

MICHAEL WOLTER<sup>1</sup>

# **Christliche Gemeinden und kultureller Pluralismus im 1. Jahrhundert n. Chr.<sup>2</sup>**

## **Christian Communities and Cultural Pluralism in the 1. century c.e.**

**Schlüsselwörter:** Apostelkonferenz, ethischer Pluralismus im Christentum, Geschichte des Urchristentums, Inkulturation des Urchristentums, Paulus

**Key Words:** Apostolic conference, ethical pluralism in Christianity, history of early Christianity, inculturation of early Christianity, Paul

### **Zusammenfassung**

Die Geschichte der Inkulturation des frühen Christentums zeigt, dass christliche Gemeinden für die soziale und ethische Darstellung ihrer Identität auf Verhaltensmuster angewiesen sind, die sie aus ihrer kulturellen Umwelt übernehmen. Gleichzeitig macht diese Geschichte aber auch deutlich, dass keine dieser aus der Umwelt übernommenen Verhaltensmuster als »spezifisch christlich« ausgegeben werden darf oder das ethische Wesen des Christentums kennzeichnet. Was »christliches« Handeln und Verhalten ist, steht nicht ein für allemal fest, sondern muss von den christlichen Gemeinden und Kirchen in wechselnden kulturellen Kontexten immer wieder neu herausgefunden werden.

---

<sup>1</sup> Prof. dr hab. Michael Wolter jest emerytowanym profesorem Nowego Testamentu Wydziału Teologii Ewangelickiej Reńskiego Uniwersytetu Fryderyka Wilhelma w Bonn.

<sup>2</sup> Der Artikel gibt eine Vorlesung wieder, die am 28. Mai 2019 an der Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie gehalten und um Anmerkungen ergänzt wurde.

## Abstract

The history of inculturation of early Christianity demonstrates that early Christian communities for the social and ethical embodiment of their identity adopted cultural patterns of behaviour from their cultural environments. Coincidentally this history demonstrates that none of these cultural patterns must be passed off as »specifically Christian« or that it tags the ethical identity of Christianity. What »Christian« action and behaviour is, cannot be fixed one and for all, but has to be searched out in changing cultural contexts again and again.

## Eine Stimme vom Ende des 2. Jahrhunderts

Beginnen möchte ich mit einem Zitat aus der sog. »Schrift an Diognet«. Es handelt sich um eine frühchristliche Schrift, die wohl im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts entstanden ist und wahrscheinlich in Alexandrien geschrieben wurde. Der Autor ist unbekannt. Im 5. Kapitel schreibt er, wodurch die Christen sich von den anderen Menschen in ihrer Umgebung unterscheiden (V. 1–10):

(1) Christen unterscheiden sich weder durch ein Land noch durch Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen. (2) Denn nirgendwo bewohnen sie eigene Städte, noch benutzen sie einen abweichenden Dialekt noch führen sie ein auffälliges Leben. (3) ... (4) Obwohl sie griechische und barbarische Städte bewohnen ... und die landesüblichen Sitten befolgen in Kleidung und Speise sowie im sonstigen Leben, legen sie eine erstaunliche und anerkanntermaßen eigenartige Beschaffenheit ihrer Lebensführung an den Tag. (5) Sie bewohnen das eigene Vaterland, aber wie Ausländer. Sie nehmen an allem teil wie Bürger, und alles ertragen sie wie Fremde. Jede Fremde ist ihr Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde. (6) Sie heiraten wie alle, zeugen und gebären Kinder; aber sie setzen die Neugeborenen nicht aus. (7) Den Tisch bieten sie als gemeinsam an, aber nicht das Bett. (8) Im Fleisch befinden sie sich, aber sie leben nicht nach dem Fleisch. (9) Auf Erden weilen sie, aber im Himmel sind sie Bürger. (10) Sie gehorchen den erlassenen Gesetzen, und durch ihre eigenen Lebensführungen überbieten (wörtlich: »besiegen«) sie die Gesetze. (Übersetzung nach Wengst 1984)

Wenn wir fragen, wie der Autor christliches Selbstverständnis und nichtchristliche Mehrheitskultur zueinander in Beziehung setzt, ergibt sich ein Bild, das relativ klare Konturen aufweist:

Einerseits sind die Christen mit ihrer Lebensweise voll und ganz in ihre nichtchristliche Umwelt integriert. Und selbst dort, wo der Autor so etwas wie ein abweichendes Verhalten für die Christen in Anspruch nimmt, ist dies durchaus innerhalb des Spektrums der ethischen Werte und Normen angesiedelt, wie sie im Umfeld des frühen Christentums vertreten und praktiziert werden konnten: Die Ablehnung der Kindesaussetzung war durchaus kein christliches Alleinstellungsmerkmal<sup>3</sup>. Die Kritik an dieser Praxis ist auch in jüdischen und nichtjüdischen Texten aus der Umwelt des frühen Christentums verbreitet. Dasselbe gilt auch für das, was die Schrift an Diognet zur christlichen Sexualmoral schreibt. Wenn es hier heißt, dass Christen andere Menschen zwar an ihren Tisch einladen, nicht aber in ihr Bett, so spiegelt sich darin ein Sexualethos, das nicht nur in der jüdischen, sondern auch in der paganen hellenistisch-römischen Umwelt des frühen Christentums nicht wenige Vertreter gefunden hat. Als Beispiel kommt vor allem der Stoiker Musonius Rufus aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. in Frage: Von seinen Vorlesungen gibt es leider nur Nachschriften. In einer von ihnen (Fragm. 12)<sup>4</sup> erklärt er, dass nur der sexuelle Verkehr in der Ehe »gerecht [...] und gesetzmäßig« [δίκαια [...] καὶ νόμιμα] ist – und das auch nur, wenn er die Erzeugung von Kindern zum Ziel hat. Demgegenüber bewertet er den sexuellen Verkehr, der lediglich der Befriedigung der »puren Lust« [ἡδονῆ ψιλῆ] dient, als »ungerecht und gesetzlos [ἀδίκαια καὶ παρανόμημα], auch wenn er in der Ehe erfolgt«.

Demgegenüber liegt die Exklusivität der christlichen Identität, d.h. das, was Christen von ihrem kulturellen Umfeld trennt, eher im Inneren

---

<sup>3</sup> Zur Kritik an dieser Praxis in der Umwelt des frühen Christentums vgl. Tuor-Kurth 2009.

<sup>4</sup> Von seinen Vorlesungen gibt es leider nur Nachschriften. Zitiert wurde aus Hense 1905, 63–67; dt. Übers.: Nickel 1994, 479–483.

der Christen. Der Diognetbrief beschreibt sie als eine *reservatio mentalis*: Christen verhalten sich so wie alle anderen Menschen, aber sie fühlen sich nicht dazugehörig. Sie partizipieren an den kulturellen Institutionen wie »Bürger«, sie verstehen sich aber als Ausländer und Fremde. Zwischen Kultur und Identität besteht darum ein ambivalentes Verhältnis: Einerseits sind sie nicht miteinander verfeindet, andererseits gehören sie aber auch nicht zusammen. Es wird ein hochinteressantes Bild erkennbar: Die christliche Identität wird nicht durch eine gegebene Kultur konstituiert, sondern sie – die gegebene Kultur – ist eher der Raum oder der Kontext, in dem christliche Identität zur Anschauung gebracht wird.

Diese Ambivalenz kommt auch am Ende des zitierten Textes zum Ausdruck: Wenn es hier heißt, dass die Christen den Gesetzen »gehörchen«, sie aber gleichzeitig »durch ihre eigenen Lebensführungen überbieten (eigentlich: ›besiegen‹)«, so spiegelt sich darin nicht ein spezifisch christliches, sondern ein für die antike Ethik insgesamt charakteristisches Ideal: Als ethisch vorbildlich galten solche Menschen, von denen die von allen Menschen anerkannten Tugenden im Alltagsleben verwirklicht wurden. Peter Lampe hat von einer »Exzellenz in Konformität« gesprochen, und er hat damit gemeint, dass immer nur solche ethische Verhaltensweisen »als außergewöhnlich und einzigartig bewertet (wurden), die in einmaliger Weise einige für alle Menschen nachahmenswerte Tugenden im Alltagsleben verwirklichten« (Lampe 2001, 298). Dementsprechend betont die Schrift an Diognet, dass die Christen ihre Besonderheit innerhalb der Mehrheitskultur nicht durch ein Außenseiterethos zur Darstellung bringen, sondern dadurch, dass sie diejenigen ethischen Werte und Normen, die als allgemein verbindlich akzeptiert sind, in einer Weise realisieren, wie sie ansonsten unerreicht ist. Christen unterscheiden sich von den anderen Menschen nicht dadurch, dass sie ethisch anders leben, sondern dadurch, dass sie ethisch besser leben. Nicht ethische Abweichung, sondern ethische Aristie kennzeichnet darum das Verhalten der Christen. Und wenn zum Schluss betont wird, dass Christen »den erlassenen Gesetzen«

selbstverständlich »gehörchen« (V. 10), so setzt die Schrift an Diognet damit natürlich nicht nur unausgesprochen voraus, dass Gesetze ihren Sinn darin haben, dem jeweiligen Gemeinwesen zu nützen, sondern auch, dass nur solche Gesetze erlassen werden, die diesem Zweck dienen.

Nun markiert die Schrift an Diognet gewissermaßen das Ende des Zeitraums, den ich in den Blick nehmen möchte. Wenn wir auf die Anfänge der christlichen Inkulturationsgeschichte schauen, ergibt sich ein Bild, das auf den ersten Blick ganz anders zu sein scheint als das, was uns die Schrift an Diognet zu erkennen gibt. Auf den zweiten Blick werden wir aber auch feststellen müssen, dass für das Auge des externen Betrachters gerade in der Differenz auch eine ganz elementare Gemeinsamkeit greifbar wird. – Ich möchte darum den Weg nachzeichnen, den das frühe Christentum von seinen Anfängen bis zu dem eben besprochenen Zitat aus der Schrift an Diognet genommen hat. Das Ergebnis wird so etwas wie eine kleine Geschichte des Urchristentums aus einer kulturgeschichtlichen Perspektive sein.

### »Christliche« Gruppen als Teil des Judentums

Diese Überschrift soll zum Ausdruck bringen, dass das Nebeneinander oder die Unterscheidbarkeit von Christentum und Judentum mit ihren je individuellen Kulturen erst das Ergebnis eines langwierigen Trennungsprozesses ist, der in dem Zeitraum in dem das Neue Testament entstanden ist, noch lange nicht abgeschlossen war. Ursprünglich war das, was später »Christentum« genannt wurde<sup>5</sup>, ein integraler Teil des Judentums.

---

<sup>5</sup> Das griechische Äquivalent *χριστιανισμός* ist erstmals bei Ignatius von Antiochien belegt (Magn. 10,1,3; Röm 4,3; Phld 6,1). Dieser hat es vermutlich als Analogiebildung zur Bezeichnung des Judentums als *Ἰουδαϊσμός* gebildet. Dieser Begriff, der sich erstmals in 2 Makk 2,21; 8,1; 14,38; 4Makk 4,26 findet (er fehlt bei Philo und Josephus), ist vermutlich in der Makkabäerzeit entstanden und soll als so etwas wie das »authentische« oder »echte« Judentum bezeichnen, das sich von allen kulturellen Fremdeinflüssen freihält.

Wir befinden uns ungefähr Anfang der 30er Jahre in Judäa/Jerusalem und in Galiläa. Unter der Vielzahl von Gruppen und Gemeinschaften innerhalb des dortigen Judentums, gab es auch welche, die ich der Einfachheit halber zunächst ›Jesusjuden‹ nennen möchte. Man könnte auch ›christliche Juden‹ sagen. Sie unterschieden sich von den anderen Juden durch die Gewissheit, dass der Gott Israels Jesus von Nazaret, der von den Römern als politischer Rebell hingerichtet worden war, von den Toten auferweckt und in den Himmel erhöht hat. Diese Gewissheit beinhaltete vor allem die Überzeugung, dass der Anspruch, mit dem Jesus vor seinem Tod aufgetreten ist, durch Gott nachträglich legitimiert und ins Recht gesetzt wurde. Man kann darum die Eigenart und das Selbstverständnis dieser Gruppen nicht verstehen, ohne dass man die Voraussetzungen für ihre Überzeugungen in der Deutung in Rechnung stellt, die Jesus seinem eigenen Auftreten zugeschrieben hat. Für diese ›Selbstausslegung‹ Jesu sind drei Elemente charakteristisch:

- dass in Jesu eigenem Wirken Gottes eschatologisches Heil für Israel punktuell erfahrbar und zugänglich ist,
- dass die universale Durchsetzung der Gottesherrschaft über die gesamte Schöpfung unmittelbar bevorsteht
- und dass Gottes Zuweisung von Heil und Unheil an die Menschen sich daran orientieren wird, ob sie den Anspruch Jesu akzeptiert oder abgelehnt haben.<sup>6</sup>

Mit alledem befinden wir uns – es ist wichtig, dass wir das nicht vergessen – immer noch innerhalb des Judentums. Darüber hinaus ist noch eine weitere Vorbemerkung wichtig: Obwohl damit zu rechnen ist, dass es sowohl in Galiläa als auch in Judäa und in Jerusalem solche Gruppen von Jesusjuden gab, gibt es durch die Apostelgeschichte eigentlich nur über die Gemeinde in Jerusalem einige Informationen. Aus diesem Grunde muss sich das Folgende notgedrungen auf diese Gruppe beschränken. Wenn ich diese Gruppe ›christlich‹ nenne, so ist

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu ausführlich Wolter 2019b.

das eigentlich nur eine Notlösung, denn weder gab es in der Zeit, in der wir uns bewegen, das Adjektiv ›christlich‹, noch gab es die Gruppenbezeichnung ›Christen<sup>7</sup> oder gar das Kollektivum ›Christentum‹. Ich verwende diese Begriffe darum lediglich aus Gründen der sprachlichen Ökonomie und benutze sie als interpretationssprachliche Kategorien. Sie sollen solche Menschen bezeichnen, die der Überzeugung waren, dass Gott durch Jesus von Nazaret zum Heil aller Menschen gehandelt hat und dass durch Jesus von Nazaret das Heil Gottes erschlossen wird. Die »Christen« selbst haben diese Überzeugung ›Glaube‹ genannt.

Wenn wir nun danach fragen, welche Identität sich diese Menschen selbst zugeschrieben haben, müssen wir sagen, dass sie sich selbstverständlich ausschließlich und ohne jede Einschränkung als Juden verstanden haben. Eine andere Möglichkeit hatten sich auch gar nicht, denn für Juden gab es nur zwei Arten von Menschen: Juden und Heiden oder Israel und die Völker oder Juden und Nichtjuden. Tertium non datur. Diese Unterscheidung ist bereits im Alten Testament belegt.<sup>8</sup> Das griechische Pendant hierzu ist die Einteilung der Menschheit in »Griechen« und »Barbaren«, die seit Herodot und Euripides belegt ist.<sup>9</sup> Diese Einteilung findet sich im Übrigen auch in dem zitierten Text der Schrift an Diognet, wo in V. 4 von »griechischen und barbarischen Städten« die Rede ist.

Mit diesem Selbstverständnis stimmt auch überein, dass es keinerlei Indizien dafür gibt, dass diese ›Jesusjuden‹ oder diese christlichen Juden nicht mehr jüdisch gelebt hätten. Davon ist nicht das Geringste zu erkennen. Selbstverständlich war die jüdische Alltagskultur für sie auch weiterhin normativ. Wie bei allen anderen Juden war auch für sie die Tora verbindliche Grundlage ihrer Lebensführung. Sie haben die Beschneidung genauso praktiziert wie die Speisegebote, das Gebot der

---

<sup>7</sup> Sie findet sich erstmals in Apg 11,26.

<sup>8</sup> Vgl. Neh 5,8; 2Esr 15,8; Esth 8,17; 2Chr 32,17; Ez 4,13; 28,25; Hos 8,8; 9,1; Joel 4,2.

<sup>9</sup> Vgl. Herodot 1, praef.; 3,139; 4,12; Euripides, Iph. Aul. 1400f.

Sabbatobservanz und die Reinigungstora, und sie haben sich in dieser Hinsicht in nichts von den anderen Juden unterschieden.<sup>10</sup>

Hinzukommen muss nun aber auch noch die Frage, wie es mit dem Selbstverständnis unserer Jesusjuden in Abgrenzung von den anderen Juden aussieht. Was macht sie zu besonderen Juden? Wodurch haben sie sich von den anderen Juden unterschieden? Nun werden die Angehörigen der Urgemeinde in Jerusalem in einer ganzen Reihe von Paulustexten als »Heilige« bezeichnet.<sup>11</sup> Obwohl es sich hierbei um ein Etikett handelt, dass später auch anderen christlichen Gemeinden aufgeklebt wurde, sieht man mit guten Gründen hierin eine alte Selbstbezeichnung der Jerusalemer Gemeinde, mit der sie ihrem Selbstverständnis Ausdruck gegeben hat. Zurückgeführt wurde dieses Merkmal auf die Erfahrung des heiligen Geistes, den Gott seinem Volk durch die Propheten verheißen hat<sup>12</sup> und den man darum als Gabe der Endzeit deuten konnte, der die, die ihn empfangen, zu »Heiligen« macht. Dementsprechend konnte sich die Gruppe der Jesusjuden in Jerusalem als Kern des endzeitlichen Gottesvolkes Israel verstehen, das Gott mit der Sendung Jesu zu sammeln begonnen hat.

Es ist nun aber auch wahrscheinlich, dass sie sich mit diesem Selbstverständnis nicht begnügt hat und sich gewissermaßen als happy few auf sich selbst zurückgezogen hat. Es ist vielmehr damit zu rechnen, dass sie damit offensiv unter den übrigen Juden nach außen getreten ist, dass sie unter ihnen für ihre Überzeugung geworben hat.

Die spannende Frage ist nun aber: Hat dieses Selbstverständnis der Jerusalemer Jesusjuden auch so etwas wie eine ethische oder eine kulturelle Gestalt gefunden, mit der sie ihre Besonderheit, ihr Anderssein gegenüber den übrigen Juden zum Ausdruck gebracht haben? Der Alltag konnte diese Aufgabe nicht übernehmen, denn der war ganz und

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu das detaillierte Portrait der Jerusalemer Urgemeinde von Schenke 1990.

<sup>11</sup> Vgl. Röm 15,25,31; 1Kor 16,1; 2Kor 8,4; 9,1; 9,12.

<sup>12</sup> Vgl. z.B. Jes 59,12; 44,3; Ez 36,24–27; Joel 3,1–2.



gar jüdisch geprägt. Auch hat die Jerusalemer Gemeinde so etwas wie eine »*vita communis*« (Stuhlmacher 1992, 204) sicher nicht praktiziert. Klöster hat die Christenheit erst sehr viel später gebaut.

Nach Auskunft unserer Quellen war es vielmehr einzig und allein die gottesdienstliche Versammlung, mit der die christlichen Juden in Jerusalem ihre gemeinsame Identität darstellten und in der sie ihre Zusammengehörigkeit und ihre Besonderheit als soziale Identität erfahren konnten. Exemplarisch zitiert sei Apg 2,42–47:

Sie verharrten aber in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brechen des Brotes und in den Gebeten. (43) Es kam aber über jede Seele Furcht, und es geschahen viele Wunder und Zeichen durch die Apostel. (44) Alle, die zum Glauben gekommenen waren, sind aber beisammen gewesen und hatten alles gemeinsam. (45) Sie verkauften die Güter und die Habe und verteilten sie an alle, je nachdem einer bedürftig war. (46) Täglich verharrten sie einmütig im Tempel und brachen zu Hause das Brot, nahmen Speise mit Jubel und Schlichtheit des Herzens, (47) lobten Gott und hatten Gunst beim ganzen Volk.

Auch wenn Lukas hier ein stark idealisiertes und historisch unplausibles Bild zeichnet<sup>13</sup>, geht aus seiner Darstellung hervor, dass die gottesdienstlichen Feiern der Urgemeinde von drei zeitlichen Perspektiven bestimmt waren: Die Gottesdienste wurden gefeiert als Erinnerung an die Mahlgemeinschaft der Jünger mit Jesus in der Vergangenheit. Sie wurden gefeiert in der Gewissheit der Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn, der als in ihrer Mitte gegenwärtig geglaubt wurde. Und sie wurden gefeiert als Vorwegnahme der zukünftigen Vollendung.

Aufs Ganze gesehen ist deutlich, dass es so etwas wie eine christliche Alltagskultur nicht gab. Im Alltag stand vielmehr das traditionelle jüdische Ethos in Geltung. Die ›christliche‹ Identität dieser Gruppen fand ihre kulturelle Gestalt demgegenüber immer nur in außeralltäglichen Veranstaltungen der gemeinsamen gottesdienstlichen Feier.

<sup>13</sup> Das gilt vor allem für die sog. ›Gütergemeinschaft‹. Die Angaben, die Lukas hierzu in dem zitierten Text sowie in Apg 4,32–35 macht, werden später sogar durch die lukanische Darstellung selbst korrigiert, wie aus Apg 6,1 und 12,12–13 hervorgeht.

Es ist vielleicht nicht ganz uninteressant, diesen Befund in das Licht des eingangs zitierten Textes aus der Schrift an Diognet zu stellen. Die Gemeinsamkeiten und Differenzen treten dann klar zutage: Demnach gilt auch für die Jesusjuden, dass sie sich »weder durch ein Land noch durch Sprache noch durch Sitten« (Diogn 5,1) von den anderen Juden unterscheiden und dass sie »die landesüblichen Sitten befolgen in Kleidung und Speise sowie im sonstigen Leben« (V. 4), und auch die Jesusjuden »heiraten wie alle, zeugen und gebären Kinder« (V. 6), und natürlich »gehörchen« sie auch »den erlassenen Gesetzen« (V. 10).

Was die Christen bei Diognet demgegenüber von den Jerusalemer Jesusjuden unterscheidet, ist die Ebene des Selbstverständnisses, also die kognitive Ebene, auf der man sich eine eigene Identität zuschreibt: Die Jesusjuden in Jerusalem und Judäa bewohnen ihr »Vaterland« gerade nicht wie »Ausländer« oder wie »Fremde« (Diogn 5,5), sondern sie verstehen ihre christliche Identität als Ausschnitt aus ihrer jüdischen Identität. Sie fühlen sich mit den anderen Juden zutiefst verbunden. Wenn wir vermuten, dass diese Differenz ihren Grund darin hat, dass die Christen in der Schrift an Diognet keine Juden mehr sind, so liegen wir damit sicher richtig. Bis wir diesen Unterschied aber wirklich erklären können, müssen wir noch eine kleine Wegstrecke zurücklegen.

### **»Christliche« Gruppen außerhalb des Judentums**

#### **I**

Um zu verstehen, wie es zur Überschreitung der Grenzen des Judentums kam, wollen wir zunächst noch einmal einen Blick auf die Jerusalemer Judenschaft werfen. Wir orientieren uns dabei an der Darstellung der Apostelgeschichte, auch wenn wir sie in den Details nicht als eine präzise Rekonstruktion der historischen Ereignisse lesen dürfen, sondern als eine theologiegeschichtliche Konstruktion interpretieren müssen. Worin wir aber mit historisch zuverlässigem Lokalkolorit rechnen dürfen, ist in Apg 6,1 die Unterscheidung zwischen sog. »Hebräern« und sog. »Hellenisten«:

In diesen Tagen aber, als die Jünger sich mehrten, entstand ein Murren der Hellenisten gegen die Hebräer, weil ihre Witwen bei der täglichen Bedienung übersehen wurden.

Hinter dieser Unterscheidung verbirgt sich so etwas wie ein kultureller Pluralismus, den wir innerhalb der Jerusalemer Judenschaft antreffen: Neben der schon immer ortsansässigen jüdischen Einwohnerschaft lebte in Jerusalem ganz offensichtlich eine ebenfalls jüdische Minderheit, die nicht in Judäa und Jerusalem, sondern in der hellenistisch-römischen Diaspora aufgewachsen war. Irgendwann im Laufe ihres Lebens waren sie nach Jerusalem übersiedelt. Aus welchen Gründen, können wir nicht mehr sagen. Von großer Bedeutung war aber, dass ihre Muttersprache nicht Hebräisch oder Aramäisch, sondern Griechisch war – darum nennt Lukas sie »Hellenisten« – und dass sie innerhalb eines kulturellen Kontextes sozialisiert worden waren, in dem Juden als Minderheit innerhalb einer nichtjüdischen Mehrheitskultur lebten.<sup>14</sup> Aus Apg 6,9 (der nächste Text im Handout) geht hervor, dass sie sich dort in Gemeinden (»Synagogen«) zusammenfanden, deren Zusammensetzung sich an ihrer Herkunft orientierte. Lukas spricht von einer »Synagoge der sog. Libertiner, Kyrenaier und Alexandriner und derjenigen, die aus Kilikien und der Provinz Asia stammen«. Sie heißen natürlich auch »Hellenisten«, weil sie in der griechischen Kultur beheimatet waren.

Für unsere Fragestellung ist nun wichtig, dass ganz offensichtlich auch solche Juden für das Jesusjudentum in Jerusalem gewonnen wurden. Die Folgen dieses Vorgangs sind erheblich. Sie betreffen zunächst Äußerlichkeiten: Zum einen lässt die lukanische Unterscheidung zwischen »Hebräern« und »Hellenisten« erkennen, dass das Hinzukommen der hellenistischen Juden den Jerusalemer Jesusjuden ein Sprachproblem bescherte. Ihre Muttersprache war Griechisch, und das hatte zur Folge, dass sie ihre gottesdienstlichen Versammlungen nicht zusammen mit

---

<sup>14</sup> Zur Gruppe der Hellenisten ist immer noch von Bedeutung: Hengel 1975, 151–206 = Hengel 2002, 1–67; s. auch Zugmann 2009; Koch 2014, 170–178; Öhler 2018, 145–148.

den aramäisch sprechenden Jesusjuden durchführten, sondern getrennt von ihnen. Hinzu kommt noch, dass diese Unterscheidung auch dadurch institutionell auf Dauer gestellt wurde, dass man eine eigene, nur für sie zuständige Gemeindeleitung schuf. Sie bestand aus den sieben Männern, die Lukas in Apg 6,5 aufzählt und zu Diakonen degradiert. Tatsächlich dürfte es sich bei ihnen aber um das Leitungsgremium der hellenistischen Jesusjuden gehandelt haben, was vor allem auch daran erkennbar wird, dass alle sieben Männer griechische Namen tragen: Stephanus, Philippus, Prochorus, Nikanor, Timon, Parmenas und Nikolaus. Ihr *primus* war wahrscheinlich Stephanus, der im Kreis der ›hellenistischen‹ Sieben eine vergleichbare Rolle spielte wie Petrus im Kreis der ›hebräischen‹ Zwölf.

Darüber hinaus ging mit diesem Vorgang aber auch einher, dass der ›Glaube‹ der christlichen Juden mit seiner Übernahme durch hellenistische Juden nun auch in einen anderen kulturellen Kontext Eingang fand, innerhalb dessen er zu explizieren war: in den Kontext der hellenistisch-römischen Kultur des gesamten Mittelmeerraumes, den die sog. ›Hellenisten‹ dank ihrer kulturellen Sozialisation gewissermaßen nach Jerusalem mitgebracht haben. Es liegt auf der Hand, dass diese kulturelle Akkommodation nicht nur eine sprachliche, sondern auch eine inhaltliche Neuinterpretation des christlichen Glaubens erforderlich machte. Sie übersetzte den Glauben in ein hellenistisches Paradigma.

Wie ging es nun weiter? Der Darstellung der Apostelgeschichte können wir entnehmen, dass die hellenistischen Jesusjuden oder auch nur einige von ihnen in einen scharfen Konflikt mit anderen Juden gerieten, die ebenfalls aus der Diaspora nach Jerusalem gekommen waren. Es kam zu einem Akt von spontaner Lynchjustiz, dem Stephanus zum Opfer fiel und der dazu führte, dass eine Gruppe der hellenistischen Judenchristen Jerusalem verließ und wahrscheinlich wieder dorthin zurückkehrte, von wo sie ursprünglich hergekommen war. Jedenfalls berichtet Lukas, dass einige von ihnen nach Phönizien und Zypern und Antiochien gingen (Apg 11,19). Nicht vergessen dürfen wir bei alledem,

dass wir uns immer noch innerhalb des Judentums befinden. So etwas wie eine ›Christenverfolgung‹ hat es in Jerusalem zu keinem Zeitpunkt gegeben. Die Gruppe um Stephanus wurde verfolgt, weil sie als abtrünnige Juden galten, und auch die von der Verfolgung Betroffenen wären wohl niemals auf die Idee gekommen, etwas anderes zu sein als Juden. Darüber hinaus ist wichtig und für das Folgende von großer Bedeutung, dass durchaus nicht alle Jesusjuden aus Jerusalem vertrieben wurden. Es blieb vielmehr eine nicht geringe Zahl von Jesusanhängern in Jerusalem und Judäa zurück, die sich dort der jüdischen Mehrheitskultur zugehörig fühlte.

## II

Wir begleiten nun diejenige Gruppe, von der Lukas in Apg 11,19 erzählt, dass sie nach Phönizien und Zypern und Antiochien ging. Er richtet den Fokus dann auf Antiochien am Orontes, das heutige Antakya im Süden der Türkei, und berichtet, dass »einige Männer aus Zypern und Kyrene« dort die christliche Botschaft auch unter Nichtjuden verbreiten (Apg 11,20). Antiochien war die Hauptstadt der römischen Provinz Syria und die drittgrößte Stadt des Imperium Romanum hinter Rom und Alexandria. Ihre damalige Einwohnerzahl wird auf ca. 200.000 geschätzt. Es gab dort auch eine große jüdische Minderheit, deren Zahl ebenfalls nur geschätzt werden kann. In der Literatur sagt man, dass es in provinzialrömischen Städten einen jüdischen Bevölkerungsanteil von 12–13 % gab (Vgl. Kraeling 1932, 136). Wenn das richtig ist, würde sich die Zahl der jüdischen Einwohner Antiochiens auf ungefähr 25.000 belaufen. Josephus berichtet, dass die antiochenischen Juden »ständig eine große Menge von Griechen zum Besuch der Gottesdienste veranlassten und diese gewissermaßen zu einem Teil von sich selbst machten« (Bell. 7,45). Josephus spricht hier über die sog. ›Gottesfürchtigen‹, zu denen nach Lk 7,5 und Apg 11,2 auch der Hauptmann von Kapernaum und Cornelius, der Hauptmann der Italischen Kohorte, gehörten. Bei ihnen handelt es sich um Menschen, die mit dem Judentum aus unterschiedlichen Gründen sympathisierten und Verbindung zu den jüdischen

Gemeinden in der griechisch-römischen Diaspora hielten.<sup>15</sup> Von den Proselyten unterschieden sie sich dadurch, dass sie nicht Juden wurden, und das heißt bei Männern: dass sie nicht beschnitten waren. Für Juden gehörten sie damit auch weiterhin zu den »Völkern«.

Lukas berichtet nun, dass sich hier in Antiochien eine Gemeinde von Jesuanhängern (er spricht von μαθηταί »Schülern«) zusammenfand, und dass es hier – in Antiochien – war, dass man diese Gruppe erstmals χριστιανοί (»Christianer«) nannte (Apg 11,26)<sup>16</sup>. Dem lukanischen Bericht lassen sich drei Informationen entnehmen:

- Den Namen »Christianer« hat sich diese Gemeinschaft nicht selbst gegeben, sondern es handelt sich um eine Fremdbezeichnung, die dieser Gemeinschaft von außen beigelegt wurde.
- Wahrscheinlich stammt diese Bezeichnung von den römischen Provinzialbehörden. Diese Vermutung liegt nahe, weil es sich beim griechischen Ausdruck χριστιανοί, um einen Latinismus handelt. Er ist eine Analogiebildung zu Bezeichnungen wie »Pompeiani« oder »Caesariani«<sup>17</sup>, mit denen die Anhänger einer Person identifiziert werden. Diese Bezeichnung identifiziert die Gemeinde in Antiochien darum als Anhänger einer Person namens »Christus«.
- Am wichtigsten ist darum, dass diese Bezeichnung die »Christusanhänger« in Antiochien gezielt von den dortigen Juden unterscheiden will. Wir können aus diesem Grunde davon ausgehen, dass hier eine christliche Gemeinde erkennbar wird, die von

<sup>15</sup> Zu ihnen vgl. Koch 2008, 272–298.

<sup>16</sup> S. auch Apg 26,28; 1Petr 4,16.

<sup>17</sup> Vgl. z.B. Caesar, Bell. Civ. 1,15,5; 40,2; Cicero, Att. 6,8,2; Sull. 61; Mk 3,6; 12,13. – Dass es sich um eine Fremdbezeichnung gehandelt hat, die den ›Christen‹ in Antiochien von nichtjüdischer Seite beigelegt wurde, geht daraus hervor, dass denn nur ›Christos‹ nur für Nichtjuden ein Name sein konnte. Weil für Juden ›Christos‹ kein Eigenname, sondern Messiasbezeichnung war, ist die Bezeichnung ›Anhänger des Messias‹ von jüdischer Seite aus undenkbar.

außen – und zwar von jüdischer wie von nichtjüdischer Seite – nicht mehr als Teil des Judentums wahrgenommen wurde und sich ganz offensichtlich auch selbst nicht mehr als Teil des Judentums verstand.

Als Grund für diese Entwicklung können wir annehmen, dass sich der Gemeinschaft der Jesusanhänger in Antiochien Menschen anschlossen, die mit diesem Schritt ganz gezielt nicht Juden werden wollten. Mit großer Wahrscheinlichkeit handelte es sich hierbei um die bereits erwähnten ›Gottesfürchtigen‹, die schon vorher mit dem Judentum sympathisierten. Sie fanden ganz offensichtlich Aufnahme in die Gemeinschaft der Jesusanhänger, ohne dass sie beschnitten wurden. Für die ›Gottesfürchtigen‹, die sich vom Judentum zwar angezogen fühlten, aber doch nicht so weit gehen wollten, dass sie zum Judentum übertraten, war die Gemeinschaft der Jesusanhänger mit großer Wahrscheinlichkeit vor allem darum attraktiv, weil sie in ihr so etwas wie ein ›Judentum light‹ sahen: Sie fanden hier nicht nur dasselbe, was ihnen am Judentum gefiel, sondern sie konnten sich der christlichen Gemeinde auch anschließen, ohne dabei die kulturelle Desintegration in Kauf nehmen zu müssen, die mit dem Übertritt zum Judentum und der Übernahme des jüdischen Alltagsethos zwangsläufig einhergegangen wäre: der Beschneidung (an ihre Stelle trat die Taufe) sowie der Beachtung der Speisegebote, der anderen Reinheitsvorschriften und des jüdischen Kalenders. Es liegt auf der Hand, dass ein solcher Vorgang sich nur in einer hellenistischen Großstadt mit einer nichtjüdischen Mehrheitskultur abspielen konnte und nicht etwa in einer Stadt mit einer jüdischen Leitkultur wie in Jerusalem oder in einem judäischen oder galiläischen Dorf. Wir treffen hier zum ersten Mal auf eine Gemeinde von Jesusanhängern, von der wir sagen können, dass es sich um eine ›christliche‹ Gemeinde gehandelt hat. Ihr gehörten Juden wie Nichtjuden an, doch fanden bei den gemeinsamen Mahlzeiten, die ganz offensichtlich weiterhin im Mittelpunkt des Gemeindelebens standen,

die jüdischen Speisegebote keine Beachtung mehr. Paulus kann darum in Gal 2,14 sagen, dass Juden, die an diesen Mahlzeiten teilnehmen, »heidnisch und nicht jüdisch leben«.

Entscheidend für ihr Selbstverständnis als ›christliche‹ Gemeinde war, dass in ihren gottesdienstlichen Versammlungen die Unterschiede zwischen ihnen – die einen verstanden sich als ›Juden‹, die anderen nicht – hinter die Gemeinsamkeit zurücktraten, die durch die gemeinsame Zugehörigkeit zu Jesus Christus gestiftet wurde. Dieses Bewusstsein kommt in einer Reihe von Texten zum Ausdruck, die ihre Wurzeln mit großer Wahrscheinlichkeit in der christlichen Gemeinde von Antiochien haben:

1 Kor 12,13: »Denn wir alle wurden in einen Geist zu einem Leib getauft – seien es Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie –, und alle haben wir einen Geist zu trinken bekommen.«

Gal 3,27–28: »(27) Denn alle, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. (28) Darin gibt es nicht den Juden und nicht den Griechen; es gibt darin nicht den Sklaven und nicht den Freien; es gibt darin nicht männlich und weiblich. Denn alle seid ihr einer in Christus Jesus.«

Gal 5,6: »Denn in Christus Jesus gilt weder die Beschneidung etwas noch die Vorhaut, sondern der Glaube, der sich in der Liebe auswirkt.«

Gal 6,15: »Weder Beschneidung ist etwas, noch Vorhaut, sondern neue Schöpfung.«

Was hat sich hier gegenüber der Urgemeinde in Jerusalem geändert? Diese Frage können wir ganz leicht beantworten: Es ist jetzt nicht mehr die jüdische Mehrheitskultur, an der sich das christliche Ethos orientiert, sondern das kulturelle Kolorit einer hellenistisch-römischen Großstadt. Auf der anderen Seite wird aber auch gerade hierin so etwas wie ein gemeinsamer Nenner erkennbar, denn in beiden Fällen ist es das jeweilige kulturelle Umfeld, das die Gestalt der christlichen Gemeinden bestimmt: in Jerusalem das jüdische, in Antiochien das hellenistisch-römische. Zwischen Jerusalem und Antiochien hat sich darüber hinaus nicht geändert, dass die exklusive Identität der ›christlichen‹ Gruppen nach wie vor in der außeralltäglichen Institution der gottesdienstlichen Versammlung zum Ausdruck gebracht und erfahren wurde. Wir



können das in dem gerade zitierten Text von Gal 3,28 erkennen: Dass »in Christus« die Unterschiede zwischen Juden und Griechen, zwischen Sklaven und Freien sowie zwischen Männern und Frauen aufgehoben ist, weil sie alle »einer« sind, kann nur außerhalb des Alltags, d.h. im Gottesdienst realisiert werden, denn in ihrer Alltagswelt bleiben Frauen selbstverständlich genauso Frauen wie Männer Männer bleiben. Und auch am Unterschied zwischen Sklaven und Freien wie zwischen Juden und Nichtjuden hat sich im Alltag nichts geändert.<sup>18</sup>

### III

Es ist zu vermuten, dass sich die eben beschriebene Entwicklung nicht nur in Antiochien, sondern auch in anderen hellenistischen Städten abspielte. Demnach entstanden, noch bevor Paulus mit seiner Mission begann, in anderen großen Städten des Imperium Romanum – Rom auf jeden Fall eingeschlossen – christliche Gemeinschaften, die sich nicht mehr als Teil des Judentums verstanden. Über sie wissen wir aber nur wenig bis nichts. Wir wollen uns darum weiter an der Darstellung der Apostelgeschichte orientieren und versuchen, so etwas wie eine Bestandsaufnahme der christlichen Inkulturationsgeschichte vorzunehmen. Hinzunehmen können wir noch, was Paulus in Gal 2 schreibt.

Mit der Etablierung der antiochenischen Gemeinde haben wir eine so interessante wie spannungsreiche Konstellation: In Jerusalem gibt es nach wie vor eine christliche Gemeinschaft, die sich als Teil des Judentums versteht und die für die Darstellung ihrer Identität auf solche Institutionen zurückgreift, die sie aus der jüdischen Kultur übernommen hat. Gleichzeitig haben wir in Antiochien eine christliche Gemeinschaft, die sich außerhalb des Judentums gebildet hat und deren kulturelle Gestalt dementsprechend ebenfalls aus dem jüdischen Rahmen herausfiel. Auf der anderen Seite waren sie durch das miteinander verbunden, was ich

---

<sup>18</sup> Für Paulus verändert das besondere Verhältnis von Sklaven und Freien bzw. von Männern und Frauen »in Christus« auch die jeweilige Beziehung zueinander im Alltag. Das geht aus Phlm 15–17 und 1 Kor 7,3–4 deutlich hervor. Das war aber durchaus nicht selbstverständlich, sondern musste erst durch Paulus eigens betont werden.

oben ›Glaube‹ genannt habe: die Überzeugung, dass Gott durch Jesus von Nazaret zum Heil aller Menschen gehandelt hat und dass durch Jesus von Nazaret das Heil Gottes für alle Menschen erschlossen wird.

Diese Konstellation mit ihrem Ineinander von Unterschieden und Gemeinsamkeiten ruft sofort die Frage hervor, wie diese beiden Gruppen sich zueinander verhalten: Dominiert die Gemeinsamkeit ihres Glaubens, oder dominiert der Unterschied ihrer Lebenweisen, der seinen Grund in den unterschiedlichen kulturellen Kontexten hat, in dem die beiden Gemeinden jeweils leben? Es ist exakt diese Frage, die auf der sog. Apostelkonferenz erörtert wurde, von der Paulus in Gal 2,1–10 und Lukas in Apg 15,1–29 berichten. In Gal 2,9 charakterisiert Paulus die Vereinbarung, die zwischen beiden Seiten getroffen wurde, mit dem Stichwort *κοινωνία*, das am besten mit »gemeinsame Teilhabe« übersetzt wird.<sup>19</sup> Demnach bescheinigen beide Seiten, die Vertreter der Gemeinde in Antiochien und die Vertreter der Jerusalemer Gemeinde, einander die gemeinsame Teilhabe an dem einen Evangelium, das die einen, wie Paulus in Gal 2,7 schreibt, in jüdischer Gestalt vertreten und die anderen in nichtjüdischer Gestalt. Mit den Ausdrücken »Evangelium der Unbeschnittenheit« [*εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας*] und »Evangelium der Beschneidung« [*{εὐαγγέλιον} τῆς περιτομῆς*] spricht er hier nicht von zwei verschiedenen Evangelien, sondern von dem einen Evangelium von Jesus Christus in zwei kulturellen Gestalten. Trotz der Unterschiede wird anerkannt, dass das, was alle Christen miteinander verbindet, dominiert und das, was sie kulturell voneinander trennt, unwichtig macht. Wir haben hier darum eine ökumenische Vereinbarung vor uns, deren theologische Substanz von großer Bedeutung ist. Diese Vereinbarung basiert auf der Einsicht, dass unter dem gemeinsamen Dach des Evangeliums nicht nur kultureller Pluralismus möglich ist,

<sup>19</sup> Vgl. Hainz 1981, 751: Der Begriff bezeichnet ein »Gemeinschaftsverhältnis« von Personen, die »gemeinsam Anteil haben an etwas«. – Mit dieser Bedeutung gebraucht Paulus den Begriff *κοινωνία* und seine Stammverwandten auch sonst (Röm 12,13; 1 Kor 1,9; 9,23; 10,16. 18.20; 2Kor 1,7; 13,13; Phil 1,5; 2,1; 3,10; Phlm 6.17).

sondern dass es geradezu zum Wesen der christlichen Identität gehört, dass sie weder durch eine individuelle kulturelle Gestalt zur Darstellung gebracht werden kann noch dass sie nach einer solchen verlangt. Die Vereinbarung der Apostelkonferenz verlangt ja ausdrücklich nicht, dass alle christlichen Gemeinden ein und dieselbe kulturelle Gestalt aufweisen müssen. Zum Wesen des Christentums gehört darum auch eine deutlich erkennbare Affinität zum Pluralismus.

Dieses Ergebnis der Apostelkonferenz würde es erlauben, bereits an dieser Stelle die Darstellung abubrechen und ein Ergebnis zu formulieren. Wir haben jüdische Christen in Jerusalem und nichtjüdische Christen in Antiochien, und beiden ist nicht nur das christliche Bekenntnis gemeinsam, sondern für beide gilt auch, dass sie voneinander lediglich dadurch sich unterscheiden, dass sie – mit den Worten der Schrift an Diognet gesagt – jeweils »die landesüblichen Sitten befolgen in Kleidung und Speise sowie im sonstigen Leben« (Diogn. 5,4).

Dass dieser Pluralismus aber auch seine Grenzen hatte, kann man in Gal 2,11–14 oder auch in 1Kor 11,17–34 erkennen: In beiden Fällen geht es um die theologische Identität der gottesdienstlichen Mahlfeier. Sie hat die Aufgabe, die durch Jesus Christus und das Evangelium gestiftete Einheit der christlichen Gemeinde zum Ausdruck zu bringen, und zwar gerade jenseits aller kultureller Differenzen. In beiden Fällen steht Paulus vor der Situation, dass alltagsweltliche kulturelle Unterschiede zwischen den Christen die Gemeinsamkeit der Mahlfeier bedrohen. In Antiochien (Gal 2,11–14) sind es die Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden, in Korinth (1Kor 11,17–34) Unterschiede zwischen reichen und armen Christen. Hier wie dort besteht Paulus darauf, dass die Gemeinsamkeit der Identität aller Christen in der Gemeinsamkeit der Mahlfeier im Gottesdienst sichtbar werden muss. Für Paulus findet darum der kulturelle Pluralismus an dieser Stelle eine unüberschreitbare Grenze. Hier wird darum auch ein festes Band der Kontinuität erkennbar, dass die paulinische Kompromisslosigkeit bei der Feier des Herrenmahls mit der Urgemeinde in Jerusalem verbindet. Auch bei ihr

war es nichts anderes als die gemeinsame Mahlfeier im Gottesdienst, in der sie ihre christliche Identität in exklusiver Weise zum Ausdruck bringen und erfahren konnte.

Auf der anderen Seite ist aber nicht zu übersehen, dass auch die Auseinandersetzungen in Antiochien und Korinth nach Gal 2,11–14 und 1Kor 11,17–34 Teil eines für die Geschichte des frühen Christentums typischen Sachverhaltes sind, denn auch hier ging es um die Frage, ob die Darstellung der christlichen Identität eine bestimmte kulturelle Ausdrucksgestalt verlangt oder nicht. Im weiteren Verlauf der Geschichte der christlichen Inkulturation im 1. Jahrhundert sind immer wieder vergleichbare Debatten entstanden, die – wenn man sie theologisch reflektiert – auf dasselbe Resultat hinauslaufen wie die Apostelkonferenz. Wir wollen dafür noch einen kurzen Blick auf die paulinischen Briefe werfen.

### **Inkulturationsdiskussionen in paulinischen Gemeinden**

Die von Paulus in den städtischen Zentren der römischen Provinz gegründeten christlichen Gemeinden verstanden sich wie die Gemeinde in Antiochien nicht als Teil des Judentums. Einerseits. Andererseits ist aber damit zu rechnen, dass es in den meisten von diesen Gemeinden Diskussionen und Konflikte darüber gab, wie man mit den kulturellen Institutionen umgehen soll, die in der Mehrheitsgesellschaft in Geltung standen. Vor allem der 1. Korintherbrief ist hierfür eine ergiebige Informationsquelle. In diesem Brief nimmt Paulus zu einer Reihe von Fragen und Problemen der christlichen Lebensführung Stellung, über die er z.T. schriftlich (vgl. 1 Kor 7,1), z.T. aber auch mündlich informiert worden war – letzteres durch die „Leute der Chloë“ (1,11), in denen wir die Überbringer des Briefes aus der Gemeinde sehen dürfen. Den größten Raum nehmen dabei Fragen im Umkreis von Ehe und Sexualität ein (6,12–20; 7,1–40) und Fragen, die mit der Beachtung von Speisetabus zu tun haben (8,1–13; 10,23 – 11,1). Aus Raumgründen möchte ich mich auf die zuletzt genannte Problematik beschränken:

In 1Kor 8,1–13 und 10,23 – 11,1 wird eine Auseinandersetzung um die Beachtung von Speisetabus erkennbar (Smit 2000; Fotopoulos 2003; Gäckle 2004, 5–22.110–291): Wie soll man mit Fleisch umgehen, das von Opfertieren stammte und auf dem Markt verkauft wurde oder bei Privateinladungen oder in einem öffentlichen Restaurant auf den Tisch kam? Muss man es meiden, weil es auf Grund seiner Herkunft als sog. »Götzenfleisch« (εἰδωλόθυτον; 8,1.4.7.10; 10,19) religiös kontaminiert war<sup>20</sup>? Oder durfte man es ohne Bedenken essen, weil es die Götter, denen andere Teile dieser Tiere geopfert worden waren, sowieso nicht gab und darum die religiöse Kontamination dieses Fleisches nur in der Einbildung von unaufgeklärten Menschen existierte? Die zuletzt genannte Position wurde von einigen Mitgliedern der korinthischen Gemeinde vertreten. Paulus sagt von ihnen, dass sie über „Erkenntnis“ (γνῶσις) verfügen (8,1.7.10–11). Sie hatten darum offensichtlich nicht nur keine Bedenken, sog. „Götzenopferfleisch“ zu essen, sondern sie taten dies auch demonstrativ (vgl. 8,4).

Demgegenüber hatten andere Christen in Korinth schwere Bedenken gegen den Verzehr von solchem Fleisch, weil sie es offensichtlich nicht von seiner Beziehung zu den heidnischen Gottheiten ablösen konnten: „Auf Grund (ihrer) immer noch (bestehenden) Gewöhnung an den Götzen essen sie es als Götzenopferfleisch“ (1Kor 8,7), und das heißt: Weil sie auch als Christen den früher von ihnen verehrten Göttern immer noch religiöse Bedeutung beimessen, ist für sie auch das Fleisch, das aus dem heidnischen Opferkult stammt, religiös kontaminiert.

Eine allgemeinere, aber ähnlich gelagerte Problemlage bespricht Paulus im Römerbrief (Röm 14,1–15,7): Hier geht es darum, dass manche Christen alles essen, während andere nur Gemüse zu sich nehmen, und dass manche Christen alle Tage für gleich halten, während andere eine bestimmte Kalenderobservanz praktizieren (14,1–5).<sup>21</sup>

<sup>20</sup> In 1 Kor 10,28 lässt er einen fiktiven Essensteilnehmer neutral ἱερόθυτον (»heiliges Fleisch«) sagen.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu ausführlich Wolter 2019a, 347–359.

In beiden Fällen teilt Paulus in theologischer Hinsicht die Position derjenigen, die sich sowohl beim Essen als auch beim Kalender keinerlei Beschränkungen unterwerfen. Trotzdem diskutiert er das Problem aber nicht auf der inhaltlichen Ebene: »Ein jeder sei seiner eigenen Meinung gewiss«, heißt es in Röm 14,5. Das heißt: Für Paulus spielt das Sachproblem keine Rolle, und es wäre für ihn auch nicht existent, wenn sich alle einig wären – und zwar so oder so, denn – so schreibt Paulus in 1Kor 8,8: »Speise stellt uns nicht vor Gott«, d.h. Essen und Trinken sind theologisch irrelevant.<sup>22</sup>

In 1Kor 8,1–6 reiht er sich explizit in den Kreis derer ein, die über „Erkenntnis“ verfügen und die wissen, dass es keinen Gott gibt „außer dem einen“ (V. 4f). Aus eben diesem Grund kann er dann auch feststellen, dass der reinen Substanz des Fleisches, auch wenn es von Opfertieren stammt, keinerlei religiöse Qualität zukommt und darum auch nicht das Gottesverhältnis der Christen tangiert (vgl. 8,8; 10,25–27). Fleisch, das von Opfertieren stammt, ist für Paulus eine Speise, die sich in nichts von anderen Speisen unterscheidet, wie er unter Verweis auf Ps 24,1 deutlich macht (10,26: »die Erde gehört dem Herrn und was darinnen ist«). Trotzdem hält Paulus auch die Position der anderen Christen, die kein Fleisch von Opfertieren essen wollen, für theologisch akzeptabel und vertretbar. Das geht aus Röm 14,6 hervor: »Wer den Tag beachtet, beachtet ihn für den Herrn, und wer isst, isst für den Herrn, denn er dankt Gott. Und wer nicht isst, isst für den Herrn nicht und dankt Gott auch«.

In beiden Briefen diskutiert Paulus das Problem darum auf der sozialen Ebene, das heißt er entwirft Leitlinien, wie die Gemeinden damit umgehen sollen, dass es unter den Christen kulturell bedingte Unterschiede im Lebensstil gibt. Als eine solche Leitlinie, die für beide Briefe gültig ist, kann man 1Kor 10,23–24 nehmen: »Alles ist erlaubt, aber nicht

---

<sup>22</sup> Nicht weit entfernt ist Röm 14,17: »Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken«.

alles ist förderlich. Alles ist erlaubt, aber nicht alles baut auf. Niemand soll das Seine suchen, sondern (jeder) das des Anderen«. In Röm 15,2 sagt er mit anderen Worten dasselbe: » Ein jeder von uns soll dem Nächsten zu Gefallen sein, zum Guten, zur Erbauung«. Entscheidend ist, dass beide Aufforderungen an beide Seiten adressiert sind, sowohl an die »Starken«, denen er sich selbst zurechnet, als auch an die »Schwachen«. Paulus entwickelt damit das Prinzip der egalitären Reziprozität, das auf den ersten Blick paradox erscheint, beim zweiten Hinsehen aber genau ins Schwarze trifft: Jeder einzelne Christ hat Anspruch darauf, dass er in seiner eigenen kulturellen Orientierung ernst genommen wird und an ihr festhalten kann. Gleichzeitig verlangt Paulus von jedem einzelnen Christen aber auch, die kulturelle Orientierung des jeweils Anderen zu akzeptieren. Beide Aussagen gelten immer zugleich. Jeder Christ, der von anderen Christen verlangt, dass sie auf seine ethische Überzeugung Rücksicht nehmen, muss eben dies auch den anderen zubilligen. Eigentlich handelt sich hierbei um dasselbe Prinzip, das auch das Ergebnis der Apostelkonferenz bestimmte: Wenn man ernst nimmt, dass es allein der Christus-Glaube ist, der die kollektive Identität der christlichen Gemeinde konstituiert, kann sie diese Identität nur dadurch zum Ausdruck bringen, dass sie die kulturellen Differenzen, die Christen voneinander trennen, nicht zu beseitigen versucht. Sie lässt sie vielmehr bestehen und integriert sie in ihr Identitätsmanagement. Jede christliche Gemeinde und jede Kirche steht darum vor der Aufgabe, dass sie die ethischen Differenzen unter ihren Mitgliedern akzeptiert. Denn nur so bleibt gewährleistet, dass ihre christliche Identität nicht durch eine bestimmte kulturelle Orientierung gestiftet wird, sondern einzig und allein durch den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus.

### **Fazit**

In der Geschichte der kulturellen Akkommodation des Urchristentums wird eine Spannung erkennbar, die das Wesen des Christentums bestimmt: Einerseits sind Christen bleibend darauf angewiesen, ihre

Identität überall dort, wo sie leben, kulturell darzustellen. Das geht gar nicht anders. Andererseits gibt es aber keine spezifisch christliche Kultur. Die kulturelle Gestalt christlicher Identität ist vielmehr immer etwas, was Christen aus den kulturellen Lebenswelten, in denen sie sich überall in der Welt vorfinden, und das heißt: von außen, übernehmen. Eben diesen Sachverhalt hat die Schrift an Diognet im Blick, wenn sie über die »Christianer« schreibt (5,5): »Sie bewohnen das eigene Vaterland, aber wie Ausländer. Sie nehmen an allem teil wie Bürger, und alles ertragen sie wie Fremde«. In dieser Metaphorik (»Ausländer«, »Fremde«) kommt zum Ausdruck, dass Christen einerseits zwar ohne bestimmte kulturelle Institutionen nicht leben können, dass diese Institutionen aber andererseits zu keinem Zeitpunkt ein Bestandteil der christlichen Identität werden können. Für das Wesen von Christentum ist darum eine Affinität zum kulturellen Pluralismus konstitutiv<sup>23</sup>, ohne dass damit gesagt wäre, dass christliche Gemeinden kulturellen Institutionen kritiklos gegenüberstehen müssten. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Aber das ist ein anderes Thema. Und auch für den Umgang miteinander gibt das Liebesgebot den Christen eine klare Norm an die Hand. Denn wie Paulus in Röm 13,10 schreibt: „Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses“. Die Konsequenz ist anstrengend: Was christliches Handeln und Verhalten ist, steht nicht ein für allemal fest, sondern muss von den christlichen Gemeinden und Kirchen in wechselnden kulturellen Kontexten immer wieder neu herausgefunden werden.

## Bibliographie

Fotopoulos, John. 2003. *Food Offered to Idols in Roman Corinth* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/151). Tübingen: Mohr Siebeck.

---

<sup>23</sup> Eilert Herms spricht darum mit Recht von einer »Pluralismusaffinität und -fähigkeit des Christentums« (Herms 2007, 339).



- Gäckle, Volker. 2004. *Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/200). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hainz, Josef. 1981. „κοινωνία“. W *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*, 751. Hgg. Horst Balz, Gerhard Schneider. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer.
- Hengel, Martin. 1975. „Zwischen Jesus und Paulus. Die »Hellenisten«, die »Sieben« und Stephanus. (Apg 6, 1–15; 7, 54 – 8, 3).“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72: 151–206 = Hengel, Martin. 2002. „Zwischen Jesus und Paulus. Die »Hellenisten«, die »Sieben« und Stephanus. (Apg 6, 1–15; 7, 54 – 8, 3).“ In Martin Hengel. *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 141), 1–57. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hense, Otto, Hg. 1905. *C. Musonii Rufi Reliquiae*. Leipzig: Teubner.
- Herms, Eilert. 2007. „Pluralismus aus christlicher Identität.“ In: Eilert Herms. *Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Koch, Dietrich-Alex. 2008. „The God-fearers between facts and fiction. Two theosebeis-inscriptions from Aphrodisias and their bearing for the New Testament.“ In Dietrich-Alex Koch. *Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte* (Novum testamentum et orbis antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 65), 272–298. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Koch, Dietrich-Alex. 2014. *Geschichte des Urchristentums*. 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kraeling, Carl H. 1932. „The Jewish Community at Antioch.“ *Journal of Biblical Literature* 51: 130–160.
- Lampe, Peter. 2001. „Menschliche Würde in frühchristlicher Perspektive.“ In *Menschenbild und Menschenwürde* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 17). Hg. von Eilert Herms, 288–304. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Nickel, Rainer. 1994. *Stoa und Stoiker. III. Epiktet – Teles – Musonius*. Zürich: Artemis & Winkler.
- Öhler, Markus. 2018. *Geschichte des frühen Christentums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schenke, Ludger. 1990. *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.
- Smit, Joop F.M. 2000. *About the Idol Offerings. Rhetoric, Social Context and Theology of Paul's Discourse in First Corinthians 8:1 – 11:1* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 27). Leuven: Peeters.
- Stuhlmacher, Peter. 1992. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band I: *Von Jesus zu Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tuor-Kurth, Christina. 2009. *Kindesaussetzung und Moral in der Antike. Jüdische und christliche Kritik an Nichtaufziehen und Töten neugeborener Kinder*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wengst, Klaus, Hg. 1984. *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wolter, Michael. 2019. *Der Brief an die Römer II*. Ostfildern/Göttingen: Patmos/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wolter, Michael. 2019. *Jesus von Nazaret* (Theologische Bibliothek 6). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zugmann, Michael. 2009. »Hellenisten« in der Apostelgeschichte. *Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/264). Tübingen: Mohr Siebeck.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA  
w WARSZAWIE

---

Rok LXII

Zeszyt 4

# ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2020

## **REDAGUJE KOLEGIUM**

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

## **MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA**

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

prof. dr hab. Atanoli Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks ([www.bibleworks.com](http://www.bibleworks.com))

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

**Wydawnictwa Naukowego ChAT**

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Objętość ark. wyd.: 19,3

Druk: [druk-24h.com.pl](http://druk-24h.com.pl)

ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

## SPIS TREŚCI

### IN MEMORIAM

<i>Prof. dr hab. Janusz T. Maciuszko</i> .....	1103
<i>Bp dr h.c. Janusz Narzyński</i> .....	1109
<i>Bp dr h.c. Jan Szarek</i> .....	1113
<i>Ks. dr Włodzimierz Nast</i> .....	1117
<i>Ks. mgr Jan Prokopiuk</i> .....	1121

### ARTYKUŁY

MICHAEL WOLTER, <i>Christliche Gemeinden und kultureller Pluralismus im 1. Jahrhundert n. Chr</i> .....	1125
ANDRZEJ KUŹMA, <i>Autorytet Kościoła rzymskiego i jego biskupa w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu, Tertuliana i św. Cypriana z Kartaginy</i> .....	1151
АЛЕКСАНДР ПАСКАЛЬ, <i>Малоизвестные актыовые документы XV-XVIII вв., найденные А. С. Будиловичем в Любленской губернии в конце XIX в.</i> .....	1193
METROPOLITA SAWA (MICHAŁ HRYCUNIAK), ANDRZEJ BACZYŃSKI, <i>Mysterium Wcielenia Syna Bożego</i> .....	1223
JERZY TOFILUK, <i>Miłosierdzie Boże w tekstach Triodionu Postnego</i> .....	1245
WIKTOR ORLOF, JAKUB KOSTIUCZUK, <i>Trans i opętanie – obiekt zainteresowania teologii i psychiatrii</i> .....	1263
KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI, <i>Nowa prawna definicja śmierci w Polsce jako problem filozoficzno-teologiczny</i> .....	1281
PAWEŁ BORECKI, <i>Nierówne traktowanie nierzymskokatolickich związków wyznaniowych we współczesnym polskim systemie prawnym – wybrane zagadnienia</i> .....	1309
ARTUR ALEKSIEJUK, ELŻBIETA ALEKSIEJUK, <i>Tożsamość i charakter prawosławnej refleksji pedagogiczno-religijnej</i> .....	1339
IZABELA KOCHAN, <i>Edukacja prawosławna na terenie miasta Siedlce</i> ....	1367
ELŻBIETA BEDNARZ, <i>Selekcja metod kształcenia w realizacji lekcji religii zgodnie z koncepcją tematyczno-problemową. LEGO® Education Maker jako propozycja metodyczna</i> .....	1383

JOANNA KLUCZYŃSKA, *Projekt socjalny jako złożony i wieloetapowy proces działań pomocowych* ..... 1415

## **MATERIAŁY**

WILHELEM SCHWENDEMANN, *Frisch, kommunikativ, frei – Die Zürcher und Genfer Bibel im Vergleich mit der Buber Rosenzweig Bibelausgabe* ..... 1431

WILHELEM SCHWENDEMANN, *Begegnung – Beziehung – Menschsein – Menschenwürde – ein paar Bemerkungen zu Bubers Verständnis der philosophischen Anthropologie* ..... 1455

STANISŁAW OBIREK, *Krytyczna etyka polityczna zakorzeniona w życiu* ..... 1481

JERZY (PAŃKOWSKI), *Przemówienie inauguracyjne (8 października 2020)* ..... 1505

## **KRONIKA**

*Inauguracja roku akademickiego 2020/2021 (8 października 2020)* (JERZY BETLEJKO) ..... 1511

*Międzynarodowa e-konferencja naukowa „Eko(teo)logicznie – Chrześcijańskie wobec wyzwań” (5 listopada 2020)* (SEBASTIAN MADEJSKI) ..... 1513

Wykaz autorów ..... 1519

Recenzenci „Rocznika Teologicznego” w roku 2020 ..... 1521

## Contents

### IN MEMORIAM

<i>Prof. Janusz T. Maciuszko PhD habil.</i> .....	1103
<i>Rev. Bp. Janusz Narzyński PhD h.c.</i> .....	1109
<i>Rev. Bp. Jan Szarek PhD h.c.</i> .....	1113
<i>Rev. Włodzimierz Nast PhD</i> .....	1117
<i>Rev. Jan Prokopiuk MA</i> .....	1121

### ARTICLES

MICHAEL WOLTER, <i>Christian Communities and Cultural Pluralism in the 1st century A.D.</i> .....	1125
ANDRZEJ KUŹMA, <i>The Authority of the Church of Rome and Its Bishop in the Teaching of St. Irenaeus of Lyons, Tertullian and St. Cyprian of Carthage</i> .....	1151
ALEXANDR PASCAL, <i>Little-known Statutory Documents of the 15th to 18th Centuries, found by A. S. Budilovich in the Province of Lublin at the End of the 19th Century</i> .....	1193
METROPOLITA SAWA (MICHAŁ HRYCUNIAK), ANDRZEJ BACZYŃSKI, <i>The Mystery of the Incarnation of the Son of God</i> .....	1223
JERZY TOFILUK, <i>The Mercy of God in the Texts of the Lenten Triodion</i> ..	1245
WIKTOR ORLOF, JAKUB KOSTIUCZUK, <i>Trance and possession – an object of interest in theology and psychiatry</i> .....	1263
KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI, <i>The New Legal Definition of Death in Poland as a Philosophical and Theological Problem</i> .....	1281
PAWEŁ BORECKI, <i>Unequal Treatment of non-Roman Catholic Religious Associations in the Contemporary Polish Legal System – Selected Issues</i> .....	1309
ARTUR ALEKSIEJUK, ELŻBIETA ALEKSIEJUK, <i>The Identity and Nature of Orthodox Pedagogical and Religious Reflection</i> .....	1339
IZABELA KOCHAN, <i>Orthodox Education in the City of Siedlce</i> .....	1367

ELŻBIETA BEDNARZ, <i>Selection of Teaching Methods in Implementation of Religious Education Classes according to Thematic and Problem-based Learning. LEGO® Education Maker as a Methodological Proposal</i> .....	1383
--	------

JOANNA KLUCZYŃSKA, <i>Social projects. Assumptions of the projects in social suport</i> .....	1415
---	------

## **MATERIALS**

WILHELEM SCHWENDEMANN, <i>Fresh, Communicative, Free – The Zurich and Geneva Bibles compared with the Buber-Rosenzweig Bible Edition</i> .....	1431
--	------

WILHELEM SCHWENDEMANN, <i>Encounter – Relationship – Being human – Human dignity – a few Remarks on Buber's Understanding of Philosophical Anthropology</i> .....	1455
---	------

STANISŁAW OBIREK, <i>Critical Political Ethics Rooted in Life</i> .....	1481
---	------

JERZY (PAŃKOWSKI), <i>Inaugural speech (8<sup>th</sup> October 2020)</i> .....	1505
--	------

## **KRONIKA**

<i>Inauguration of the academic year 2019/2020 (8<sup>th</sup> October 2020)</i> (JERZY BETLEJKO).....	1511
--	------

<i>International Scientific E-Conference „Eco(theo)logically – Christians in the Face of Challenges” (5 November 2020)</i> (SEBASTIAN MADEJSKI) .....	1513
---	------

List of authors .....	1519
-----------------------	------

List of Reviewers of „Theological Yearbook” in 2020.....	1521
--	------



## Wykaz autorów

**Michael Wolter**, wolter@uni-bonn.de, Universität Bonn, Evangelisch-Theologische Fakultät, Abteilung für Neues Testament, An der Schlosskirche 2–4, 53113 Bonn, Germany

**Andrzej Kuźma**, a.kuzma@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Alexandr Pascal**, PascalAD@rsl.ru, Rosja, 119019, Moskwa, ul. Vozdvizhenka, d. 3/5

**Metropolita Sawa (Michał Hrycuniak)**, m.hrycuniak@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Andrzej Baczyński**, a.baczyński@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Jerzy Tofiluk**, jerzy.tofiluk@gmail.com, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Wiktor Orlof**, w\_orlof@wp.pl, ul. Zwycięstwa 29/62, 15-703 Białystok

**Jakub Kostieczuk**, j.kostieczuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Krzysztof Leśniewski**, krzysztof.lesniewski@kul.pl, Katedra Teologii Prawosławnej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

**Paweł Borecki**, pawelborecki@op.pl Zakład Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Warszawski, Collegium Iuridicum I, pok. 228, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa

**Artur Aleksiejuk**, a.aleksiejuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Elżbieta Aleksiejuk**, e.aleksiejuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Izabela Kochan**, i.kochan@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Elżbieta Bednarz**, e.bednarz@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Joanna Kluczyńska**, j.kluczynska@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa