ Übersetzung R. Klein in: Die Romrede des Aelius Aristides, hrsg., übers. und mit Erläuterungen versehen von R. Klein, Darmstadt 1983, 27. Daß die von Aelius Aristides behauptete Gleichheit eine Fiktion ist, braucht kaum belegt zu werden, s. dazu R. Klein 82 A. 47.

⁸ s. bes. R. MacMullen, *Roman Social Relations* 50 B. C. to A. D. 284, New Haven and London 1974, 89 f.; G. Alföldy, *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden 1975, 83–138; R. Klein 83 A. 49.

⁹ z. B. Theissen 28; Handwerker werden als Mittelschichtangehörige angesehen z. B. von W. H. Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter, Neukirchen 1979, 26.

¹⁰ Zur Vorstellung von Gott, der die sozialen Geschicke umkehrt, s. L. Schottroff, Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth, *Ev. Th.* 38, 1978, 298–313; dieselbe in: L. Schottroff – W. Stegemann, *Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978, 43–45; zur Rolle Judits s. E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983, 115–118.

wertend vorgehen oder gar einen Text wie das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16, 16–26) als »untersittlich« und »primitiv« einschätzen¹¹. Vielmehr hilft der Vergleich, das Spezifische jeder einzelnen Ausformung dieser Tradition zu erkennen. Im Magnificat spielt der Hunger eine auffällige Rolle, in 1 Kor 1, 26–31 ist auffällig, daß eine kleine Gruppe von Menschen – die korinthischen Christen – als Erwählte dieses Gottes angesehen werden. Mit ihrer Berufung (κλησις), mit Gottes Erwählungshandeln an den Sklaven und Arbeitern in Korinth, hat die eschatologische Umkehrung von oben und unten begonnen. Daß Paulus diese Umkehrung als eine eschatologische ansieht, zeigen die Verben, mit denen er die Vernichtung der Mächtigen belegt: Sie werden vor Gottes Gericht beschämt und vernichtet.

Gottes revolutionäres Handeln, der die Großen entmachtet und die Kleinen erhebt, ist eschatologisches Geschehen – für Paulus wie für die Jesustradition –, das jetzt schon begonnen hat. Paulus sagt, daß es auch einige wenige Oberschichtmitglieder in der Gemeinde gibt; jedenfalls muß man aufgrund seiner Formulierung in 1 Kor 1,26 damit rechnen. Entscheidend für die Soziologie des Urchristentums ist nun die Frage, welche Rolle die Oberschichtmitglieder in den Gemeinden haben. Aus der Umkehrung, die Gottes Handeln bewirkt, kann nur gefolgert werden, daß sie in der Gemeinde (und in der Gesellschaft) Macht, Wohlstand und Ansehen – alle ihre Privilegien – aufgeben und verlieren. Daß dieses in der Tat anzunehmen ist, zeigt sich auch an Paulus selbst. Paulus beschreibt sich zwar nicht als Oberschichtangehörigen, wohl aber als Freigeborenen, der Sklaven gegenüber ein wichtiges gesellschaftliches Privileg hat. Neben der scharfen Zweiteilung der Gesellschaft in oben und unten gibt es noch wichtige horizontale gesellschaftliche Grenzen: zwischen Freien und Sklaven, Männern und Frauen, verschiedenen Nationen. Sie relativieren im übrigen die vertikale Zweiteilung der Gesellschaft nicht. Paulus behauptet, daß diese Grenzen in der Gemeinde aufgehoben seien (Gal 3,28). Für den Gegensatz von Sklaven und Freien behauptet er sogar die Umkehrung. Er versteht sich als Freien, der zum Sklaven Christi geworden ist (s. bes. 1 Kor 9,19) und hat die Vorstellung, daß durch das Berufungshandeln Gottes in der Gemeinde die Rollen von Sklaven und Freien vertauscht werden (1 Kor 7,22). Man sollte diese Umkehrung nicht unterschätzen, als sei sie keine Veränderung der Versklavung von Menschen, viel zu wenig gemessen an der Notwendigkeit, im Namen Christi die Abschaffung der Sklaverei zu fordern. Die christlichen Gemeinden mit ihrem Versuch, die Umkehrung der Gesellschaft zu leben, sind ja selbst eine soziale Realität gewesen, die auch von Anfang an als Störung der römischen Gesellschaftsordnung empfunden wurde. Paulus versteht sich als Sklave Christi und will deshalb keinen »Lohn« von den Gemeinden, die eigentlich verpflichtet waren, seinen Lebensunterhalt zu tragen. Er arbeitet als Handwerker, um dem gerecht zu werden, daß er Christi Sklave ist (1 Kor 9,17.19). Er will, daß der geflüchtete Sklave Onesimus von seinem christlichen Besitzer Philemon als Bruder im Fleisch und im Herrn behandelt wird (Phlm 16). Diese für die Gemeinden in ihrem Zusammenleben sehr einschneidenden Schritte der Veränderung waren m. E. wirksamer als eine reine Proklamation der Gleichheit aller Menschen o. ä. Die Umkehrung von oben und unten als Handeln des barmherzigen Gottes ist das Strukturprinzip der *vita christiana* in den Gemeinden (vgl. auch Mk 10, 42–45 parr). Wenn also Oberschichtangehörige in den Gemeinden lebten, dann aber gerade nicht mehr als solche, die Unterordnung verlangen und in den Gemeinden nur eine sanfte Wiederholung der gesellschaftlichen Ungerechtigkeit verwirklichen. Eine patriarchale Organisation der Gemeinden im Sinne von Troeltsch und Theissen wäre im übrigen genau die Organisation gewesen, die nach Meinung der Herren in Rom die ideale Gesellschaft ausmacht. Oben bleibt oben, unten bleibt unten, und die Herrschaft wird von oben nach unten mit »clementia« (s. nur Senecas Traktat mit diesem Titel) ausgeübt. Die Konflikte zwischen der römischen Verwaltung und den christlichen Ge-

¹¹ s. Material dazu bei L. Schottroff – W. Stegemann aaO. (s. Anm. 10) 46–48.

meinden wären unerklärlich, wenn dieser Patriarchalismus von Anfang an christliches Organisationsprinzip gewesen wäre. Die feministische Kritik von E. Schüssler-Fiorenza an der Vorstellung des (Liebes)patriarchalismus als Organisationsprinzip urchristlicher Gemeinden trifft den Kern des Problems: Hier werde mit der Kategorie des historischen »Erfolgs« der Patriarchalismus legitimiert. Andere Organisationsformen, die mehr Gerechtigkeit verwirklichen, werden als lebensunfähig an den Rand gedrängt¹². Die beeindruckende Liste von Frauen, die in urchristlichen Gemeinden Leitungsaufgaben wahrnahmen, spricht eine klare Sprache. In den Gemeinden ist versucht worden, die Revolution Gottes zu leben. Der Patriarchalismus, der sich später im Christentum durchgesetzt hat, war unvereinbar mit dem Gott Israels und Jesu, der die Mächtigen entthront, worauf Paulus klar besteht (1 Kor 1, 26–31). Das Ergebnis der κλησις Gottes war eine Kirche der Armen in einer ungerechten Gesellschaft. Die Handwerker, Hafenarbeiter und Sklavinnen von Korinth konnten hier Gerechtigkeit, Selbstbewußtsein und Bildung gewinnen.

1 Kor 1, 26–31 hat repräsentative Bedeutung für das Christentum in neutestamentlicher Zeit sowohl, was die sozialgeschichtliche Information angeht, als auch, was die theologische Grundlage des Zusammenlebens der Gemeinden angeht. Die eschatologische Umkehrung von arm und reich ist Zentrum der Botschaft Jesu nach den synoptischen Evangelien. Wo Reiche in die Gemeinden gehen, geben sie ihren Wohlstand und ihre Macht auf, wie sich am Lukasevangelium sehen läßt. Reiche, die diese Konsequenz nicht ertragen, werden mit Trauer und Mitleid verabschiedet (Mk 10, 17–22 par.). Noch bis zum Ende des 2. Jahrhunderts hat sich dieses Bild nicht grundlegend gewandelt¹³. Chrysostomos faßt die Haltung des Paulus in 1 Kor 1, 26–31 zutreffend zusammen. Die meisten der Jünger seien Arme (πένητες) gewesen, ungebildet, ohne Erziehung, vom Hunger geplagt, ohne Bedeutung in der gesellschaftlichen Rangordnung, von unbedeutender Herkunft. Paulus habe sich nicht geschämt, von ihrer Armut zu sprechen und für die Armen Geld zusammenzubetteln¹⁴.

Der Ansatz der Befreiungstheologie und seine historische und theologische Berechtigung

In der Bibellektüre von Basisgemeinden der Armen Lateinamerikas ist die Vorstellung der Kirche der Armen im Urchristentum Bestandteil theologischen Nachdenkens. Theologische und soziologische Frage fallen hier zusammen. Das bei uns bekannteste Buch, das diese Bibellektüre dokumentiert, ist das von E. Cardenal gesammelte »Evangelium der Bauern von Solentiname«. Für sie war Maria, die das Magnificat singt, wie Jesus und seine Nachfolger arm. Das Magnificat wie die Seligpreisungen Jesu besingen »die Revolution«¹⁵. Die Wehesprüche gegen die Reichen (Lk 6,26 ff) zeigen, »daß für Christus die Menschheit in zwei deutlich zu unterscheidende Klassen aufgeteilt ist. Er ist für die einen und gegen die anderen« (Alejandro). »Das ist wirklich revolutionär. Christus sagt: Allen, denen es heute gut geht, wird es morgen schlecht gehen. Der Pfannekuchen wird umgekehrt« (Laureano)¹⁶. Das neue Volk Christi, das befreit werden soll, »kann nicht von anderen befreit werden, es muß sich selbst befreien«. Die Reichen

¹² E. Schüssler-Fiorenza 79–83.

¹³ Zu dem Befund der synoptischen Evangelien s. L. Schottroff – W. Stegemann aaO. (s. Anm. 10). Zur Entwicklung in nachneutestamentlicher Zeit s. das Material bei L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III, Leipzig 1923 (Nachdruck Aalen 1964), 236–240; A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 4. Aufl. II 559–568.

¹⁴ Jean Chrysostome, *Panegyriques de S. Paul* (Sources chrétiennes 300), Paris 1982, IV, 11 (= S. 206).

¹⁵ E. Cardenal, *Das Evangelium der Bauern von Solentiname* Bd. 1, Wuppertal 1967, 32 f.

¹⁶ Beide Zitate aaO. 127

sollen auswandern (33) oder in Gleichheit mit allen anderen Menschen leben. »Das Evangelium kann auch die Befreiung der Reichen sein«. Wie Christus müssen die Armen den Reichen das Evangelium predigen (128).

Die Kirche der Armen, die Julia Esquivel beschreibt, ist die Gemeinschaft der Armen, die Gott auf ihrer Seite wissen und der Reichen, die sich mit den Armen solidarisieren. »Die Armen, die Jesus nachfolgten . . . und die, die sich mit ihnen solidarisieren, *die* bilden die Kirche der Armen«¹⁷. Die Situation der Armen Lateinamerikas wird in der Bibel wiedererkannt: Sie sind ausgebeutet, verachtet, an den Rand gedrängt, rechtlos, krank, heimatlos. »Die in der Bibel benutzten Begriffe zur Beschreibung der Armen sind konkret, die Bibel spiritualisiert die Armut nicht. Die Terminologie und ihre Anwendung entsprechen der Liste, die wir in Bezug auf dieses Konzept in Lateinamerika aufgestellt haben« (aaO. 6 vgl. 4). Hier wird deutlich, warum die Bibellektüre der Armen nicht zwischen »Theologie« und »Soziologie« des Urchristentums trennt. » . . . ist die Bibel doch die Erzählung davon, wie die Armen von Gott erhört werden, und wie sie Hoffnung und Glauben erhalten, mitten in ihrem Leiden, ihren Kämpfen und ihrem Auszug aus einer Situation der Unterdrückung und Sklaverei auf die Fülle des Lebens hin« (aaO. 10). Die Bibel selbst leistet hier die Aufklärung über die eigene Situation (die in anderen Bereichen befreiungstheologischer Arbeit mit einer an Marx geschulten Wissenschaft erreicht wird¹⁸). »Viereinhalb Jahrhunderte lang erhielten die Mehrheiten auf dem Kontinent keine wirkliche und verständliche Erklärung der Ursachen der Ungerechtigkeit und Bevormundung. Sie hatten geglaubt, es sei ihr Schicksal, zu leiden und ihr spärliches Brot mit Schmerzen und Tränen vermischt zu essen. In der Bibel fanden sie ein Volk, das genauso litt wie sie, und das sich befreien konnte und in der Lage war, ein wahres, geachtetes und gewürdigtes Volk zu bilden.« »Tausende von Gemeinschaften der Armen haben überall auf dem lateinamerikanischen Kontinent diese Erfahrung gemacht« (J. Esquivel aaO. 10).

Die Rolle der Armen in der Kirche der Armen im Sinne der Befreiungstheologie –, das wird man zusammenfassend sagen können, – ist die des sich selbst befreienden Volkes. Dieser Kirche gehören Reiche zu, sofern sie sich mit den Armen solidarisieren, wobei diese Solidarität nicht zu verwechseln ist mit finanzieller Unterstützung im Sinne von Almosen, die weder an der Situation der Armen noch an der der Reichen etwas ändern.

Die Soziologie des Urchristentums, die innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft vor allem Westeuropas und der USA erarbeitet wird, wird mit dem Anspruch historischer Methode verbunden. Diesen Anspruch erheben die Einsichten der Befreiungstheologie in die Kirche der Armen des Urchristentums nicht. Trotzdem meine ich, mit den von mir benutzten Methoden der bürgerlichen historischen Wissenschaft zeigen zu können, daß das Bild der Befreiungstheologie historisch (nicht nur theologisch) berechtigt ist. Angesichts des von mir dargestellten Befundes (Konsens in der neutestamentlichen Wissenschaft einerseits, andererseits das andere Bild der Befreiungstheologie) könnte eine vorschnelle Reaktion die der historischen Skepsis sein: In beiden Positionen spiegeln sich die gesellschaftlichen Voraussetzungen und Ziele ihrer Vertreter, nur daß vielleicht in der neutestamentlichen Wissenschaft der Anspruch der Objektivität die Interessengebundenheit des eigenen Standorts verdeckt. Die Skepsis ist m. E. deshalb unbegründet, weil die neutestamentliche Wissenschaft in dieser Frage in Widerspruch zum Wortlaut der Texte gerät. Dieser Widerspruch genügt, um zu zeigen, daß das Bild von der Kirche der

¹⁷ J. Esquivel, Die Kirche der Armen, ihr Glaube und ihre Kämpfe, Hrsg. v. d. ESG Essen, 1983, 26.

¹⁸ G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München 2. Aufl. 1976, 95 u. ö.

Armen, jedenfalls für die Evangelien und für Paulus, zutreffender ist als das vom Patriarchalismus. In 1 Kor 1, 26–31 wird die Erwählung der Armen durch Gott und die eschatologische Vernichtung der Oberschichtangehörigen beschrieben. Die christliche Gemeinde ist der Ort, an dem diese Umkehrung schon gelebt wird. Die Armen sind in ihr die Erwählten Gottes und nicht die Objekte von Wohlfahrtspflege und Fürsorge der Reichen. Weder eine Fürsorge von oben nach unten noch eine Führungsrolle der Reichen ist mit dem Text vereinbar und m. E. auch nicht mit anderen paulinischen Texten, worauf hier aber nicht mehr eingegangen werden kann.

Man hat der Befreiungstheologie vorgeworfen, sie habe ihre Vorstellungen nicht aus der Bibel, sondern aus Marx und anderen marxistischen Autoren bezogen. Es »muß freilich (sc. bei Jesu Armenevangelium) jedes ideologisch verfestigte Verständnis beiseite getan werden, als könnten die Armen als Vorreiter einer besseren Gesellschaft angesehen werden, die als klassenlose alle Ungerechtigkeit hinter sich lassen soll. Das Evangelium für die Armen . . . geht nicht darin auf, den Armen die Rolle des Proletariats zuzuweisen, die ihnen nach der klassischen marxistischen Geschichtslehre zukommt«¹⁹. Für eine historische Betrachtungsweise sind diese Sätze als polemische kenntlich, da sie in einem Kontext geschrieben werden, in dem der Marxismus-Vorwurf disqualifizierend wirkt. Ohne darauf nun apologetisch reagieren zu wollen, muß festgehalten werden, daß die Vorstellung von der Revolution Gottes, der die Armen erhebt und die Mächtigen vom Thron stößt, doch wohl um einiges älter ist als die Vorstellung von der Führungsrolle der Arbeiterklasse für die Revolution im Marxismus. Beide Vorstellungen sind auch nicht deckungsgleich. Die Wurzeln der Kirche der Armen liegen eben tatsächlich in der biblischen Tradition, auch wenn in den Kämpfen der Armen sich Christen und Marxisten miteinander verbünden. Es kann bei der Soziologie des Urchristentums m. E. nicht darum gehen, Marxismusvorwürfe zu erheben oder abzuwehren, sondern die Grundstruktur der urchristlichen Gemeinden zu erfassen, die das Evangelium der Armen ins Leben rief. Die Kirche der Reichen und die neutestamentliche Wissenschaft muß sich hier einer Frage stellen, die die biblische Tradition eigentlich unüberhörbar stellt.

Dr. Luise Schottroff ist Professorin am Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. Ihre Anschrift: Platanenstr. 21, 6500 Mainz 42.

¹⁹ E. Lohse, Das Evangelium für die Armen, ZNW 72, 1981, 54. Diese Polemik ist einerseits gegen das Oekumene-Dokument »Für eine mit den Armen solidarische Kirche« epd-Dokumentation Nr. 25 a, 1980 gerichtet, andererseits gegen das Buch L. Schottroff – W. Stegemann (s. o. Anm. 10).