

Das neue Gottesvolk

Die Anfänge des Christentums und
der antike Ethnizitäts-Diskurs

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Augustana-Hochschule
(Theologische Hochschule)
Neuendettelsau

vorgelegt am 10. Juli 2004
von
Heinz Tenhafen, Dormagen

*„Jede Vorstellung von den Anfängen
verleitet dazu,
eine Fabel zu konstruieren“*

Jean Starobinski

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
I. Einleitung:	
Das Thema „ <i>Die Entstehung christlicher Gemeinden</i> “ – neu bearbeitet	9
1. Aufgabe und Ziel dieser Untersuchung	9
2. Bernd Wander: <i>Trennungsprozesse</i> – Prozesse, „die an verschiedenen Zeitpunkten und Orten in unterschiedlicher Intensität stattfanden“ (276)	17
2.1 Die Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung	27
2.2 Eine „Vielzahl von Gemeinden“ am Anfang?	28
3. Das Christentum ist universalisiertes Judentum – Gerd Theißen’s Theorie von der Entstehung der christlichen Religion	31
3.1 Religionen als Verwandte	40
3.2 Religion als Teil antiker Kultur	42
3.3 Das Christentum als „Kopfgeburt“	43
3.4 „Universalisiertes Judentum“?	45
4. Daniel Boyarin: Wellentheorie der jüdisch-christlichen Geschichte	46
4.1 Die Rabbinen und das „Judenchristentum“	50
5. Konklusion	55
II. Neutestamentliche Quellen und ihr Hintergrund	
1. Act 11,19–26 – Gründungslegende des Christentums?	60
1.1 Der Text	60
1.1.1 Antiochia und seine Bevölkerung im ersten Jahrhundert u.Z.	61

1.1.2	Erklärung des Textes	65
1.2	Der historische Kontext der erzählten Welt	74
1.2.1	Die Quellenfrage	74
1.2.2	Das Judentum der hellenistischen Diaspora bis zum Jüdischen Krieg	75
1.3	Der Weg der frühen christlichen Mission – Versuch einer Rekonstruktion	79
1.4	Gal 2,11–14: Der „Antiochenische Zwischenfall“	83
1.4.1	Text und Erklärung	84
2.	Die Apostelgeschichte als Geschichte des Gottesvolkes	90
2.1	Der historische Kontext der Erzählgegenwart	90
2.1.1	Das Judentum in Palästina und der hellenistischen Diaspora nach der Zerstörung des Tempels	90
2.1.2	Die lukanische Christenheit	93
2.2	Der literarische Kontext	95
2.3	Die Funktion von Act 10f	97
Exkurs: Foundational legends und Act 10,1–11,18 (<i>Walter T. Wilson</i>)		99
2.4	Das Thema der Apostelgeschichte	106
III. Selbst-Definition in der hellenistisch-römischen Welt		111
1.	Prolegomena zum Hellenismus-Begriff	111
2.	Modernes Denken und der antike Ethnizitäts-Diskurs	112
2.1	Die Begriffe ἔθνος und γένος in der antiken Literatur und im Neuen Testament	115
2.2	Selbst-Definition und Identität	119
2.3	Ethnizität und <i>religio</i>	125

2.4	„Boundary markers“: Mahlzeiten als Code	128
2.4.1	Das private Mahl und seine religiöse Dimension	131
2.4.2	Antike Vereinsmähler und Identität	134
3.	Ethnie als kulturellreligiöser Begriff	137
3.1	Hellenen/Griechen	137
3.2	Judäer/Juden	140
3.3	Christianer/Christen	149
3.3.1	Das Selbstverständnis der Christen nach dem Neuen Testament und bei frühen christlichen Autoren	149
3.3.2	Die Wahrnehmung der Christen „von außen“	159
3.4	Grenzgänger	170
4.	<i>Philosophia</i> und <i>religio</i> bei den „Christianern“	183
4.1	Die „Philosophie“ der „Christianer“ nach den Reden der Apostelgeschichte	183
4.2	Nicht-kultische Praktiken: <i>religio</i> in neuer Gestalt	187
4.2.1	Die Gestalt der Taufe	189
4.2.1.1	Die Taufe als Akt der Enkulturation	191
4.2.2	Morphologie frühchristlicher Gottesdienste	196
4.2.2.1	Die Mahlfeier in Korinth	196
4.2.2.2	Der lukanische Hausgottesdienst	198
4.2.2.3	Die Eucharistie der <i>Didache</i>	200
5.	Konklusion	202
IV. Christianoi – zwischen Juden und „Heiden“		209
1.	Auf der Grenze: Zwischen Judäern und Griechen/Hellenen .	209
2.	Synkretismus und/oder Hybridität	211
3.	Hybridität von Kulturen	214

4.	Das Leben des Paulus als hybride Existenz	216
4.1	Der Migrant Paulus	216
4.2	Gal 3,28: Eins in Christus	220
4.3	Der soziale Status des Paulus nach der Apostelgeschichte ...	223
5.	Die hybride Existenz der „Christianoi“	226
5.1	Die Kombination von Lebensstilen	226
5.1.1	Soziale Erfahrung und Symbolbildung	226
5.1.2	Hybride Existenz und grundlegende Werte der antiken Welt	228
5.2	Die Transformation von Symbolen	234
5.2.1	Waschung und Taufe	234
5.2.2	Kommensalität als hybride Praxis	239
5.2.2.1	<i>Anamnesis</i> und Tod – das Korinthmahl und pagane Analogien	239
5.2.2.2	Hausgemeinden und Kommensalität	242
6.	Konklusion	245
V.	Neun Thesen: Ein neues Volk und seine Identität	250
VI.	Ausblick: Die Entwicklung in Antiochia	254
	Literaturverzeichnis	266

Vorwort

Die Frage nach den Anfängen des Christentums beschäftigt gegenwärtig die Wissenschaften. Es sind keinesfalls nur die historischen Disziplinen damit beschäftigt, sondern ebenso auch die Sozialwissenschaften, insbesondere die Kulturanthropologie, weil Fragen nach ethnischer Identität dabei ein großes Gewicht haben. Da jene Anfänge aber auch verwoben sind mit dem Judentum der Zeitenwende, beteiligen sich an diesem Diskurs auch Experten für das antike Judentum. Dieser Sachverhalt ist für den wissenschaftlichen Diskurs außerordentlich erfreulich, hat aber natürlich auch die Literatur zum Thema ganz erheblich vermehrt.

Diese Entwicklung hat auch damit etwas zu tun, dass die Kirchen ihr Verhältnis zum Judentum in den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts auf eine neue Grundlage stellten. Für viele stellten sich dabei auch die Frage nach der eigenen – christlichen – Identität und die Fragen im Zusammenhang mit den Anfängen des christlichen Glaubens und mit seiner Wirkungsgeschichte ganz neu. Längst Bekanntes und Vertrautes musste noch einmal auf den Prüfstand und war Anlass für mich, nach dreißig Jahren pfarramtlicher Tätigkeit noch einmal wissenschaftlich zu arbeiten. Dazu wurde ich besonders durch viele Begegnungen und Gespräche während eines Studienaufenthaltes in Jerusalem im Jahre 1999 angeregt.

Die vorliegende Arbeit entstand im Zeitraum von 2001–2004 unter Betreuung von Prof. Dr. Wolfgang Stegemann von der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau. Er hat mich bei der Annäherung an das Thema und bei seiner Entfaltung in vielen Gesprächen mit großer Geduld betreut und gefördert.

Für seine umfassende Unterstützung bin ich ihm außerordentlich dankbar.

Frau Andrea Siebert danke ich herzlich für die Bereitstellung von Literatur und von Software, die mir die Arbeit mit griechischen Texten erleichterte.

Dass die Fertigstellung dieser Dissertation mehr als drei Jahre brauchte, lässt sich durch die Tatsache erklären, dass sie neben der beruflichen Tätigkeit im Pfarramt entstand. Der Wiedereinstieg in die wissenschaftliche Ar-

beit konnte nur gelingen in einer Umgebung, die es mir ermöglichte, den beruflichen Alltag für begrenzte Zeit hinter mir zu lassen. Der Augustana-Hochschule habe ich deshalb für Gastfreundschaft bei meinen Aufenthalten zu danken. Es war für mich eine Freude, hier in Ruhe arbeiten zu können.

Meinem Sohn Andreas danke ich für gründliches Korrekturlesen.

Meiner Frau Ingrid danke ich herzlich, denn ich habe ihr viel zugemutet. Wenn der Berg, den es zu bezwingen galt, zu hoch schien, hat sie mich ermutigt, nicht aufzugeben.

Dormagen/Neuendettelsau, im Juni 2004

Heinz Tenhafen

I. Einleitung:

Das Thema „Die Entstehung christlicher Gemeinden“ – neu bearbeitet

1. Aufgabe und Ziel dieser Untersuchung

Die Geschichte der christusgläubigen Gemeinschaften im ersten und zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung (u.Z.) ist untrennbar verbunden mit der Geschichte des Judentums in dieser Zeit. Das älteste Christentum hat bekanntlich seine Wurzeln *im Kontext messianisch-apokalyptischer und charismatischer Ausprägungen* des Judentums, wie sie im Land Israel nach dem dritten Jahrhundert v.u.Z. entstanden sind. Doch wird zugleich davon ausgegangen, dass Judentum und Christentum zwei von einander unterschiedene Entitäten sind, d.h. zwei unterschiedliche Religionen. Entsprechend hat sich das Interesse der Forschung¹ lange Zeit auf die Frage fokussiert, wann und aus welchen Gründen es zu einer „Trennung“ von Christentum und Judentum gekommen ist. Sie hat in diesem Zusammenhang zum Beispiel – motiviert durch die Absicht, eine genaue „Geburtsstunde des Christentums“ anzugeben – nach einem *Zeitpunkt der Trennung* gesucht. Als *Ursachen* der Trennung wurden u.a. genannt: die Begleitumstände und die Deutung des Todes Jesu; die gesetzes- und/oder tempelkritische Haltung der „Hellenisten“ in Jerusalem; ihre Flucht nach Antiochia; die unterschiedliche Interpretation des Aposteldekrets durch die Jerusalemer „Urgemeinde“ einerseits und Paulus andererseits; die Verletzung der jüdischen Speisegebote; die Mission unter „Heiden“ in Antiochia und deren Integration; die Ausbildung einer Christologie; die pneumatische Ausrichtung der Jesusbewegung. Natürlich wurden auch vielfach mehrere Ursachen kombiniert. Daraus ergaben sich wiederum die verschiedensten Datierungen. Sie reichen vom Jahr 66 (Flucht der Jerusalemer Gemeinde nach Pella) bis ins Jahr 135/136 (Ende des Bar-Kochba-Aufstandes). Der Bruch wurde vom größten Teil der Forschung in der 12. Benediktion des Achtzehn-Bitten-Gebets (*Schmone Esre*), dem so genannten „Ketzersegen“ (*Birkath ha-*

¹ Bernd Wander, *Trennungsprozesse*, 8ff, bietet eine ausführliche Übersicht zur Forschungsgeschichte.

Minim), als vollzogen angesehen, also in einem zeitlichen Bereich zwischen den Jahren 70 und 90.

Die Geschichte der Forschung hat freilich gezeigt, dass die Rede von der „Trennung“ von Synagoge und Kirche der außerordentlich differenzierten Entwicklung „christlicher“ Gemeinschaften im ersten Jahrhundert nicht gerecht werden kann. Auch die o.g. historischen Bezugspunkte markieren keinen definitiven Einschnitt in der Geschichte des frühen Christentums und dessen Verhältnis zum Judentum. Der sog. „Ketzersegen“ zum Beispiel deutet vielmehr selbst an, dass die „institutionelle“ Grenze zwischen Synagoge und Ekklesia noch so diffus bzw. verschwommen war, dass dieser Umstand die explizite Markierung der eigenen Grenzen (hier der Synagoge) erforderlich machte. Ebenso lässt sich kein „absoluter“ Anfang des Christentums erkennen, der gewissermaßen einen „point of no return“ bezeichnet, d.h. einen Zeitpunkt, der uns nahe legen würde, dass von da an die Trennung von Christentum und Judentum endgültig vollzogen gewesen wäre.

Da es also gleichermaßen schwierig ist, einen zeitlichen (absoluten) Anfangspunkt der „Trennung“ von Christentum und Judentum (oder von Synagoge und Kirche) zu finden, und wir für das erste Jahrhundert – und darüber hinaus – weder vom „Judentum“ noch vom „Christentum“ als fest umrissenen Größen sprechen können, scheint es mir angemessen zu sein, den Begriff der Trennung ganz fallen zu lassen. Ich würde also auch nicht – wie etwa Wander, der zwar einerseits die Festlegung eines Zeitpunktes der Trennung von Judentum und Christentum für unmöglich hält, aber andererseits mit einer Dynamik des Trennungsgeschehens rechnet – von „Trennungsprozessen“ sprechen. Denn ob punktuell oder prozesshaft, der Begriff der „Trennung“ setzt voraus, dass die hier zur Debatte stehenden Größen („Judentum“ und „Christentum“) homogene Entitäten sind. Anders gesagt: Auch wenn man von „Trennungsprozessen“ spricht, argumentiert man implizit mit dem Ergebnis dieses Prozesses, eben der klaren Unterscheidung/Trennung zweier – wie auch immer bestimmten – homogenen Größen. Und gleichzeitig setzt man die Rede von der Trennung voraus, dass eben diese homogenen Größen (Judentum und Christentum) vorher zusammen gehört haben. Denn was sich trennt, muss ja bekanntlich – wie immer man diese vorherige Einheit bestimmt – vorher zusammen gehört haben.

Die Rede von der Trennung von „Judentum“ und „Christentum“ ist also nicht nur darum problematisch, weil sie offenkundig anachronistisch ist, also gegenwärtige Vorstellungen von diesen beiden als „getrennt“ erfahrenen Religionsgemeinschaften auf das erste und zweite Jahrhundert der Zeitrechnung überträgt. Sie ist auch darum nach meiner Meinung unangemessen, da sie das Ergebnis eines Prozesses vorwegnimmt und dessen Anfänge von seinem Ende her („Trennung“) deutet. Sinnvoller scheint es darum, wenn wir noch nicht von einem Prozess der Trennung sprechen, sondern von einem Prozess der *Selbst-Definition von Judentum und Christentum*, wie dies auch in dem Sammelband von E.P. Sanders vorgeschlagen wird.²

Vor diesem Hintergrund ist nach meiner Meinung die Entstehung jener „christlichen“ Gemeinschaft von grundlegender Bedeutung, die nach dem Bericht der Apostelgeschichte um das Jahr 40 in Antiochia am Orontes entstanden ist. Zum ersten Mal wird hier – so erzählt der Bericht – eine Gruppe aus Juden und Nicht-Juden als Χριστιανοί, d.h. „Christianer“ oder „Christus-Anhänger“, bezeichnet.³ Ich lege dieser Bezeichnung, die vermutlich zuerst Außenstehende gebraucht haben, große Bedeutung bei, zeigt sie doch – noch ganz unabhängig von der Frage der Semantik dieses Wortes – die Eigenständigkeit der „Christianer“, die von da an als eine besondere Gruppe erkennbar waren, unterschieden von Juden einerseits und Nicht-Juden andererseits. Weiterhin ist erkennbar, dass diese Gruppe sich durch ihre Zugehörigkeit zu einem Χριστός definiert. Auch wenn wir über das Leben dieser Gemeinde nahezu nichts erfahren, so ist doch gewiss, dass sich in Antiochia *erstmalig Christusanhänger jüdischer und anderer ethnischer Herkunft zu einer Gemeinschaft verbunden haben*. Diese Verbindung von Menschen unterschiedlicher ethnischer Herkunft bedeutete auch eine Begegnung unterschiedlicher Kulturen.

² Sanders, *Jewish and Christian Self-Definition*, Vol. I, London 1980 – Judaism. Practice and Belief 63 BCE – 66 CE, Philadelphia 1998.

³ Act 11,26. Die Bezeichnung findet sich noch in 1Petr 4,16 und Act 26,28, wo König Agrippa II., also ein Außenstehender, dem Paulus entgegnet: „Fast überredest du mich, dass ich mich als Christ ausbe!“ Die Formulierung im Petrusbrief (ὡς Χριστιανός) setzt nach L. Goppelt voraus, „dass die Christen der Öffentlichkeit als Vertreter einer eigenen fragwürdigen Religion bekannt sind; das war in dem Bereich zwischen Rom und Kleinasien ... erst nach der Polizeiaktion Neros im Jahre 64 der Fall“ (zit. nach Balz/Schneider, EWNT III, 1146f).

Es wird sich noch zeigen, dass ich „Religion“ als Teil von Kultur verstehe und etwa mit Bruce J. Malina von „embedded religion“ spreche.⁴ Danach war „Religion“ eingebettet in die sozialen Institutionen „Familie“/„Verwandtschaft“ (kinship) oder „Gemeinwesen“ (polity).

Kulturen können begriffen werden als Praktiken der Auslegung sozialer Realität bzw. als Interpretation derselben. Im kulturellen Diskurs wird das, was in der menschlichen und natürlichen Umgebung vorhanden ist, mit Bedeutung und Gefühl gefüllt, also kulturell angeeignet. Die exegetische Aufgabe besteht darin, „herauszufinden, welche Rollen, signifikante Symbole, Gesten und Interpretationen von Situationen unsere Texte ausdrücken oder implizieren ...“⁵. M.a.W.: Wir versuchen damit zu beschreiben, welche kulturellen Werte und Einstellungen die Christen mit ihren Zeitgenossen teilten und wie sich der Prozess der Enkulturation in den frühen christlichen Gruppen abgespielt hat.

Das Christentum hat seine Wurzeln in der jüdischen kulturellen Welt. Als sich das Evangelium unter anderen, nicht-jüdischen Völkern ausbreitete, wurde es Teil auch der griechisch-römischen Kulturwelt. Dabei entstand etwas Neues. Wir wollen hier zeigen, dass dabei ein neues Volk entstanden ist, das dann in späterer Zeit (etwa Tertullian, *De pascha computus* 17) „tertium genus“⁶ genannt wird. Ich will in meiner Untersuchung also zeigen, dass die Identität dieser neu entstandenen „christlichen“ Gruppe sich über den antiken Ethnizitätsdiskurs vermittelt. Dies lässt sich insbesondere auch am Sprachgebrauch der Apostelgeschichte aufzeigen. So lässt Lukas in Act 15,14 – um hier nur ein zentrales Beispiel zu nennen – den Herrenbruder Jakobus sagen, Gott habe „ein Volk aus den („Heiden“-) Völkern gewinnen“ wollen (λαὸς ἐξ ἔθνῶν).

Wir werden mithin fragen müssen, ob unsere traditionelle Sicht der Dinge, dass nämlich mit der Entstehung „christlicher“ Gemeinschaften eine neue *Religion* entstanden sei, die wir seitdem „Christentum“ nennen, angemessen ist. Wenn „Religion“ nicht als eine separate Größe verstanden werden kann,

⁴ Malina, Religion in the World of Paul, *Biblical Theology Bulletin* 16/1986, 92ff. Jörg Rüpke, *Die Religion der Römer*, 15, schreibt zu diesem Sachverhalt: „Man muss sich Religion in der Antike vorstellen wie das Essen. Man isst täglich, im Normalfall auch unreflektiert; erst wenn man einige Zeit nichts isst, fällt es negativ auf.“

⁵ Malina, *Die Welt des Neuen Testaments*, 37.

⁶ Siehe 1Kor 10,32, wo die Christen als etwas Drittes gegenüber Juden und Griechen dargestellt werden. Sie haben nach Phil 3,20 ihre Bürgerschaft (*politeuma*) im Himmel.

sondern als Teil der Kultur eines Volkes, dann scheint sich darin zu bestätigen, dass auch die Frage nach dem Christentum als „Religion“ zumindest einen antiken Ethnizitätsdiskurs zum Hintergrund hat. Dementsprechend wird auch zu diskutieren sein, ob wir die Größen „Judentum“ und „Christentum“ im Blick auf den Zeitraum, um den es uns hier geht, als separierbare Entitäten, also als Religionen im modernen Sinne, behandeln können.

Waren die messianischen Jesusgruppen im damaligen Palästina hinsichtlich ihrer ethnischen Herkunft ausschließlich jüdisch, so weist die Gruppe der *Χριστιανοί* in Antiochia in mehrfacher Hinsicht Veränderungen auf. Erstens lebte sie geographisch in einem anderen Raum, in dem es eine nicht-jüdische Mehrheitsbevölkerung gab, und zweitens gehörten zu ihr nicht nur Juden und Jüdinnen, sondern auch Nicht-Juden/-Jüdinnen. Damit setzte sich diese Gruppe nicht nur ethnisch, sondern auch kulturell und soziologisch neu und anders zusammen. *Χριστιανοί* werden also solche Menschen genannt, die nicht mehr Juden, nicht mehr Nicht-Juden („Heiden“ oder „Griechen“) und irgendwie doch beides waren. Es soll also gezeigt werden, dass „das Christentum“ entstanden ist durch Grenzüberschreitung und Vermischung von Ethnien, damit von Kulturen und Ideen, durch eine Vermischung und Kombination von Werten sowie sozialen Beziehungen und Lebensstilen, die diese Menschen mitgebracht und geformt haben. Durch diese Verschmelzung entstand etwas Neues, neue Lebensstile, eine neue Lebens-Philosophie, Kultur oder Religion, ein „*tertium genus*“ in vielerlei Hinsicht.

Die interkulturellen Prozesse jener Zeit sind im Zusammenhang der großen Umwälzungen zu sehen, die sich im gesamten Mittelmeerraum nach den Eroberungen Alexanders des Großen abspielten. In dieser Epoche des Hellenismus, deren entscheidendes Kriterium nach J.G. Droysen die Verschmelzung der griechischen Zivilisation mit der Kultur orientalischer Völker gewesen ist,⁷ wurden von den Menschen große Anstrengungen verlangt, wenn sie ihre eigene Identität bewahren wollten. Diese aber bezog man aus der Zugehörigkeit zu einem Volk, das eine gemeinsame Herkunft und Geschichte hatte. Die Völker wiesen bestimmte Merkmale auf, die sie von anderen unterschieden: das Zusammenleben der Familien, die hierarchischen

⁷ s. Art. Hellenismus, in: Cancik, H. / Schneider, H.: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 4, 313.

Normen, Anstandsregeln und Reinheitsvorschriften. Solchen Merkmalen, die sich auf die Verehrung der Götter bezogen, also auf den Kult, kam eine ganz besondere Bedeutung zu.

Bei diesen Umwälzungen spielte die hellenistische Stadt eine wichtige Rolle, denn mit ihr kamen auch die griechische Bildung und die sie tragenden Institutionen ins Land: Schulen, Theater, Sportarenen und die *Agora* als Forum für Präsentation und öffentliche Diskussion. Hier – im öffentlichen Bereich – waren kultische Praktiken ganz besonders präsent. Wie aber ließ sich ethnische Identität in den großen Städten der römisch-hellenistischen Welt bewahren oder neu gewinnen, in der viele Völker mit verschiedenen kulturellen Merkmalen anzutreffen waren? Dazu waren Fähigkeiten erforderlich, die die eigene Kultur, aus der man stammte, nicht zu bieten vermochte. Juden- und Christentum haben auf diese Frage eigene, spezifische Antworten gegeben.

Wir setzen also voraus, dass sich die Identitätsbildung der christus-gläubigen Gruppen in den Gesellschaften der hellenistischen Zeit vollzog, die geprägt war durch unterschiedliche kulturelle Traditionen, die nebeneinander oder im synkretistischen Miteinander existierten. Die Begegnung dieser Traditionen hatte im ersten Jahrhundert u.Z. bereits ihre eigene Geschichte. Die politische und militärische Vorherrschaft durch Alexander den Großen und der Diadochenreiche führte zu einer Dominanz griechischer Kultur- und Lebensweise. Auch in Israel/Palästina konnten Spannungen über unterschiedliche Bestimmungen ethnischer Identität innerhalb der indigenen jüdischen Bevölkerung nicht ausbleiben. Sie führten zum Makkabäer-Aufstand 167/166 v.u.Z.

Die Begegnung der Kulturen, die als Konfliktstoff schon in der – ethnisch ausschließlich jüdischen – Jerusalemer Gemeinde vorhanden war (vgl. Acta 6), schuf eine völlig neue Konstellation, als diese begann, Nicht-Juden in ihre Gemeinschaft aufzunehmen. Die Frage von Kultur und Identität, von sozialer und religiöser Praxis, wurde neu gestellt. Das wird Gegenstand dieser Untersuchung sein.⁸

⁸ Damit ist aber nicht nur das Verhältnis von „Judentum“ und „Christentum“ neu zu bestimmen. Es wird implizit auch eine Neubewertung des Hellenisierungsgrades im Blick auf das „Judentum“ des ersten und zweiten Jahrhunderts u.Z. vorzunehmen sein. Sanders, Hellenism

Wie aber kann man einen Zugang finden zu jenem „tertium genus“ und seinem Selbstverständnis? Wir berühren hier grundsätzlich die Frage nach der Möglichkeit des Verstehens fremder Kulturen.⁹ Die Frage lautet also präzise: Können wir einen Zugang finden zu einer fremden Kultur und ihrer Symbolik, die nicht-europäisch und nicht-modern ist? Wir haben dabei zwei Möglichkeiten: Entweder orientieren wir uns an den Maßstäben unserer eigenen Kultur und stellen die fremde Kultur in deren Begriffen dar, oder wir bemühen uns darum, aus der Sicht der Betroffenen selbst deren Kultur zu erfassen. Ich entscheide mich hier für die zweite Möglichkeit, wohl wissend, dass es sich dabei nur um ein Bemühen handeln kann, da wir das Fremde immer nur in den Kategorien des Eigenen fassen können.

Nach einer ihrer Selbstbezeichnungen verstand sich die neue Bewegung als *Ekklesia* Gottes oder Christi mit der Aufgabe, die Sammlung des Gottesvolkes und der Gläubigen aus den Völkern für das Gottesreich zu betreiben.¹⁰ Wir werden zeigen, dass auch der Begriff ἐκκλησία in jenen ethnischen (modern gesprochen: politischen) Diskurs gehört, der für das Selbstverständnis der entstehenden Gruppe der Christianoi von grundlegender Bedeutung war.

Diese Arbeit besteht aus sechs Abschnitten:

In *Teil I* werden zunächst drei Entwürfe vorgestellt, die auf sehr verschiedene Weise den Prozess der Selbst-Definition beschreiben: Bernd Wander, „Trennungsprozesse von frühem Christentum und Judentum im ersten Jahrhundert“, Gerd Theißen, „Die Religion der ersten Christen“; und Daniel Boyarin, „Dying for God“. Mit der Vorstellung dieser Untersuchungen soll u.a. gezeigt werden, wie bestimmte Metaphern vom Verhältnis der beiden Religionen die Ergebnisse bereits präjudizieren.

and the Jewish World of Antiquity, 6–32, gibt eine Übersicht über die Forschungsgeschichte zu diesem Thema.

⁹ Auf die ausführliche Diskussion dieser Fragestellung kann hier nicht eingegangen werden. Für eine umfassende Darstellung der Problematik verweise ich hier nur auf K. Neumann, *Das Fremde verstehen – Grundlagen einer kulturanthropologischen Exegese*, Münster 1999.

¹⁰ Vgl. Roloff, Art. ἐκκλησία, EWNT I, 998–1011: „... das gemeinsame Bewusstsein von Juden- und Heidenchristen, endzeitliche Gemeinde Gottes zu sein, erwies sich letztlich als das einigende Band, ohne das die grundsätzliche Anerkennung des gesetzesfreien Heidenchristentums durch das gesetzesfreie Judenchristentum auf dem Apostelkonzil (Gal 2,6–10) schwerlich denkbar gewesen wäre.“

In **Teil II** werden die Quellen des Neuen Testaments befragt: Wie beschreiben neutestamentliche Autoren den Vorgang, bei dem Mitglieder nicht-jüdischer Völker, „Heiden“, Teil der *Ekklesia* wurden? Welche Rückschlüsse auf das Leben der frühen Christenheit und auf ihr Selbstverständnis erlauben ihre Berichte? Ich beschränke mich in diesem Teil auf die Apostelgeschichte. Die Ergebnisse dieser Untersuchung in diesem Kapitel spiegeln also von daher den Stand der Entwicklung am Ende des ersten Jahrhunderts wider. Wenn auch die weitere Entwicklung hier nur angedeutet werden kann, so sollen aber Anstöße gegeben werden, auch andere Schriften des Neuen Testaments im Blick auf das Selbstverständnis der frühen Christenheit neu zu sehen.

In **Teil III** werde ich versuchen, den antiken Ethnizitäts-Diskurs nachzuvollziehen. Unter Diskurs verstehe ich wie *Michel Foucault* eine Begriffsfassung, die neben der Summe des Gesagten auch die damit einhergehenden Handlungen umfasst. Erst im Handeln zeigt sich ja, wie das Gesagte zu verstehen ist. Bei weiterem Nachdenken erweist sich dann, dass auch Sprechen Handeln ist, eine Sichtweise, für die wir unter den antiken Schriftstellern Vorbilder finden. Insbesondere werden die Begriffe *Ethnie* und *religio* und ihr Verhältnis zueinander zu klären sein.

Teil IV beschreibt zunächst die *hybride Existenz* des „Völker-Apostels“ Paulus: sein Migrantentum, sein Leben „auf der Grenze“. Es versteht sich von selbst, dass ich dabei auf die Selbstzeugnisse des Apostels, also auf die Paulusbriefe, zurückgreife. Es folgt eine Zusammenfassung zur sozialen Stellung des Apostels nach der Apostelgeschichte.

Daran anschließend versuche ich, die Frage nach dem Selbstverständnis und der kulturellen Identität der Christen in Antiochia zu beantworten, wobei die Erkenntnisse aus Teil III Anwendung finden. Am Beispiel von Taufe und Mahlfeier soll die Hybridität der christusgläubigen Gemeinschaft, dem „neuen Gottesvolk“ aus Juden und „Heiden“, dargestellt werden.

Teil V besteht aus neun Thesen, die den Ertrag der Untersuchung zusammenfassen.

Teil VI bietet einen Ausblick auf die weitere Entwicklung bei der Identitätsfindung der christusgläubigen Gruppen in Antiochia.

Die der Untersuchung zugrunde liegenden Materialien sind sämtlich narrative Texte, die Erinnerungen und Erfahrungen der Vergangenheit vermitteln wollen. Wie wir sehen werden, erzählen sie uns nicht, was eigentlich geschehen ist, sondern das, was von der Vergangenheit zu erzählen nützlich erscheint. Es geht in ihnen um eine literarische Wirklichkeit, in der sich die Lebensrealität der rezipierenden Kreise widerspiegelt. Sie sind also selbst schon Deutung von Historie. Dies gilt für die Apostelgeschichte, aber gleichermaßen auch für die außerbiblischen Texte. Die Einsicht, dass die Texte Medien sind, die verdichtete Formen von Auslegungen darstellen, wird als texthermeneutische Voraussetzung den Umgang mit dem Textmaterial bestimmen.

Die Analyse der antiken Texte wird unter der Fragestellung erfolgen, welche Funktion sie erfüllten hinsichtlich des Motivs der Überschreitung ethnischer Grenzen. Weil sich in den Texten die Gesellschaft und ihre soziokulturelle Situation widerspiegeln, werden Fragestellungen der Soziologie, der Kulturanthropologie und der vergleichenden Religionswissenschaften herangezogen.

2. Bernd Wander: Trennungsprozesse – Prozesse, „die an verschiedenen Zeitpunkten und Orten in unterschiedlicher Intensität stattfanden“ (276)

Bernd Wander hat mit seiner Arbeit „**Trennungsprozesse von frühem Christentum und Judentum im ersten Jahrhundert**“ eine beeindruckende Zusammenschau der Ereignisse nach der Apostelgeschichte geboten. Nach eigenem Bekunden vollzieht er darin „eine schmale Gratwanderung zwischen der nicht unwesentlichen Frage der *Notwendigkeit* dieses Prozesses einerseits und den damit verbundenen Leiden und Verfolgungen andererseits“ (1). Er wendet sich gegen die Rede von der „Trennung der Kirche von der Synagoge“ (6). Die „komplexe und differenzierte Situation bezüglich verschiedener Zeiträume und örtlicher Gegebenheiten“ sowie „der Charakter einer damit verbundenen Entwicklung“ sprechen dafür, von „Trennungsprozessen zwischen frühem Christentum und Judentum im ersten Jahrhundert“ zu sprechen (6). Wander untersucht den Zeitraum zwischen der Hinrichtung Jesu und der Zerstörung Jerusalems. „Beide Daten werden

als markante Eckpunkte und Koordinaten erster intensiver Auseinandersetzung ... verstanden“ (7).

Im **I. Teil** („Einleitung“) seiner Untersuchung begründet Wander, warum er den historischen Wert der Apostelgeschichte hoch veranschlagt (39ff). Er sieht in Lukas den antiken Historiker, der sich „der Tradition griechischer Geschichtsschreibung verpflichtet weiß“, und zwar der tragisch-pathetischen Richtung (48). „Sie stellte gegen den Primat des Intellekts das Gefühl. Geschichte sollte miterlebt und deshalb auch miterlitten werden“ (49). Lukas will einem „relativ begrenzten“ Kreis „seine Deutung des gesammelten Materials geben, um zu zeigen, wie sich darin Gottes Plan realisiert“ (49). Im Blick auf „typische Details“ durfte der antike Historiker sogar „Unwahres“ mitteilen, wenn dadurch der Gesamteindruck vermittelt wird, „in dem die Wahrheit eines Geschehens ergriffen wird“ (50). ***Deshalb wird zur Voraussetzung einer angemessenen Acta-Interpretation, „dass mit einer Skala von Fingiertheitsgraden gerechnet wird. Damit ist gemeint, dass es innerhalb einer erzählenden Quelle unendliche Abstufungen von historischen Wahrscheinlichkeiten geben kann“*** (51). So gilt selbst für die „problembehafteten Reden“: Sie sind „nicht wortgetreue Wiedergaben wirklich gehaltener Ansprachen. Sie sind aber auch nicht das gegenteilige Extrem, nämlich pure Erfindungen des Lukas ... Was auch immer als *redaktionell* erkannt wird – es ist nicht notwendig unhistorisch, denn auch Redaktion hat ihre Gründe traditionsgeschichtlicher und historischer Art und kann auch früheste Wirkungsgeschichte zum Ausdruck bringen“ (52f).

Wander sieht seine Ansicht gestützt durch die Lokalkoloritforschung Gerd Theißens, der „mit Hilfe von Lokal- und Datierindizien die kleinen Einheiten der synoptischen Tradition und ihrer Redaktion zeitlich und räumlich“ lokalisieren will (41), aber auch durch Klaus Bergers Entwurf einer „Formgeschichte des Neuen Testaments“ (41). Dieser sieht zwei Hauptaufgaben von Formgeschichte: 1. die Erfassung von Gattungen und 2. die Anwendung von „historisch-soziologischen Rückschlussmethoden“ (42). Für Wander stellen beide Entwürfe forschungsgeschichtlich insofern eine „Tendenzwende“ dar, „als sie ein gewachsenes Interesse an historischen Fragestellungen, an historischen Fakten und an der Verankerung der Texte in ihrer erlebten Welt repräsentieren“ (44).

In **Teil II** seines Buches untersucht Wander die Hintergründe, zeitgeschichtlichen Umstände und Konsequenzen der Hinrichtung Jesu. Im Blick auf die potentiellen Gründe der Verurteilung Jesu – Gotteslästerung, Neid, Staatsraison, Tempellogion und -reinigung, Anmaßung des Königstitels, Volksaufwiegelung, Übeltäter-Ruf – kommt er zu folgendem Ergebnis: „Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde Jesus aus Gründen der *Staatsraison* (Joh 11,47–50) mit der Anklage der Anmaßung des Königstitels ausgeliefert, verurteilt und hingerichtet. Diese Auslieferung schien den Verantwortlichen auf jüdischer Seite notwendig, weil besonders angesichts des nahenden Passafestes Unruhen erwartet wurden, die sich an dem Auftreten Jesu entzünden könnten“ (97).

In **Teil III** untersucht der Verfasser die in Act 3–5 geschilderten Ereignisse. Dabei geht er davon aus, „dass sich diese Vorfälle in den Monaten nach der Hinrichtung Jesu zugetragen haben könnten“ (99). Die dürftige Quellenbasis für die Jahre 30–34 darf nicht dazu verleiten, die Bewahrung wichtiger Fakten in den Kapiteln 3–5 zu bestreiten oder zu übersehen. Wander versucht, aus der vorhandenen Überlieferung Informationen über die Frühphase des Urchristentums „in Annäherung“ zu erreichen. Damit unternimmt er den Versuch, „über die redaktionellen Bearbeitungen des Lukas hinaus vorzustoßen“ (100). Er weiß, dass in Act 3–5 Redaktion, Tradition und historische Information von Lukas in einen „komplexen Erzählzusammenhang“ gebracht worden sind, was „in der Forschung immer wieder zu unterschiedlicher Beurteilung geführt“ hat (98).

Act 3–5 schildern die ersten Kontakte und die wachsende Entfremdung zwischen dem Apostelgremium und den führenden Repräsentanten der jüdischen Gesellschaft. Die daran beteiligten Instanzen auf jüdischer Seite waren die Priester (4,1), der Tempeloberst (4,1; 5,24.26), der Hohepriester (4,6; 5,17.21), alle vom hohenpriesterlichen Geschlecht (4,6), die Oberpriester (5,24.27), Führer (4,5.8), Älteste (4,5.8), Schriftgelehrte (4,5; 5,34); das Synhedrium (4,15; 5,21f) und die *Gerousia* (ältere Bezeichnung für das Synhedrium 5,21). Nach Act 4 und 5 beschäftigen sich also alle führenden Gruppen der jüdischen Gesellschaft mit der Jesusbewegung. Lukas erwähnt alle, „... um die Relevanz und Bedeutung dieser neuen Gruppe hervorzuheben“ (104). Die Quellenlage ist im Blick auf die oft als „Partei des priesterlichen Hochadels“ bezeichneten Sadduzäer schwierig. Sie repräsentierten „die überwiegend im Alten Testament bezeugte Auffassung, nach der ein

individuelles Weiterleben nach dem Tode ausgeschlossen und nicht im Horizont des Denkmöglichen sei. In diesem Zusammenhang hat die Rede von der konservativen Ausrichtung der Sadduzäer ihr absolutes Recht“ (116). So war das Vorgehen aristokratischer Kreise gegen den Zwölferkreis motiviert „durch den Umstand, dass an Jesus von Nazareth die Auferstehung von den Toten gelehrt wurde“ (121).

Der **IV. Teil** ist den „Hellenisten“, vor allem dem Konflikt zwischen ihnen und den „Hebräern“ sowie dem Martyrium des Stephanus gewidmet. Wander rechnet von Anfang an „aus sprachlichen Gründen“ mit der Existenz von zwei unterschiedlichen Versammlungen in Jerusalem. Der Konflikt um die Versorgung der hellenistischen Witwen zeigt, dass diese nicht zur Gemeinschaft gerechnet wurden. „Mit dem Phänomen der Ausgrenzung der hellenistischen Witwen und der Existenz zweier juden-christlicher Gruppen ist die spätere Trennung von Juden und Christen nicht nur schon anvisiert, sondern entscheidend präfiguriert“ (130). Allerdings ergibt sich daraus aber nicht mit Notwendigkeit, dass die juden-christliche Seite eine organisierte Armenversorgung kannte. Wenn man Act 6,1ff in diesem Sinne interpretiert, bedeutet dies u.U., dass bereits zu diesem Zeitpunkt eine Trennung der Judenchristen von ihren jüdischen Geschwistern erfolgt wäre.

Der Bericht über das Martyrium des Stephanus stellt diesen in Act 6,8–10 als Charismatiker vor: καὶ οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει. „Geist und Weisheit“ aber sind nach Act 6,3 Kriterien, nach denen die Wahl der Sieben erfolgt war. Die σοφία wird im Neuen Testament – von wenigen Ausnahmen abgesehen – nur von Jesus behauptet. Damit werden Stephanus und Jesus in gleicher Weise als Charismatiker beschrieben. Paulus dagegen weist sich selbst als solcher aus (Röm 15,15–19; 2Kor 12,12–15). „Besonders auffällig ist aber für das genannte Wortfeld (in Act 6,8–10), dass die hellenistische Gestalt des Judenchristentums einem ganz besonders an Jesus orientierten Zug folgt“ (132).

In der Rede des Stephanus enthalten ist eine Tempelkritik, die über die Propheten bis hin zu Jesus reicht, „die aber durch die hellenistische Kultkritik und Aufklärung viel stärker geprägt ist ...“¹¹. Auf diese Kult- und Gesetzes-

¹¹ Hintergrund derselben dürfte die Kosmosfrömmigkeit sein, wie sie bei Plutarch und Zenon anzutreffen ist (vgl. Rau, Von Jesus zu Paulus, 46ff).

kritik des Stephanus konzentriert man sich in der Forschung ausschließlich, vernachlässigt aber sein Charismatikertum. Stellen wie Act 6,8; 8,17.26–29.39; 11,24 und 21,8f belegen aber die Prägung des hellenistischen Christentums durch das Pneumatikertum. Act 7,55f („Er sah den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“) könnte eine historische Erinnerung darüber sein, „was den hellenistischen Judenchristen in entscheidendem Maße zur Last gelegt wurde, nämlich ihr gesteigertes Pneumatikertum“ (138).

Im Blick auf den Konflikt zwischen hellenistischen Judenchristen und Diasporajuden kommt Wander zu dem Ergebnis, dass es sich bei letzteren „um griechischsprechende Pharisäer handelt, die radikale Verfechter einer bestimmten Toraansicht und des Tempels waren“ (141).

Im **V. Teil** wendet sich der Verfasser der Verfolgertätigkeit des Paulus zu. In Act finden sich eine Fülle von Angaben darüber, auf welche Weise er die Christusanhänger unter Druck zu setzen versuchte (8,3; 9,1f; 22,19; 26,9.10). Welche Maßnahmen hat er aber tatsächlich gegen die hellenistischen Judenchristen¹² angewandt? Seine eigenen Angaben (Gal 1,22f: $\delta\iota\omega\kappa\omega$) sagen darüber nur wenig aus. Weil aber Judäa bis 66 u.Z. die Kapitalgerichtsbarkeit entzogen war, ist wohl an Disziplinarmaßnahmen, also die üblichen Synagokalstrafen, zu denken (sie bestanden in der Geißelstrafe „40 Schläge weniger einen“ und vielleicht auch in Gefängnishaft). So könnten jedenfalls die Angaben in Act verstanden werden, die darüber hinaus auch den Schluss nahe legen, dass es sich um die Taten eines Einzelnen handelte. Als Ort der Verfolgung hält der Verfasser Damaskus für wahrscheinlich. Die vom Synhedrium für Paulus ausgestellten Briefe und Vollmachten (9,2.14) lassen daran denken, dass er dort für hellenistische Judenchristen Synagokalstrafen erwirkte. Wenn diese sich der Gewalt dortiger Synagogen unterstellten, heißt das natürlich auch, dass sie sich als Christusanhänger nicht von jenen getrennt hatten.

Warum hat Paulus den hellenistischen Zweig des Judenchristentums verfolgt? Er selbst gibt die Antwort in Gal 1,13f und Phil 3,5f, wo er seinen Eifer mit der Tora verbindet. Die Forschung beantwortet die Frage mit einer laxeren Gesetzespraxis in den christlichen Gemeinschaften mit dem Hin-

¹² Er bezeugt, dass er „die (!) Gemeinde Gottes“ verfolgt habe. In Gal 1,22 benutzt er dagegen den Plural. Wahrscheinlich war ihm der Unterschied zwischen den hellenistischen Judenchristen und der Jesusbewegung in Jerusalem bekannt.

weis auf die Verkündigung eines Messias, der den Kreuzestod erlitt, oder wegen der Nähe des Pharisäertums des Paulus zu den politischen Eiferern, den Zeloten. Eine Neubestimmung muss berücksichtigen, dass Paulus „den Status eines griechischsprechenden Pharisäers und angehenden Schriftgelehrten besaß“ (160f). Für den Pharisäismus aber sollte durch das Pneuma sowohl Reinheit als auch die Nähe zu Gott erreicht werden. Diese Ideale hat Paulus nach seinem Selbstzeugnis (s. die o.a. Stellen) zu erreichen versucht. Die hellenistischen Judenchristen aber verdächtigte Paulus des Missbrauchs des Pneumas (Menschensohn-Vision des Stephanus). Außerdem verkündigten sie den gekreuzigten Nazarener als neben Gott sitzend! Das wurde als Lästerung empfunden.

Nach Act 8,1 kam es nach der Steinigung des Stephanus zu einer schweren Verfolgung der Gemeinde in Jerusalem mit Ausnahme der Apostel (8,1c). Der aramäischsprechende Teil der urchristlichen Gemeinschaft ist zu diesem Zeitpunkt keinen Repressionsmaßnahmen ausgesetzt gewesen. Die Hellenisten aber setzen außerhalb Jerusalems – zunächst in Samarien (8,5) – ihre Missionstätigkeit fort in den Kreisen, „aus denen sie selber stammten“ (164). Philippus – nach 8,16f.13 als Charismatiker ausgewiesen – tauft den Kämmerer der Königin Kandake, der wohl Proselyt war, denn die Taufe des ersten Heiden steht ja noch bevor (Act 10). Für die Anfangszeit der Verkündigung gilt jedenfalls, „dass Überschreitungen der Grenzen des Judentums ebenso wenig zu beobachten sind wie eine planvoll angelegte Heidenmission“ (166).

Im **VI. Teil** geht es um den „Beginn der beschneidungsfreien Heidenmission“. Der Autor weist zu Beginn dieses Teils mit Recht darauf hin, dass in diesem Zusammenhang die Frage berührt wird, „wie das Judentum in der hellenistisch-römischen Epoche seine Beziehungen zur heidnischen Umwelt gestaltete“ (168). Jüdisches Leben in der Diaspora war von Abgrenzung gekennzeichnet (Cicero, „*Pro Flacco*“, Tacitus, „*Historiae*“, Josephus, *Ant*), worauf die Umwelt mit Scheu und Zurückhaltung reagierte.¹³

¹³ Nach Tacitus' Sicht des palästinischen Judentums (*Hist V, 1ff*) stehen die Bräuche des Mose im „Widerspruch zu den in der Welt üblichen“ (*V, 4, 1*). Sabbat und Sabbatjahr folgen aus der „Freude am Nichtstun“ (*V, 4, 2*). Die meisten jüdischen Bräuche setzten sich wegen ihrer „Verkehrtheit“, „Abscheulichkeit“ und wegen finanzieller Vorteile durch (*V, 5, 1*). Juden gelten als atheistisch, unpatriotisch und familienfeindlich, weil sie die Proselyten lehren, „die Götter zu verachten“, das „Vaterland zu verleugnen“ und „ihre Eltern, Kinder und Geschwister gering zu schätzen“ (*V, 5, 3*). Ihre Zeremonien seien „abgeschmackt“ und „schäbig“ (*V, 5, 5*). Der bildlose Gottesdienst gilt als „Geheimnistuerei, hinter der nichts weiter steckt“

Dass es ungeachtet dessen viele Sozialkontakte gab, steht außer Frage. Monotheismus und ethische Züge wurden gewürdigt. Dies führte bei vielen Menschen, die sich angezogen fühlten von jüdischer Lebenspraxis, zu dem Wunsch, Angehörige dieser Gemeinschaft zu werden, oder aber partiell an ihr zu partizipieren. Die Reaktionen darauf fielen unterschiedlich aus: Die Forderung nach absoluter Tora-Observanz einschließlich der Beschneidung bis hin zur „liberalen“ Forderung nach Beachtung der „Überlieferung“ ist belegt (Josephus, *Ant XX*, 34–48). Hier spielte die Sorge der jüdischen Gemeinden um die Erhaltung von Privilegien eine wichtige Rolle:¹⁴ Sie „mussten zur Einhaltung ihrer Bedingungen drängen, um keinerlei Verdächtigungen auf sich zu ziehen ...“ (171).

Nach einer ausführlichen Darstellung der Forschungsgeschichte zum Thema „Gottesfürchtige“ kommt Wander zu dem Ergebnis: „An der Existenz eines am Judentum interessierten Kreises von Heiden sollte aufgrund der verschiedenen Nachweise nicht länger gezweifelt werden“ (185). Im Blick auf Act 10f spielen bei der Aufnahme des Cornelius als *σεβόμενος* seine Almosentätigkeit, die Frage der Reinheit bzw. Unreinheit und pneumatisch-visionäre Erfahrungen eine wichtige Rolle. Er ist „durch seine Almosen angenommen (10,4) und gerecht (10,35)“; seine Reinheit ist „pneumatisch-visionär vermittelt“ (189). Zum ersten Mal in der Geschichte des Urchristentums ist der Geist einem Heiden gegeben. „Dieses Ereignis ist in seiner Tragweite ein für die anwesenden Judenchristen kaum zu fassendes Ereignis und führte deshalb auch zu der entsprechenden Erschütterung“ (190).

Der **VII. Teil** ist der Wirksamkeit des Paulus in Antiochia bis zum „Apostelkonzil“ 48 n.Chr. gewidmet. Zu Act 11,19ff bemerkt der Verfasser, dass ein Heraustreten „aus dem Verband des Judentums nicht über diese Namensnennung (gemeint ist *Χριστιανοί*) nachgewiesen werden kann“ (190). Es habe wohl eine „diffuse Ahnung eines Unterschiedenseins“ existiert, „was aber für die Christusanhänger nicht mit einer gleichzeitigen Scheidung verbunden war“ (ebd.). Jedenfalls war mit dem Wechsel des Paulus nach Antiochia die Mission von Unbeschnittenen verbunden.

(*V,9,1*). Zur Zeit Neros verharren einzig die Juden im Widerstand, was die „Erbitterung gegen sie“ vermehrte (*V,10,2*). Vgl. auch Conzelmann, Heiden – Juden – Christen, 43–48, sowie Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 284–289.

¹⁴ Zum Status der Juden unter den römischen Kaisern s. Conzelmann, a.a.O., 27ff.

Die paulinische Mission erfolgte nach dem „Almosenmodell“.¹⁵ Die Kollekte wird erwähnt in Act 11,29; 12,25; Röm 15,26–28.31; 1Kor 16,1–4; 2Kor 8 und 9; Gal 2,10 und Phil 4,17. „Ihrer Intention nach war ... *die Sammlung* (Hervorhebung von mir, d. Verf.) die Ermöglichung zur Bestimmung des Verhältnisses heidenchristlicher Gemeinden zur Jerusalemer Gemeinde und damit letztlich zum jüdischen Gesamtverband“ (199). Daneben gab es die gemischten Gemeinschaften, die die levitischen Reinheitsvorschriften beachteten und die rein judenchristlichen Gemeinschaften, allen voran Jerusalem. Wander weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass er die Vereinbarungen auf der Jerusalemer Versammlung „weder als vorausgesetzten noch als dadurch initiierten Ablösungsvorgang vom Judentum“ versteht. „Dieser hatte zwar später mit genau diesen Entscheidungen zu tun, aber noch nicht zum Zeitpunkt des Jahres 48 n.Chr.“ (ebd., Anm. 45).

Der „antiochenische Konflikt“ (Gal 2,10–15) entstand, als „in die Gemeinschaft nach Antiochia ein bisher nicht existierendes Problem *importiert* wurde“ (200), denn das Problem der Kommensalität bestand allein für judenchristliche Gemeinden und für die gemischten Gemeinden, die die Reinheitsvorschriften beachteten.

Nach der Taufe des Cornelius durch die Initiative des Petrus ist ein Verlust seiner Führungsrolle in Jerusalem zu beobachten. Das zeigt Act 11,22: Nicht Petrus und Johannes werden nach Antiochia gesandt, sondern Barnabas. Das war bei der Samaritanermission noch anders (s. 8,14–18). Nach dem Dekret des Apostelkonzils sollen in den petrinischen Gemeinden die rituellen Reinheitsforderungen beachtet werden. Petrus wollte „seine pneumatisch-visionär legitimierte Heidenmission“ (204) anders orientieren. In Jerusalem taucht er nicht mehr auf.¹⁶

Für Paulus stellte sich nach dem Antiochenischen Zwischenfall die Frage, ob die „von Antiochia losgelöste paulinische Mission“ (208) nach dem „Almosenmodell“ weiterhin Gültigkeit beanspruchen konnte. Er hatte nach dem Konflikt den „entscheidenden Gewährsmann der antiochenischen Gemeinde“ (ebd.) verloren (Gal 2,13; Act 15,36–41).

¹⁵ Nach Gal 2,6 wurde Paulus auf der Jerusalemer Versammlung nichts auferlegt.

¹⁶ Vermutlich ging er nach Korinth, später dann nach Rom.

Das **VIII. Kapitel** („Agrippa I. und die Jerusalemer Gemeinschaft“) schildert die Ereignisse der Jahre 41–43 n.Chr. Agrippa I. wurde von Caligula die Königswürde verliehen. Kaiser Claudius gab ihm zusätzlich die Herrschaft über Judäa und Samaria. Damit verfügte Agrippa auch über die Kapitalgerichtsbarkeit, die er nach Acta gegen Jakobus den Zebedaiden anwandte. Die Motive Agrippas für dieses Vorgehen nach seiner Rückkehr aus Rom sieht Wander in der Gefährdung der Claudius-Edikte durch die Christen, die erstmalig Privilegien für das jüdische Volk weltweit garantierten. Er vermutet Bedenken des römischen Staates gegen das Vereinswesen (*collegia*). „Die christlichen Hausgemeinschaften konnten ... besonders in Rom als *collegia* denunziert werden“ (227).

Im **IX. Kapitel** geht es um die letzte Jerusalem-Reise des Paulus. Nach der Diskussion der Quellenproblematik (235ff) wendet sich der Verfasser der Ankunft des Paulus in Jerusalem und der Sammlung für Jerusalem zu. „Paulus wurde verdächtigt, seine Identität als Jude preiszugeben und sich durch den Kontakt mit Heiden zu verunreinigen“ (239). Auch im Zusammenhang mit der Kollekte als „temporäres Einigungswerk“ (240) sieht Wander die Sonderexistenz des Paulus als das am schwersten wiegende Problem an. Die Lösung von Antiochia und die Ausweitung der Mission in eigener Verantwortung „musste das Problem von gemischten Gemeinschaften und Fragen der Identität in einem viel größeren Rahmen als bisher aufwerfen“ (242). Durch seine Verhaftung konnten damit zusammenhängende, wichtige Probleme nicht gelöst werden. Die Missionstypen (petrinisch und paulinisch) brachen auseinander.

Im **X. Kapitel** („Die Verhaftung des Paulus und das Diasporajudentum“) zählt Wander die „potentiellen Gründe einer Distanzierung von Juden und Christusanhängern“ (247ff) auf. Staats- und Menschenfeindschaft, Verschwörertätigkeit, Atheismus und der Vorwurf, nach eigenen Gesetzen zu leben, sind Vorwürfe, die sowohl gegen Christen als auch gegen Juden erhoben wurden. Sie sind überwiegend politisch konnotiert. Das heidnische Urteil über Christen schätzt sie als „Juden bestimmter Couleur“ (250) ein, die Aufruhr stiften und das römische Ethos bedrohen. „Paulus wurde vorgeworfen, sich unrein zu machen und seine jüdische Identität aufzugeben, wenn er mit Heidenchristen zusammenlebte“ (252). Er selbst habe sich aber nicht von der Synagoge getrennt, sondern sich ihr unterstellt. Im Zusammenhang mit seiner Verhaftung laufen „drei Linien zusammen, die alle

einen entscheidenden Einfluss auf das Auseinandergehen von Christusanhängern und Juden hatten“ (259): das Scheitern des Versuchs, durch die Sammlung die Verbindung aufrechtzuerhalten; die Radikalisierung des Judentums sowie das „vielgestaltige theologische, personale, ökonomische und politische Misstrauen des Diasporajudentums“ (259). In Act 24 formuliert der zur prorömischen Gruppe in Jerusalem gehörende Hohepriester Ananias „eine Anklage, die die politische Gefährlichkeit der Sekte Nazoräer für Juden und Römer nennt“ (261). Paulus wird als Unruhestifter bezeichnet, beruft sich auf einen von Rom Gekreuzigten und hat versucht, den Tempel zu entweihen.

In **Kapitel XI** untersucht der Verfasser die Ereignisse vor und während des Jüdischen Krieges. Zunächst schildert er die möglichen Gründe der Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus durch den Hohenpriester Ananos d.J. Die Flucht von Judenchristen nach Pella am Morgen nach dem Martyrium des Jakobus hält er mit Berufung auf die pseudoklementischen Recognitionen (I,71) für wahrscheinlich. In den Jahren des Krieges dürfte das Verhältnis zwischen Christusanhängern und Juden nach dem MkEv „ähnlich gelagert sein wie in Acta, nämlich Spannungen einerseits und Verbindungen andererseits“ (272). Christusanhänger unterstellen sich weiterhin der Gewalt der Synagogen und ließen sich auch dort disziplinieren.

Die im JohEv erwähnten Maßnahmen erfolgten schon vor der Abfassung der *Birkath ha-Minim*, die nicht vor 135 n.Chr. fixiert wurde. Es ist verfehlt, „von einem liturgischen Gebrauch auf eine allgemein gültige Rechtspraxis zu schließen“ (274). Die Bitten des *Schmone Esre* sind „kein zuverlässiger Anhaltspunkt für ein vollzogenes Auseinandertreten von Juden und Christen“ (275).

Zum Schluss weist Wander darauf hin, dass nach 70 „die Frage der Identität zu Lasten der religiösen Toleranz gegenüber *sects, parties, movements* in den Vordergrund“ (275) tritt. Judenchristen sahen sich von da an zwei Fronten gegenüber: Heidenchristen auf der einen, jüdische Mitbürger auf der anderen Seite. ***Heidenchristen verloren dagegen den Kontakt zum Judentum und damit zu ihren Wurzeln.***

2.1 Die Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung

Wie gingen die hellenistischen Autoren vor, wenn sie Geschichtsdarstellungen verfassten? Sie präsentierten gelegentlich Typisches als Tatsächliches, um ihre Leser besser überzeugen zu können. Nach Wander dient somit Unwahres als Wesenszug tragischer Geschichtsschreibung paradoxerweise der Wahrheit: „Es geht dabei um die typischen Details, die der Historiker hinzudichten darf, wenn es den aus der Erfahrung bekannten Umständen entspricht; unter der Bedingung, wirklichkeitsgemäß zu erzählen“ (51). Die Nachvollziehbarkeit der Rekonstruktion des Trennungsprozesses steht und fällt also mit der „Skala von Fingiertheitsgraden“ in der Apostelgeschichte (51), die *mehr oder weniger historisch zuverlässig* sein können.

Für die Begründung der Heidenmission nach Act 10f verweist Wander unter Berufung auf Klinghardt auf einen Konsens in der Forschung, der die Einstufung des Vorkommens des Problemkreises „Heidenmission“ als ursprünglich fremdes Gut bzw. als lukanische Redaktion zurückweist: „Die Geschichte des Urchristentums in dieser Phase zeigt vielmehr, dass die Frage der Heidenmission schon in den Jahren 35/36–42 n.Chr. (!) Gegenstand der Auseinandersetzung war“ (171, Anm. 21). Und im Blick auf die Ausgießung des Geistes über die Heiden heißt es wenig später: „Lukas reduziert an diesem Punkt literarisch einen Prozess auf die Personen des Petrus und Cornelius, der sich historisch vielleicht umfassender und differenzierter ereignete, aber trotzdem in seiner Tragweite nichts entbehrt“ (190). Wander teilt also die Auffassung, dass der Verfasser der Apostelgeschichte eine apologetische Tendenz verfolgt, nämlich den Erweis der Rechtmäßigkeit der beschneidungsfreien Heidenmission.

Unter dieser Voraussetzung stellt sich umso mehr die Frage, warum die Historizität des berichteten Geschehens als so wichtig angesehen wird. Sie ist m.E. von untergeordneter Bedeutung, weil, wie ich unten zeigen werde,¹⁷ Lukas mit den Mitteln antiker Geschichtsschreibung das Ziel verfolgt, das Selbstverständnis der „Christianer“ zu klären. Er schreibt einen „Gründungsmythos“.

¹⁷ II.2.2. und II.2.3.

Es sei noch angemerkt, dass die Literatur zur Historizität der Apostelgeschichte unübersehbar ist. Wir können hier nicht darauf eingehen. Die Geschichte der Diskussion von ihren Anfängen an hat Gerd Lüdemann sehr übersichtlich dargestellt.¹⁸ Wer an der Klärung dieser Fragen weiter interessiert ist, der steht nach wie vor vor der Aufgabe, Redaktion und Tradition voneinander zu unterscheiden. Erst dann kann der Geschichtswert der Tradition ermittelt werden.

2.2 Eine „Vielzahl von Gemeinden“ am Anfang?

Wander sieht in der Ausgrenzung der Witwen der Hellenisten bei der Armenversorgung die spätere Trennung von Juden und Christen „entscheidend präfiguriert“ (130). In Jerusalem sammelten sich also von Anfang an mindestens zwei größere Gemeinschaften. Die Hellenisten beriefen sich auf charismatisch bedingte Reinheit (!), die für die Judenchristen eine Gefährdung ritueller Reinheit darstellte. Dies alles sind zunächst Ereignisse und Entwicklungen innerhalb des Judentums.

Wander ist darin zuzustimmen, dass es auf dem „Apostelkonzil“ im Jahre 48 n.Chr. wohl eher um die in Gal 2,9 angedeutete Frage ging: „Wer geht in der Mission unter welchen Bedingungen zu wem?“¹⁹ Es sieht allerdings in seiner Rekonstruktion so aus, als würden zwei von Anfang an bestehende Gemeinschaften einfach weiterbestehen. Davon kann aber keine Rede sein, denn mit der pneumatisch-visionär vermittelten Reinheit des Cornelius (Act 10f) wird aber die Frage nach der **Rettung der Heiden** vorentschieden! Die Aussagen des Petrus sind „innerhalb der lukanischen Konzeption ... (!) genuin jüdisch und an der Praxis der Diasporagemeinden orientiert“ (191).

Dass hier zum ersten Mal Grenzen überschritten werden, die grundsätzlich Neues erkennen lassen, nämlich den Glauben an einen charismatisch bedingten neuen Status derer, die sich auf Christus berufen, findet keine Beachtung. Wodurch aber werden Grenzen überschritten? Durch eine veränderte soziale Praxis! Verschiedene Sprachen und unterschiedliche kulturelle Prägungen führten in der Begegnung mit dem Christusglauben zu

¹⁸ G. Lüdemann, Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte, 9–24.

¹⁹ Wander, Auf den Spuren des Frühen Christentums, ZNT 6/2000, 7.

einem neuen Verhalten. Was bedeutet es beispielsweise in diesem Zusammenhang, dass nach Paulus *bereits vor 70 u.Z.* zwei unterschiedlich geprägte Gemeinden existieren, nämlich die „aus den Völkern“ (Röm 16,4) und die „in Judäa“ (Gal 1,22; 1Thess 2,14)? Hier bleibt die Auskunft Wanders unbefriedigend: „Denn es existierte wohl eine diffuse Ahnung eines Unterschiedenseins vom jüdischen Verband, was aber für die Christusanhänger nicht mit einer gleichzeitigen Scheidung verbunden war“ (195).

Von Anfang an existierten nach Meinung Wanders nicht nur zwei, sondern eine „Vielzahl urchristlicher Gemeinden in Jerusalem“. Damit sind Aramäisch und Griechisch sprechende Judäer gemeint. Es hat aber wohl doch Verbindungen gegeben, die stärker waren als die trennenden Momente, wenn auch Pluralität der Gruppen am Anfang stand. Wie sollten in einer zweisprachigen Gemeinde Übersetzungen von erzählten Stücken, die später länger oder kürzer den Evangelisten vorlagen, vonstatten gegangen sein? Das war doch wohl nur möglich durch Überschreitung von Gruppengrenzen.²⁰

Mit der Gründung der Gemeinde in Antiochia kommt ein dritter Gemeindetypus hinzu. Dazu bemerkt Wander lediglich, dass eine Trennung nicht über den Begriff *Χριστιανοί* nachgewiesen werden kann (190). Aber der Begriff „Trennung“ ist für das, was in Act 10–11 beschrieben wird, problematisch. Trennen kann sich ja nur das, was einmal zusammengehörte. Es scheint vielmehr so zu sein, dass Wander sein Modell des Verlaufs der Geschichte des frühen Christentums einem wohlbekannten Paradigma entnommen hat, das unbewusst die historischen Fakten an sein Modell anpasst.

Der Verfasser kommt nämlich einerseits zu dem Schluss, dass die Verhältnisse nach dem Jüdischen Krieg eine *rein heidenchristliche Kirche* entstehen ließen. Auf der anderen Seite findet sich bei ihm jenes alte Paradigma, nämlich das von Juden- und Christentum als Mutter- und Tochterreligion. Im Blick auf die weitere Entwicklung des Verhältnisses jüdischer und christlicher Gemeinden in der Diaspora heißt es bei ihm: „Aber nicht nur gerieten jüdische und christliche Gemeinden unter heidnischen Druck, sie

²⁰ C. Colpe, Die älteste judenchristliche Gemeinde, in: Becker, J. u.a.: Die Anfänge des Christentums, 69: „Es kann dabei vom mündlichen Aramäisch direkt ins mündliche wie ins schriftliche Griechisch übersetzt worden, es kann aber auch der eine oder andere Text zunächst auf Aramäisch oder Hebräisch aufgezeichnet worden sein ...“

rieten sich vielmehr auch aneinander. Denn noch immer war die hohe Attraktivität der *jüdischen Mutterreligion* in den heidenchristlichen Gemeinden zu spüren.²¹ Wie geht eine „rein heiden-christliche Kirche“ zusammen mit der „jüdischen Mutterreligion“? Hatte sich die „rein heiden-christliche Kirche“ nun endgültig vom „Judentum“ losgesagt?

Die Termini, mit denen die neue Gemeinschaft der „Christaner“ benannt wird (γένος, ἔθνος, φύλος), weisen in eine andere Richtung. Danach könnte die neue Gemeinschaft der „Christianer“ vielmehr als *neue Ethnie* verstanden worden sein, in der allerdings die bekannten Abstammungsmuster (durch Geburt bzw. Abstammung) neu interpretiert wurden. Die „Christianer“ brachten eine traditionelle ethnische Herkunft mit (Griechen, Judäer) und wurden in eine neue Ethnie integriert (durch die Taufe als einer symbolischen Geburt), in der sich nach und nach „Identitätsmerkmale“, Kennzeichen des Verhaltens etwa, herauskristallisierten, die mit der Zugehörigkeit zu diesem Volk verbunden waren und für diese Gruppe typisch wurden.

Wander formuliert die Selbstbeschränkung seiner Arbeit wie folgt: „Historische Prozesse sperren sich gegen monokausale Erklärungsversuche. Deshalb müssen Untersuchungen folgen, die andere, wiederum begrenzte Ausschnitte wählen und somit erst in einer Zusammenschau ein wirklich sinnvolles Bild dieser Phase der Geschichte des Urchristentums bilden können“ (7). Dem ist sicher zuzustimmen. Mit der Berufung auf Theißen erklärt er außerdem, „dass der Bearbeitung eines solchen Themas immense Schwierigkeiten entgegenstehen, wenn die historische Frage der Rekonstruktion mit der Frage nach dem christlichen Selbstverständnis und nach seiner Beziehung zum Judentum verbunden wird“ (7f). Es wäre sicher hilfreich gewesen, diese Schwierigkeiten wenigstens zu benennen.

Wir müssen fragen, ob wir die Texte der Apostelgeschichte wirklich als Quellen objektiver Information auswerten können. Sie sind in weiten Teilen nur als eigenständige Deutungsinstanzen begreifbar. Das Bemühen, darzustellen, „wie es wirklich gewesen ist“, greift m.E. zu kurz. Es verweist uns auf die Frage nach unserem eigenen Wirklichkeitsverständnis. Um die frühe Christenheit zu verstehen, werden wir uns bemühen müssen, zu klären, wie

²¹ Wander, a.a.O., 9.

sie sich selbst verstand. Ob aber dabei die Unterscheidungen zwischen historischen Fakten und historischer Fiktion weiterhelfen, muss wohl offen bleiben.

3. Das Urchristentum ist universalisiertes Judentum – Theißen's Theorie der Entstehung der christlichen Religion

Gerd Theißen hat mit dem Titel seines Buches „**Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums**“ eine programmatische Aussage gemacht. Er will keine weitere Theologie des Neuen Testaments schreiben, sondern eine „Doppellektüre des christlichen Glaubens ... ermöglichen: eine Sicht von innen und außen“. Es geht ihm „vor allem um eine Vermittlung zwischen diesen beiden Perspektiven“ (18). Er beansprucht, „den urchristlichen Glauben in seiner das ganze Leben bestimmenden Dynamik mit allgemeinen religionswissenschaftlichen Kategorien“ (17) zu beschreiben und zu erklären. Theißen definiert Religion im Anschluss an Clifford Geertz „als kulturelles Zeichensystem, das Lebensgewinn durch Entsprechung zu einer letzten Wirklichkeit verheißt“ (19). Allerdings will er auch keinen neutralen religionswissenschaftlichen Standpunkt einnehmen, sondern die „Kathedrale aus Zeichen“ (gemeint ist die urchristliche Religion) allen Besuchern zeigen und „etwas von ihrem religiösen Sinn an alle Besucher vermitteln“ (411).

Da die Anfänge des Christentums aber unauflöslich mit der Geschichte des antiken Judentums verflochten sind, muss sich die Rekonstruktion des frühen Christentums auch den Fragen der Beziehungen und Unterschiede des „Urchristentums“ zum Judentum der ersten zwei Jahrhunderte u.Z. stellen. Hier kommt Theißen zu dem Ergebnis, dass der Entwicklungsprozess, in dem sich das „Urchristentum“ aus dem Judentum entwickelte, ausschließlich *von inner-jüdischen Spannungen* in Gang gesetzt wurde. Die beiden Grundaxiome des Judentums, der Monotheismus und der Bundesnomismus, werden im Urchristentum modifiziert bzw. verändert: der Monotheismus durch den Erlöserglauben und der Bundesnomismus durch die Öffnung für alle Menschen. So kommt Theißen zu dem Schluss: „**Urchristentum ist auf weite Strecken universalisiertes Judentum**“ (38).

Im **I. Teil** seines Buches („*Mythos und Geschichte im Urchristentum*“) fragt Theißen zunächst nach der Bedeutung des historischen Jesus für die Entstehung der christlichen Religion. Er stellt fest, dass schon der historische Jesus in einem Mythos lebte: „Er erwartete das Hereinbrechen des Reiches Gottes und gab sich selbst als Repräsentanten dieses Reiches Gottes einen zentralen Ort im Geschehen zwischen Gott und Welt ... Schon beim historischen Jesus begann also die Einheit von Mythos und Geschichte“ (48). Im Vaterunser erkennt Theißen eine „Revitalisierung der jüdischen Zeichenwelt von zwei Grundmetaphern her, die ins Zentrum treten“ (51). Gemeint sind das Bild von Gott als Vater und die Verkündigung der Gottesherrschaft, die „eine mythische Dramatisierung des ersten Gebots“ ist, „nur dass an die Stelle des Exodus aus Ägypten der Exodus aus den bedrückenden Verhältnissen der Gegenwart getreten ist“ (50). Der Mythos wird in dreifacher Weise durch Jesus transformiert: historisch, indem er in die Geschichte hineingezogen wird; poetisch, indem Jesus ästhetische Formen benutzt, um das Kommen des Gottesreiches anzukündigen; politisch, indem Gottesherrschaft und die Herrschaft der Römer koexistieren können. Nicht mehr der Sieg über die Heiden, sondern ihr Hinzukommen bestimmt die Zukunftserwartung (Mt 8,11f).

Theißen zeigt dann, dass das Besondere der Ethik Jesu sich schon im Ethos des Judentums findet. Die „doppelte Radikalisierung des Ethos, sowohl in Richtung auf eine konsequentere Strenge als auch auf eine alles überbietende Vergebungsbereitschaft, ist Entfaltung von Möglichkeiten, die in der jüdischen Tradition bereit lagen. Sie ist kein Bruch mit dem Judentum“ (59). In diesem Nebeneinander vermutet er „die Widerspiegelung zwischen einem proklamierten und einem gelebten Ethos“ (59). Auch im Blick auf die Identitätszeichen der nachexilischen Zeit – Beschneidung, Speisegebote und Sabbatheiligung – kommt er zu dem Schluss: Jesus gehört ins Judentum. Die Konflikte um diese „identity markers“ des Judentums zeigen: Es ging um Revitalisierung der jüdischen Religion. Erst im späteren Urchristentum werden jüdische Normen verletzt, wie Apg 10,9ff zeigt („Schlachte und iss!“).

Der historische Jesus wurde aus zwei Gründen angeklagt: wegen der Tempelprophetie – die nur vor dem Synhedrion interessierte – und aufgrund des Vorwurfs, er habe als König nach der Macht gegriffen. „Beide Anklagepunkte entsprechen ... symbolpolitischen Handlungen: der Tempelreinigung und dem Einzug in Jerusalem. Solche Handlungen mussten politisch

Unruhe schaffen“ (67). Von hier aus fragt Theißen nach dem Selbstverständnis Jesu und postuliert: „Entscheidend für Jesu Selbstverständnis ist nicht dieser oder jener Titel, sondern die *Historisierung* des Endzeitmythos in seinem ganzen Wirken“ (67). Und: „Er lebte im Mythos vom kommenden Gottesreich, bei dem endlich Realität werden sollte, was der jüdische Monotheismus schon immer postuliert hatte: dass Gott zur alles bestimmenden Realität wird“ (70).

Wie aber kam es zur Vergöttlichung Jesu? Durch „kognitive Dissonanzreduktion“, d.h. durch Verminderung der Dissonanzerfahrung vor dem Hintergrund der Erwartungen einerseits (Jesus spielt die entscheidende Rolle im endzeitlichen Geschehen) und dem Scheitern dieser Erwartungen andererseits (Kreuzigung und Tod). „Die Ostererscheinungen ermöglichten ... eine unendliche Wertsteigerung der Person Jesu, durch die auch die extreme Dissonanz zwischen seinem Charisma und dem Kreuz überwunden werden konnte“ (72). Das aber konnte nur gelingen, weil dieser Vorgang „einer im jüdischen Monotheismus enthaltenen Dynamik entsprach“ (73). Theißen bezieht sich hier auf die kognitive Dissonanzbewältigung in der jüdischen Geschichte, die zugleich eine monolatrische Tendenz zum Monotheismus steigert und eine „Konkurrenzüberbietung im Blick auf die anderen Götter und die sie verehrenden Völker“ (74) darstellt. Für die Anfänge einer Christologie bedeutet das: „Nur innerhalb eines religiösen Bezugsrahmens, in dem ein Programm vorhanden war, Niederlagen in Siege und extreme Erniedrigung in Erhöhung umzuinterpretieren, konnten die Ostererscheinungen Anlass und Anstoß für die Vergöttlichung Jesu sein“ (75).

Theißen weist darauf hin, dass es in der ersten Generation des Urchristentums noch keine Spannung gab zwischen Monotheismus und Christologie. „Erst die zweite Generation schafft mit der Evangelien-schreibung eine Synthese, die vom MkEv bis zum JohEv den irdischen Jesus immer mehr mit dem Erhöhten verschmilzt“ (83). Das führt zu einem *Überbietungssynkretismus*. „Die Konkurrenz zu anderen machtvollen Gottheiten (wie zu den divinisierten Kaisern) treibt die Erhöhung Jesu über alle Mächte und Herrschaften hinaus“ (98). Was aber gab dem neuen Glauben seine vitale Kraft? „Er erfüllte eine heimliche Sehnsucht der Religionen seiner Zeit – sowohl im Judentum wie in den paganen Religionen: die Sehnsucht nach einer

Gottheit, die zugleich über allen Mächten steht und sich gleichzeitig eng mit menschlichem Leben und Sterben verbindet“ (84).

Im **II. Teil** („*Das Ethos des Urchristentums*“) geht Theißen zunächst auf „Nächstenliebe“ und „Statusverzicht“ ein: Sie sind die „Grundwerte des urchristlichen Ethos“ (101). Neu gegenüber dem Judentum ist die zentrale Stellung des Doppelgebotes der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Theißen erkennt Ausweitungstendenzen zur Feindesliebe (Mt 5,43ff), zur Fremdenliebe (Lk 10,25ff) und zur Sünderliebe (Lk 7,36ff). Die Tendenz zur Einschränkung wird von ihm nicht einseitig als Verlustgeschichte gesehen. „Mit der Verantwortung der Liebe in der Gemeinde als ihrem Sitz im Leben tritt auch die ihr innewohnende Tendenz zur prinzipiellen Gleichwertigkeit der Menschen stärker hervor – besonders bei Paulus, im Jakobusbrief und Johannesevangelium. In dieser Gleichwertigkeit der durch Liebe verbundenen Menschen aber ist ein *Gewinn* zu sehen“ (108). Mit den Ausweitungstendenzen in der synoptischen Tradition ist gleichzeitig eine familienkritische Tendenz gegeben, während in der paulinischen und johanneischen Tradition ein ausgeprägt familienstützendes Ethos zu erkennen ist.

In Statusverzicht und Demut als sozialem Verhalten erkennt Theißen etwas Neues im Urchristentum. „Das neue jüdische und christliche Demutsethos führt hier zu einer Umwertung der Werte: Ein moralisches Defizit wird zur Tugend“ (113). Statusverzicht finden wir in Logien (Mk 10,43; Mt 23,11), Mahnung zur Demut auf Gegenseitigkeit bei Paulus (z.B. Phil. 2,3). Beide Grundwerte – Nächstenliebe und Statusverzicht – finden sich in der Ausgestaltung des christlichen Mythos wieder: „Das Geschick des Sohnes Gottes und Offenbarers ist Ausdruck der Liebe Gottes zu den Menschen“ (120) – einer bis ins Äußerste gesteigerten Liebe. Außerdem ist der Weg des Gottessohnes „Ausdruck des denkbar größten Statusverzichts“ (120). Für die Ethik des Urchristentums bedeutet die Verbindung von Mythos und Geschichte: „Urchristliches Ethos ist ... *Interimsethik*, Ethik einer eschatologischen Ausnahmesituation, nur dass die ganze Geschichte zu einem Interim geworden ist und nicht nur eine Endphase in ihr“ (122).

Im Folgenden untersucht Theißen den Austausch zwischen Ober- und Unterschichtwerten in vier Bereichen: „Bei Einstellungen zu Macht und Besitz als den beiden fundamentalen materiellen Werten und beim Umgang mit Weisheit und Heiligkeit als den fundamentalen spirituellen Werten in der

damaligen Gesellschaft“ (124). Im Blick auf „Macht und Herrschaft“ kommt er zu dem Ergebnis, dass in der Jesusüberlieferung und den späteren urchristlichen Traditionen „verwandte Erwartungen an einen Herrscher aufgegriffen und transformiert“ werden (128). Theokratische Macht, Herstellung von Frieden und Überwindung der Feinde werden jetzt nicht nur mit einem einzigen Herrscher, „sondern mit Anhängern Jesu, also mit kleinen Leuten aus dem Volk“ (128), verbunden (Theißen spricht von *symbasileia*). Im Blick auf „Besitz und Reichtum“ erkennt er jene Wohltätermentalität, „die in den herrschenden Schichten und bei Königen verbreitet war“ (133). Sie wird im Urchristentum auf kleine Leute übertragen. Die Reichtumskritik der Jesus-Überlieferung aber wirkt noch lange nach. Hierbei hilft die mythische Ausgestaltung des Christusgeschehens. „Christus selbst wird zum Urmodell eines Machtverzichts und einer Kritik an den Mächtigen“ (146).

Im Blick auf den Umgang mit der Weisheit ist Jesus für Theißen ein Vertreter der allgemeinen Tendenz, „Schriftgelehrsamkeit und Erwerbstätigkeit zu verbinden ...“ (151). Außerdem wird die zur Offenbarungsweisheit transformierte Weisheit für Heiden zugänglich. Im Zusammenhang mit Heiligkeit und Reinheit zeigt er die Strategien auf, die zur Machtsicherung eingesetzt werden: Statussicherung, Tabuverschärfungen, aber auch Tabuentschärfung. Das Urchristentum hebt die Statussicherung durch Abstammung auf, indem an die Stelle genealogischer Abstammung der Geist als „statusverleihende Macht“ (158) tritt. Das hat eine „Demokratisierung“ und Entnationalisierung der Heiligkeit zur Folge (1Petr 1,14ff; 2,10).

Zum Schluss seiner Ausführungen über das Ethos im Urchristentum macht Theißen noch darauf aufmerksam, dass die Grundwerte in einem gemeinsamen Wert begründet wurden: in dem „Wert des Menschen unabhängig von Status und Gruppenzugehörigkeit“ (164). Die Entdeckung dieses Wertes ereignete sich parallel auch im Judentum und in der Philosophie.

Der soziale Sitz im Leben dieses Ethos sind für Theißen „Gruppen, in denen nicht nur im ethischen Diskurs, sondern auch im realen Leben Ober- und Unterschicht, Juden und Heiden näher in der Gesellschaft aneinandergerückt sind“ (164). Wenn auch in diesen Gruppen sich ein moderateres Ethos entwickelt hatte, wirkt doch die ursprüngliche Radikalität nach. Die Grundspannung zwischen Normverschärfung und sozialer Akzeptanz kann

nur durch die „soziale Dynamik hinter dem urchristlichen Ethos“ (!) (165) erklärt werden. Die Funktion der Radikalisierung der Gnade erkennt Theißen in der Notwendigkeit (!), dass die neugegründeten Gemeinden eine hohe Integrationskraft entwickeln mussten.

Im **III. Teil** („*Die rituelle Zeichensprache des Urchristentums*“) macht Theißen zunächst darauf aufmerksam, dass im Judentum, in einigen philosophischen Strömungen und im Urchristentum die Opfer durch eine neue rituelle Sprache abgelöst wurden. Somit kann „eine gewaltige Transformation der traditionellen rituellen Sprache“ (173) beobachtet werden. Die urchristliche Taufe als Initiationsritus und das Abendmahl als Integrationsritus haben eines gemeinsam: Sie wurden beide auf den Tod Christi gedeutet. Nur so ist zu erklären, warum sie sich gegen andere Riten durchgesetzt haben.

Wie aber kam es zu der engen Verbindung zwischen dem Opfertod Christi und den urchristlichen Sakramenten? Oder anders formuliert: Wie kam es zur Transformation prophetischer Symbolhandlungen – die Taufe als Vorläufer der Geisttaufe an der Schwelle der Endzeit, die Mahlgemeinschaft als Antizipation des eschatologischen Mahls der Gottesherrschaft – in urchristliche Sakramente? Diese Verwandlung ist mit einem dreifachen Wandel verbunden: einer neuen Deutung auf den Tod Jesu; einer Auflösung der ikonischen Beziehung zwischen äußerem Vollzug und religiösem Sinn; einer Verschärfung der liminalen Tabuverletzungen im rituellen Raum (181). Was bewirken aber die beiden Sakramente – und wie wirken sie? Signifikant ist ein „Auseinanderdriften zwischen den Elementen und dem hinzutretenden Wort“ (190). Was mit den Elementen geschieht, ist völlig undramatisch: Wasser wird vergossen, Brot und Wein werden gegessen und getrunken. Im hinzutretenden Wort aber wird eine „außerordentliche Zunahme an imaginiertes Gewalt“ (190) sichtbar. Drei Faktoren führten letztlich zum Ende des Opferkults:

Die Beziehung der Sakramente auf den Tod Jesu machte sie potentiell zu einem Äquivalent desselben; der zweite Faktor war ein sozialer: „Objektiv standen die christlichen Gemeinden durch die Aufnahme von Heiden unter einem ... Druck, eine eigene rituelle Zeichensprache zu schaffen, die die ganze Semantik und alle Funktionen der traditionellen Zeichensprache abdeckte und auch den Tempel ... überbieten konnte“ (193).

Theißen beschreibt dann zunächst historisch die Ablösung der Opfer und stellt heraus, welche Deutung die ersten Christen dem Tod Jesu gaben (202ff): „exemplum“ (Analogie zu göttlichem und menschlichem Verhalten) und „sacramentum“ (Unheil überwindend). Allerdings wird er als exemplum nur durch Einbeziehung der Auferstehung zu einem Heilstod.

Bei Paulus findet er diesen Sachverhalt allerdings auch in dessen Deutungen des Todes Jesu als sacramentum wieder (1Kor 15,3ff). Der Gedanke einer stellvertretenden Hingabe des Lebens geht auf hellenistische Einflüsse zurück. Er ist dem Judentum fremd (!).

Um die Frage nach dem Ende des Opferkults im Urchristentum beantworten zu können, fragt Theißen nach den Funktionen der traditionellen Opfer: Es sind Gaben-, Kommunions- und Aggressionsfunktion. Das funktionale Äquivalent für die Gabenfunktion findet er in der Taufe wieder (Hingabe des eigenen Lebens), das Äquivalent für die Kommunionsfunktion im Abendmahl, das Äquivalent aber für das „stellvertretend sühnende Aggressionsopfer ist im Urchristentum exklusiv und allein Jesu Tod“ (219). Zum Schluss des Kapitels macht er auf eine „Irregularität“ aufmerksam. Die rituelle Zeichensprache des Urchristentums durchbricht nämlich eine Ausschlussregel. Sie besagt, dass Kommunionsoffer und sühnendes Aggressionsopfer einander ausschließen. Die Erklärung für diese Verstöße gegen die antike Opferlogik ist in der Auferstehung zu finden. Sie gehört nämlich nicht dazu.

Im **IV. Teil** („Die urchristliche Religion als autonome Zeichenwelt“) schildert der Verfasser zunächst den Weg von Paulus zu den synoptischen Evangelien. Gleich am Anfang dieses Kapitels stellt er die These auf: „Im Judentum ... erleben wir zum ersten Mal den kühnen Versuch, eine ganze Gesellschaft und Kultur von einem religiösen Glauben her zu konstruieren“ (225). Der Glaube an den einen Gott löste sich im Urchristentum von der Bindung an dies eine Volk. „Er schuf sich ein *neues Volk*, die Kirche, bestehend aus Juden und Heiden. ***Es entstand damit allein aufgrund religiöser Überzeugungen eine neue Gemeinschaft***“ (226). Der erste Schritt in diese Richtung war der Verzicht auf rituelle Zeichen, der zweite wurde gemacht, als der gemeinsame Kultort mit der Zerstörung des Tempels verloren ging, der dritte geschah in der Bewusstwerdung der inneren Autonomie der neuen Religion. Theißen kommt zu dem Schluss: „**Die Entstehung des**

Urchristentums ist die Geschichte eines gescheiterten Universalisierungsversuchs des Judentums. Die kreative Kraft des Urchristentums zeigte sich darin, dass sie dies Scheitern in Motive zur Gründung einer eigenständigen Religion verwandelte“²² (227).

Theißen sieht schon in der Jesusbewegung die Tendenz zu einer Öffnung des Judentums. Wenn auch durch ungelöste rituelle Fragen in der ersten Generation ein innerer Druck entstand, „eine eigene Zeichensprache zu entwickeln, die allen religiösen Bedürfnissen gerecht wurde ...“ (229), so hoffte man aber immer noch, wieder zusammenzufinden. Erst mit den Evangelien wurde ein entscheidender Schritt in Richtung einer Trennung von jüdischem und christlichem Glauben getan. Sie sind mit kanonischem Anspruch geschrieben und formal etwas Neues, nämlich ein „Bios“. Das Markusevangelium repräsentiert die rituelle, das Matthäusevangelium die ethische und das Lukasevangelium die narrative Abgrenzung vom Judentum. Das Johannesevangelium stellt „das Bewusstwerden der inneren Autonomie der urchristlichen Zeichenwelt“ (255) dar. Den Antijudaismus des JohEv versteht Theißen als Versuch, mit den Mitteln der mythischen Sprache den Gegensatz von Juden und Christen als Ausdruck einer politisch bedingten Entfremdung von sich selbst zu beschreiben.

Im **V. Teil** („Krisen und Konsolidierung des Urchristentums“) beschreibt der Verfasser zunächst die „judaistische Krise“ des ersten, anschließend die gnostische Krise sowie die prophetischen Krisen des ersten und zweiten Jahrhunderts. Die erstere nahm ihren Ausgangspunkt bei der Ausgestaltung des Ritus. Nicht nur religiöse Faktoren, sondern auch politische Rahmenbedingungen sind hier zu beachten: „Der Versuch einer Reintegration des Christentums ins Judentum diente der Konfliktvermeidung mit Staat und Umwelt“ (286).

Theißen versucht, „die judaistische Krise und die Rechtfertigungslehre als eine sensible Antwort auf religiöse und soziale Probleme des Judentums zu begreifen ...“ (287f). In den Grundaxiomen des Judentums – Monotheismus und Bundesnomismus sind zwei Grundspannungen angelegt: 1. die Spannung zwischen Theozentrik und Anthropozentrik und 2. die Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus. Beide Aporien sind im

²² Hervorhebungen auf dieser Seite von mir.

Christentum nicht gelöst, sondern wirken verändert weiter. Die Rechtfertigungslehre des Paulus sieht Theißen als „eine Antwort auf die Aporien des Judentums“ (294). Er radikalisiert die Gnadenlehre und radikalisiert den Universalismus. Er gibt in diesem Zusammenhang Krister Stendahl²³ recht mit der Einschätzung, dass die Rechtfertigungslehre sich auf ein soziales Problem bezieht, nämlich auf die Integration der Heidenchristen in das Volk Gottes.

Konfliktvermeidungsstrategie und Abbau der Spannungen mit dem Judentum sind nach Theißen die herrschenden Motive der Reaktion von Judenchristen auf Unruhen in Rom. In Gal und Phil setzt sich Paulus mit der judaistischen Gegenmission auseinander, „die um der Konfliktvermeidung mit der Umwelt willen die neu entstandenen christlichen Gruppen ins Judentum reintegrieren will“ (303). In beiden Briefen greift er argumentativ auf seine Biographie zurück: „Seine Bekehrung und Berufung ist Modell für die Abwendung vom Judentum in seiner traditionellen Gestalt“ (ebd.). Der bleibende geschichtliche Betrag der paulinischen Rechtfertigungslehre ist die Aufnahme von Heiden in die christliche Gemeinde ohne vorherige Beschneidung. „Seine Größe besteht darin, dass er gleichzeitig an der Kontinuität zum Judentum festhält“ (308). Er bricht weder völlig mit dem rituellen Zeichensystem, noch stellt er die Geschichte Israels in Frage. Und er löst sich schon gar nicht vom jüdischen Ethos.

Die Gnosis bedrohte die Einheit des Schöpfergottes und die Einheit des Erlösers „aufgrund einer Abwertung der Welt und des Leibes, die dem biblischen Zeichensystem des Urchristentums widersprach“ (325).

Ethischer Radikalismus wie in der Jesusbewegung flackert im Urchristentum immer wieder dort auf, „wo entweder eine politische Krise die gegenkulturellen Widerstandskräfte des Urchristentums herausfordert – oder innerkirchliche Abnutzungserscheinungen den Ruf zur Umkehr laut werden lassen“.

Die Kanonbildung bedeutet das Ende des Urchristentums, das Ausscheiden aus seiner Mutterreligion und seine Selbstdefinition gegenüber dem Hei-

²³ K. Stendahl, Der Apostel Paulus und das „introspektive Gewissen“ des Westens, KuI 11/96, 19–33.

dentum. In der „ersten Generation“ macht Theißen drei Gruppierungen aus: das strenge Judentum, den Paulinismus und eine vermittelnde Strömung, repräsentiert von Petrus und Barnabas. In der „zweiten Generation“ sind es vier Gruppierungen: ein Judentum, ein synoptisches, ein paulinisches und ein johanneisches Christentum (vgl. Grafik S. 347). In allen lassen sich wiederum zwei verschiedene Flügel entdecken, denen die neutestamentlichen Schriften zugeordnet werden können. Der Kanon ist also auch als Bekenntnis zum Pluralismus anzusehen. Der „innere Kanon“ wird bestimmt von zwei Grundaxiomen: Monotheismus und Erlöserglauben. „Hinzu kommen elf Basismotive: das Schöpfungs-, Weisheits- und Wundermotiv, das Erneuerungs-, Stellvertretungs- und Einwohnungsmotiv, das Glaubens-, Agape- und Positionswechsellmotiv und schließlich das Gerichtsmotiv“ (380).

In seiner Schlussbetrachtung betont Theißen zunächst noch einmal, dass das in der „semiotischen Kathedrale“ verarbeitete Material weitgehend aus dem Judentum stammt. „In der Tiefenstruktur seiner Überzeugungen partizipiert das Urchristentum weitgehend an Überzeugungen des Judentums“ (390). Der Unterschied liegt in der „christozentrischen Reorganisation“.

Die Plausibilität der urchristlichen Religion sieht der Verfasser begründet in einem „Netz von Grundaxiomen und Basismotiven“ (392). In der Übereinstimmung mit drei Evidenzquellen konnte das Christentum die Menschen gewinnen: 1. in Übereinstimmung „mit der Situation des Menschen in einer sich evolutionär verändernden Welt“ (398); 2. in Übereinstimmung mit dem Selbst und 3. in Übereinstimmung mit anderen Menschen.

3.1 *Religionen als Verwandte*²⁴

Mit welchem Bild lässt sich das Verhältnis von Juden- und Christentum des ersten und zweiten Jahrhunderts angemessen darstellen? Wenn man, wie Theißen, sich die Entstehung des Christentums als Genese aus dem Judentum vorstellt, dann liegt es nahe, die traditionelle Metapher „Mutter-Tochter“ zu wählen. Hier steht Theißen auf den Schultern von A. v. Harnack („Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahr-

²⁴ Zum Folgenden s. W. Stegemann, Christentum als universales Judentum?, in: *KuI* 2/01, 130–148.

hunderterten“) und W. Bousset („Das Wesen der Religion“). Harnack bescheinigt in seinem berühmten Vergleich dem „Heidenchristentum“, dass es seine Mutter ausgeplündert hat, um dann aber dem Judentum vorzuwerfen, dass es sich durch die Verwerfung Jesu selbst den Todesstoß versetzt habe. Bousset rechnet damit, dass alles, was die Tochterreligion besitzt, eine von der Mutter ererbte „Anlage“ ist. Jesus aber habe die Religion „vom Nationalen befreit“ und Paulus habe diese äußere Befreiung vollendet. Andere ältere Vertreter dieses Paradigmas rechnen mit einem nachhaltigen Einfluss des Hellenismus, z.B. R. Bultmann („Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen“). Auf diese Weise ist gewissermaßen auch ein Vater für die Tochter „Urchristentum“ ausgemacht.

Wolfgang Stegemann macht darauf aufmerksam, „dass die Mutter-Tochter-Metapher nicht nur eine Illustration für den historischen Vorgang der Entstehung des Urchristentums aus dem Judentum bietet, sondern die wissenschaftliche Konzeption von diesem historischen Vorgang präformiert“²⁵. Die einzige Metapher im Neuen Testament für diesen Zusammenhang legt gerade nicht einen organischen Zusammenhang der neu entstandenen „christlichen“ Gemeinden mit dem Judentum nahe. Es ist ein ganz anderes Bild, nämlich das Bild von den eingepfropften Zweigen (Röm 11,17ff). Die Mutter-Tochter-Metapher drängt auch dazu, mit der Entstehung des Christentums aus dem Judentum den Gedanken an Entwicklung zu verbinden, also das Christentum als eine höhere Stufe der Religion anzusehen. Damit wird auch eine Hierarchisierung, ein Gefälle zwischen Juden- und Christentum, produziert.

Daniel Boyarin (s. unter 3.) kritisiert an allen Verwandtschaftsmetaphern, dass sie Juden- und Christentum als absolut voneinander separierte Entitäten interpretieren. Die Metaphern von Geburt, von Judentum und Christentum als Mutter und Tochter oder als Zwillinge oder Geschwister setzen immer schon voraus, dass beide Religionen schon in ihrer Entstehung homogene, je für sich existierende, klar gegeneinander abgrenzbare Entitäten gewesen sind. Das aber ist die Frage.

Stegemann macht weiter „bedenkliche Typisierungen des Judentums aus christlicher Perspektive“²⁶ aus, z.B. die Bezeichnung der Jesusbewegung als

²⁵ Ders., a.a.O., 139.

²⁶ Ebd.

„innerjüdische Revitalisierungsbewegung“ oder „offenes Judentum“: Das wirft die Frage auf: „Wie sah es mit dem Judentum in dieser Zeit aus? Der christliche Zwang zur Überbietung alles Jüdischen („radikalisierte Predigt der Gnade“, „alles überbietende Vergebungsbereitschaft“) ist bei Theißen nicht zu übersehen. Der Begriff „judaistisch“ als Kennzeichen eines Juden, „der jene Aspekte der Tora betont, wodurch diese sich als ethnisches Identitätsmerkmal des jüdischen Volkes auszeichnet“²⁷, zeigt eine Sicht der Tora aus ganz und gar christlicher Perspektive.

3.2. *Religion als Teil antiker Kultur*

Malina²⁸ hat gezeigt, dass „Religion“ in der Kultur der Antike eingebettet war in die Institutionen Familie oder Gemeinwesen. Er spricht deshalb von „embedded religion“. Eine eigene soziale Institution „Religion“ gab es nicht. Zum modernen Verständnis von „Religion“ finden wir in der Kultur der Antike kein Äquivalent. Cartledge hat für die griechische Kultur formuliert: „Die Griechen hatten kein eigenes Wort für das, was bei uns *Religion* heißt ... Sie unterschieden auch nicht in der gleichen Weise wie wir zwischen einem *sakralen* und einem *profanen* oder *weltlichen* Bereich. Ihr Vokabular für Heiligkeit und Frömmigkeit war eher auf Konzepte der Angemessenheit und Ordnung ausgerichtet und diente dazu, Personen und Dingen ihren spezifischen und bleibenden Ort zuzuweisen.“²⁹ Jacob Neusner, der diese Sicht teilt, beruft sich auf Morton Smith, der für das antike Judentum betont:

„Das Judentum war für die alte Welt eine Philosophie. Jene Welt kannte noch keinen Begriff für Religion. Sie sprach von einem bestimmten System an Riten (einem Kult oder einem Initiationsbrauch) oder von besonderen Glaubensvorstellungen (Doktrinen oder Meinungen) oder von einem Gesetzbuch oder einer Sammlung von nationalen Gebräuchen und Überlieferungen. Aber für die besondere Synthese von alledem, die wir „Religion“ nennen, besaß die hellenistische Welt als einzige Vokabel das nur annähernde Wort „*Philosophie*“.³⁰

²⁷ Ders., a.a.O., 140.

²⁸ B.J. Malina, Religion in the World of Paul, Biblical Theology Bulletin 16/1986, 92ff.

²⁹ Zit. nach W. Stegemann, a.a.O., 142.

³⁰ J. Neusner, Judentum in frühchristlicher Zeit, 56.

Die mediterranen Gesellschaften nahmen „Religion“ also nicht als eigene soziale Institution wahr. Sie kannten einen Kult und eine Philosophie (im Sinne einer *ars vivendi*), die die Anhänger eines Kults verband. Deutliche Hinweise dieser „Einbettung“ in Gemeinwesen und Familie zeigen sich schon im Sprachgebrauch des Neuen Testaments, so z.B. in den Begriffen *Ekklesia* oder „Tempel Gottes“. Die paulinischen Gemeinden verstehen ihre Praktiken im Kontext der sozialen Institution Familie (οἶκος, ἀδελφοί). Besonders bedeutsam aber ist in diesem Zusammenhang, dass der spezifische Kult eines Volkes Kennzeichen eines *Ethnos* ist, d.h. also, „Religion“ ist ein Aspekt von Ethnizität wie z.B. die geographische Herkunft oder die gemeinsame Sprache. Somit ist für das antike Judentum festzustellen: „Die Juden (Judäer) der Antike bildeten ein *Ethnos*, eine ethnische Gruppe.“³¹ Stegemann folgert: Die Konstruktion des Judentums nach Theißen „bringt die Analyse der Entstehung des Urchristentums um einen entscheidenden Erkenntnisgewinn“³², denn in ihm praktizieren Menschen ihren Glauben *außerhalb des kulturellen Bezugsrahmens*.

Nach Theißen aber wurde im Judentum schon unmittelbar nach dem Exil der Versuch unternommen, „eine ganze Gesellschaft und Kultur von einem religiösen Glauben her zu konstruieren“ (225). Damit werden Volk, Gesellschaft und Kultur zu einer Funktion von Religion. Im Urchristentum schuf sich dieser Glaube dann ein neues Volk. „Es entstand damit allein aufgrund religiöser Überzeugungen eine neue Gemeinschaft“ (226).

3.3 Das Christentum als „Kopfgeburt“?

Damit ist das Urchristentum nach Theißen eine „Kopfgeburt“, denn der Prozess der Entwicklung des Christentums aus dem Judentum wurde ja ausschließlich „von innerjüdischen Spannungen“ (38) in Gang gesetzt. Wie hat man sich das vorzustellen? Kann es sein, dass ein Glaube, gebunden an das Volk der Juden, universalen Anspruch erhob, dann scheiterte und sich zuletzt doch durchsetzte? Was für eine Art von Gemeinschaft war das „neue Volk“ aus Juden und Griechen jetzt, nachdem sie ihre „Religion“ gewechselt hatten? Von wann an kann man überhaupt von einer Gemeinschaft

³¹ Ebd.

³² Ders., a.a.O., 141.

sprechen? Theißen betont ja selbst, dass am Anfang die Pluralität stand. Bezeichnend scheint mir, wie er in dieses „brodelnde Chaos“ eine Ordnung bringt, nämlich mittels der „Basismotive“ Schöpfung, Weisheit, Wunder, Entfremdung, Erneuerung, Einwohnung, Stellvertretung, Glaube, Agape, Positionswechsel und Gericht (371ff). Hier bleibt alles sehr abstrakt. Auch die Harmonisierungsversuche sind nicht zu übersehen. Spannungen und Gegensätze werden übergangen oder gelegnet. Das Bewusstsein eines eschatologischen Übergangs kann sich z.B. als Naherwartung *und* als präsentische Eschatologie äußern („Erneuerungsmotiv“). Der Mensch wird zwar für seine Taten zur Verantwortung gezogen, „aber aufgrund seines Glaubens unabhängig von seinen Taten gerechtfertigt“ (396). Lässt sich eine solche Aussage im Blick auf das Matthäusevangelium aufrechterhalten?

Die Anfänge des Christseins – ich spreche bewusst nicht von den Anfängen des Christentums, da dieser Begriff im Deutschen die Vorstellung von den Anfängen einer Religion nahe legt – wurden als *Anfänge eines neuen Volkes (!)* verstanden. Es verstand sich nach Act 15,14 als ein von Gott erwähltes Volk aus den Völkern (ἡ λαός ἐξ ἔθνων), das zugleich nach Gal 3,28 die Grenzen aller Völker transzendiert: „Hier ist nicht Judäer noch Grieche.“ Am Anfang standen nicht die religiösen Überzeugungen, sondern eine soziale Gemeinschaft mit – am Anfang noch nicht klar erkennbarem – neuem Lebensstil und neuer religiöser Praxis „jenseits von bisherigen ethnischen und damit verbundenen kulturellen bzw. religiösen Identitäten“³³. Die Mitglieder dieser neuen Gemeinschaft waren schon bald mit einem Namen verbunden: Christianer. Sie teilten ein Gefühl gemeinsamer Ursprünge (Opfertod Christi). Sie erhoben Anspruch auf eine gemeinsame und besondere Geschichte bzw. Schicksal (Erwählungsgeschichte). Sie besaßen mehrere besondere Charakteristika (Statusverzicht, Demut u.a.) und ein Gefühl kollektiver Einzigartigkeit (Volk Gottes, Heilige, Geliebte, Erwählte). Es verband sie ein Gefühl von Solidarität. Die eigentümlichste Besonderheit der Christianer aber war jene Art, in der sie den einen Gott und seinen Sohn verehrten, nämlich *nicht kultisch*. Wegen dieser Eigenarten wurde ihre religiöse Praxis als *superstitiosus* verdächtigt. Am Anfang standen aber nicht die neuen religiösen Überzeugungen, sondern diese entstanden in der neuen

³³ Ders., a.a.O., 144. Das entspräche der soziologischen Einsicht, „dass viel häufiger Praktiken und Gewohnheiten Interpretationen hervorrufen als umgekehrt“ (Keek, Das Ethos der frühen Christen, in: W.A. Meeks, Zur Soziologie des Urchristentums, 20).

Gemeinschaft. Die Frage wäre also, „wie Traditionen in diesen Gemeinschaften tatsächlich *funktionierten*“³⁴.

3.4 „Universalisiertes Judentum“?

Kann man vom Christentum als „universalisiertem Judentum“ sprechen? Kann dieser Universalismus sich auf nur *eine* Traditionslinie berufen? Jedenfalls fehlen den Christusanhängern zwei entscheidende Merkmale jüdischer Identität: 1. die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk und 2. die Praktizierung des jüdischen Lebensstils. Warum dennoch „universalisiertes Judentum“? „Machet zu Juden alle Völker“ – das wäre universalisiertes Judentum. Darum geht es aber nicht, sondern um die Losung: „Machet zu Christusanhängern alle Völker!“ Eher schon verkörpern diejenigen, die sich dem „Jewish way of life“ annäherten, also die „Gottesfürchtigen“, ein universalisiertes Judentum. Dies gilt allerdings nur unter der Voraussetzung einer Neudefinition dessen, was einen Judäer/Juden ausmacht, da den „Gottesfürchtigen“ ja auch das erste Merkmal fehlte, also die Herkunft aus Judäa.

Könnte es einmal mehr der universale Geltungsanspruch des Evangeliums (Mt 28,20) sein, der ja im Verständnis der europäischen Theologie den entscheidenden Unterschied zum Judentum markierte? Damit war ja der Gegensatz des Christentums zum Judentum als einer Ethnie (*genos*) vorgegeben. Denise Kimber Buell³⁵ hat darauf aufmerksam gemacht, dass Christsein im 19. Jahrhundert in scharfem Kontrast zu „Rasse“ verstanden wurde. Religion und Rasse wurden im Verhältnis zueinander definiert, und zwar solange, wie Wissenschaftler die theoretischen Voraussetzungen akzeptierten, die ein biologisch-deterministisches Verständnis des Begriffs „Rasse“ mit umfassten. Dieses aber hat nach ihrer Einschätzung auch Auswirkungen auf die historischen Rekonstruktionen des frühen Christentums gehabt. In Deutschland und Frankreich habe man sich bei der Erforschung der Anfänge der christlichen Gemeinden besonders mit der Frage beschäftigt, was die Christen von den Juden unterschieden habe. Dies habe man vor allem in der Universalität der christlichen Botschaft, die sich an alle „Heiden“ richtete, gesehen. Da ist es vielleicht kein Zufall, dass es an Erklärun-

³⁴ Keek, *Das Ethos der frühen Christen*, a.a.O., 32.

³⁵ Buell, *Harvard Theological Review*, Oct 2001, 449–476.

gen früher christlicher Texte fehlt, die das Christsein definieren in der Terminologie von *Ethnizität*. Diese Texte (*Ign.Mart.*, *Mart.Pol.*, *Hermas Sim.*) gebrauchen den Terminus γένος, aber auch ἔθνος, λαός und φύλος. Sie alle bezeichnen die *Zugehörigkeit zu einem Volk*.

Buell macht damit auf das grundlegende Problem einer neuzeitlichen Sicht auf das antike Phänomen „Religion“ aufmerksam: „Religion was well-established both as a public discourse and specifically as a way of asserting, contesting, and transforming racial, civic, and national identities across the Mediterranean basin ... Religion played a key role in the imperial period as a central marker of what was count as *Roman* and what was not.“³⁶ Diese Sicht von der Funktion der Religion in der Antike, nämlich als einer ethnischen, wird durch anthropologische Untersuchungen gestützt.³⁷

Wenn nun aber der Universalismus des Christentums (als Religion!) als Kontrast zur Ethnie „Judentum“ gesehen wird, dann wird es definiert als nicht-ethnisch besonders über und gegen das Judentum als Volk. Buell folgert: „Even when the goals of this logic are valuable – to end racism, for example – this construction of universalism paradoxically perpetuates racist anti-Judaism in the name of antiracism.“³⁸

4. Daniel Boyarin: Wellentheorie der christlich-jüdischen Geschichte

Daniel Boyarin stellt mit seinem Buch „*Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*“ lang gehegte gemeinsame Überzeugungen infrage. Jüdische und christliche Wissenschaftler haben lange geglaubt, das Christentum habe sich aus dem rabbinischen Judentum des ersten Jahrhunderts entwickelt. Dies hält er für einen Mythos, der nur dann funktionieren kann, wenn man einen selbstidentischen religiösen Organismus voraussetzt. Für diese Annahme hat jede Seite ihre besonderen apologetischen Motive gehabt: Auf christlicher Seite wollte man das Christentum als transformiertes Judentum sehen, auf jüdischer Seite sah man es als fremde Form des Judentums, das vom rechten Pfad abgewichen war.

³⁶ Ders., a.a.O., 455. Vgl. III.2.2.

³⁷ Z.B. B.J. Malina, Die Welt des Neuen Testaments; M.G. Brett, Ethnicity and the Bible.

³⁸ Buell, a.a.O., 454.

Boyarin weist die traditionellen Metaphern (Mutter-Tochter, Zwillingengeburt) für die Beziehung von Juden- und Christentum als problematisch zurück. Er schlägt stattdessen vor, von einer *Wellentheorie christlich-jüdischer Geschichte* zu sprechen. Die Vorzüge dieses Modells sieht der Verfasser darin, dass nicht nur die Divergenzen, sondern auch die Konvergenzen dieser Geschichte nach 70 u.Z. erfasst werden können: „This model allows us to see Judaeo-Christianity (not in its modern sense of a homogenized common culture) as a single circulatory system within which discursive elements could move from non-Christian Jews and back again ...“ (9f).

Im Vorwort zu seinem Buch beschreibt der Verfasser „das alte Paradigma: Religionen als Verwandte“. Die erste Charakterisierung von Judentum und Christentum als „Mutter und Tochter“ (J. Lauterbach) setzt voraus, dass vom Judentum des ersten Jahrhunderts als einer selbst-identischen Größe gesprochen wurde. Das Christentum wurde folgerichtig als nur beeinflusst vom Judentum gesehen, nicht aber beeinflussend. Alexander hat zusammengefasst: „Two main approaches have been adopted in order to lay down the baseline which the divergence of Christianity can be measured. The first involves retrojecting rabbinic Judaism into first century Pharisaism and argues in effect that Pharisaism is identical with normative Judaism ... The second approach involves trying to determine the essence of first century Judaism, the irreducible common denominator of all, or most of, the Jewish sect(s) or parties.“³⁹ Aus beiden Versionen des Judentums im ersten Jahrhundert wurde eine neue Religion geboren: „Hence, Christianity as the daughter of Judaism“ (2).

Die Forschung hat aber wahrgenommen, dass das historische Bild komplexer ist. Der Talmud kennt 24 Sekten, die um den Titel des wahren Israel und des besten Tora-Interpreten wetteiferten. Und die messianischen Gemeinden waren **eine Form** des Judentums. Diese Einsicht vorausgesetzt, benutzte man in letzter Zeit eine andere verwandtschaftliche Metapher für das Verhältnis von Juden- und Christentum, nämlich das Bild von Schwester-Religionen. Jetzt begann man von einer Zwillingengeburt des Christentums und des rabbinischen Judentums zu sprechen. Für diesen Vergleich hat Alan F. Segal Gen 25,23 angeführt: „Und G-tt sagte zu ihr: Zwei Völker sind in deinem Leib.“ Die beiden Schwester-Religionen sind nun Zwi-

³⁹ Zit. nach Boyarin, *Dying for God*, 1.

lingsbrüder: Jakob und Esau, die Söhne Rebekkas. Ihre Beziehung ist nunmehr so zu sehen, dass sie beide aus der alten biblischen Religion des antiken Israel entstanden sind.

Für den rabbinischen Midrasch ist Jakob natürlich Israel, Esau ist Rom und später dann das Christentum. Diese Gleichsetzung ist aber problematisch, wäre das letztere paradoxerweise die ältere, das Judentum aber die jüngere der beiden Religionen. Christliche Autoren (Tertullian, Justin) identifizierten Jakob mit der Kirche und Esau mit den Juden, was zu ihrer Zeit, als die Christen jünger und mächtiger waren als die Juden, als plausibel erscheinen musste. Das bedeutete, dass die Kirche hier als Erbe Israels angesehen wurde.

In Genesis Rabbah (63) baut der Midrasch einer christlichen Interpretation vor, die Gen 25,23 in ihrem Sinne interpretiert, indem er diese Stelle nicht als Aussage über Jakob und Esau, sondern als Aussage über die zwölf Stämme Israels versteht. Keiner der drei großen mittelalterlichen Bibelkommentatoren – Raschi, Ibn Esra und Ramban – hat den Versuch gemacht, diesen Vers zu interpretieren. „Here, then we have an example of precisely the phenomenon that I wish to begin exploring in this book, the ways that rabbinic Judaism has been influenced by its slightly older brother, Christianity“ (5).

Der Midrasch ermöglicht es, die komplizierten zeitlichen Aspekte der historischen Beziehungen zwischen rabbinischem Judentum und Christentum zu untersuchen und die komplexe Verknüpfung von drei Historien wahrzunehmen, nämlich der Geschichte Israels, Roms und der Kirche.

Esau und Jakob führen fort, „einander in ihrem Leib zu stoßen“ – und vielleicht werden sie es für immer tun. „Like many twins, Judaism and Christianity never quite formed entirely separate identities“ (5).

Wenn der Jüngere den Älteren „fütterte“, so tat der Ältere dem Jüngeren Gleiches. So zeigt das Bild, dass sie als Teile einer komplexen religiösen Familie um Identität und Vorrang rangen und dieselbe spirituelle Nahrung teilten. Jedoch erst die Geburt der hegemonialen katholischen Kirche führte zur Konsolidierung des rabbinischen Judentums als der jüdischen Orthodoxie. „It is not a single, unambiguous clear, linear story, but one of doublings, doublings back, of contradictions and obscurities“ (6).

Die Annahme eines „Auseinandergehens der Wege“ ist von apologetischen

Motiven bestimmt gewesen, die Alexander wie folgt beschreibt: „The attempt (to lay down a norm for Judaism in the first century) barely conceals apologetic motives – in the case of Christianity a desire to prove that Christianity transcended or transformed Judaism, in the case of Jews a desire to suggest that Christianity was an alien form of Judaism which deviated from the true path.“⁴⁰ Alexander selbst hat deshalb das Bild zweier Kreise vorgeschlagen, die nebeneinander in Isolation zueinander stehen. Wenn man aber den Zeithorizont nach rückwärts verschiebt, dann werden sich die Kreise im vierten Jahrhundert annähern, bis sie sich schließlich überschneiden. Dies stellt aber ein zu einfaches Modell dar.

Boyarin schlägt stattdessen vor, unter Verwendung einer linguistischen Metapher von einer *Wellentheorie* der christlich-jüdischen Geschichte zu sprechen. Sie setzt voraus, dass an einem bestimmten Ort eine Innovation stattfindet, die sich wie eine Welle von dort ausbreitet. In diesem Modell ist Divergenz wie Konvergenz möglich. Im Anschluss an Hasan-Rokem⁴¹ bezieht sich der Verfasser auf ein Kultur-Modell, das mit Interaktion (statt „Einfluss“), mit Austausch (statt Polemik) rechnet und eine konstante Dynamik zwischen ihnen betrachtet, wie sie in der Interaktion zwischen Kulturen beobachtet werden kann. Das heißt für das Verhältnis von Christen- und Judentum: Es kann und wird soziale Kontakte, manchmal verschiedene Formen gemeinsamen Gottesdienstes gegeben haben. Die religiös-kulturelle Historie der beiden ist so sehr miteinander verflochten, dass es Punkte gab, wo die letzte Unterscheidung zwischen Synkretismus und „authentischem“ Judentum, Christentum und „Paganismus“ letztlich irrelevant zu sein schien.

Dafür gibt der Verfasser einige Beispiele: die in der Kirchengeschichte des Euseb erwähnten Märtyrer von Lyon, die (im Jahre 177) „koscheres Fleisch“ gegessen haben; die Quartodezimaner, die das Osterfest zeitgleich mit dem Passafest feierten; die Verbindungen zwischen Martyrium (Polykarps), dem Opfer Isaaks und dem Passafest, die Passa-Homilie des Melito von Sardes (zweites Jahrhundert). Aus dem fünften Jahrhundert ist der Bericht des Kirchenhistorikers Sozomenus überliefert, wonach Juden, Christen und Heiden gemeinsam ein Fest zu Ehren von Abrahams Angelophanie ze-

⁴⁰ Zit. nach Boyarin, a.a.O., 7.

⁴¹ G. Hasan-Rokem, Narratives in Dialogue, in: G. Stroums / A. Kofsky (Hg.), Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land First-Fifteenth CE, 109–129.

lebrieren. Hasan-Rokem hat einen Midrasch aus Palästina aus dem vierten Jahrhundert analysiert, der von der Geburt des Messias in Bethlehem erzählt. Dieser ist der Volksliteratur der Juden Palästinas zuzurechnen, und er basiert auf Micha 5,1 wie auch die Geburts geschichten von Matthäus und Lukas. Viele Details der Erzählung sind ihnen ähnlich. Boyarin folgert: „It seems to me that this is a parade example of folk traditions that are common to Jews who belong to the majority of the people and to the minority who believe in the Messianism of Jesus and join the early Christian church whose main social base is Jewish“ (16). Juden und Christen hatten also nicht nur gemeinsame Traditionen, sie haben auch aufeinander gehört und voneinander gelernt.

Somit kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, dass das Bild einer Gesellschaft, in der man Juden, Christen und Heiden säuberlich voneinander unterscheiden konnte, die Schöpfung von Christen des vierten Jahrhunderts ist. Nötig scheint also eine Dekonstruktion des Gegensatzes zwischen Juden- und Christentum. Die Klage des Hieronymus über die Sekte der Nazarenen (Briefe 55), dass diese „in allen östlichen Synagogen“ zu finden sei und dass ihre Anhänger sich als beides, Christen und Juden, einschätzten, dass sie aber in Wahrheit „weder Juden noch Christen seien“, spricht eine deutliche Sprache. Nur durch eine Anordnung konnten Juden- und Christentum getrennt voneinander gehalten werden. Die Frage: „Was bedeutet es, ein Christ zu sein?“ scheint im vierten Jahrhundert die Debatten beherrscht zu haben. Die Antwort auf jüdischer Seite war die Festigung des rabbinischen Judentums.

4.1 Die Rabbinen und das „Judenchristentum“

Die Rekonstituierung des Judentums unter Rabbi Jochanan ben Zakkai und seinen Nachfolgern in Javne ist zunächst zu verstehen als Reaktion auf das Desaster der Niederlage des Jahres 70. Im Zusammenhang der sich neu bildenden Autorität der Versammlung von Javne muss auch die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft im Lande Palästina gesehen werden. Das galt natürlich auch im Blick auf das Judenchristentum. So schreibt Philipp S. Alexander: „The War of 66–74 destroyed whatever existed of a centralized religious authority within Judaism and so removed the institutions which might have

speedily and definitively resolved the problem of the status of Christianity.“⁴²

Der halachische Status von „Judenchristen“ war eindeutig der, dass sie als Juden galten, die aufgefordert blieben, die Gebote der Tora zu halten. Gleichwohl wurden sie von den Rabbinen häufig als *Minim*, d.h. Häretiker, betrachtet, zu denen nur ein auf das unbedingt Notwendige reduzierter Sozialkontakt erlaubt war. Dabei ist zu beachten, dass der Einfluss der Rabbinen sich erst nach und nach durchsetzte, und dies zunächst auch nur im Lande Palästina. Es kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, dass erst nach der Katastrophe des Jahres 70 die Einheitlichkeit des Judentums unter der Führung des Pharisäismus möglich wurde.

Als jüdische Antwort auf das frühe Christentum ist die sog. *Birkath ha-Minim* in Betracht zu ziehen. Ihre Entstehung schildert der Talmud in b. Berakhot 28b–29a als Werk von Rabbi Samuel Ha-Qatan (85–95 u.Z.). Der Text lautet nach dem babylonischen Talmud: „*Den Verleumdern aber sei keine Hoffnung, und alle, die ruchlos handeln, mögen in Nu zugrunde gehen, bald mögen sie alle ausgerottet werden. Die Frechen entwurzele bald, und zerschmettere, stürze und demütige sie bald in unseren Tagen. Gelobt seist du, Herr, der die Feinde zerschmettert und die Frechen demütigt.*“ In palästinischen Rezensionen lautet er: „*Den Verleumdern aber sei keine Hoffnung, und die ruchlose Regierung mögest du bald beseitigen in unseren Tagen, und die Nozrim und die Minim mögen in Nu zugrunde gehen, ausgelöscht werden aus dem Buch des Lebens und mit den Gerechten nicht aufgeschrieben werden. Gelobt seist du, Herr, der die Frechen demütigt.*“⁴³

Die Forschung hatte drei Fragen zu klären: 1. Was war ursprüngliche Form der Benediktion? 2. Wer sind die *Minim*, gegen die sich der „Segen“ richtete? 3. Was war die Absicht der Rabbinen, als sie die 12. Benediktion in das Achtzehn-Bitten-Gebet aufnahmen (im Unterschied zu ihrem „Ergebnis“)?

⁴² Ph.S. Alexander, „The Parting of the Ways“ from the Perspective of Rabbinic Judaism, in: M. Hengel, Paulus und das antike Judentum, 1–25.

⁴³ Übersetzt von v.d. Osten-Sacken, zit. bei Stegemann, Sozialgeschichte, 206.

Katz⁴⁴ kommt im Blick auf die erste Frage zu folgendem Ergebnis: Obwohl auch das ältere Genizah-Fragment beide Gruppen – die *Nozrim* und die *Minim* – erwähnt, spricht vor allem der Gebrauch des Terms *Minim* in der Javne-Zeit gegen die Annahme, dass die *Nozrim* in der ursprünglichen Fassung erwähnt worden wären. Als christusgläubige Juden wären sie nämlich in diesem mit einbezogen.⁴⁵ Auch erwähnen Justin (Dial. 16.4) und Origenes als frühere Quellen in ihren Hinweisen auf Verfluchung der Christen durch Juden den Term *Nozrim* nicht, wohl aber Epiphanius (315–403) und Hieronymus (340/350–420). Dies spricht für eine Hinzufügung in den Jahren zwischen 175 und 325. Gestützt wird diese Annahme dadurch, dass die „*Nozrim*“ in der tannaitischen Literatur nicht erwähnt werden.

Wer aber sind die *Minim*? Drei Antworten wurden auf diese Frage gegeben: 1. Mit ihnen waren alle jüdischen Häretiker gemeint, die von pharisäischen Normen abwichen (Gnostiker, Christen, „Hellenisten“, Essener, Sadduzäer u.a.). 2. Die christusgläubigen Juden waren auf jeden Fall mitgemeint, obwohl die *Birkath ha-Minim* eher den Term *Minim* als *Nozrim* benutzt. 3. Die Malediktion richtete sich in erster Linie gegen Heidenchristen, gegen andere Völker einschließlich Rom. Hier kommt Katz zu dem Ergebnis, dass für die erste Antwort die besten Argumente vorgebracht werden können: „... it appears more reasonable to suspect that *Nozrim* was added to a pre-existing malediction after the period of Yavneh when the *Nozrim* became a separate and powerfully distinct challenge to Judaism. If this conjecture is correct then the course of events might plausibly be read as suggesting that the Yavnean sages under R. Gamaliel II issued, or rather, revised the *Birkath ha-Minim* to stand against all heretics (*minim*) and ‚separatists‘ (*perushim*) who threatened Jewish survival in the traumatic and uncertain situation after 70. At this time they also included under this rubric Jewish Christians who were formally ‚heretics‘, that is, Jews, who held heterodox opinions. Later, almost certainly after the Bar Kochba revolt with its new and terrible consequences, the additional term *Nozrim* (‚Nazarenes‘) was added to refer to a by now quite distinct, heavily Gentile, Christian community.“⁴⁶

⁴⁴ Katz, Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E. A Reconsideration, JBL 103/1983, 43–76.

⁴⁵ Alexander, a.a.O., 9, bemerkt dazu: „In Rabbinic terms a *min* was basically a Jew who did not accept the authority of the Rabbis and who rejected Rabbinic halakhah.“

⁴⁶ Katz, a.a.O., 72.

Katz weist noch darauf hin, dass der *Jeruschalmi* 24 Sekten während der Zeit vor 70 kennt. Er sieht mit vielen Forschern auch darin einen Hinweis auf die Annahme, dass hier alle Häretiker gemeint sind. Gleichwohl könnten „Judenchristen“ die *Birkat ha-Minim* so gehört haben, als sei sie allein gegen sie gerichtet.

Was war die ursprüngliche Absicht der Rabbinen, den „Ketzersegen“ in das Achtzehn-Bitten-Gebet aufzunehmen? Alexander⁴⁷ argumentiert, dass der *Min* in dem Fall, wenn er als Vorbeter in der Synagoge tätig gewesen wäre, sich selbst verflucht hätte, wenn er das Achtzehn-Bitten-Gebet gesprochen hätte. Auch hätte er nicht als Gemeindeglied ein „Amen“ sprechen können, wenn er das Gebet gehört hätte. „Thus the *minim* would effectively be excluded from public worship.“⁴⁸ So wird die Malediktion zu einem Beispiel dafür, wie die Grenzen einer Gemeinschaft öffentlich markiert werden. „There are other examples of ritual cursing being used in ancient Jewish liturgies as way of publicly marking the boundaries of a group.“⁴⁹ So kommt er zu dem Schluss, dass der Zweck der Einfügung der *Birkath ha-Minim* die Etablierung des Rabbinismus in der Synagoge gewesen sei.

Katz weist abschließend darauf hin, dass die *Minim* für Rabbi Gamaliel und seine Kollegen eine Last gewesen sind und sie bestrebt waren, die Bedrohung für die überlebende jüdische Gemeinde zu reduzieren: „The Birkath ha-Minim was intended to help achieve this goal.“⁵⁰ Für Katz bedeutet das am Ende auch: „... there was no official anti-Christian policy at Yavneh or elsewhere before the Bar Kochba-revolt and no total separation between Jews and Christians ...“⁵¹

Die *Birkath ha-Minim* stellt also ein außerordentlich wichtiges Zeugnis auf dem Weg zur Selbst-Definition der jüdischen Gemeinschaft dar. Nehmen wir die Beobachtung hinzu, dass die jüdischen Quellen, also Mischna, Tosefta und die tannaitischen Midraschim, kaum Erwähnungen Jesu oder der Judenchristen enthalten.⁵² Die Klagen Justins⁵³ über „offizielle, antichristli-

⁴⁷ Ders., a.a.O., 9f.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ders., a.a.O., 10.

⁵⁰ Ders., a.a.O., 76.

⁵¹ Ebd.

⁵² Die Erwähnungen Jesu im Talmud sind erheblich später und fehlen aufgrund der christlichen Zensur in den gängigen Ausgaben. Es gibt aber nicht eine Nachricht, die man als „historisch“ bezeichnen könnte.

che Briefe“ aus Javne erweisen sich bei kritischer Betrachtung als nicht verifizierbar; Gleiches gilt für die Existenz eines gegen die Christen gerichteten Banns.⁵⁴ Es wird deutlich, dass die Rabbinen die Judenchristen allenfalls als eine der vielen jüdischen Gruppierungen des ersten Jahrhunderts wahrgenommen haben.

Alexander hat auch diejenigen Stellen im Talmud und in der Tosefta einer näheren Prüfung unterzogen, die 1. die „häretischen Bücher“ erwähnen (*Tosefta Jadajim 2:13*, *Tosefta Schabbat 13–15:5*, *Bavli Gittin 45b*), 2. den sozialen Kontakt und die Kommensalität zu Heiden und Häretikern regeln (*Tosefta Chullin 2:20–21*) und 3. „Propaganda and Polemics“ enthalten (*Bavli Sanhedrin 107a–107b*).⁵⁵ Es war das Ziel der Rabbinen, die Aufsicht über den Gottesdienst der Synagoge auszuweiten. Sie mussten somit beim öffentlichen Gebet zwischen „rabbinischen“ und „nicht-rabbinischen“ Juden unterscheiden. Christliche Tora-Rollen wurden von ihnen als mehr suspekt angesehen als „heidnische“. Der Sozialkontakt zu den *Minim* wurde von ihnen verboten: „It is better to die than be healed by a min in the name of Jesus (so the tale of Eleazar ben Damah) ...“ Auch Alexander kommt zu dem Ergebnis, dass es unwahrscheinlich ist, dass die rabbinischen Autoritäten einen formalen Bann⁵⁶ gegen die Judenchristen erlassen hätten. Er wäre auch überflüssig gewesen, da die Regeln von *Tosefta Chullin 2:20–21* denselben Effekt hatten. Wichtig ist aber zu sehen, dass die rabbinische Halacha „did not represent the common law of the Palestinian Jewish community. It was sectarian in origin ... it divided Jew from Jew ...“⁵⁷ Propaganda und Polemik stammen aus der amoräischen Zeit, enthalten aber älteres Material, das über Jesus berichtet, er sei ein Magier und bete Götzen an.

Die Untersuchungen jüdischen Schrifttums aus den ersten zwei Jahrhunderten scheinen Boyarin recht zu geben, der bewusst von „rabbinischem

⁵³ *Dial. 17,1*: „You (the Jews) displayed great zeal in publishing throughout all the land bitter and dark and unjust things against the only blameless and righteous light sent by God“ (zit. nach Katz, a.a.O., 44).

⁵⁴ „The fact is we do not know enough about the pre-70 situation to speak definitively one way or the other on the matter. What little we do know suggests that the pluralistic theological, political, and social conditions did not favor the use of any sort of ban“ (Katz, a.a.O., 51).

⁵⁵ Ders., a.a.O., 11ff.

⁵⁶ Zwei Typen von „Bann“ sind zu unterscheiden: 1. *Niddui* meint den Versuch, halachische Entscheidungen gegen widersprechende Mitglieder einer Gemeinschaft durchzusetzen. 2. *Herem* meint „Exkommunikation“, also dauernder Ausschluss aus einer Gemeinschaft. In unserem Zusammenhang geht es um den letzteren.

⁵⁷ Ders., a.a.O., 13.

Judentum“ und „orthodoxem Christentum“ für die Zeit nach 70 spricht. Erst die Ereignisse der Jahre 66–74 brachten auf jüdischer Seite die Partei der Pharisäer in die Lage, das entstandene Machtvakuum auszufüllen. Gleichwohl blieb die Autorität des *Bet Din* in Javne auch nach der Ordnung des jüdischen Kalenders begrenzt. Die Rabbinen blieben *eine* jüdische Bewegung innerhalb des Judentums bis ins dritte Jahrhundert.

5. Konklusion

Die Annäherung an den Gegenstand „frühes Christentum“ scheint aus mehreren Gründen ein schwieriges Unterfangen zu sein. Selbst eine so umfassend angelegte Darstellung wie die von Theißen schließt mit Hinweisen auf die Ergänzungsbedürftigkeit seiner Theorie: Notwendig wären eine Psychologie und eine Soziologie der urchristlichen Religion, aber auch eine Philosophie derselben, denn: „Die urchristliche Religion ist zugleich eine Zeichenwelt *und* eine Lebenswelt“ (409). Will man das „Auseinandergehen der Wege“ darstellen, stellt sich unausweichlich die Frage, wie sich das Gemeinsame und das Unterscheidende zwischen Judentum und Christentum zueinander verhalten und damit auch die Frage nach dem spezifisch Christlichen. Lässt die Arbeit Wanders das Letztere vermissen, so stellt das Buch Theißens den Versuch dar, unter Absehung der Lebenswirklichkeit das „Neue“ zu fassen. Kann man aber die Geschichte des frühen Christentums auf eine Analyse kognitiver Konstruktionen reduzieren? Vielleicht ist doch die Fixierung auf überkommene Bilder vom Verhältnis der beiden Religionen ein Hindernis für eine sachgerechte Darstellung des Prozesses der Selbst-Definition.

Noch Ferdinand Hahn hat im Anschluss an die religionsgeschichtliche Schule differenziert zwischen einem palästinischen Judenchristentum aramäischer Sprache (den Hebräern), einem Judenchristentum griechischer Sprache (den Hellenisten) und einem Heidenchristentum, wie wir es bei Paulus repräsentiert finden und schließlich einem nachpaulinischen Heidenchristentum.⁵⁸ Man hat auch betont, dass das Verhältnis dieser Gruppierungen nicht im Sinne chronologischer Abfolge zu sehen ist, sondern dass sie nebeneinander bestanden und der wechselseitige Ablösungsprozess

⁵⁸ Hahn, Christologische Hoheitstitel.

lange andauerte. Entsprechendes gelte auch für die Entwicklung der unterschiedlichen jüdischen Gemeinschaften.

Martin Hengel hat dagegen gezeigt, dass das palästinische Judentum ebenso wie das der Diaspora ein hellenistisches Judentum gewesen ist.⁵⁹ Sogar eine Präexistenz-Christologie ist weder „unjüdisch“ noch „unpalästinisch“. Schon dadurch zeigte sich, wie fragwürdig es ist, „Juden-“ und „Christentum“, ja sogar auch ein „Judenchristentum“ und ein „Heidenchristentum“ dabei als separate, abgrenzbare Entitäten zu sehen.

Diesen Unterscheidungen liegt ein Verständnis von „Religion“ zugrunde, das erst seit dem 17. Jahrhundert existiert. Das hat die grundlegende Studie von W. Cantwell Smith „The Meaning and end of Religion“⁶⁰ ergeben.

W. Stegemann hat zusammengefasst, worauf Cantwell aufmerksam gemacht hat, nämlich „dass der moderne Religionsbegriff unter Religion/Religionen einen *besonderen, objektivierbaren Bereich menschlicher Erfahrung und Praxis* versteht. Dieser Bereich ist grundsätzlich unterschieden von anderen Bereichen menschlicher Erfahrung und Praxis (zum Beispiel von der Ökonomie, der Politik oder der Kunst). Religion/Religionen im euro-amerikanischen Diskurs umfassen einen *individuellen* Erlebnisanteil, den Smith *Glaube* nennt, ein *überindividuelles* Überzeugungssystem (*Glaubenssystem*) mit spezifischen Glaubensinhalten und zum Teil auch weltanschaulichen Positionierungen, und mehr oder weniger verbindliche *Regeln* für die (richtige) Lebensführung (*moralische Anweisungen*), schließlich auch persönliche bzw. gemeinschaftliche *Praktiken* (*Riten*). Die Erfahrungen, Überzeugungen und Praktiken erwachsen aus, werden tradiert und verbinden sich in der Regel mit der Zugehörigkeit zu einer besonderen Gemeinschaft (*Religionsgemeinschaft*), die insbesondere auch als *Institution* für die Riten und Praktiken fungiert und mehr oder weniger intensive Regime ausbildet.“⁶¹

⁵⁹ Die Begegnung von Judentum und Hellenismus im Palästina der vorchristlichen Zeit, in: *Judaica et Hellenistica*, Kleine Schriften I, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 90, 1996.

⁶⁰ Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis 1991.

⁶¹ W. Stegemann, Religion als kulturelles Konzept, in: W. Stegemann (Hg.), *Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung*, Theologische Akzente 4/2003, 51.

Religion in diesem Sinne ist ein Kind der christlich geprägten euro-amerikanischen Kulturen der Moderne. Ihr besonderes Kennzeichen ist, dass Religion als ein eigenständiger Bereich menschlicher Erfahrung oder ein eigenständiger Bereich der Kultur bzw. der Gesellschaft gesehen wird.

Ich ziehe es deshalb vor, zu unterscheiden zwischen 1. der „Jesus-Gruppe“, also den Menschen, die Jesus persönlich gekannt haben, 2. den „messianischen Juden“ im Lande Israel, also den Gruppen, die sich nach Tod und Auferstehung gebildet hatten, 3. den christusgläubigen Gemeinschaften in der hellenistischen Welt außerhalb Israels, in denen sich zum ersten Mal christusgläubige Judäer und „Griechen“ zusammengefunden haben, und 4. den durch Paulus gegründeten Gemeinden. Das enthebt uns der fragwürdigen Festlegung, „Religion“ und also auch Juden- und Christentum als separate Entitäten zu sehen und entsprechend auch zu beschreiben.

Das Buch Boyarins enthält den wichtigen Hinweis auf einen Prozess, der auf beiden Seiten ähnlich verlief: „The social and cultural processes by which Christian orthodoxy constituted itself as such over against the so-called heresies, including so-called Jewish Christianity and perhaps rabbinic Judaism itself, are structurally very similar to the processes through which Jewish orthodoxy (rabbinic Judaism) constituted itself and its authority vis-à-vis other forms of late antique Judaism, in part by defining itself over against early Christianity“ (25). Es ist m.E. nicht erstaunlich, wenn Martin Hengel am Ende seiner Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe προσευχή und συναγωγή zu demselben Ergebnis kommt: „So paradox es klingen mag: Die Zerstörung Jerusalems in Verbindung mit der Ausbreitung des Christentums begünstigte die schrittweise ‚Rabbinisierung‘ der recht multiformen Diaspora im Römischen Reich.“⁶²

Was bedeutet das für die traditionelle Klassifizierung der Phänomene am Anfang der Geschichte des Christentums, wie sie auch bei Wander und Theißen begegnet? Es wird immer mit einer dem Diskurs vorausgehenden religiösen Substanz gerechnet, die sich in Geschichte und Kultur immer spezifisch realisiert. So verortet der Kulturanthropologe Clifford Geertz, auf

⁶² Hengel, *Proseuche und Synagoge*, 194.

den Theißen sich beruft, die Religion im Bereich der Kultur.⁶³ Die Aufklärung fand die Religion in der „bloßen Vernunft“, Schleiermacher im Bereich der Gefühle und Empfindungen („Gemüt“). Alle diese Versuche setzen voraus, dass es eine prädiskursive Entität Religion gibt. Diese wird als übergeschichtlich und transkulturell verstanden. Sie realisiert sich freilich, so wird angenommen, in spezifisch historisch und kulturell geprägten Versionen. Wir haben es also im Blick auf das Verständnis von „Religion“ mit einem *essentialistischen* Ansatz zu tun.

Wir vertreten demgegenüber einen *diskurstheoretischen* Ansatz. *Religion ist ein Diskursbegriff*. Dieser Religionsdiskurs wird erst seit der euro-amerikanischen Aufklärung geführt. Wenn wir diesen Diskurs auf andere, fremde Kulturen, antik oder zeitgenössisch, anwenden, dann werden sie so behandelt, als wären sie Analogien zum euro-amerikanischen, im Zuge der Aufklärung sich selbst als Religion identifizierenden Christentum. Entsprechend werden sie in Analogie zum neuzeitlichen Christentum – als dem Inbegriff und „Prototyp“ von Religion (!) – analysiert und interpretiert. Aus der Perspektive des Religionswissenschaftlers äußert sich Jörg Rüpke zu diesem Sachverhalt wie folgt:

„Es gehört zu den spannenden Ereignissen europäischer Religionsgeschichte, dass christliche Theologie nach einem Begriff wie ‚Religion‘ gesucht hat, mit dem sich das Christentum selbst als Spezialfall von etwas Allgemeinerem beschreiben kann. Aber als eine Disziplin, die sich der Völkerkunde und Altertumswissenschaft nicht weniger verdankt als der Theologie, muss die Religionswissenschaft auch diese Prägung ihrer Begriffe bedenken. ‚Religion‘ ist nicht etwas empirisch Feststellbares, sondern ein Begriff, dessen Verwendung selbst Teil der Religionsgeschichte ist ... Es ist legitim zu fragen, ob es in anderen Gesellschaften etwas gibt, was der christlich geprägten, unserer Vorstellung von ‚Religion‘ entspricht.“⁶⁴

Damit wird deutlich, dass die Diskursivierung von Religion den Gegenstand des Wissens formiert (*Michel Foucault*). Das antike Judentum oder das frühe Christentum werden so nach dem Modell des christlich kon-

⁶³ Zur Kritik am Kulturbegriff von Clifford Geertz („Kultur als Text“) s. Martin Fuchs, Universalität der Kultur, in: Ethnozentrismus, Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, 141–153.

⁶⁴ Rüpke, Die Religion der Römer, 12.

struierten Religionsdiskurses analysiert und interpretiert und damit der „Ordnung“ dieses Diskurses unterworfen. Mit der Entstehung des Religionsdiskurses formierte sich ein Wissenssystem, in dessen Folge wissenschaftliche Disziplinen das neue Religionswissen ordnen und klassifizieren, alles andere aber, was sie nicht klassifizieren können, abweisen bzw. gar nicht erst in den Blick nehmen oder bekommen. Mit der Etablierung des Religionsdiskurses bzw. von Religion als Wissenssystem trat allererst Religion als eigenständiger Bereich menschlicher Erfahrung ins Bewusstsein, nachdem sie zuvor „eingebettet“ war in andere soziale Institutionen.

Es käme somit darauf an, „Religion“ als Teil des *antiken* Ethnizitätsdiskurses in den Blick zu nehmen. Wenn der moderne Religionsdiskurs nicht so ohne weiteres auf antike Phänomene übertragen werden kann, dann ist zu fragen: Wie sind die Phänomene, die wir zur „Religion“ rechnen, in diesen Kulturen verstanden und in Erfahrung gebracht worden? Und wenn unser Diskurs weder von Paulus noch von Jesus geführt worden ist: Welchen Diskurs haben sie dann geführt?

II. Neutestamentliche Quellen und ihr Hintergrund

1. Act 11,19–26 – Gründungslegende des Christentums?

1.1 Der Text

19 Οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ διῆλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ μόνον Ἰουδαίοις. 20 Ἦσαν δέ τινες ἐξ αὐτῶν ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι, οἵτινες ἐλθόντες εἰς Ἀντιόχειαν ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἑλληνιστὰς εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν. 21 καὶ ἦν χεὶρ κυρίου μετ' αὐτῶν, πολὺς τε ἀριθμὸς ὁ πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κύριον. 22 Ἦκούσθη δὲ ὁ λόγος εἰς τὰ ὦτα τῆς ἐκκλησίας τῆς οὔσης ἐν Ἱερουσαλήμ περὶ αὐτῶν καὶ ἐξαπέστειλαν Βαρναβᾶν [διελθεῖν] ἕως Ἀντιοχείας. 23 ὃς παραγενόμενος καὶ ἰδὼν τὴν χάριν [τὴν] τοῦ θεοῦ, ἐχάρη καὶ παρεκάλει πάντας τῇ προθέσει τῆς καρδίας προσμένειν τῷ κυρίῳ, 24 ὅτι ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως. καὶ προσετέθη ὄχλος ἱκανὸς τῷ κυρίῳ. 25 ἐξῆλθεν δὲ εἰς Ταρσὸν ἀναζητῆσαι Σαῦλον, 26 καὶ εὐρὼν ἤγαγεν εἰς Ἀντιόχειαν. ἐγένετο δὲ αὐτοῖς καὶ ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξαι ὄχλον ἱκανόν, χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς.

Übersetzung

19 Diejenigen aber, die wegen der Bedrängnis des Stephanus zerstreut worden waren, zogen bis nach Phönizien, Zypern und Antiochia; und sie verkündigten die Lehre niemandem außer den Judäern. 20 Einige aber von ihnen – Zyprer und Cyrenaiker – kamen nach Antiochia und sprachen auch zu den Griechen, indem sie ihnen das Evangelium vom Kyrios Jesus verkündigten. 21 Und die Hand des Kyrios war mit ihnen. Eine große Menge kam zum Glauben und wandte sich zum Kyrios. 22 Ihre Angelegenheit kam

aber der Gemeinde in Jerusalem zu Ohren, und sie schickten Barnabas nach Antiochia. 23 Als dieser eintraf und die Gnade Gottes sah, freute er sich und ermahnte alle, entsprechend dem Vorsatz ihres Herzens beim Kyrios zu bleiben, 24 denn er war ein guter Mann und voll von heiligem Geist und Glauben. Und eine große Zahl von Menschen wurde dem Herrn hinzugefügt. 25 Und er zog hinaus nach Tarsus, um Saulus zu treffen. 26 Als er ihn gefunden hatte, führte er ihn nach Antiochia. So kam es, dass die beiden ein ganzes Jahr in der Gemeinde zusammenkamen und eine gewaltige Menge lehrten. Und die Jünger wurden zum ersten Mal in Antiochien „Christianer“ genannt.

Wie in Act 4 signalisiert das Syntagma $\mu\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\upsilon\upsilon\upsilon$ zu Beginn unseres Textes den Beginn eines neuen Abschnitts. Der nähere Kontext lässt sich als eine mit Antiochia verbundene Erzählung in vier Episoden abgrenzen: 1. Die Verkündigung des Evangeliums in Antiochia (11,19–21), Barnabas' und Paulus' Dienst in Antiochia (11,22–26), 3. die Delegation im Zusammenhang der Hungersnot (11,27–30), schließlich 4. (nach einem Zwischenspiel in 11,25) die Missionsreise von Barnabas und Paulus nach Cypren und Kleinasien, ausgehend von Antiochia (13,1–14,28).

Anders als in 10,1–11,18 wird in dem uns hier interessierenden Abschnitt summarisch über die Mission in **Antiochia** berichtet, und zwar in drei Teilen: zunächst von der Gründung der Gemeinde in Antiochia (19–21); von der Sendung des Barnabas, durch die das Vorgehen der „Missionare“ bestätigt wird (22–24); schließlich vom Eintreffen des Saulus in Antiochia, der durch Barnabas offensichtlich gewonnen wurde für einen längeren Aufenthalt, bei dem beide mit ihrer Lehre großen Erfolg haben (25). Abschließend folgt die Notiz, dass zum ersten Mal (vermutlich) Außenstehende die neue Gruppe $\chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\omicron\iota$ ¹ genannt haben (26).

1.1.1 Antiochia und seine Bevölkerung im ersten Jahrhundert u.Z.

Hier kann nur eine Skizze der Situation in Antiochia geboten werden, denn das antike Antiochien scheint inzwischen zu den am besten erforschten an-

¹ Die meisten Kommentatoren übersetzen „Christen“, wohl wissend, dass diese moderne Assoziation in die Irre führen kann. Haenchen, Act, 355, und Jervell, Act, 320 übersetzen „Christianer“. Statt $\chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\omicron\iota$ lesen \aleph^* $\chi\rho\eta\sigma\tau\iota\alpha\nu\omicron\iota$.

tiken Städten zu gehören, was nicht zuletzt auch an den besonderen Interessen der exegetischen und kirchengeschichtlichen Forschung an dieser Stadt liegt. Ich verweise hier vor allem auf die jüngst erschienene Monographie von Magnus Zetterholm: *The Formation of Christianity in Antioch*.

Antiochia am Orontes war die Hauptstadt der Provinz Syrien und drittgrößte Stadt des Römischen Reiches. Sie war nach der Eroberung durch Pompejus im Jahre 64 v.u.Z. wieder zu alter Größe aufgestiegen. Ihre günstige Lage an wichtigen Fernhandelsstraßen beförderte ihren Wohlstand. Ein Erdbeben im Jahre 37 n.Chr. erschütterte Antiochia. Mit finanzieller Unterstützung der Kaiser Caligula und Claudius wurde die Stadt in den folgenden Jahren prunkvoll wiederaufgebaut. Die Schätzungen hinsichtlich der Einwohnerzahl im ersten Jahrhundert u.Z. schwanken zwischen 150 000 und 400 000, darunter Griechen, Syrer, Phönizier und Araber. Um die Bevölkerungszahl einigermaßen konstant zu halten, musste vor dem Hintergrund einer hohen Mortalitätsrate – vor allem bei Neugeborenen – ein ständiger Zuzug von Einwanderern gewährleistet werden. Die Bevölkerung sprach überwiegend Griechisch oder Aramäisch. Nach Josephus (*Bell VII, 43*) gab es zwischen 22 000 bis 65 000 Judäer in der Stadt. Wenn wir die untere Grenze für eine Schätzung zugrunde legen, dürften wir – vorausgesetzt, dass etwa die Hälfte Frauen waren – von 11 000 männlichen Personen ausgehen. Hinzuzurechnen sind noch Kinder. Damit erhalten wir ähnliche Zahlen wie für Alexandria und Rom, d.h. etwa 40 000 jüdische Einwohner.

Mit der ethnischen und sozialen Heterogenität ging in Antiochia – wie in allen großen Städten des Römischen Reichs – ein religiöser Pluralismus einher. Neben den griechischen Göttern wurde die Stadtgöttin Tyche verehrt. Ihr Kult sollte eine kollektive Identität trotz der Vielfalt ermöglichen. Es gab aber auch phönizische Fruchtbarkeitskulte. Auch sind Monumente des Herrscherkults bezeugt, der die Funktion hatte, den Herrschaftsanspruch des Kaisers zu legitimieren.

Die Sozialstruktur der Stadt glich derjenigen anderer größerer Städte im Römischen Reich. Die Bevölkerung teilte sich im Großen in zwei Gruppen: eine kleine Elite – vielleicht fünf bis zehn Prozent, die das städtische Leben zu ihrem eigenen Vorteil kontrollierte – und die Masse, die ein Spektrum umfasste von den absolut Mittel- und Rechtlosen (Tagelöhner und Sklaven) bis zu den Händlern und Handwerkern, die für die Bedürfnisse der Elite zu

sorgen hatten. An der Spitze der Elite stand der Gouverneur oder Legat, der den Kaiser repräsentierte und die Legionen befehligte. Die regierende Elite bestand zum Teil aus den großen Landbesitzern. Sie gehörten auch zur Ratsversammlung, die annähernd 500 Mitglieder haben konnte und verantwortlich war für die Gesetzgebung und für die Exekutive. Die Einnahmen der Elitegruppe bestanden aus Steuern, Zinsen und dem Landbesitz. Auch landlose Händler konnten es zu Wohlstand bringen, ihnen fehlte aber sozialer und politischer Einfluss. Die Sozialstruktur lässt sich noch weiter differenzieren, sie ist jedoch repräsentativ darin, dass wenige äußerst wohlhabende Familien einer großen Zahl von Armen gegenüber stand, die aus Freien, Freigelassenen oder Sklaven bestand.

Das Ziel der Eliteklasse bestand darin, die eigene Existenz, das hieß in erster Linie den eigenen Status zu sichern. Im Status (*ordo*) spiegelten sich Wohlstand und politischer Einfluss. Wichtig waren auch Sprache, Erziehung, Volkszugehörigkeit, Alter und Geschlecht. Männer repräsentierten Haus und Familie in der Öffentlichkeit. Der Lebensraum der Frau beschränkte sich ausschließlich auf die private Sphäre. Die sozialen Beziehungen unterlagen dem Ehre-Scham-Kodex, der typisch war für antike städtische Gesellschaften.²

Status und Ehre waren allerdings keine beständigen Besitztümer. Sie mussten ständig demonstriert und erneuert werden. Dabei spielten Leistung, Hausstand, Kleidung, soziale Beziehungen und Interaktionen, besonders die im Netzwerk von Patron und Klient, eine wichtige Rolle.

Zeitpunkt und Umstände der Ansiedlung von Juden in Antiochia liegen im Dunkeln. Nach Josephus (*Ap II, 39*) hatte der Gründer der Stadt, Seleukos, den Judäern das Bürgerrecht (*πολιτεία*) verliehen. Ob wir daraus schließen können, dass die Judäer Antiochias Privilegien „gleich denen der Griechen“ genossen haben (so auch *Bell VII, 44*), muss wohl offen bleiben.³ Die jüdischen Gemeinden in der Stadt blühten während des größten Teils ihrer Geschichte. Die antiochenischen Judäer waren als *collegia* organisiert und durften ihre Religion nach den ihnen überkommenen Bräuchen praktizieren

² Siehe Bruce J. Malina, *Die Welt des Neuen Testaments*, 40ff.

³ Eine ausführliche Diskussion über die Frage, wie der Status der Juden in der Stadt unter Berücksichtigung der Josephus-Texte zu bestimmen ist, bietet Magnus Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch*, 32ff.

und ihre zivilrechtlichen Angelegenheiten selbst regeln (*Ant XIV, 235*). Als allerdings Kaiser Caligula (37–41 u.Z.) seine Statue im Jerusalemer Tempel aufstellen lassen wollte, hat es wohl – wie in der ganzen Provinz Syrien – auch in Antiochien Spannungen zwischen Judäern und anderen Ethnien gegeben.

Josephus berichtet auch von „Gottesfürchtigen“ (σεβόμενοι) die mit der jüdischen Religion sympathisierten (*Bell VII, 45*), vielleicht auch den „Jewish way of life“ praktizierten, also den Gottesdienst besuchten, die Feiertage beachteten und die Speisegebote einhielten. Bei mehreren zehntausend Judäern in der Stadt wird es eine Vielzahl von Synagogen gegeben haben, die vermutlich ein unterschiedliches Verhalten zu den „Gottesfürchtigen“ zeigten, besonders auch bei gemeinsamen Mählern. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass jene an solchen Mählern teilgenommen haben.

Zur Zeit des Jüdischen Krieges (66–70 u.Z.) zog allerdings auch für die Juden Antiochias eine schwere Krise herauf. Nach Josephus (*Bell VII, 46–62*) beschuldigte Antiochus, Mitglied einer vornehmen jüdischen Familie, seine eigene Gemeinschaft, sich verschworen zu haben, die Stadt niederzubrennen. Die Vergeltungsmaßnahmen der Stadt sahen vor, die Judäer zum Götteropfer „nach Art der Griechen“ zu zwingen und die Einhaltung des Sabbat zu verbieten. Allerdings verhinderte der römische Statthalter Lucianus den Ausbruch von breit angelegten Pogromen gegen die jüdische Bevölkerung. Am Ende des Aufstandes konnte angeblich auch Titus, der nach Antiochia gekommen war, dazu bewegt werden, die Judäer in Antiochia wohnen zu lassen unter Beibehaltung ihrer Rechte (*Bell VII, 100–111*).

Es scheint, dass die Juden nach dem Aufstand keine dauernde Einschränkung ihrer Rechte erleiden mussten. Es gibt also Grund zur Annahme, dass die jüdischen Gemeinden blühten während der Zeit, als Antiochia Zentrum römischer Macht und Wirtschaft im Osten war.

Als Paulus das erste Mal nach Antiochia kam – wahrscheinlich im Jahr 43 – wurde die Stadt nach dem ersten Erdbeben von 37 – während der Regierungszeit Caligulas – wieder aufgebaut. Sie richtete ihre Olympischen Spiele aus. Nach einem weiteren Beben in den Jahren 41 bis 54 – während der Regierungszeit des Claudius also – wurden wiederum große Anstrengungen unternommen, der Stadt zu neuer Größe und neuem Ansehen zu verhelfen.

Jedenfalls war sie in dieser Zeit eine wahrhaft kosmopolitische Stadt, in der Grenzen von Religion, Rasse und Nationalität leicht überschritten werden konnten.

Zeugnisse über die Stadt Antiochia finden wir außer bei Josephus noch bei Strabo, Evagrius, Procopius, Libanius, Johannes Chrysostomos, besonders aber in der Chronographie des Johannes Malalas aus dem sechsten Jahrhundert.⁴

1.1.2 Erklärung des Textes

Vorbemerkung: Ich werde in der folgenden Textauslegung die üblichen Begriffe „Juden“, „Heiden“, „Heidenmission“ usw. nicht verwenden (außer natürlich in Zitaten). Stattdessen spreche ich von „Judäern“ (in Übertragung des griechischen Wortes Ἰουδαῖοι) und von „Christusgläubigen aus den Völkern“ (oder ähnlich), wenn ich jene Gruppe von Menschen bezeichne, die nicht Judäer waren, sondern anderen Völkern angehörten (in dem hier diskutierten Text werden sie „Griechen“/ Ἕλληνας genannt, sonst häufig pauschal (τὰ) ἔθνη, die zum Glauben bzw. zur Anerkennung Jesu als des Kyrios gekommen waren. Dieser veränderte Sprachgebrauch soll die dann später ausgeführte und noch zu begründende These berücksichtigen, wonach es im neutestamentlichen Diskurs über Ἰουδαῖοι und die zum Glauben an Christus gekommenen ἔθνη nicht um das Problem der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen „Religionen“ geht. Diese Perspektive reflektiert m.E. ein modernes Konzept, das nicht so ohne weiteres auf antike Texte übertragen werden kann. Ebenso wenig verwende ich hier Begriffe wie „Judenchristen“ bzw. „Heidenchristen“, wenn ich von christusgläubigen Judäern bzw. an Christus glaubende Angehörige anderer Völker spreche.

19a Mit der Einleitung οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες knüpft der Erzähler an das in 8,1.4 Berichtete an: das Schicksal der in Jerusalem nach dem Tod des Stephanus zerstreuten griechisch sprechenden christusgläubigen Judäer und ihre schwere Bedrängnis (θλίψις). Schneider geht in seinem Kommentar davon aus, dass Lukas „die Nachricht von der Heidenmission der vertriebe-

⁴ Zu den Verhältnissen in der Stadt Antiochia im 4. Jahrhundert s. Brändle, Christen und Juden in Antiochien in den Jahren 386/87, in: R. Brändle, Studien zu Alten Kirche, 68ff.

nen *Hellenisten* in Antiochia ... vorgefunden“⁵ hat. Ganz unabhängig von dieser literarkritischen Problematik fällt auf, dass die zerstreuten christusgläubigen Judäer auch schon nach Phönizien – mit den wichtigen Städten Tyrus und Sidon – gekommen sind sowie nach Zypern, damals senatorische römische Provinz. Jedenfalls werden in V. 20 „zyprische Männer“ neben solchen aus der Cyrenaika erwähnt. Die Einleitung der Episode macht also unübersehbar deutlich, dass wir uns schon jetzt insgesamt außerhalb von Gebieten mit jüdischer Mehrheitsbevölkerung befinden, in jedem Fall nicht mehr in Eretz Israel, wie noch in der Episode vom Centurio Cornelius (Caesarea) und dem Bericht darüber in Jerusalem (10,1–11,18), die unserem Text unmittelbar vorausgehen.

19b Dass der solchermaßen eröffnete „ethnisch-geographische“ Horizont von nachhaltiger Bedeutung für die sich daran entwickelnde Erzählung ist, wird wohl auch durch die betonte Bemerkung unterstrichen, dass die zerstreuten jüdischen Christusgläubigen selbst in diesen Gebieten zunächst nur Judäern ihre Botschaft verkündet haben: μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ μόνον Ἰουδαίοις. Diesen Adressatenkreis unterstreicht Lukas nach Meinung von Pesch „nicht nur, weil er das fundamentale Missionskonzept – zuerst zu den Juden, dann zu den Heiden – antönen lassen möchte, sondern besonders deshalb, weil er den Eindruck bestärken möchte, dass die Heidenmission schon zuvor von Petrus inauguriert und in Jerusalem gebilligt worden war“⁶. Aber genau hierin läge dann doch eine unübersehbare Spannung zur vorausgehenden Cornelius-Episode in 10,1–11,18: Warum betont Lukas noch einmal, dass man sich in Antiochia zunächst ausschließlich an Judäer wandte, wenn doch bereits vorher das Hinzukommen von *Christusgläubigen aus den Völkern, also von Nicht-Judäern*, längst legitimiert wurde? Eine – vorläufige – Antwort gibt Jervell: „Die Erklärung ist, dass V. 19b den negativen Hintergrund für das, was V. 20 positiv beschreibt, abgeben soll.“⁷ Doch in welcher Hinsicht ist die Aussage von Vers 19 negativ, die von Vers 20 aber positiv? In jedem Fall wird ein Unterschied, oder – wenn man so will – ein Gegensatz zwischen den beiden Gruppen formuliert und damit die Verkündigung der frohen Botschaft vom Kyrios Jesus Christus an *Griechen* akzentuiert: Nicht nur *Judäern*, sondern jetzt auch *Griechen* wird der λόγος verkündet! Warum

⁵ Schneider, Act, 86.

⁶ Pesch, Act, 351.

⁷ Jervell, Act, 321.

ist das aber etwas Besonderes? Wir haben uns daran gewöhnt, mit der Antwort zufrieden zu sein, die z.B. Pesch (a.a.O., 352) gibt: weil Griechen eben „Heiden“ sind. Deutlicher noch formuliert Schneider diese offensichtlich als selbstverständlich erachtete Erklärung: „Im Anschluss an die Angaben von V. 19 soll gezeigt werden: Die missionarische Verkündigung der zypri-schen und cyrenischen ‚Hellenisten‘ richtete sich nicht nur an Juden, sondern auch an Heiden.“⁸ Die Begriffe selbst – „Juden“ einerseits und „Heiden“ andererseits – scheinen keiner weiteren Erklärung bedürftig zu sein. Sie formulieren eine binäre Opposition, die, sofern man den deutschen Sprachgebrauch berücksichtigt, einen *Religions*gegensatz ausdrücken soll.

An den Ausführungen von J. Wanke zur Semantik des Begriffs Ἕλληνας kann dieses Interpretationsmodell verdeutlicht werden. Wanke schreibt in seinem Wörterbuchartikel:

„Im NT dominiert bei ‚Ἕλληνας‘ die Grundbedeutung Griechen. An manchen Stellen schwingt die Bedeutung ‚Heide‘ mit, besonders dort, wo ‚Juden und Hellenen‘ als heilsgeschichtlich relevante Gruppierungen die Gesamtheit der Menschen bezeichnen (Apg 19,10; 20,21; Röm 1,16; 2,9f; 3,9; 10,12; 1Kor 1,24 u.ö.). Der ‚Hellene‘ fungiert dabei (besonders für Lukas und Paulus) als bedeutsamster Vertreter des Heidentums ... Lukas lässt Paulus zu ‚Juden und *Griechen*‘ sprechen, womit er die Gesamtheit der Einwohner der hellenistischen Städte (auch Syriens und Kleinasiens) meint.“⁹ Besonders Act 19,10 kann die letzte Aussage bestätigen. Heißt es doch dort: τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ ἔτη δύο, ὥστε πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου, Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας. Die Einwohnerschaft der Asia wird hier näherhin expliziert durch die beiden Ethnien-Begriffe: „Judäer sowohl als auch Griechen.“ Ähnlich ist etwa auch Act 19,17 zu deuten. Weniger evident erscheint mir die Behauptung, dass an „manchen Stellen die Bedeutung ‚Heide‘ (mit)schwingt, besonders dort, wo ‚Juden und Hellenen‘ als heilsgeschichtlich relevante Gruppierungen die Gesamtheit der Menschen bezeichnen.“ Weder Act 19,10 noch 20,21, die Wanke als Belegtexte anführt, legen diese „religiöse“ semantische Deutung von Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας unmittelbar nahe. Ein anderer Vers der Apostelgeschichte, der denselben Sachverhalt ausdrückt wie die genannten, Act 18,4, scheint geradezu gegen die „religiöse“ Identifizie-

⁸ Schneider, Act, 89.

⁹ Wanke, EWNT I, 1062.

zung des infrage stehenden Syntagmas zu sprechen. Dort wird von Paulus gesagt: διελέγετο δὲ ἐν τῇ συναγωγῇ κατὰ πᾶν σάββατον ἔπειθὲν τε Ἰουδαίους καὶ Ἑλληνας. In der Synagoge von Korinth versuchte (ἔπειθὲν scheint hier *Imperfectum de conatu* zu sein) Paulus zu überreden/überzeugen, „sowohl Judäer als auch Griechen“. Bei den letzteren kann es sich ja wohl gerade nicht um „Heiden“ im „religiösen“ Sinne handeln, da sie offenkundig als Sympathisanten des Judentums vorzustellen sind; sie halten sich in der Synagoge auf, und zwar am Sabbat! Die religiöse Interpretation des ethnischen Begriffes „Griechen“ im Sinne von „Heiden“ scheidet hier gerade daran, dass – wenn man schon religiöse Kategorien verwenden will – in religiöser Hinsicht diese Griechen fraglos große Gemeinsamkeiten mit den „Judäern“ der Synagoge haben. Wenn man es etwas merkwürdig ausdrücken wollte: In religiöser Hinsicht scheinen die hier erwähnten Griechen eher „Juden“ denn „Heiden“ zu sein, da sie wohl als Verehrer des Gottes Israels vorzustellen sind (in welchem Maße auch immer). Diese paradoxe Formulierung zeigt, dass es kaum sinnvoll erscheint, den Begriff „Hellenen“ hier zentristisch mit einer ganz bestimmten Religion (dem sog. Heidentum) zu identifizieren. Es sollte darum daran festgehalten werden, Ἑλληνες wie auch Ἰουδαίοι als ethnische Begriffe zu fassen.

Kurz: Die religiöse Fassung des Begriffs Ἑλληνας im Sinne von „Heide“ scheint ebenso eine moderne Interpretation darzustellen wie die Reduktion des Begriffs Ἰουδαίοι auf Judentum als Religion. Ich plädiere vielmehr für die ethnische Füllung dieser Begriffe, die im Falle des Wortes Ἰουδαίοι sinnvollerweise mit der Übersetzung „Judäer“ signalisiert wird (auch um Verwechslungen mit dem modernen Begriff „Juden“ zu vermeiden, der ja in unserem Sprachgebrauch zunächst einmal eine Religionsgemeinschaft bezeichnet), während das Wort Ἑλληνας am besten durch „Grieche“ wiedergegeben wird. Der in Act 11,19f formulierte Gegensatz impliziert also nach unserer Deutung Unterschiede zwischen Ethnien, nicht zwischen „Religionen“. Dass diese auch kulturelle Implikate haben können, soll natürlich nicht ausgeschlossen werden.

20 Sie verkündigten ihnen „den Kyrios Jesus“ (τὸν κύριον Ἰησοῦν). Für Eckey liegt der Predigt der Hellenisten in Antiochia bereits das „Bekenntnis zu dem von Gott als Weltenherrn inthronisierten Christus Jesus“¹⁰

¹⁰ Eckey, a.a.O., 256.

zugrunde. „Einige“ verkündigen nun auch den „Nicht-Judäern“ (Ἑλληνιστὰς). Das Wort bezeichnet griechisch sprechende Judäer. Das aber ergibt keinen Sinn, denn gemeint sind ja „Nicht-Judäer“. Dies könnte nach Meinung einiger Exegeten die Lesart Ἑλληνῶς hervorgerufen haben. In erster Linie werden hier die „Gottesfürchtigen“ gemeint sein, die in den Synagogen der Stadt an den Gottesdiensten teilnahmen und den „Jewish way of life“ praktizierten, also die Speisegebote hielten und die Feiertage beachteten. Eckey geht m.E. in seiner Interpretation ziemlich weit, wenn er davon ausgeht, dass die Männer aus Zypern und der Cyrenaika mit Hilfe der „Gottesfürchtigen“ auch versucht haben, weitere nichtjüdische Bürger mit ihrer Botschaft zu erreichen, „ohne ihnen den regelmäßigen Besuch der Synagoge oder gar einen Übertritt zum Judentum nahelegen ... Damit vollzogen sie einen Schritt mit Folgen von gewaltiger Tragweite.“¹¹ Das lässt sich jedenfalls nicht aus dem Text selbst entnehmen.

21 „Die Hand des Kyrios – Gottes oder Jesu? – war mit ihnen.“ Die metaphorische Verwendung „Hand Gottes/Hand des Herrn“ ist im Alten Testament mehr als 200 Mal belegt. „Dabei ist stets an Gottes Handeln gedacht, durch das er sich in seinem Schaffen und Wirken mächtig erweist.“¹² Insbesondere wird diese alttestamentliche Metapher, die u.a. auch das Eingreifen Gottes in die Geschichte umschreiben kann, im lukanischen Doppelwerk verwendet: Neben unserer Stelle s. dazu Lk 1,66; Act 7,50; 13,11. Das Eingreifen Gottes zugunsten der Evangelisten führt zu Massenbekehrungen, von denen hier die erste erwähnt wird: πολὺς τε ἀριθμὸς, eine große Menge glaubte und „bekehrte“ sich zum Kyrios.

Das Wort ἐπίστρέφειν kann im lukanischen Doppelwerk durchaus im technischen Sinn als „Bekehrung“ verwendet werden. Allerdings ist zu beachten, dass Bekehrung nicht im Sinne von „Religionswechsel“ zu verstehen ist.¹³ Nach Lk 1,16 wird der Täufer viele der Söhne Israels zum Herrn hinwenden; einen Religionswechsel nehmen diese Israeliten wohl kaum vor. Lk 22,32 heißt es von Petrus sogar, der den Herrn verleugnet hat, dass er nach seiner „Bekehrung“ seine Geschwister stärken soll. Am nächsten kommt dem modernen Sinn von Bekehrung vielleicht die Formulierung von Act 14,5: καὶ λέγοντες· ἄνδρες, τί ταῦτα ποιεῖτε; καὶ ἡμεῖς

¹¹ Eckey, ebd.

¹² Siehe dazu E. Lohse, Art. χεῖρ, ThWNT IX, 1973, 413ff, 416f.

¹³ In diesem Sinne etwa noch S. Légasse, Art. ἐπίστρέφω, EWNT II, 99.

ὁμοιοπαθεῖς ἔσμεν ὑμῖν ἄνθρωποι εὐαγγελιζόμενοι ὑμᾶς ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα, ὃς ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς·

Paulus und Barnabas halten hier nur mit Mühe einen Priester und die Volksmenge in Lystra davon ab, ihnen als Göttern Opfer darzubringen. Doch auch hier hat ἐπιστρέφειν eher den Sinn von Hinwendung zur kultischen Verehrung Gottes – und zwar die „richtige“ kultische Verehrung des einen lebendigen Gottes – als den von Religionswechsel. In Act 9,35 führt die Heilung des Aeneas dazu, dass sich alle Einwohner von Lod dem Herrn zuwenden – gemeint ist hier wohl Jesus, in dessen Namen Petrus den Gelähmten heilt. Auch diese Menschen konvertieren nicht zu einer neuen Religion, sondern sie wenden sich dem Kyrios Jesus zu.

Zwei weitere „Bekehrungswellen“ folgen: V. 24, die Barnabas ausgelöst hat, und V. 26, hervorgerufen durch die Lehrtätigkeit von Barnabas und Paulus. Schmithals sieht in der Taufe unbeschnittener Gottesfürchtiger „eine sehr frühe Entwicklung ..., an der Barnabas maßgeblich beteiligt gewesen zu sein scheint.“¹⁴ Eckey vermutet, „dass es in der Weltstadt und wohl auch in ihren Vorstädten bald mehrere Hausgemeinden gab“¹⁵. Umstritten bleibt, ob diese noch Verbindung zu den Synagogen hatten. Ob die Χριστιανοί noch die Beschneidung ausübten, ist ebenso umstritten.¹⁶

22 Die Kunde vom Erfolg der Mission in Antiochia dringt bis nach Jerusalem. Man entsendet Barnabas, von seiner Herkunft her Diasporajudäer aus Zypern (4,36), um – so die meisten Kommentare – die Verbundenheit mit der „Urgemeinde“ zum Ausdruck zu bringen. Er hat eine wichtige Rolle bei der Einführung des Paulus nach dessen biographischer Wende gespielt. Für seine starke Position in Jerusalem sprechen auch Act 11,30; 12,25; 13,2.7; 14,12, wo er jeweils vor Paulus erwähnt wird. 1Kor 9,6 wird auf ihn als Autorität zurückgegriffen. Barnabas kommt als Legat, nicht als Visitor: Er erstattet keinerlei Bericht für die Gemeinde in Jerusalem und die Apostel. Es sieht also so aus, dass immer dann, wenn ein neues Gebiet missioniert

¹⁴ Schmithals, Act, 109.

¹⁵ Eckey, ebd.

¹⁶ Dass die Beschneidung nach der Makkabäerzeit in Palästina (!) als das entscheidende Merkmal jüdischer Identität galt und untrennbar mit Bund und Torah verbunden war, hat Dunn gezeigt („What was the Issue between Paul and *Those of the Circumcision*“? in: M. Hengel, Paulus und das antike Judentum, 295–313).

worden ist, von Jerusalem aus Legaten entsendet werden, um die Arbeit zu begleiten und voranzutreiben.

23 Barnabas „freut“ sich (ἐχάρη) über die Gnade Gottes (ἰδὼν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ), die in Antiochia am Werk ist: ein Wortspiel (vgl. Lk 1,28). Auch hier wird noch einmal Gottes Aktivität im Zusammenhang der „Bekehrungen“ betont. Barnabas ermahnt dann alle, Gott die Treue zu halten, also ihm und seiner Führung zu vertrauen. Die Formulierung scheint – oberflächlich betrachtet – merkwürdig zu sein: Barnabas ermahnt (oder ermutigt: παρεκάλει) alle, mit Entschlossenheit (παρεκάλει) alle, mit Entschlossenheit (πάντας τῇ προθέσει τῆς καρδίας) beim Herrn zu bleiben (προσμένειν τῷ κυρίῳ). Doch die Erklärung ist einfach: Das Herz ist Sitz der Entscheidungen (und des Denkens!). Es geht hier also nicht um Gefühle, sondern darum, die guten Vorsätze umzusetzen!

Mit der Gestalt des Barnabas scheint Lukas die Kontinuität mit dem Ursprung der Kirche wahren zu wollen. Als „Hellenist“ priesterlicher Abkunft scheint er geradezu prädestiniert für seine Aufgabe als „Apostel“ (Act 14,14) zwischen Jerusalem und Antiochia.

24 Die nachfolgende Charakterisierung des Barnabas als „guter Mann“ und „voll von heiligem Geist und Glauben“ – wie Stephanus – ist wohl als Empfehlung gemeint. Er ist in der Lage, das Handeln Gottes zu erkennen. Zu vermuten ist, dass seine Paraklese deshalb auch ihr Ziel erreicht (ὅτι!). Die Angaben zur Person begründen auch den weiteren Missionserfolg: Gott selbst bestätigt durch das weitere „Hinzutun“ einer großen Menge (ὄχλος ἰκανός) die Mission unter den Nicht-Judäern.

25 Ohne weitere Erklärung berichtet der Erzähler vom Aufbruch des Barnabas nach Tarsus, wo er Paulus treffen will. Damit wird der Faden der Pauluserzählung (9,27; 9,29f) aufgegriffen. Barnabas will Paulus offenbar für die Mitarbeit in Antiochia gewinnen. Barrett sieht in 9,27–29 den Grund einer künftigen Zusammenarbeit von Paulus und Barnabas: „Barnabas knew Paul to be not only a bold evangelist but one who specialized in dealing with Hellenists.“¹⁷ Jedenfalls brechen sie zusammen nach dort auf,

¹⁷ Barrett, Acts, 554.

nachdem er ihn gefunden hat. Wir datieren den Beginn der Zusammenarbeit von Paulus und Barnabas auf die Jahre 39/40.

26 Ein ganzes Jahr arbeiten die beiden zusammen als Lehrer der Gemeinde. Pesch sieht in der Wendung ἐγένετο δὲ αὐτοῖς den Hinweis auf eine „besondere Fügung“, ein „besonderes Gnadenjahr der Gemeinde“¹⁸, denn ihre „Lehre“¹⁹ ist außerordentlich erfolgreich. Sie unterrichteten „eine große Menge“.

Der Bericht schließt mit der Bemerkung, dass hier in Antiochia zum ersten Mal die neue Gruppe „Christianer“ genannt wurde.²⁰ Bekanntlich taucht der Term erstmals im Neuen Testament auf (1Petr 4,16; Act 11,26; 26,28). Die latinisierende Bezeichnung Χριστιανοί behandelt „Christus“ wie einen Eigennamen und kann eine Klientel bezeichnen wie z.B. der Begriff Ἡρωδιανοί („Herodianer“), also die Mitglieder und Anhänger des Herodes-Hauses. In dieser Bezeichnung könnte ein politischer Unterton mitschwingen.

In der breiten Diskussion des Begriffes wurde lange Zeit die Frage diskutiert, ob es sich um eine Fremd- oder Selbstbezeichnung handelt. So vertrat z.B. E. Bickermann die eher seltener geäußerte Ansicht, dass es sich hier um eine Selbstbezeichnung handelt.²¹ Doch hat sich die Deutung von Χριστιανοί als Fremdbezeichnung weithin durchgesetzt. Dabei wird u.a. die These vertreten, dass der Begriff ursprünglich von Fremden nicht in einem neutralen, sondern eher in einem abschätzigen Sinne gebraucht worden sei. Dann sei er allerdings von den „Christen“ selbst übernommen und umgekehrt gebraucht worden, sodass er zu einer ehrenhaften Bezeichnung wurde.²² Haenchen kommt zu dem Schluss, dass man gut daran tut, „an der bisher meist vertretenen Deutung festzuhalten. Die Jünger wurden zuerst in Antiochia *Christianer*, *Christusleute* genannt und zwar vom heidnischen Volk, weil sie sich hier zuerst deutlich als besondere Sekte von den Juden abhoben.“²³ Man wird aber in jedem Fall berücksichtigen müssen, dass Lu-

¹⁸ Pesch, a.a.O., 353

¹⁹ διδάξει bezeichnet hier nach Eckey, a.a.O., 258, „nicht nur die Gemeindekatechese, sondern auch die missionarische Verkündigung Jesu Christi“.

²⁰ Zur Diskussion der Semantik und Entstehung des Begriffs s. jetzt vor allem J.H. Elliot, 1 Peter: A New Translation With Introduction and Commentary. The Anchor Bible, New York 2001, 789–796.

²¹ E. Bickermann, The Name of the Christians, HTR 42 (1949), 109–124.

²² So etwa H. Mattingley, The Origin of the Name Christianity, JTS 9 (1958), 26–37.

²³ Haenchen, Act, 354, Anm. 3

kas von einem ungeplanten Prozess berichtet. Typisch für solche Prozesse ist aber u.a., dass die daran Beteiligten ihren Namen von Außenstehenden bekommen.

Χρηματίσαι (Inf. Aor. von χρηματίζω) kann auch bedeuten „einen Titel führen“. Diese Bedeutung geht nach Haenchen leicht über in „genannt werden“. Barrett stellt heraus: „In later writers, from Polybius downwards, the active χρηματίζω takes some special senses: 1. to take and bear a title or name, to be called or styled so and so.“²⁴

Wer hat die „Christianer“ zuerst so genannt? Es waren wohl Außenstehende, also die heidnische Bevölkerung Antiochias. Eckey geht darüber hinaus, wenn er glaubt, mit Berufung auf E. Petersen feststellen zu können: „Wahrscheinlich war der Name Christen schon in Antiochien eine Bezeichnung durch römische Behörden, die diese Gruppe als politisch-messianisch orientiert brandmarken wollten.“²⁵ Erst am Ende des ersten Jahrhunderts übernahmen Christen selbst diese Bezeichnung (Sueton, *Nero* 16,2: „Ganz schwer setzte man den Christen mit Martern zu; dieser Menschenschlag hing einem neuartigen und schädlichen Aberglauben an“. Tacitus, *Ann.* XV, 44.2 erwähnt, dass die Christen vom Volk „Chrestianer“ genannt wurden).

Der Gebrauch der Bezeichnung „Christianer“ lässt jedenfalls die Vermutung zu, „dass in Syrien die Sonderstellung der („Heiden“-)christen relativ früh manifest wurde.“²⁶

Die Frage jedoch, woran man aber die „Christianer“ als solche erkannte bzw. wodurch sie sich von den Judäern unterschieden, von denen sie doch ihren Kult übernommen hatten, bleibt unbeantwortet. M.E. ist diese Gruppe für Außenstehende wahrscheinlich an *zwei Merkmalen* erkannt worden: 1. An der *neuen Praxis der Mahlgemeinschaft (Kommensalität)* und 2. an der *Taufe als ihrem Initiationsritus*, der vermutlich nach einiger Zeit an die Stelle der Beschneidung trat.

²⁴ Barrett, Acts, 555.

²⁵ Eckey, a.a.O., 259.

²⁶ Schmithals, Act, 109. Als Selbstbezeichnung findet sich die Bezeichnung zuerst bei Ignatius (vgl. W. Grundmann, Art. Χριστιανός und Χριστιανισμός bei Ignatius, in: Kittel, ThWNT, 572).

Es fällt außerdem auf, dass eine weitere Möglichkeit, diese Bezeichnung zu verstehen, in der Literatur ganz ausfällt. Gemeint ist, die Χριστιανοί als eine *ethnische Gruppe* zu verstehen. Dann hätten wir es mit einem „Volk“ zu tun, das sich nicht einer gemeinsamen Abstammung („Blutsverwandtschaft“) oder gemeinsamer Herkunft (Territorium/Polis) verdankt. Wie noch gezeigt werden wird, kann diese Möglichkeit auf eine längere Vorbereitung in der hellenistischen Kultur zurückgreifen und findet sich auch im Judentum. Ethnizität wird so verstanden als „cultural term“. Die gemeinsame Gottesverehrung und der gemeinsame Lebensstil erlangten für die Frage der Zugehörigkeit zu den Judäern eine größere Bedeutung als die gemeinsame Abstammung. Für das Grieche-Sein galt das allemal: Barbaren konnten Hellenen werden, indem sie Griechisch sprechen lernten, griechische Gottheiten verehrten und den griechischen Lebensstil übernahmen. Wir werden zu prüfen haben, ob die „Christianer“ in diesem Sinne ein „neues Volk“ gewesen sind.

1.2 *Der historische Kontext der erzählten Welt*

1.2.1 Die Quellenfrage

Hier muss daran erinnert werden, dass Lukas von einem Geschehen berichtet, das 40–50 Jahre zurückliegt. Er setzt sowohl den Tod des Paulus (s. die Abschiedsrede 20,18–36) als auch die Zerstörung Jerusalems voraus (Lk 13,1–5.35; 19,43–44; 21,20.24; 23,28–31). Wir rechnen also – mit Jerrell u.a. – mit der Abfassung der Apostelgeschichte zwischen den Jahren 80 und 90. Es bleibt auffällig, dass Lukas „von einem der wichtigsten Ereignisse der ältesten Kirchengeschichte, der Gründung der antiochenischen Gemeinde und der hier beginnenden, von Barnabas und Paulus geförderten Heidenmission, fast in der Form des *understatements* erzählt“²⁷. In der Tat: An einem Punkt, wo „das Christentum als eine neue Erscheinung neben dem Judentum ... allmählich in das Weltbewusstsein“²⁸ dringt, mutet die summarische Darstellung merkwürdig an. Das umso mehr, als ihr eine ausführliche, breit erzählte legendarische Erzählung vorausgeht (10,1–11,18), die von der Bekehrung eines einzigen Mannes erzählt, nämlich des Haupt-

²⁷ Pesch, a.a.O., 355.

²⁸ Mussner, a.a.O., 71.

manns Cornelius. Schon J. Weiß hatte das Gefühl, dass sich diese „farblose Erzählung“ nach der Corneliusgeschichte „fast wie ein Abfall“ macht.²⁹ Das führt uns direkt zur Frage nach den Quellen des Erzählers. Haenchen kommt nach Diskussion der Harnack'schen These von einer antiochenisch-jerusalemischen Quelle und den sich daraus ergebenden Problemen zu dem Schluss, dass wir es in den Versen 19–26 mit einem „lukanischen Summarium“ zu tun haben, denn „Wortlaut und die Darstellungsform gehen auf Lukas selbst zurück“. Vielleicht haben wir es auch zu tun mit „Missionsnotizen“, die Lukas zur Verfügung standen. Es scheint so zu sein, dass „gerade nicht die Gründung der antiochenischen Gemeinde durch die διασπαρέντες das epochemachende Ereignis darstellen, sondern die ihr vorangehende Bekehrung und Taufe des Cornelius durch Petrus“.³⁰ Dann bleibt allerdings die Frage offen, warum in Antiochia die Verkündigung unter den Heiden und ihre Taufe noch ein Problem darstellte, wenn unmittelbar vorher ausführlich von der Taufe des Cornelius, die durch göttliche Führung herbeigeführt wurde, erzählt wurde. Es bleibt wohl nur die Erklärung, dass Lukas hier schematisch zusammenfasst, was historisch als Entwicklung mehrerer Jahre vorzustellen ist. Für den Leser der Apostelgeschichte ist diese durch die Cornelius-Erzählung heilsgeschichtlich legitimiert.

1.2.2 Das Judentum der hellenistischen Diaspora bis zum Jüdischen Krieg

Damit werden Fragen berührt, die in dem großen Zusammenhang der jüdischen Diaspora bis 70 n.Chr. zu sehen sind. Diese hatte ihren Anfang genommen mit dem babylonischen Exil im sechsten Jahrhundert v.u.Z. In allen großen Städten des Römischen Reiches, besonders in Alexandria, Antiochia, Damaskus und Rom sind jüdische Gemeinden in dieser Zeit bekannt. Im 1. Jahrhundert dürften fünf bis sechs Millionen Juden außerhalb Palästinas gelebt haben. Zur Ausbreitung des Judentums hatten Vertreibungen, die politische und religiöse Unterdrückung in Judäa und bessere wirtschaftliche Aussichten wie in Ägypten oder Kleinasien beigetragen. Josephus schreibt in *Ant XIV* unter Berufung auf den griechischen Historiker Strabo, dass es in der gesamten bewohnten Welt kaum einen Platz gäbe, wo sich die Macht der Judäer nicht bemerkbar gemacht hätte, was wohl Stolz

²⁹ Zit. nach Haenchen, a.a.O., 355.

³⁰ Ebd.

bezeugt, aber auch maßlos übertrieben sein dürfte. Außerhalb des römischen Machtbereichs lebten Judäer im Königreich der Parther und bildeten besonders in Babylonien starke Gemeinden.

Der Charakter der römischen Herrschaft in den unterworfenen bzw. verbündeten Regionen unterschied sich zunächst nicht von den üblichen Zielen politischer und militärischer Vormacht. Zum einen sollten Ruhe und Ordnung gewährleistet werden, zum anderen sollte finanzieller Nutzen daraus gezogen werden. Der politische und rechtliche Status der Judäer in der hellenistischen Diaspora ist jedoch auch vor dem Hintergrund zu sehen, dass der römische Staat versuchte, in den Ländern, die dem Reich eingegliedert wurden, in Sachen „Religion“ den Status quo zu erhalten. So genossen auch die jüdischen Bewohner der hellenistischen Königreiche religiöse Toleranz. Sie erhielten das Recht, eigene Organisationen und eine autonome Verwaltung und Gerichtsbarkeit zu unterhalten. Sie wurden von der Teilnahme an heidnischen Riten entbunden, sogar von der Verpflichtung der göttlichen Verehrung des Kaisers. Julius Caesar und Augustus hatten eine Reihe von Edikten zugunsten der Judäer erlassen. Zu ihren Privilegien gehörte auch das Recht, an den Tempel in Jerusalem Geld abzuführen.

Zum ökonomischen Status der Judäer in den großen Städten des 1. Jahrhunderts gibt es nur wenig Belege, darunter ist aber bemerkenswert – z.B. in der Liste aus der Synagoge von Aphrodisias – die Zahl der bezeugten Handwerker (Gold- und Kupferschmiede, Zuckerbäcker). Sie waren aber auch mittelständische Geschäftsleute (z.B. Schiffseigner) und Bauern. In den Städten gab es also in jeder Gesellschaftsschicht dieser Periode Judäer.

Die Gemeinden organisierten sich in den Städten, um die Ausübung der Religion zu fördern und die Existenz des jüdischen Volkes in der Diaspora zu sichern. In Alexandria z.B. trug die jüdische Institution den Namen πολιτεῦμα und wurde von Ältesten geleitet. In Rom organisierten sich die Judäer um die jeweiligen Synagogen. Im babylonischen Exil hatte sich schon nach der Zerstörung des Ersten Tempels ein jüdisches Zentrum mit weitreichender Ausstrahlung gebildet. In der hellenistischen Welt dagegen gab es – im Unterschied zum babylonischen Judentum – keine zentralen jüdischen Organisationen auf nationaler Grundlage.

Die Römer sahen in den Synagogengemeinden *collegia*, was auch nahe-

liegend war, wiesen sie doch eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten auf: Ihr Versammlungsort hatte sowohl kultische als auch soziale Funktionen, sie waren abhängig von Patronen, die mit ihren Stiftungen das Leben der Gemeiden ermöglichten und dafür geehrt wurden durch Ehrentitel (*Archisynagogos*, „Vater“ oder „Mutter“ der Synagoge u.a.),³¹ die Gemeinschaft sorgte für eine würdige Bestattung ihrer Mitglieder.

Die Beziehungen der jüdischen Gemeinschaften zu den Obrigkeiten der Städte, in denen sie lebten, und zu den anderen Einwanderergruppen waren oftmals komplizierter. Sabbat-Observanz und Speisegebote brachten an manchen Orten spezielle Probleme für diese Beziehungen mit sich. Die einzelnen Mitglieder der Gemeinden standen unter einem ständigen Anpassungsdruck. In der Regierungszeit des Caligula (37–41), der auch von seinen jüdischen Untertanen göttliche Verehrung verlangte, kam es zu Unruhen, besonders in Alexandria, was sich unter Claudius (41–54) wiederholte. Diese Unruhen, angefacht durch die nichtjüdische Bevölkerung, griffen über auf die anderen großen Städte der Diaspora. In den meisten Fällen ging es dabei um die „Privilegien“ der Judäer, manchmal auch um ihre Bestrebungen, das Bürgerrecht ihrer Stadt (*πολιτεῦμα*) zu erlangen, was ihnen nur in Ausnahmefällen gelang. Das Claudius-Edikt von 41 u.Z. bestätigt ihnen zwar ihre Rechte, verweigert ihnen aber ausdrücklich das römische Bürgerrecht. Josephus berichtet von einer durch eine Gruppe griechischer Bürger vorgebrachten Klage – vermutlich aus Ephesus –, die den Kern dieses Problems zum Ausdruck bringt: „Wenn die Juden ihnen gleichgestellt (*syngeneis*) werden sollten, dann sollten sie auch die ionischen Götter verehren.“³² Der *cultus deorum* wurde als wichtiges Kriterium für die Zugehörigkeit zu einem Volk angesehen.

Bei diesen Vorgängen haben mit Sicherheit gegen die Judäer kursierende Vorurteile eine Rolle gespielt: Misanthropie,³³ Ritualmord,³⁴ Eselskult,³⁵ Zauberei,³⁶ Dummheit,³⁷ Verschwörertätigkeit,³⁸ der Vorwurf, ein Volk zu

³¹ s. die zahlreichen Belege bei Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur*, 77, Anm. 161.

³² *Ant XII*, 126.

³³ Josephus, *Ant XI*, 217, verbunden mit dem Vorwurf des Fremdenhasses *Ant XI*, 212f.276. Die Entkräftung dieses Vorwurfs findet sich in *Ant VIII*, 116f.

³⁴ Josephus, *Ap II*, 94–97.99.

³⁵ Ders., a.a.O., 80.114.

³⁶ Ders., a.a.O., 145.

³⁷ Ders., a.a.O., 148.

³⁸ Josephus, *Bell VII*, 447–450.

sein (!),³⁹ Atheismus,⁴⁰ Traditionsverlust und der Vorwurf, nach eigenen Gesetzen zu leben.⁴¹ Interessant ist, dass genau diese Vorwürfe auch gegen Christen erhoben wurden.⁴² Damit ist schon die Schwierigkeit angedeutet, vor der sowohl die jüdischen als auch die christlichen Gemeinden standen, wenn es darum ging, sich gegen Verdächtigungen der nicht-jüdischen Bevölkerungsmehrheit zu wehren.

Es gab aber auch Beispiele für ein gelungenes Zusammenleben. Nach Josephus (*Ant XIV*) ordnete der Proprätor von Asien, Lucius Antonius, auf einen Appell sardischer Juden in einem Dekret an, dass denselben ihre Rechte auf eigene Zusammenkünfte und eigene Gerichtsbarkeit zu belassen seien. Die wurde später durch den Stadtrat von Sardis bestätigt. Es bleibt jedoch dabei, dass die jüdischen Gemeinden der hellenistischen Diaspora darauf bedacht sein mussten, den Status quo im Blick auf ihr Verhältnis zum römischen Staat nicht zu gefährden. Solche Gefährdungen konnten von außen kommen, z.B. als Pontius Pilatus versuchte, das Bild des Kaisers im Tempel zu Jerusalem aufzustellen. Ereignisse wie dieses im jüdischen Land hatten immer auch Auswirkungen auf die Diaspora. Gefährdungen konnten aber auch in den Gemeinden entstehen, wenn sich z.B. die Grenzen zwischen Judäern und „Griechen“ verwischten. Proselytenmacherei konnte den Verlust von Privilegien bedeuten!

Wie alle anderen Religionen des Hellenismus kannte auch das Judentum eine Opferpraxis. Die Besonderheit der jüdischen „Religion“ in diesem Zusammenhang ist die *Kultzentralisation*. Opfer durften nur im Tempel zu Jerusalem vollzogen werden. Alle Versuche, sich vom Tempel zu distanzieren – in unterschiedlicher Weise bei den Pharisäern und bei den Essenern –

³⁹ Ders., *Ant XI*, 212f.217.

⁴⁰ Ders., *Ap II*, 148.

⁴¹ Ders., *Ant XI*, 212f. Eine Zusammenfassung der Vorwürfe gegen die Juden bieten Conzelmann, Heiden – Juden – Christen, 43ff und Wander, Trennungsprozesse, 248ff.

⁴² So unterstellt z.B. Tacitus (*Hist 5,5*) den Christen einen Hass gegen das Menschengeschlecht. Vgl. auch Wander, a.a.O. Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 279, weisen aber die Meinung zurück, es handele sich dabei um „eine pauschale Übertragung von antijüdischen Vorurteilen und Verbrechensvorwürfen auf die Christusgläubigen“. Man müsse vielmehr beachten, dass „antijüdische Stereotypen im spezifischen Vorurteil der Mehrheitsgesellschaft gegenüber Christusgläubigen als Anhänger eines Aberglaubens und eines hingerichteten Auführers konkretisiert wurden“. Schon Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Erster Band: Die Mission in Wort und Tat, 282, hatte in dieser Sache auf Unterschiede hingewiesen: „Einiges, was bei den Juden Anstoß erregte, fehlte hier, aber das Anstößigste erschien in potenziert Gestalt – die ‚Gottlosigkeit‘ und die ‚Exklusivität‘ (,die Misanthropia‘).“

fürten nicht zu einem Kultersatz. Sie führten z.B. zu einer rituellen Durchdringung des Alltags, zu größerer Torah-Observanz oder zu einer Aufwertung des persönlichen Gebets. Selbst Philo kommt nicht ohne Kult aus. Er spiritualisiert und moralisiert ihn, aber erkennt ihn als gegebene Insitution an.

1.3 Der Weg der frühen christlichen Mission – Versuch einer Rekonstruktion

Der Weg der frühen christlichen Mission lässt sich durch die Act 11,19–26 zugrunde liegenden Informationen noch erkennen. Er führte von Palästina über die phönizische Küste nach Norden, und zwar als in den Synagogen gepredigte Lehrmeinung. Dabei spielte die Taufe von Gottesfürchtigen eine bedeutende Rolle. Wir rechnen – mit fast allen Kommentatoren – damit, dass die „Hellenisten“ früh nach ihrer Flucht aus Jerusalem mit der Mission in Zypern, Phönizien und Antiochia begonnen haben. Ob Barnabas auch einer der διασπαρέντες⁴³ war, der die antiochenische Heidenmission begann, ist zweifelhaft. Paulus dagegen „tritt in die antiochenische Arbeit erst ein, als die entscheidenden theologischen Weichen bereits von Jerusalem aus gestellt worden waren“⁴⁴. Er war – nach Act 11,25 – nach seiner Hinwendung zur Gemeinschaft des Gekreuzigten von Damaskus nach Jerusalem, dann in seine Heimatstadt Tarsus geflüchtet. Vorher aber hatte er – nach Gal 1,18 – Petrus in Jerusalem getroffen und war 15 Tage bei ihm geblieben (Act 9,26–30). Dies widerspricht den Angaben in Gal 1,16–24. Vielmehr vergingen drei Jahre, bevor er 35/36 n.Chr. nach Jerusalem kam.⁴⁵ Wander weist darauf hin, dass Paulus nach Gal 1,16f „auch vor seiner Zeit in Antiochia Heidenmission betrieben hat, wobei er aber erst seit seiner Übersiedlung dorthin und den damit verbundenen Ereignissen ihre volle Tragweite wahrnahm ...“⁴⁶.

⁴³ So Haenchen, a.a.O., 357. Anders Barrett, Acts, 548: „In fact, though the witness of Acts is complicated by the fact that Luke seems to regard Paul and Barnabas as standing in succession from Stephen, Barnabas seems on the whole to belong to the Hebrews rather than to the Hellenists.“ Schmithals, Act, 109, sieht in Barnabas „einen führenden Missionar der syrischen Christenheit ..., der von einer gemäßigten Beachtung des Gesetzes durch die getauften Gottesfürchtigen, wie sie in der Synagoge üblich war, ausging“.

⁴⁴ Schmithals, a.a.O., 110.

⁴⁵ Diese Datierung ist unter der Voraussetzung zu sehen, dass das „Apostelkonzil“ im Jahre 48 n.Chr. stattgefunden hat.

⁴⁶ Wander, Trennungsprozesse, 196.

Die in Gal 2,11–14 geschilderten Ereignisse (der „antiochenische Konflikt“) um die Mahlgemeinschaft von Judäern und Nicht-Judäern gewähren uns einen Einblick in die Beziehungen zwischen diesen Gruppen. In der Weltstadt Antiochia wird es viele Sozialkontakte zwischen ihnen gegeben haben. Kommensalität⁴⁷ aber war wohl nur möglich zu den Bedingungen des Judentums: Die Speisebote gehörten eindeutig zu den „boundary markers“ im ersten Jahrhundert.⁴⁸ Diese schlossen gemeinsames Essen und Trinken aus. Genau diese Kommensalität aber wird nun programmatisch in der neuen Gemeinschaft Antiochias vollzogen. Das warf die theologische Frage auf: Zu welchen Bedingungen haben die Nicht-Juden teil am Heil der Juden? Dies ist in Act 11,19–26 nicht thematisiert worden, sehr wohl aber in 10,1–11,18. Dies soll weiter unten erörtert werden.⁴⁹ Im Prozess der Bewusstwerdung der damit verbundenen Problematik hat dieser Abschnitt nun seine ganz besondere Funktion auch für 11,19–26. Hier geht es zunächst darum, die Wahrscheinlichkeit des geschichtlichen Verlaufs und seine Plausibilität darzustellen.

Wir wissen nichts über die Mission der „Hellenisten“ nach ihrer Flucht aus Jerusalem. Wir können auch keine gesicherten Aussagen über die Mission des Paulus vor seiner Ankunft in Antiochia machen. Es spricht einiges dafür, dass der Predigt der „Hellenisten“ schon das Bekenntnis zum erhöhten Kyrios⁵⁰ zugrunde lag. Da sie ihre Mission als Mission innerhalb des Judentums verstanden, wäre es natürlich wichtig zu wissen, zu welchen Bedingungen denn Nicht-Juden zur neuen Christus-Gemeinschaft gehören sollten und konnten. Uns sind aber nur die Modalitäten bekannt, nach denen die „Gottesfürchtigen“ (σεβόμενοι, φοβούμενοι)⁵¹ Anteil haben konnten an der Gemeinschaft mit Judäern in den Synagogengemeinden. Sie standen ja sozusagen auf der Schwelle beim Übergang zur Heidenmission. Sie sympathisierten mit dem Judentum, waren aber keine Proselyten, denen Beschneidung und Torah-Observanz abverlangt wurden. Ihr heidnischer Status war unbestritten. Sie nahmen aber vermutlich an jüdischen Versammlungen teil und erfreuten sich in den jüdischen Gemeinden in der Regel einer be-

⁴⁷ s. Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 221f.

⁴⁸ Vgl. unten III.2.4.

⁴⁹ Siehe unten, 72ff.

⁵⁰ Siehe die älteste partizipiale vorpaulinische Formel in Röm 4,24; 8,11; Gal 1,1. Dafür spricht auch die Hypothese von der Erhöhung Jesu als Dissonanzbewältigung, die, wenn sie denn unter den Christen ihre Wirkung entfalten sollte, sehr bald nach Tod und Auferstehung Jesu zur Wirkung gekommen sein müsste.

⁵¹ Siehe Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 223f.

sonderen Wertschätzung, besonders dann, wenn es sich vom Status her um Personen des öffentlichen Lebens handelte.⁵² Für die jüdischen Gemeinden des ersten Jahrhunderts war es außerordentlich wichtig, bei Proselyten auf Einhaltung ihrer Bedingungen zu drängen, „um keinerlei Verdächtigungen auf sich zu ziehen oder als Unterschlupf ganz andersartiger Interessen zu gelten“⁵³. Es galt, die Privilegien einer *religio licita* zu sichern.⁵⁴ Für die „Gottesfürchtigen“, die – meist aufgrund ihres Status – nicht an einen Übertritt dachten,⁵⁵ galten dagegen andere Regeln. Sie galten als solche, die auf halbem Wege zwischen Heidentum und Judentum verblieben. In der Literatur werden immer wieder potentielle (Minimal-) Regelungen angesprochen, denen sich die „Gottesfürchtigen“ unterwerfen mussten: die Befolgung der wichtigsten Grundgebote und das Bekenntnis zu dem einen Gott. Wander zitiert aber zustimmend Siegert, der nach gründlicher Analyse zu dem Urteil kommt: „Regelungen, die die Gottesfürchtigen oder den jüdischen Umgang mit ihnen direkt betreffen, sind nicht erhalten ... Vielmehr hat man jedem Gottesfürchtigen die Weise seines Anschlusses an das Judentum selbst überlassen.“⁵⁶ Dafür gibt es natürlich einen Grund: Die Tora regelt wohl das Zusammenleben mit Fremden im Lande Israel, nicht aber außerhalb.⁵⁷ Gemeinden aus Judäern und Nicht-Juden in der Fremde waren nicht vorgesehen. Auch fordert die Tora von den Heiden keine Beschneidung oder die Einhaltung von Feiertagen.

Inwieweit in der Gemeinde von Antiochia die Probleme, die sich durch die Aufnahme von Heiden stellten, um 39/40 n.Chr. bewusst waren und verhandelt wurden, vermögen wir nicht zu sagen. Ebensowenig können wir sagen, wann und in welchem Umfang es in Antiochia zur Bildung von christlichen Gemeinden neben den Synagogen kam, die prinzipiell gesetzfrei lebten. Es lag jedenfalls aus Sicht christusgläubiger Judäer nahe, entsprechend der Aufnahme von Proselyten zu verfahren, die durch ein rituelles Tauchbad und die Beschneidung Glieder des Gottesvolkes wurden. Danach waren die Taufe auf den Namen Jesu Christi und Beschneidung bei der Aufnahme von Nicht-Juden zu fordern, die der neuen Gemeinschaft

⁵² Wander, a.a.O., 180, erwähnt als Beispiel drei Senatsmitglieder aus der Stadt Aphrodisias.

⁵³ Ebd, 171.

⁵⁴ Vgl. W. Stegemann, Zwischen Synagoge und Obrigkeit, 27.

⁵⁵ Der Übertritt zum Judentum stand zeitweise auch unter Strafe.

⁵⁶ Wander, a.a.O., 176.

⁵⁷ Im AT bzw. der jüdischen Literatur findet sich lediglich der Gedanke, dass auch die Heiden Jahwe anbeten werden (Jes. 19,16–25; Mal. 1,11; Zeph. 2,11; 3,9f; PsPhilo 11,1f; Tob 14,6f).

beitraten. In Act 11,19–26 werden allerdings weder die Taufe noch die Beschneidung erwähnt. Vielleicht war beides zu dieser Zeit noch zu selbstverständlich, als das es ausdrücklich hätte erwähnt werden müssen. Als die Gemeinde in Antiochia entstand, war außerdem die Definition dessen, was auf ritueller und sozialer Ebene das „Christentum“ ausmacht, noch nicht festgelegt. Dies gilt auch für die nächsten Jahre bis zum Apostelkonzil im Jahre 48 n.Chr.⁵⁸ Das belegen der Bericht über den antiochenischen Konflikt (Gal 2,11ff) und der Bericht über das Apostelkonzil (Act 15). Schnelle folgert mit Recht: „Weder die christlichen identity markers noch der daraus folgende lifestyle waren wirklich geklärt.“⁵⁹

Der Streit um Kommensalität von Judäern und Nicht-Juden in der antiochenischen Gemeinde nach Gal 2 wäre allerdings unverständlich, wenn Heiden bei der Aufnahme beschnitten worden wären. Danach hätten sie den Status der Proselyten erlangt, die als kultisch rein galten, wenn auch auf ihrer Abstammung ein leichter Makel lag. Mit ihnen Tischgemeinschaft zu halten, wäre also wohl kaum problematisch gewesen. Auch aus der Sicht des Lukas gehören sie voll zum Judentum (s. Act 2,11; 6,5).

Da liegt es nahe zu vermuten, dass in der antiochenischen Gemeinde die Taufe die Beschneidung sehr bald abgelöst haben könnte. Die Aufnahme in das neue Gottesvolk – die in Israel immer als eine Art „Adoption“ durch das Volk verstanden wurde – erfolgte also nun nicht mehr durch das Ritual, durch das Außenstehende die Ethnie „Judäer“ definierten, sondern durch ein anderes, an dem sich dann die Bezeichnung Χριστιανοί festmachen ließ, denn die Initianden wurden ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ getauft.

Der Kern der aufkommenden Probleme kann theologisch in der Frage zusammengefasst werden: *Was bewirkt Heiligung und Reinheit?* Machen wir uns klar, welchen Sinn die Reinheitsvorschriften hatten. Malina sieht ihre

⁵⁸ Auch dort erfolgte noch keine Festlegung. Vielmehr wurden als Ergebnis die Missionsgebiete aufgeteilt mit ihren durchaus unterschiedlichen Antworten auf die Frage nach der Reinheit der Heiden. Es entstanden drei Typen christlicher Gemeinschaften: 1. die Jerusalemer Gemeinschaft, die für Christusbekenntnis und Torah-Observanz stand; 2. gemischte Gemeinschaften im Lande, die zwar nicht die Beschneidung, aber die levitischen Reinheitsvorschriften in Form des Aposteldekrets beachteten; 3. die heidenchristlichen Gemeinschaften, „die weder Beschneidung noch die rituellen Verpflichtungen der Tora auf sich nahmen, aber mit Hilfe von Almosen ... an der großen Gemeinschaft partizipierten ...“ (Wander, a.a.O., 199f).

⁵⁹ W. Schnelle, *Muss ein Heide erst Jude werden, um Christ sein zu können?*, in: *Kirche und Volk Gottes*, hg. von Martin Karrer, Wolfgang Kraus und Otto Merk, 95. Die Mehrheit der Forscher rechnet damit, dass das Aposteldekret in Act 15 als eine Folge des antiochenischen Konflikts anzusehen ist.

soziale Funktion darin, dass sie „die Prosperität durch Erlangen von geeigneten, harmonischen Beziehungen ... fördern“⁶⁰ sollten. Ihre grenzziehende und damit identitätsstiftende Funktion war natürlich in der Diaspora von ganz besonderer Bedeutung. Unerlaubte Grenzüberschreitungen brachten das Ziel der Ganzheit und Vollkommenheit des sozialen, aber auch des individuellen Körpers in Gefahr.⁶¹

Auch für die christlichen Gemeinschaften dürfen wir dieses Verständnis zunächst voraussetzen, verstanden sie sich doch als Teil des Gottesvolkes und seiner Kultur. Darum war es von außerordentlicher Bedeutung, nachzuweisen, dass bei der Aufnahme von Nicht-Juden in die christliche Gemeinde die Gebote der Reinheit und Heiligung (Lev 1–4) nicht verletzt wurden. Und genau das tut Lukas in Act 10,1–11,18. Wie wir noch sehen werden, lässt er im Bericht über die Taufe des ersten Nicht-Juden Gott selbst eingreifen, um die Integrität des Gottesvolkes aus Judäern und „Heiden“ zu gewährleisten!

1.4 Gal 2,11–14: Der „Antiochenische Zwischenfall“

Dass die Frage der endzeitlichen Rettung der Nicht-Juden nicht getrennt werden kann von der Frage des sozialen Verkehrs in der christusgläubigen Gemeinschaft zwischen den jüdischen Christusgläubigen und denen aus den Völkern, zeigt der sog. „antiochenische Zwischenfall“. Wenn es also in der „Urgemeinde“ Jerusalems eine Position gab, die in Act 15,1 auf den Begriff gebracht wird (Rettung ist nur möglich über die Zugehörigkeit zum Volk Israel), so wird damit gleichsam theologisch abstrakt formuliert, was in der Realität des Lebens sich viel komplexer darstellte. Während im jüdischen Land jüdische Christen wohl kaum in die Situation kamen, sich durch gemeinsame Mahlzeiten mit Unbeschnittenen zu verunreinigen, stellte sich die Situation in Antiochia anders dar. Dort konnte sich für jüdische Christusbekenner bei gemeinsamen Mahlzeiten mit Christusgläubigen aus den Völkern durchaus die Frage stellen, ob es für sie aufgrund der Vorschriften der Kaschrut möglich war, an diesen gemeinsamen Mahlzeiten teilzunehmen.

⁶⁰ Malina, Die Welt des Neuen Testaments, 154.

⁶¹ Siehe Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 132.

Es geht in der Darstellung des sog. antiochenischen Zwischenfalls durch Paulus in Gal 2,11ff um den Zusammenhang von endzeitlicher Rettung und zeitlicher Tischgemeinschaft von Angehörigen des Volkes Israel und Mitgliedern anderer Völker. Petrus isst zunächst zusammen mit den Christusgläubigen aus den Völkern (μετὰ τῶν ἔθνῶν συνήσθιεν 2,12). Vielleicht geschah dies im Zusammenhang des „Herrenmahles“, das ursprünglich mit einem Sättigungsmahl verbunden war. Aus Furcht jedoch „vor denen aus der Beschneidung“ (φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς) sondert er sich dann mit anderen christusgläubigen Judäern ab. Nicht sicher ist, ob die Formulierung des Paulus (πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαίειν 2,14) unterstellt, dass Petrus als Voraussetzung für die Tischgemeinschaft mit den Christusgläubigen aus den Völkern deren Beitritt zum Volk Israel verlangt.

1.4.1 Text und Erklärung

11 Ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν. 12 πρὸ τοῦ γὰρ ἔλθειν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου μετὰ τῶν ἔθνῶν συνήσθιεν· ὅτε δὲ ἦλθον, ὑπέστειλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτὸν φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς. 13 καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ [καὶ] οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ Βαρναβᾶς συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει. 14 ἀλλ' ὅτε εἶδον ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, εἶπον τῷ Κηφᾶ ἔμπροσθεν πάντων· εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαίειν;

11 Als aber Kephas nach Antiochia kam, bin ich ihm Auge in Auge entgegengetreten, weil er ein gerichteter Mann war. 12 Bevor nämlich einige von Jakobus kamen, hatte er mit denen aus den Völkern gegessen. Als sie aber kamen, zog er sich zurück und sonderte sich ab, weil er sich vor denen aus der Beschneidung fürchtete. 13 An seiner Heuchelei beteiligten sich auch die übrigen Judäer, sodass selbst Barnabas sich davon mitreißen ließ. 14 Als ich nun sah, dass sie nicht den geraden Weg nach der Wahrheit des Evangeliums gingen, sprach ich zu Kephas vor allen: Wenn du als Jude heidnisch und nicht jüdisch lebst, wieso zwingst du dann die Heiden, nach jüdischer Sitte zu leben?“

Ich gehe nur auf einige Aspekte des Textes ein:

11 Paulus berichtet kurz, dass er dem Petrus offen entgegengetreten sei, weil dieser sich schuldig gemacht habe. „Κατεγνωσμένος ist in diesem Sinne zu verstehen.“⁶²

12 In Antiochia gab es – wie lange schon, darüber erfahren wir nichts – Tischgemeinschaft zwischen Christusgläubigen aus den Völkern und christusgläubigen Judäern. Auch über die genaueren Umstände wird nichts mitgeteilt. Denkbar ist, dass es Gemeindemahlzeiten mit Herrenmahl gab, denkbar auch, dass es Mahlzeiten bei Christusgläubigen aus den Völkern in deren Häusern gab. Jedenfalls hatte Petrus an dieser Tischgemeinschaft teilgenommen, und das vermutlich mehrfach.⁶³

„Einige von Jakobus“ heißt hier, sie kamen von Jakobus, also aus Jerusalem. Über den Zweck ihrer Reise lassen sich nur Vermutungen anstellen. Sie sind es jedenfalls, die Petrus fürchtet: φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς, denn sie haben seine Tischgemeinschaft missbilligt. Der Streit geht nicht um die Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern oder um die Zugehörigkeit von Christusgläubigen aus den Völkern, sondern um die Einhaltung der Reinheitsvorschriften im Zusammenhang mit Mahlzeiten.

13 Die jüdischen Mitglieder der Gemeinde wollen – durch Petrus motiviert – ebenfalls ihre gesetzestreue Haltung zeigen und folgen seinem Beispiel. Sogar Barnabas, der Paulus nach Act 11,25 nach Antiochia geholt hatte, ließ sich von der Heuchelei der anderen mitreißen.

14 „Vor allen“, also vor der ganzen Gemeinde, stellt Paulus Petrus zur Rede. Es geht ihm um die Einheit der Gemeinde. Die Zumutung an die Christusgläubigen aus den Völkern bestand darin, entweder den jüdischen Speisegeboten zu folgen oder auf ein einheitliches Gemeindeleben zu verzichten. Dies darf nach dem Evangelium, wie Paulus es versteht, nicht sein. „Wenn Petrus als führender Mann der Urgemeinde sich von den Heiden-

⁶² Rohde, Gal, 105.

⁶³ Darauf deuten nach Rohde, a.a.O., 106, die Imperfekte συνήσθιεν, ὑπέστειλεν und ἀφώριζεν hin. Fung, Gal, 107, erkennt in V. 12f schon einen Hinweis auf einen bereits länger geübten Brauch: „These verses ... show at the time of Peter's visit it was already an established custom in the Antioch church for Jewish and Gentile believers to enjoy free table-fellowship with one another, apparently on an equal footing which knew no conditions or restrictions.“

christen zurückzog, ließ er dadurch erkennen, dass er Bedenken hatte, sich durch den Umgang mit ihnen zu verunreinigen.⁶⁴ Die Konsequenz wäre, dass er ihnen das ἰουδαΐζειν aufzwingt.⁶⁵ Und das täte er als jemand, der selber – als Judäer – „heidnisch“ (ἑθνικῶς) lebt! Wenn aber Petrus, der erste der Jünger und unter den Aposteln die höchste Autorität, die nicht-jüdischen Gemeindeglieder zum ἰουδαΐζειν nötigt, dann spaltet er den Leib Christi. Er suggeriert mit seinem Verhalten die Auffassung, das Gesetz sei heilsnotwendig. Indem Paulus ihn zur Rede stellt und gleichzeitig die damit verbundene Heuchelei aufdeckt, mutet er den judäischen Christusgläubigen zu, den „Jewish way of life“ aufzugeben und auf die Tora-Observanz zu verzichten, indem sie Tischgemeinschaft mit den Nicht-Judäern in der Gemeinde praktizierten.

Aus der Sicht der Gemeinde in Antiochien stellte die Forderung der Leute des Jakobus vermutlich eine Einmischung in ihre inneren Angelegenheiten dar. In der Tat: Hinter der Auseinandersetzung um die Frage der Tischgemeinschaft von christusgläubigen Judäern und Nicht-Juden verbirgt sich eine fundamentale Änderung jüdischer Praxis. Es ist deshalb damit zu rechnen, dass es in der antiochenischen Gemeinde im Blick auf die tägliche Lebens- und Tischgemeinschaft zwischen christus-gläubigen Judäern und Nicht-Juden unterschiedliche Meinungen gegeben hat. Es geht vor allem um eine Änderung in der Definition von Gruppengrenzen, denn „Kommensalität ist eine der effektivsten Möglichkeiten, durch die soziale Gruppen sich selbst zu definieren und zu differenzieren vermochten“⁶⁶. Gemeinsame Mahlzeiten sind also symbolisch kodiert, wie Mary Douglas gezeigt hat.⁶⁷ Wie wir noch sehen werden, steht im Hintergrund dieser Vorstellungen auch das Ξενία-Konzept.⁶⁸ Danach bedeutete die Aufnahme eines Gastes in ein Haus auch dessen rituelle Reinigung.

⁶⁴ Rohde, a.a.O., 109.

⁶⁵ Fung, a.a.O., 111, zitiert Neill: „The serious public consequences of Peter’s conduct – *which would make a divided church inevitable or a united church impossible* – called forth the public rebuke by Paul.“ Ob das ἰουδαΐζειν auch die Forderung nach der Beschneidung impliziert, muss offen bleiben.

⁶⁶ Stegemann, a.a.O., 233.

⁶⁷ Mary Douglas, Deciphering a meal, in: dies., *Implicit Meanings, Essays in Anthropology*, 249: „If food is treated as a code, the messages it encodes will be found in the pattern of social relations being expressed. The message is about different degrees of hierarchy, inclusion and exclusion, boundaries and transactions across boundaries. Like sex, the taking of food has a social component, as well as a biological one. Food categories therefore encode social events.“

⁶⁸ S.u. S.

In den antiken Städten gab es viele Formen des öffentlichen und privaten Verkehrs zwischen Judäern und Nicht-Juden. Die Speisegebote (vgl. Dtn 14,3–21) schränkten allerdings den Sozialverkehr ein. Dies wird ausdrücklich in Jub 22,16 empfohlen: „Und auch du, mein Sohn Jakob, erinnere dich an mein Wort und bewahre die Gebote Abrahams, deines Vaters! Trenne dich von den Völkern und iss nicht mit ihnen und handle nicht nach ihrem Werk und sei nicht ihr Gefährte! Denn ihr Werk ist Unreinheit, und alle ihre Wege sind befleckt und Nichtigkeit und Abscheulichkeit“ (vgl. auch Dan 1,8ff; 4Makk 1,33–35). Die Speisegebote standen *pars pro toto* für die gesamte Tora. Gemeinsame Mahlzeiten waren in der Regel nur möglich zu jüdischen Bedingungen. Deshalb war für Juden die Gastgeber-Rolle weniger problematisch. Hier waren die Speisen nach der Halacha ausgewählt und zubereitet. Allerdings wurde Unreinheit auch mit den Personen verbunden, wenn diese unreine Speisen zu sich nahmen. Problematisch war die Teilnahme an gemeinsamen Mahlzeiten im Hause von „Heiden“, denn hier konnte es auf vielfache Weise zur Verunreinigung kommen.

*In der christusgläubigen Gemeinschaft von Antiochia aber kommt es zur Aufhebung bzw. zur Transzendierung ethnischer Grenzen und damit zum unbeschränkten Sozialverkehr zwischen christusgläubigen Judäern und Christusgläubigen aus den Völkern. Paulus hält diese soziale Veränderung für sinnvoll. Für ihn gilt: „In Christus ist nicht Judäer noch Grieche!“ (Gal 3,28). **Die Zugehörigkeit zu Christus verleiht Judäern wie „Heiden“ einen neuen Status.⁶⁹ Sie sind ein „tertium genus“ neben Judäern und „Heiden“, nicht mehr durch ethnische Grenzen getrennt. Paulus selbst hat ein bemerkenswert klares Bewusstsein von der Besonderheit der christusgläubigen Gemeinschaft außerhalb des jüdischen Landes. Er spricht von ihnen als von den ἐκκλησίαι τῶν ἔθνῶν (Röm 16,4) und unterscheidet sie von den ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ bzw. ἐκκλησία ἐν Χριστῷ in Judäa (Gal 1,22; 1Thess 2,14). Die ἐκκλησία aus den Völkern ist für ihn zugleich auch eine dritte empirische Größe neben Judäern und Griechen (1Kor 10,32).***

Dass die christusgläubigen Judäer und Griechen eine gemeinsame eschatologische Zukunft haben, scheint auch Petrus nicht geleugnet zu haben. Doch anders als Paulus zieht Petrus aus dem neuen Status nur vorüber-

⁶⁹ In Röm 6 beschreibt Paulus die Transformation in diesen neuen Status: Er vollzieht sich im Passage- bzw. Initiationsritus der Taufe. Dazu s. III.4.2.1.1. und IV.5.2.1.

gehende Konsequenzen für das irdische Zusammenleben. Dies geht nach meiner Deutung aus Gal 2,15ff hervor, wo Paulus zu Petrus sagt:

ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἔθνῶν ἀμαρτωλοί· 16 εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ.

Wir sind von Natur Judäer und nicht Sünder aus den Völkern. Da wir aber wissen, dass kein Mensch aus Taten der Tora gerechtmacht wird, es sei denn durch den Glauben Christi Jesu,⁷⁰ haben wir auch Vertrauen in Christus Jesus gefasst, damit wir aus Glauben Christi gerecht gemacht werden und nicht aus Taten der Tora, weil aus Taten der Tora kein Fleisch gerecht gemacht wird.

Paulus begründet also seine Gegenposition zu Petrus mit der – beiden gemeinsamen! – Überzeugung eschatologischer Rettung aufgrund des Glaubens bzw. der Treue Jesu Christi. Doch anders als Petrus zieht Paulus aus dieser gemeinsamen Überzeugung offensichtlich Konsequenzen für eine gemeinsame Lebenspraxis von Judäern und Nicht-Judäern in der christlichen Gemeinde. Die „Glaubenden“ sind für Paulus dadurch ausgezeichnet, dass sie am Schicksal Christi partizipieren,⁷¹ teilhaben an dessen Sterben und Auferstehen, eine Art mystisches Einssein mit Christus vollziehen, durch das der Mensch verwandelt wird. Diese Transformation findet – wie wir noch zeigen werden – rituell in der Taufe statt.

Dass hier nicht die Nahrungsaufnahme als solche, sondern die Frage der Gruppenidentität bzw. der ethnischen Identität verhandelt wird, zeigt auch die Terminologie in unserem Abschnitt: ἰουδαίξειν, ἔθνικῶς bzw. Ἰουδαϊκῶς ζῆν. Auf der einen Seite stand die zentrale Bedeutung der Kaschrut für das Judentum als identity marker, auf der anderen Seite die

⁷⁰ Das Syntagma πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ kann mit „Treue oder Glauben Christi Jesu“ übersetzt werden. Dass Taten der Tora nicht gerecht machen, das wird Petrus ebenso wie Paulus gewusst haben, weil sie davon ausgingen, dass Toragehorsam eine Folge des Bundes Gottes mit Israel, zukünftiges Heil also mit der Zugehörigkeit zum Bund und dem Bleiben im Bund verbunden ist.

⁷¹ Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, 329, zeigt, dass „die paulinische Positions- und Partizipationschristologie eine soziale Plausibilitätsbasis in Mobilitäts- und Integrationsprozessen der römisch-hellenistischen Gesellschaft“ hat.

paradigmatische Qualität der Kommensalität zwischen Judäern und „Heiden“ auf dem Spiel.⁷²

Das Ergebnis der Verwandlung ist die Aufhebung bisher bestehender ethnischer, sozialer und geschlechtlicher Grenzen. Dieser Vorgang aber muss in seiner lebenspraktischen Bedeutung verstanden werden (Gal. 2,19f), denn er findet jetzt und hier schon statt. Wenn „in Christus“ die Grenzen zwischen Judäern und Nicht-Juden aufgehoben sind, dann kann es unter denen, die „in Christus“ sind, auch keine grenzziehenden Praktiken mehr geben, d.h. Verzicht auf die Speisegebote. Sie finden in der Ekklesia nur noch dort Beachtung, wo Rücksicht auf die „Schwachen“ geboten ist (Röm 14f). Für Paulus ist also die Aufhebung der anthropologischen Differenz „in Christus“ die Wurzel der Aufhebung anderer Differenzen, seien es ethnische, soziale oder geschlechtliche.

Dass Judäer und die Gerechten aus den Völkern eine gemeinsame eschatologische Zukunft haben, war gegenüber den Diasporasynagogen nichts eigentlich Neues. Wenn z.B. Petrus sagt: „Aus jedem Volk ist Gott angenehm, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit praktiziert“ (Act 10,35), dann konnte er mit dieser Meinung auch innerhalb des Judentums auf breites Einverständnis stoßen. Probleme mit den „heidnischen“ Sympathisanten ergaben sich dort eher auf der Ebene sozialer Kommunikation; so war es auch zunächst in den christusgläubigen Gemeinschaften. Auf dieser Ebene entwickelte sich in diesen Gemeinden eine fundamental neue Praxis und Mentalität.⁷³

Ob es davor und/oder danach in Antiochia eine unterschiedliche Praxis der Mahlgemeinschaft gegeben hat, muss wohl offen bleiben. Es ist kaum anzunehmen, dass alle christusgläubigen Judäer sich der „neuen“ Praxis angeschlossen haben. Auch wissen wir nicht, wie die Christusgläubigen aus den Völkern reagiert haben und ob sie ihrerseits vielleicht eine besondere Mahlgemeinschaft gebildet haben. Für ihren Status in der christusgläubigen Synagoge bedeutete eine getrennte Mahlgemeinschaft jedenfalls eine Her-

⁷² Auf den mit der Kommensalität praktizierten neuen Lebensstil gehen wir weiter unten ein (s. IV.5.2.2.).

⁷³ Hier sei angemerkt, dass Paulus über die Ereignisse vor dem Hintergrund der „galatischen Krise“ berichtet. Während er beim antiochenischen Zwischenfall nur das widersprüchliche Verhalten des Petrus und seiner Nachahmer kritisiert, geht er mit Gal 2,16 darüber hinaus. Jetzt problematisiert er die Geltung der Tora auch für Judenchristen (πασα σάρξ!).

absetzung: Sie waren wiederum „Gottesfürchtige“. Deshalb kommt Magnus Zetterholm zu folgendem Schluss:

„It was the Gentile adherents’ frustration at being reduced to Gentile god-fearers and being trapped in the religious/political system without any possibility of expressing their true religious identity, that is, as covenantal partners, that triggered the social movement of separation. The conflict was thus directed at the frustrating object, that is, the Jesus-believing Jewish leadership, that according to the Gentile movement misinterpreted the scriptures in not allowing Gentile adherents full covenantal status as Paul had done.“⁷⁴

Wir halten hier fest, dass es in der Auseinandersetzung um zwei Aspekte geht:

1. Um den Status der christusgläubigen Nicht-Juden (sind sie „covenantal partners“ oder „Gottesfürchtige“?), und 2. um eine bestimmte Praxis gemeinsamen Essens und Trinkens. Für Paulus stellt die Tischgemeinschaft eine *nota ecclesiae* dar.

2. Die Apostelgeschichte als Geschichte des Gottesvolkes

2.1 *Der historische Kontext der Erzählgegenwart*

2.1.1 Das Judentum in Palästina und der hellenistischen Diaspora nach der Zerstörung des Tempels

Die Katastrophe der Jahre 66–70 u.Z. hatte gezeigt, dass die „Religion“ unter der Herrschaft der Römer nicht mehr zur Grundlage von Autonomieansprüchen gemacht werden konnte. Diese waren zwar in religiösen Fragen ausgesprochen tolerant, solange ihr Ziel, eine relativ homogene und konsensorientierte Gemeinschaft, nicht in Gefahr geriet. Die jüdische *religio* aber störte die Homogenität des Reiches und erschwerte ganz offensichtlich die Integration der Judäer in das Römische Reich. So kommt Ernst Baltrusch zu folgender Einschätzung:

⁷⁴ Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch*, 207. Vgl. auch Kap. VI.

„Ob in Alexandria und Jerusalem zur Zeit Caligulas, ob im Jüdischen Krieg zur Zeit Neros, ob im Diaspora-Aufstand zur Zeit Trajans oder im Bar-Kochba-Aufstand zur Zeit Hadrians, all diese großen Konflikte wie auch die von den Quellen bezeugten kleineren Konflikte gehen darauf zurück, dass

1. die jüdische Religion von allem Anfang an ein zutiefst politisches Phänomen war, dass ihre Ausbildung nicht so sehr eine ‚innere Angelegenheit‘ der Juden, sondern der Weg war, in einer Zeit ständiger Bedrohung von außen und der Fremdherrschaft, Autonomie und Selbstbestimmung zu wahren und zu legitimieren, und dass

2. die römische Herrschaftspolitik trotz gewährter Religionsfreiheit gerade diesen politischen Charakter der jüdischen Religion in Frage stellte. Die römische Politik ging damit noch über die hellenistische hinaus, was die Entwertung der Religion um ihren politischen Faktor angeht. Es war nur folgerichtig, dass auch die Konflikte zwischen Rom und den Juden über jedes bisher gekannte Maß hinausgingen.“⁷⁵

Der Untergang des Tempels erzeugte unter den Judäern nach dem Jahre 70 eine depressive Stimmung, wie sie etwa im vierten Buch Esra oder in der Apokalypse des Baruch begegnet. Pilgerfahrten und Opferhandlungen waren nicht mehr möglich. So kam es zu einer empfindlichen Störung des gottesdienstlichen Gleichgewichts: Das komplexe System der drei Institutionen des religiös-kulturellen jüdischen Lebens – Tempel, Haus und Synagoge – war beschädigt, weil der Opferkult nicht ersetzt werden konnte.

Der lange Krieg hatte Ressentiments erzeugt und löste Unterdrückungsmaßnahmen aus. Die Judäer in Israel galten als *dediticii*, also als Feinde, die sich bedingungslos ergeben hatten. Ihr Land war weitgehend enteignet, das Eigentumsrecht auf Nicht-Juden übertragen. Sie durften es immerhin als Pächter bearbeiten, unterlagen aber einer Kopfsteuer.

Wenn auch das Land sich relativ schnell von Verwüstung erholte – einige Städte waren am Ende des ersten Jahrhunderts schon wieder aufgebaut –, so bedrückten Steuerlasten und Zwangsarbeit die im Lande lebenden Judäer sehr.

Die institutionelle und geistige Krise konnte allerdings durch die wachsende Autorität der Versammlung von Javne aufgefangen werden. Der erste große Weise von Javne, Rabban Jochanan ben Zakkai, versammelte den Sanhedrin und verkündete von Javne aus die Neumondtage und die Schaltjahre. Es gelang ihm, das Vakuum auszufüllen, das die Zerstörung des Tempels hinterlassen hatte. Das jüdische Haus als Ort der Lehre, die rituelle Durch-

⁷⁵ Baltrusch, Die Juden und das Römische Reich, 157.

dringung des Alltags und die Entwicklung der Synagoge zum Ort des Gebetes sind die wichtigsten kulturhistorischen Leistungen der Rabbinen. Insofern kann für diese Zeit von einer Periode der Neugestaltung des Judentums nach 70 gesprochen werden. Hierfür gebraucht man häufig die griffige Kategorie „rabbinisches Judentum“. Meeks warnt jedoch mit Recht in diesem Zusammenhang mit Berufung auf die Arbeiten Jacob Neusners und seiner Schule vor Anachronismus:

„Die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n.Chr. und die noch einschneidenderen Nachbeben des Scheiterns von Bar Kochba in den Jahren 132–135 hatten Veränderungen für das Leben und die Institutionen in Judäa und Galiläa zur Folge, die wir nur schwer rekonstruieren können. Die frühesten Dokumente ‚rabbinischen Judentums‘, die wir besitzen, wurden im Kreis um den Patriarchen gegen Ende des zweiten Jahrhunderts zusammengetragen. Diese und spätere Quellen enthalten zweifellos traditionelles Material weit früherer Herkunft, aber nur durch allersorgfältigste – und häufig subjektive – formgeschichtliche Untersuchungen können wir annähernd feststellen, welche Teile wirklich aus früherer Zeit stammen und welche Veränderungen im Zuge der Überlieferung und Edition an ihnen vorgenommen wurden. Wir tun gut daran, den Terminus Rabbi oder rabbinisch bei allem, was vor der Zeit der von Johanan ben Zakkai bei Javneh (Jamnia) gegründeten Akademie liegt, zu vermeiden, und diese Termini auf Entwicklungen im zweiten Jahrhundert und später zu beschränken.“⁷⁶

Gleichzeitig kam es aber zu einer Überwindung der Gruppenspaltung, in deren Verlauf es auch zu Ausgrenzungen kam. „Von fundamentaler Bedeutung ist: Die Gruppen christusgläubiger oder messianischer Judäer im Land Israel gehörten zweifellos nicht zu der den neuen Konsens tragenden Koalition.“⁷⁷

Außerhalb Palästinas nahm die Bedeutung der alten jüdischen Zentren in Babylon und in Alexandrien bei der Konsolidierung nach den Ereignissen in Palästina zu.

In der hellenistischen Diaspora war der Rechtsstatus der Judäer fragwürdig geworden. Gleichwohl brachte die Anerkennung des Patriarchats in Javne

⁷⁶ Meeks, Urchristentum und Stadtkultur, 73.

⁷⁷ Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 197.

die Anerkennung der autonomen jüdischen Rechtsprechung mit sich. Kulturell und organisatorisch standen die Gemeinden unter dem Einfluss des Hellenismus. Das Griechische war nicht nur ihre Alltags-, sondern auch weitgehend ihre Kultsprache. Sie organisierten sich in Anlehnung an die griechische *Polis*, was sich sowohl in den Titeln der Amtsträger als auch in der Art ihrer Amtsführung zeigt. Die Gründung der Versammlung in Javne brachte auch wieder engere Kontakte zwischen dem Land Israel und den Diasporagemeinden hervor.

Diese förderten eine Entwicklung, bei der sich jüdische Identität mehr und mehr über den Bezug auf das Gesetz definierte. So kam der *Halacha* im Prozess der Identitätsfindung eine wachsende Bedeutung zu. *Dieser aber hatte am Anfang des zweiten Jahrhunderts u.Z. gerade erst begonnen.* In ihm wurde die Größe „Gesetz“ unterschiedlich bestimmt (s. die Unterscheidung zwischen schriftlicher und mündlicher Tora). Wie ein Leben nach der Tora zu gestalten sei – etwa durch eine interpretierende Anpassung an sich ändernde Lebensbedingungen (Philo) oder durch konsequente Realisierung außerhalb der Gesellschaft (Qumran) – war von da an Gegenstand ständiger Diskussion. Wir können also nach dem Ende der Eigenstaatlichkeit eine Verstärkung jener Tendenz feststellen, die eine kulturellreligiöse Definition des Begriffs „Judäer“ – also hin zum Begriff „Jude“ – beinhaltet.

2.1.2 Die lukanische Christenheit

Die Diskussion über den religiösen Hintergrund der Gemeinde des Lukas wird heute weitgehend mit der Annahme geführt, dass Lukas sein Werk für Heidenchristen geschrieben hat.⁷⁸ Über die Annahme, zur lukanischen Christenheit hätten „signifikant viele messianische Juden gehört“, schreibt z.B. W. Stegemann: „M.E. besteht eine solche Annahme gerade nicht die Nagelprobe einer Analyse, die jenseits von theologischen Konzeptionen im lukanischen Doppelwerk nach *äußeren* Indizien für das Vorhandensein judenchristlicher Mitglieder bzw. durch sie verursachte Probleme in der lukanischen Christenheit fragt. Denn zwar berichtet Lukas uns in der Apostelgeschichte davon, dass im Zuge der paulinischen Mission in der Diaspora auch einige Judäer zum Glauben an Jesus Christus gekommen und Mitglie-

⁷⁸ Anders Jervell, Act, 89f.

der außerhalb der Synagogen entstehenden christlichen Gemeinschaften geworden sind. Doch wird von ihnen ansonsten nichts erzählt, geschweige denn irgendein Konflikt ihretwegen innerhalb der christlichen Gemeinschaften oder mit den Synagogen der Diaspora berichtet.“⁷⁹ Gleichwohl lassen sich für einen bedeutenden Anteil von christusgläubigen Judäern in der lukanischen Gemeinde auf den ersten Blick gute Gründe anführen: die (vorpaulinische) Christologie, die Verheißungen an Israel, der gesetzestreue Paulus, das Aposteldekret und die irdische Geschichte Jesu, die nach dem LkEv im Tempel beginnt. Jervell hebt diese Gründe hervor und unterstellt Lukas, dieser habe „ja auch wenig Interesse an Heiden, abgesehen von den Gottesfürchtigen“⁸⁰. Dies wird im Folgenden noch zu untersuchen sein. Die von Stegemann o.a. Gründe, die für eine überwiegend heidenchristliche Gemeinde sprechen, die die Synagogen als Gegenüber erleben, sind damit allerdings nicht widerlegt. Er kommt nach Anwendung der Sektentypologie auf die lukanischen Christen zu dem Ergebnis: „Die Mitglieder der lukanischen Gemeinschaft stellen eben kein – aus welchen Gründen auch immer – ausgegrenztes Segment *innerhalb* des Judentums dar ..., sondern stammen gerade von jenseits der ethnischen Grenzen Israels.“⁸¹

Die Frage der Beziehung der lukanischen Gemeinde zum Judentum ist mit dem Begriff „Verfolgung“ charakterisiert worden. W. Stegemann hat aber gezeigt, dass diese nirgendwo zu verifizieren ist. Er schlägt vor, von einer „Gefährdung“ der lukanischen Christen zu sprechen.⁸² Konflikte mit dem Judentum werden bezeichnenderweise immer nur angesichts der heidnischen Öffentlichkeit bzw. deren behördlichen Instanzen ausgetragen. Das lukanische Doppelwerk setzt die Trennung von Kirche und Synagoge voraus und „reflektiert die Erfahrung der Distanzierung von Diasporasynagogen von den Christen“⁸³. Dies ist möglicherweise einer der Gründe für eine Identitätskrise der Christen in der entstehenden Kirche.

Von den Motiven für die Distanzierung sei hier nur erwähnt die „Beeinträchtigung der Identität des Judentums“⁸⁴. Um diese Hypothese zu belegen,

⁷⁹ Zwischen Synagoge und Obrigkeit, 18.

⁸⁰ Jervell, Act, 90.

⁸¹ Stegemann, a.a.O., 24.

⁸² Ders., a.a.O., 29. Die „Gefährdung“ ergibt sich aus der besonderen Situation der christlichen Gemeinden unter der Regierung des Kaisers Domitian (81–96).

⁸³ Ders., a.a.O., 36.

⁸⁴ Ders., a.a.O., 163ff. Die anderen Motive: 1. Die Gefährdung durch das messianische Selbstverständnis der Christen und 2. Die Beeinträchtigung der Einflussphäre der Synagoge.

untersucht Stegemann zwei Abschnitte der Apostelgeschichte, „die die Betroffenheit des Judentums durch christliche Überzeugungen ausdrücken: Act 6, (11) 13f und Act 21,28“⁸⁵. Es geht in ihnen um die Tempelkritik des Stephanus und um die Gesetzeskritik des Paulus. Er macht „den hellenistischen Reformversuch als hermeneutische Deutungskategorie“⁸⁶ aus und kommt zu folgendem Ergebnis: Aus jüdischer Sicht war die Einbeziehung von Nicht-Juden ein Abfall von der Tora. Während die Judäer die Zerstörung des Tempels als einen tiefen Einschnitt und die Zeit nach 70 als Unheilszeit mit traumatischen Folgen erlebten, erlebte man in der *Ekklesia* den Anbruch der Heilszeit. Sie galt als eine vom Judentum abgefallene Bewegung, die sich – wie auch schon die hellenistische Reformbewegung nach 175 v.Chr. – gegen Gesetz, heilige Stätte und Israel richtete.⁸⁷

Tyson hat die Frage nach der *Leserschaft* des Lukas untersucht.⁸⁸ Der Leser ist griechischsprechend und gebildet, kennt sich aus in mediterraner Geographie und dem römischen Provinzialsystem. Er besitzt Kenntnisse über jüdische und heidnische Religion. Auch die Grundzüge des Christentums sind ihm bekannt. Er kennt auch die Septuaginta und ihren Autoritätsanspruch. Der Hauptmann (Lk 7) und Cornelius (Act 10) fungieren bei ihm als „intratextual representation of his implied reader“⁸⁹. Daher vermutet Tyson unter den historischen Lesern „Gottesfürchtige“. Wir fragen an dieser Stelle: Warum soll Lukas, der mit den Stilmitteln antiker Schriftstellerei arbeitet, sich eigentlich nicht an einen Leserkreis gewendet haben, der über die Grenzen der eigenen Gemeinde („lukanische Christenheit“) hinausgeht? Dass seine Adressaten – wie wir noch zeigen werden⁹⁰ – *in erster Linie* die lukanischen Christen sind – muss dazu ja nicht im Widerspruch stehen.

2.2 *Der literarische Kontext*

Unter Berufung auf Steichele stellt Volker Lehnert drei Hauptmerkmale antiker Geschichtsschreibung heraus: „a. Die Wahl wichtiger Begebenhei-

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ders., a.a.O., 179f.

⁸⁷ Ders., a.a.O., 186. Zur Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels vgl. Döpp, Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70, 2–7.

⁸⁸ Tyson, *Jews and Judaism in Luke-Acts: Reading as a Godfearer*, NTS 41 (1995), 19–38.

⁸⁹ Ders., a.a.O., 25.

⁹⁰ S.u. S. 77ff.

ten. Dieses Kriterium erfüllt Lukas, indem er seine Stoffe auf weltmännischer Bühne darbietet und als Generalthema die Ausbreitung des Christentums in der Welt wählt. b. Die freie und dichterische Ausgestaltung des Stoffes. Dieses Merkmal erfüllt Lukas erstens durch rhetorisch kunstvolle Sprache, etwa durch Alliterationen (28,32) und die abwechslungsreiche Kombination von griechischem und hebräischem Stil mit dem Behördenstil der *hellenistischen Kanzlei- und Gerichtssprache*, und zweitens im Aufbau der Handlung. Die gute Anordnung sollte nach *Lukian* ein neues Ganzes entstehen lassen. c. Die Einordnung der Ereignisse in einen allgemeinen Bedeutungszusammenhang. Der Gang der Handlung liegt für Lukas letztlich in Gott verborgen. Der ursächliche Geist Gottes (Apg 2) macht aus den Geschichten eine Geschichte. Die Geschichte des Christentums ist in Lukas' Augen eine Veranstaltung Gottes, bei der Gott und nicht die Menschen der eigentlich Handelnde ist ... Hierin trifft sie (die Apg) sich mit der alttestamentlichen Geschichtsschreibung. Die Apg ist ein literarisches Kunstwerk, das historische Traditionen rhetorisch für die Gegenwart aufbereitet, in lebendigen Szenen dem Leser vor Augen führt und in ihm die drängenden theologischen und politischen Probleme der Christen ihrer Zeit zur Sprache bringt.“⁹¹

Über die *tragische Richtung antiker Geschichtsschreibung* – der Lukas zuzuordnen ist – schreibt Wander unter Berufung auf Thornton: „Wenn die tragische Geschichtsschreibung Gefühle und Affekte ansprechen will, dann ist es dem Historiker in derartigen Kontexten sogar zugestanden, *Unwahres mitzuteilen* (Cicero), ja sogar *etwas Falsches hinzuzudichten* (Quintilian). Bedingung für dieses sicher nicht unproblematische Verfahren ist jedoch, dass Historiker zum einen *wirklichkeitsgemäß (versimilia)* erzählen, zum anderen es ihnen nur erlaubt ist, *wenn es den aus der Erfahrung bekannten Umständen entspricht*. Aber sie dürfen dabei auch nicht willkürlich verfahren. Es ist ihnen nur erlaubt, dieses Verfahren bei den typischen Details anzuwenden. Der Sinn derartiger Typisierung ist *die Vermittlung eines Gesamteindrucks, in dem die Wahrheit eines Geschehens ergriffen wird*.“⁹²

Unter Berücksichtigung dieser Beobachtungen wird man die Erzählung in Act 10f so einordnen, dass sie *ihrer Bedeutung entsprechend* gesehen wird.

⁹¹ Lehnert, *Die Provokation Israels*, 186f.

⁹² Wander, *Trennungsprozesse*, 49f.

Dann wird die Frage nach der Historizität des Geschehens nicht mehr im Vordergrund stehen.

2.3 Die Funktion von Act 10f

In der Forschung besteht hinsichtlich der Einheitlichkeit bzw. Zusammengehörigkeit des Textes weitgehend Konsens, dass es nicht möglich ist, ihn in verschiedene Quellen oder Traditionen aufzuteilen.⁹³ Vorlukanische Quellen und Traditionen lassen sich weder literarkritisch noch theologisch eruieren. Lukas selbst benutzt mehrere Sprachstile, und die Auffassungen über lukanische Theologie gehen weit auseinander. Nach Jervell zeigt uns Act 10f, „welche Probleme Lukas empfindet, wenn es um die Mission unter Heiden, d.h. Unbeschnittenen und das Zusammenleben zwischen Juden und Heiden geht“⁹⁴.

Die Historizität der Cornelius-Erzählung ist – wie oben erwähnt – umstritten. Haenchen⁹⁵ kommt zu dem Schluss, dass Lukas die Verhältnisse seiner Gegenwart „unbefangen verallgemeinert“. Er kritisiert Dibelius, der im Text den traditionellen Bestandteil einer „Bekehrungslegende“ ausgemacht hatte: „Menschen, die das Ende der Welt für nahe halten und ihre eigene Verwandlung in engelgleiche Wesen erwarten, haben kein Interesse daran, die Bekehrung eines Centurio zu erzählen.“⁹⁶ Die Annahme von Dibelius, dass in dieser Zeit ein „Heide“ in die christliche Gemeinde ohne Aufsehen hätte aufgenommen werden können, sei „extrem unwahrscheinlich“⁹⁷. Die Jerusalemer Gemeinde hätte mit Sicherheit Einspruch erhoben.

Auch eine andere Vermutung über die Art der Tradition in Act 10 wird von Haenchen⁹⁸ zurückgewiesen, nämlich die, dass hier „die Gründungstradition der Gemeinde von Caesarea vorliegen könnte: Sie habe sich als eine Gründung des Apostels Petrus betrachtet.“ Er argumentiert, dass Lukas dem Petrus damit „einen der Würde des Apostels angemessenen Hörerkreis zur

⁹³ So Wander, a.a.O., 171, Anm. 21. Jervell, Act, 317, kommt zu dem Schluss: „Lukas hat das ihm Vorliegende derart gründlich kompositionell und sprachlich bearbeitet, dass ein auf sprachliche Kriterien gegründete Aussonderung von Traditionselementen unmöglich ist.“

⁹⁴ Ders., a.a.O., 316.

⁹⁵ Act, 305. Er weist darauf hin, dass vor 44 n.Chr., also in der Regierungszeit Agrippas I., in Caesarea keine römische Kohorte gestanden haben kann.

⁹⁶ Ders., a.a.O., 305f.

⁹⁷ Ders., a.a.O., 306.

⁹⁸ Ders., ebd.

Verfügung stellte; hätte er berichtet, dass Petrus eine heidenchristliche Gemeinde in Cäsarea gegründet hat, dann wäre der Einspruch der Judaisten gegen die antiochenische Mission vollends unbegreiflich gewesen“.

Nicht zu bestreiten ist aber, dass Cornelius eine „Scharnierfunktion zwischen Juden- und Heidenchristentum“⁹⁹ einnimmt, denn hier verlässt – wenn auch noch nicht vollständig – das Evangelium seinen jüdischen Kontext. Wir haben es mit einem Gottesfürchtigen zu tun, der den Gott Israels kennt. Lukas lässt an dieser Stelle, die den Übergang zur Völkermission markiert, einen der *σεβόμενοι* auf den Plan treten. Er erweist sich damit einmal mehr als erzählstrategisch versierter Schriftsteller.

Die Historizität der Bekehrung des Hauptmanns Cornelius muss wohl eine offene Frage bleiben. Wenn die Erzählung ein historisches Ereignis darstellt, dann ist bemerkenswert, dass die Aufnahme des ersten Nicht-Juden in die christusgläubige Gemeinschaft durch einen jesusgläubigen Juden aus Jerusalem vollzogen wird. Wenn wir es aber mit einer lukanischen Fiktion – im Sinne Wanders – zu tun haben, dann stellt sich die Aufgabe, die Frage nach der Bedeutung der Cornelius-Erzählung an dieser Stelle der Apostelgeschichte neu zu stellen.

Der Text 10,1–11,18 besteht aus sieben Szenen: In der ersten (10,1–8) wird Cornelius vorgestellt: Er ist der Typus des *εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν*. In der zweiten Szene (V. 9–16) wird die Vision des Petrus geschildert. In der dritten Szene (V. 17–23a) befiehlt ihm der Geist, den von Gott gesandten Männern zu folgen. Der Engelbesuch wird auch in V. 30 und in 11,13 noch einmal erwähnt. Haenchen folgert: „Dass Gott es ist, der dieses ganze Geschehen und damit die Heidenmission veranlasst, wird der Leser am Ende nicht mehr vergessen.“¹⁰⁰ In der vierten Szene (V. 23b–33) wird die Wanderung nach Caesarea und das Zusammentreffen mit Cornelius geschildert. Die fünfte Szene (V. 34–43) bringt die Missionspredigt des Apostels. In der sechsten Szene (V. 44–48) geschieht das Überraschende: Während der Rede des Petrus fällt der Geist auf die versammelten „Heiden“. Damit ist über die Taufe der Nicht-Judäer entschieden. *Die Taufe mit Wasser kann dem nicht verweigert werden, dem Gott die Taufe mit dem*

⁹⁹ Lehnert, Die Provokation Israels, 212.

¹⁰⁰ Haenchen, Act.

heiligen Geist verliehen hat. Die letzte und siebente Szene (11,1–18) schildert, wie der Widerspruch der Jerusalemer Gemeinde überwunden wird, die sich gegen die Tischgemeinschaft mit Unbeschnittenen (nicht gegen die soeben vollzogene Taufe!) wehrt. Petrus schildert, wie es zur Taufe des Cornelius gekommen ist.

Dass Lukas als antiker Schriftsteller ein Meister des „dramatischen Episodenstils“ seiner Zeit ist, der auch von den tragischen Geschichtsschreibern her bekannt ist, wird vielfach erwähnt.¹⁰¹ Wenn auch der kontinuierliche Handlungsablauf manchmal dahinter zurücktritt, so bleibt mit Dibelius doch festzustellen: Er schafft „aus Geschichten Geschichte“¹⁰². Visionen, Auditionen, Geisteseingebungen und Eingriffe durch Engel, wie sie in Act 10f zu finden sind, dienen immer der Darstellung eines kontinuierlichen geschichtlichen Ablaufs. In ihm realisiert sich Gottes Plan, der zeigt, wie Gott selbst die Nicht-Juden (gegen den Willen der Christen!) in die Kirche einführt.

Die Beobachtung, dass Lukas auch Elemente der Kunstsprache benutzt, findet ebenfalls Beachtung.¹⁰³ Dass der intertextuelle Vergleich und die Analyse seines Ergebnisses für Act 10f ein überraschendes Ergebnis hervorbringt, zeigt Walter T. Wilson.

Exkurs:

Foundational legends und Act 10,1–11,18 (Walter T. Wilson)¹⁰⁴

Wilson knüpft zunächst an die Einsicht an, dass Lukas – das hellenistische Milieu seiner Leser vor Augen – mit den Mitteln paganer Schriftstellerei arbeitet, um ihnen die Geschichte des Christentums nahezubringen: „Luke engages in a specific kind of storytelling, one that may be termed a history of origins or, more accurately, a history of institutional origins“ (78). Sein Ziel ist, darzustellen, dass die Heidenmission der Kirche beides ist, nämlich die Kontinuität mit Israel, also in alten Traditionen gründet, und auch die

¹⁰¹ Pesch, Act, 35; Jervell, Act, 75; Wander, Trennungsprozesse, 49.

¹⁰² Dibelius, Aufsätze, 113.

¹⁰³ s. Jervell, Act, 73.

¹⁰⁴ Wilson, Urban Legends: Acts 10,1–11,18 and the Strategies of Greco-Roman Foundation Narratives, JBL 120/1 (2001), 77–99.

Basis ihrer verfassten Identität und ihrer Zielsetzung: „The church’s destiny is to create for God a λαός, a people drawn from among the nations“ (79). Er sieht darin – wie andere hellenistische Geschichtsschreiber – eine göttliche Vorsehung am Werk. In Act 10f beschreibt Lukas deshalb nicht einfach die Bekehrung eines Heiden und seiner Familie zum christlichen Glauben, sondern eben dadurch „the symbolic beginnings of Christianity’s multi-ethnic selfperception“ (79). Der Kontext Graeco-Romanischer Geschichtsschreibung bietet dazu viele Analogien an. Von besonderem Interesse sind solche von apologetischem, ätiologischem, institutionellem und providentiellen Charakter. Unter ihnen können diejenigen, die **von der Gründung einer Stadt** (Hervorhebung von mir, d. Verf.) erzählen, besonderen Aufschluss geben über literarische und kulturelle Eigenart lukanischer Komposition. Es geht dabei nicht nur darum, zu zeigen, wie Lukas als Schriftsteller Anteil hatte an den Konventionen der paganen Dramatiker seiner Zeit, sondern auch, „how he may have manipulated such conventions to his own ends“ (79).

Die Besiedlung eines neuen, unbekanntes Gebiets und die Gründung einer neuen Stadt war in der Antike eine schwierige, gefährvolle und gewöhnlich auch kontrovers diskutierte Angelegenheit. „In a culture where social change was viewed with suspicion, some explanation was in order if one were, in effect, to create a *societas de novo*, an explanation that made all the attendant political, social, and religious arrangements seem beneficial, even inevitable, within the framework of the participants’ shared cultural systems and worldview“ (80). Erzählungen über Stadtgründungen waren deshalb immer wichtige Vehikel für kulturelle Transmissionen. Sie wurden wieder und wieder erzählt, auch dann noch, wenn die Gründerphase bei der Besiedlung einer Stadt längst vorüber war. Sie schildern zunächst die Verhältnisse in der „Vaterstadt“, in der ein Zustand der Anomie überwunden werden muss. Dabei spielt der Gründer der neuen Stadt („the oikist“) eine wichtige Rolle. Er wird meist geschildert als Krimineller oder Dissident, der das Wohlergehen der Stadt bedroht. So wird er mit seinen Anhängern zum Verlassen der Stadt aufgefordert und ist somit gezwungen, eine neue zu gründen. „This representation corresponds generally to the narrative pattern of *reluctance* that marks foundation stories ... determine the necessity and course of colonization“ (81). Zu beachten ist dabei, dass dieser Vorgang immer religiöse und politische Konnotationen beinhaltet. An dem Beispiel des Gründers von Akarnania, der des Muttermordes angeklagt

wird, zeigt Wilson, dass es dabei immer um **Wiederherstellung von Reinheit, also Wiederherstellung religiöser und weltlicher Ordnung geht**. „Colonisation qua purification requires a division of pure and impure, and the removal of the latter, overcoming a state of imbalance through a reorganization of the community’s environment, one that reestablishes sacred as well as civic order“ (82). Der *oikist* muss sich also mit seinen Anhängern einem Prozess der Reinigung unterziehen, bevor es zur Gründung einer neuen Stadt kommt. Dabei müssen sie eine gefährliche, kontaminierte Zone durchschreiten. Ihr neues Siedlungsgebiet kennen sie dabei noch nicht. „The land and the right to inhabit are gifts from the gods“ (83). Die Mitteilung erfolgt meist durch Visionen, Auditionen oder Träume. Es liegt in deren Natur, dass sie nicht direkt die Zukunft aufdecken, sondern ein neues Dilemma aufwerfen, indem sie eine undurchsichtige Sprache gebrauchen, die natürlich noch entziffert werden muss.

Die Besiedlung eines neuen Gebietes wird – wie Heirat und Eheschließung – als ein **Akt der Enkulturation** angesehen. Der „andere“, der sich schon dort befindet, erlangt durch sie einen kultivierten Status. „A common strategy for justifying the installation of a new regime involved *feminizing* the colonial place and its people, imagining both as passive entities to be mastered by the settlers and their male power“ (84). In diesen Zusammenhang gehören auch die Erzählungen, in denen vom Transfer des heiligen Feuers von der Metropolis zur neuen Polis berichtet wird. „Once transferred, the flame of the colony’s common heart becomes a visible symbol of the new οἶκος and the new γένος the polis represents“ (85).

Der Bund mit den Göttern wird jedoch zuerst durch die Person des *Oikist* repräsentiert, der – unter ihrer Beobachtung – den heiligen Bezirk absteckt und die religiösen Strukturen der Gemeinschaft etabliert. Erst die Protektion der Götter legitimiert die Bemühung der Siedler. Das abschließende Ereignis, das die Gründung der Polis vervollständigt, ist die Einsetzung eines Heroenkults für den *Oikist* nach dessen Tod. „The community is no longer an ἀποικία, a *home away from home*, but a polis in its own right, even a future metropolis“ (87).

Act 10f ist auf den ersten Blick eine lokale Geschichte, die von der Gründung der ersten Christengemeinde in Caesarea erzählt. Es ist aber nicht schwer, zu erkennen, dass Lukas ihr programmatische Bedeutung zuschreibt, weil der Einschluss einer „heidnischen“ Gemeinschaft eine äußerst gefährliche Entwicklung für die Christen darstellt. Angezeigt wird die Be-

deutung des Geschehens teilweise in der Hauptrolle, die Petrus zugeschrieben wird. Er war auch schon verwickelt in den Aufruhr, der in 4,1–22; 5,17–42 geschildert wird. Dort tat er sich in dem Disput über die Legitimität der Herrschaft in Israel hervor. Die Christen wurden wie Kriminelle von der Führung in Jerusalem behandelt, was sie zur Flucht veranlasst (8,1.4). Schließlich wird die Anwesenheit der Christen in Gebieten außerhalb von Jerusalem dargestellt „as the unintended result of a conflict within Judaism regarding its true *leader and savior* (5,31, cf. 3,14–15; 4,11–12)“ (88). Das Motiv des Überraschenden, Unerwarteten beim Überschreiten von Grenzen setzt sich fort in Act 9–11, wo die Aktivitäten des Apostels in Jaffa, Caesarea und Jerusalem nicht von ihm selbst, sondern von anderen Gestalten angestoßen werden (9,38; 10,21–22; 11,2–3). Die Engellerscheinung des Cornelius, die Vision des Petrus mit der Botschaft des Geistes und die Geistausgießung während der Rede des Petrus (10,44) haben alle epiphanen Charakter.

Die göttliche Führung stößt also immer wieder die weitere Entwicklung an. Das „*Reluctance*“-Motiv zeigt sich dabei im Anfall von Furcht bei Cornelius (10,4), im Widerstand des Petrus (10,13.15) und im Missverständnis des Cornelius, der Petrus anbeten will (10,25). Auch das Erstaunen der Jesus-gläubigen Judäer über die Ausgießung des Geistes (10,45) und ihre Forderung nach einer Erklärung für das ungewöhnliche Verhalten des Petrus (11,2–3) gehören dazu.

Die rätselhafte Vision des Petrus auf dem Dach (10,11–16) ist zweifellos die „Grenzsituation“ schlechthin. Die Erscheinung stellt die scheinbar unmöglichen Grenzen, die Petrus überschreiten muss, bevor er sich das verbotene „andere“ aneignen kann, in einen bedeutungsvollen Zusammenhang. „Significantly, the quandary of conceptual and social reordering posed by the demand to incorporate strange beings is configured in terms of ritual purity“ (89). Bevor die Gemeinde in Caesarea gegründet werden kann, muss der Apostel das Gesetz brechen und ein Gebiet der Unreinheit überschreiten. Dabei agiert er als ein Agent göttlicher Macht, indem er das herausfinden muss, „was Gott rein gemacht hat“ (10,15–20). Weiterhin muss er Kontakt aufnehmen mit den Objekten der Reinigung (10,21–43). Dies wiederum führt zu einer theophanie-ähnlichen, rituellen Heiligung, nämlich der Ausgießung des Geistes und der Taufe (10,44–48). Schließlich muss er die Eingliederung der von Gott Gereinigten in die Gemeinschaft derer beaufsichtigen, die schon durch ihn geheiligt worden sind (11,1–18).

„It is up to him to draw the analogy of unclean animals to unclean people ... of God's cleansing of foreign creatures to God's acceptance of a foreign household into the Christian movement“ (90).

Jetzt ist der Weg frei für eine neue soziale und institutionelle Ordnung des Christentums. Aber diese Entwicklung wirft natürlich Fragen auf hinsichtlich der Beziehungen zwischen den neuen und den alten Mitgliedern der Gemeinschaft. Drei Facetten fallen bei der Beobachtung auf: Lukas beschreibt Cornelius so, dass seine Eigenschaften und sein Wandel denen eines observanten Juden wie Petrus entsprechen (10,2–4.22.31). Er stellt eine „narrative Symmetrie“ her, sodass der Leser einen generellen Eindruck von Gleichheit in den jüdisch-christlichen Erfahrungen gewinnt. Beide empfangen Visionen, sind äußerst irritiert (10,3–17); beide geben Berichte darüber (10,28–33); Juden und Heiden reisen nach göttlicher Weisung zu einem unbekanntem Ziel (10,5–8.20–23); beide Gruppen loben Gott (10,46; 11,18). Höchst bedeutsam ist, dass beide Gruppen *eine Verwandlung durchmachen: die „Heiden“ durch ihren Übertritt zum Christentum, die Judäer durch ihr neues Verständnis göttlicher Unvoreingenommenheit*. Was in Caesarea geschieht, wird von Lukas exakt als Duplikat dessen beschrieben, was auch vorher schon in der Gemeinde der christusgläubigen Judäer geschehen war: Die „Heiden“ werden im Namen Jesu mit dem Geist getauft. Der Geist wird über ihnen ausgegossen. Gott gibt ihnen die Möglichkeit zur Umkehr und Vergebung. Sie sprechen in Zungen. Sie hören, nehmen die Botschaft an und werden gerettet. All dies hat seine Entsprechung in der Jerusalemer Gemeinde, ja schon „am Anfang“. Die Ereignisse in Caesarea werden dargestellt als „neues Pfingsten“ (2,1–42) und Erfüllung prophetischer Verheißung (11,16; vgl. 1,5).

Es fällt auf, dass an den Schlüsselpunkten der Erzählung Juden und „Heiden“ als gastfreundliche Wohltäter geschildert werden, die Gastmahl und Herberge anbieten bzw. in Anspruch nehmen (10,23.48b; vgl. 11,3). Dahinter steht das Konzept der ξενία, die eine unentbehrliche Rolle spielt in der Organisation von Gemeinschaften jener Zeit, wenn es darum ging, persönliche Allianzen zwischen Individuen von verschiedener politischer oder ethnischer Herkunft herzustellen. Dabei war die Gleichheit der Partner „a deeply ingrained element“ (91). Die Funktion der ξενία war, einen *outsider* in eine dauerhafte Beziehung zu bringen mit jemandes Haus und Familie. Somit war sie nicht nur ein einfacher Pakt zwischen Einzelperso-

nen, sondern begründete ein Netzwerk sozialer Beziehungen, das manchmal Generationen überdauerte.

Die Aufnahme eines Gastes in das Haus des Gastgebers scheint gesehen worden zu sein als ein **Ritual der Reinigung** des ersten, das göttlich initiiert war. So war der Aufenthalt des Petrus im Haus des Cornelius nicht nur Tischgemeinschaft und Austausch von Gastgeschenken, sondern auch ein Akt der Reinigung. „It also furnishes a context for Cornelius to be introduced to the cultic praxis of his guest and to experience divine power firsthand“ (92). So stellt sich die Gründung der christlichen Gemeinde in Caesarea dar als eine Serie von göttlichen verbalen Akten (10,44; 11,15). Petrus und die Apostel werden als Zeugen des Christus Teilhaber des göttlichen Plans, beauftragt, seine Geschichte zu den Menschen zu bringen (10,41–42).

Am Schluss seines Aufsatzes stellt Wilson die Bedeutung der Entstehung von Mythen über die Gründung von Städten bzw. der Besiedlung neuer Gebiete zusammen. Der Sinn der Geschichte des Lukas – in dieser Erzählung – ist, die Bedeutung der besonderen Merkmale einer Gemeinschaft hervorzuheben.

Das gilt im Blick auf ihre historischen Ursprünge, ihre Ausdehnung in neue Gebiete, ihre Beziehungen zu Vorgänger- oder rivalisierenden Gruppen, ihre internen Strukturen und Praktiken und ihre metaphysische Teilhabe in allen Bereichen. Dabei ist zu beachten, dass die gestaltenden Kräfte einer Gemeinschaft inspiriert sind von Fragen der **Abgrenzung gegenüber anderen** – körperlich, sozial und religiös, und wie ihre Mitglieder den Ort ihrer Gemeinschaft bestimmen, wenn sie Grenzen überschreiten. „Inasmuch as it points the way to a resolution of these questions, myth delineates for the group the orders of relationships that exist between *our people*, *them*, and the divine, including the ultimate destiny of the group in this social and cosmic scheme“ (96). Weil es also in diesen Mythen um das Selbstverständnis einer Gemeinschaft geht, sind sie in erzählerische Muster und Symbole gefasst, die etablierte kulturelle Institutionen und Erfahrungen reflektieren. Bei der Untersuchung von Act 10f können wir acht grundlegende Übereinstimmungen zwischen Lukas' kirchlichem Gründungsmythos und den Mythen über die Gründung von Städten beschreiben:

1. Der Auslöser für die Gründung einer neuen Gemeinschaft ist ein **sozialer Konflikt in der Vaterstadt**, wenn Gruppenmitglieder Regeln gemeinschaftlichen Lebens überschreiten.
2. In ihrer Geburtsstunde muss die neue Gemeinschaft eine Grenzzone überschreiten, in der ihr Status noch unklar ist. Sie erlangt bei dieser Überschreitung einen **neuen Status kultischer Reinheit**. In der Apostelgeschichte wird diese Verwandlung durch soziale Eingliederung und rituelle Konsekration beschrieben. Die Mythen, die von Städtegründungen erzählen, schildern diesen Vorgang oft als sozialen Aufruhr und rituelle Reinigung.
3. Die entscheidenden Anstöße für die neue Gruppe – ihre Gestalt und Verfassung, die Entscheidung für den Ort, an dem sie sich niederlässt – sind **göttlichen Ursprungs**. Das zeigen auch die Epiphanie-Elemente in Act 10f.
4. Die Konfrontation mit solchen Erscheinungen ermöglicht eine Wiederherstellung von kultischen Kategorien und Werten und bietet vorausschauend Symbole und Werkzeuge an, um die neue Gemeinschaft mit Hoffnung auf Erfolg aufzubauen.
5. Die göttliche Macht gibt nicht nur den Anstoß zur Gründung derselben, sondern bleibt durch ihre anschauliche und fühlbare Präsenz auch Garant für weitere Stabilität: „... eternal character of the divine and assuring its ongoing patronship“ (97).
6. Im Blick auf die Person des *oikist* kann man von einem archetypischen Charakter, von einem „Mythos im Mythos“, sprechen, weil er in seinem Agieren die prähistorische Geschichte ihrer Identität verkörpert, die göttlich intiiert ist.
7. Das Werden einer Gemeinschaft hängt ab von der erfolgreichen Integration fremder Menschen. Diese wird hier beschrieben mit der Aufnahme des Petrus in das Haus des Cornelius (ξενία). „Guestfriendship is predicated on principles of commonsurability and focuses on the edifying power of certain speechacts“ (98).
8. Die letzte Szene im Drama der Entstehung einer neuen Gemeinschaft stellen mehrere Akte dar, in denen die Gruppe öffentlich und kultisch Entscheidungen im Auftrag ihres Führers vollzieht. Die Mythen erzählen von der Einsetzung von Kulturn, die die Stadt repräsentieren und worin sich ihre neue Unabhängigkeit dokumentiert. In Act 11,1–18 wird im Kontrast dazu das neue Verständnis göttlicher Führung beschrieben: **Durch einen gegenseitigen Umwandlungsprozess tritt die „Vaterstadt“ in einen Bund mit der neuen Gemeinschaft.**

Diese oben beschriebenen Gemeinsamkeiten antiker Gründungsmythen mit der Cornelius-Geschichte des Lukas zeigen einen gemeinsamen Kontext kultureller Phänomene und der literarischen Repräsentation jener Phänomene auf, die in den Dienst der *Selbst-Definition von Gemeinschaften* (*Hervorhebung von mir, d. Verf.*) genommen wurden. „Inasmuch as Luke, like other native historians, participates in this context, we have further evidence of how he has Hellenized the traditions of his group’s origins, shaping them in accordance with Greco-Roman conventions of storytelling in order to dramatize his movement’s distinctive place in the Greco-Roman world“ (98f).

2.4 Das Thema der Apostelgeschichte

Bei der Beantwortung der Frage nach der Intention des lukanischen Doppelwerkes gibt es in der Forschung bis heute eine bemerkenswerte Vielfalt. Für Conzelmann und Haenchen ist Act ein Appell an Rom. Lukas wolle den religiöser Status für die Christen erwirken.¹⁰⁵ Die Begründung der „Heidenmission“ erkennt Pesch, denn Lukas markiert in Act „das Ende der Judenmission“¹⁰⁶. W. Stegemann geht davon aus, dass die Heidenmission der „Legitimation durch empirische Geschichte“ (gemeint ist die Ablehnung in den Synagogen) und der „heilsgeschichtlichen Reflexion“ bedurfte.¹⁰⁷ Nach Roloff proklamiert Lukas Rom als neues „Zentrum der Heidenmission“¹⁰⁸. Er wolle aber auch der römischen Gemeinde helfen, sich ihrer eigenen Identität in ihrer „unaufhebbaren Kontinuität mit Israel“ bewusst zu werden.¹⁰⁹ Nach Jervell will Lukas für seine judenchristlichen Leser und für Gottesfürchtige „ihre christliche Legitimität aufzeigen, dass sie das Gottesvolk, Israel sind, auch und gerade dann, wenn Nicht-Juden Anteil am Heil Israels bekommen“¹¹⁰. Nach Schneider steht der apologetische Zweck von Act außer Frage: „Paulus wird gegenüber jüdischen Vorwürfen verteidigt, die insbesondere den judenchristlichen Gemeindegliedern zu schaffen machten.“¹¹¹ Für Mussner ist die Apostelgeschichte „eine heilsgeschichtlich

¹⁰⁵ Conzelmann, Act, 160; Haenchen, Act, 700. Vgl. auch Wander, Trennungsprozesse, 214–234.

¹⁰⁶ Pesch, Act, 306.

¹⁰⁷ Stegemann, Obrigkeit, 132.

¹⁰⁸ Roloff, Act, 12.

¹⁰⁹ Ders., a.a.O., 371.

¹¹⁰ Jervell, Act, 90.

¹¹¹ Schneider, Act I, 144.

orientierte Missionschronik, die den allmählichen Ablösungsprozess der Urkirche von Israel dokumentiert.“¹¹² Schmithals¹¹³ und Conzelmann¹¹⁴ vermuten eine antignostische Frontstellung des Werks.

Die Untersuchung von Wilson zeigt m.E., dass Lukas in Act 10f den Versuch unternimmt, das *christliche Selbstverständnis* zu klären, und dies mit Hilfe von erzählerischen Motiven, die die Ursprünge einer neuen *ethnischen Gruppe* beschreiben! Die Reinigung der Heidenchristen und die daraus hervorgehende (Tisch-)Gemeinschaft sind pneumatisch vermittelt. Nach lukanischer Darstellung hat Gott selber den Anstoß zur Taufe der „Heiden“ gegeben. Die „Heiden“ werden also nicht Mitglieder der *Ekklesia* aufgrund eines Beschlusses von Menschen, etwa der Apostelversammlung. Die Macht und der Wille Gottes sind in der Geschichte des Volkes Gottes am Werk. Petrus fragt 11,17: „*Wer war ich, dass ich Gott wehren könnte?*“ Es ist dieselbe Denkfigur wie in 4,19, wo Petrus und Johannes sagen: „*Urteilt selbst, ob es vor Gott recht ist, dass wir euch mehr gehorchen als Gott!*“ Auch der Rat des Gamaliel in 5,38b–39 geht in dieselbe Richtung: „*Ist dies Vorhaben oder dies Werk von Menschen, so wird es untergehen; ist es aber von Gott, so könnt ihr sie nicht vernichten!*“ Wenn also Gott am Werk ist, sind die Apostel nicht Initiatoren der Aufnahme von „Heiden“, sie sind lediglich Gefolgsleute des göttlichen Willens.

Im Anschluss an Kap. 10 folgt – mit der Gründung der ersten Gemeinde aus Judäern und Nicht-Judäern in Antiochia – die Geschichte der Mission unter den Völkern. Die Eingliederung von Nicht-Juden in die Gemeinschaft der Christusanhänger¹¹⁵ war offenbar für den Verfasser der Apostelgeschichte noch ein Thema, aber vielleicht doch in einem anderen Sinn, als bisher von der Mehrzahl der Forscher angenommen.

Das große Thema der Apostelgeschichte scheint eine Rechtfertigung zu sein: Sie erklärt, warum die Botschaft vom Kyrios Jesus auch Nicht-Juden verkündigt wurde und diese Verkündigung unter ihnen einen bemerkenswerten Erfolg hat, freilich in Israel und auch in den Synagogen der Diaspora eher auf Ablehnung trifft. Doch nicht das Faktum der Verkündigung des

¹¹² Schneider, Act I, 144.

¹¹³ Schmithals, Act, 239f.

¹¹⁴ Conzelmann, Act, 13.

¹¹⁵ Es geht in Act 10f – wie auch in Gal 2,11–14 – nicht um die Frage der Speisen, sondern darum, „wer mit am Tisch sitzt“.

Evangeliums an sich wird gerechtfertigt, so als ob man Nicht-Juden davon nicht erzählen dürfte. Als problematisch und erklärungsbedürftig wird – die Apologien sind ein deutlicher Hinweis darauf – vor allem empfunden, dass Judäer und Angehörige aus den Völkern sich im Zuge dieser Verkündigung in einer neuen Gemeinschaft zusammenfinden, in der man Grenzen, die sonst für Judäer im Umgang mit Nicht-Judäern gelten, überschreitet bzw. nicht einhält.

Die Apostelgeschichte ist also weder eine Apologie der Christenheit gegenüber dem Judentum noch gegenüber dem paganen Staat oder der paganen Gesellschaft. Erklärt und verteidigt wird die Entstehung einer imaginären Gemeinschaft aus Judäern und „Griechen“, die sich von der Gemeinschaft der Judäer wie der „Griechen“ unterscheidet. So meint Riches: „Wenn sie nicht länger ein Teil des Judentums waren ..., dann gab es für sie keine andere Wahl, als sich selbst zu finden oder für sich selbst einen Platz in der römischen Welt zu schaffen. Dabei mussten sie dann natürlich ihr Verhalten irgendwie auf die Gegebenheiten in der römischen Welt einstellen. Aber die Hauptaufgabe war es, *zu einem Selbstverständnis zu finden*, das der Kirche einen neuen „heiligen Baldachin“ verschaffte. Das heißt, dass sie gezwungen waren, sich ihre eigene soziale Umgebung zu schaffen, *wenn sie ihre Identität nicht vollends verlieren wollten*“¹¹⁶ (Hervorhebungen von mir, d. Verf.).

Die Apologie, die hier betrieben wird, ist also **nach innen gerichtet**, zielt auf eine Selbstvergewisserung der Mitglieder jener *Ekklesia*, die „**Christiani**“ genannt werden. Die Mehrheit der christusgläubigen Nicht-Judäer erfährt, dass sie Glieder des Gottesvolkes werden durch den Glauben an den Kyrios Jesus; die christusgläubigen Juden erfahren, dass die Geschichte Israels in der *Ekklesia* ihre Fortsetzung findet; die „Gottesfürchtigen“ erfahren, dass die Gabe des Geistes Gottes ihnen die volle Teilhabe am Gottesvolk ermöglicht. Mit Jürgen Roloff wird man annehmen können, „dass Lukas damit einer akuten Identitätskrise in seiner Kirche begegnen wollte, die sich aus dem Innewerden des Abstands zu den Anfängen ergab“¹¹⁷.

¹¹⁶ John K. Riches, Die Synoptiker und ihre Gemeinden, in: Becker, J.: Die Anfänge des Christentums, 184.

¹¹⁷ Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, 205.

Lukas schildert in der Apostelgeschichte die Kontinuität des Handelns Gottes. Was mit Israel begann, wird mit der Kirche fortgesetzt. Jesus von Nazareth steht in einer Reihe mit den Propheten Israels. Lukas stellt sich damit der Frage nach dem Erbe Israels: Was verdanken die christlichen Gemeinschaften dem Judentum? Damit war die Frage nach der Identität neu gestellt – und sie findet eine überraschende Antwort.

Die Mission der christusgläubigen Judäer ist für Lukas nichts anderes als die „Wahrnehmung der klassischen Aufgabe Israels, Licht für die Völker zu sein“¹¹⁸. Die „Griechen“ sind aber nicht – im Unterschied zu Paulus – Nachkommen Abrahams. Diesen Ehrentitel und alle anderen jüdischen Selbstbezeichnungen gebraucht Lukas allein für Judäer. Außerdem fehlt bei ihm „jeder Ansatz zu einer anthropologisch-eschatologischen Transzendierung der Unterschiede von Juden und Griechen im paulinischen Sinn“¹¹⁹.

Er zeigt vielmehr in der Apostelgeschichte, wie sich die christus-gläubigen Gemeinschaften im Prozess der Selbstfindung ihre eigene soziale Umgebung schufen. Das Haus wird zum Ort identitäts-stiftender Versammlungen. Gemeinsame Mahlzeiten spielten dabei eine zentrale Rolle. Die Mahlgemeinschaft ist entscheidend für die Entstehung des Identitätsbewusstseins der christusgläubigen Gemeinschaften. Es gibt nach Lukas eine neue, pneumatisch vermittelte Tischgemeinschaft in diesem „Volk aus den Völkern“. Die schriftstellerischen Mittel, mit denen er dies schildert, entstammen dem mythologischen Material über die Entstehung eines neuen Volkes (Act 10), das auch als corpus mixtum seine Legitimität aus der Geschichte Gottes mit Israel bezieht!

Es ist das große Verdienst des Verfassers der Apostelgeschichte, dass er dieses heilsgeschichtliche Begründungsmodell in einer Zeit konzipierte, in der Tendenzen, die die Kirche „als einzige legitime Besitzerin des von Israel fälschlich okkupierten Heils darstellen (1. Petrusbrief, Hebräerbrief) bzw. sie als Heilsgemeinschaft zu zeichnen, durch deren Existenz Israel als Gottesvolk entwirklicht wird (Johannes)“¹²⁰ immer mehr die Oberhand gewannen.

¹¹⁸ E.W. Stegemann, Zwischen Juden und Heiden, aber ‚mehr‘ als Juden und Heiden? in: Kul 1/94, 63.

¹¹⁹ Ders., a.a.O., 63f.

¹²⁰ Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, 319.

Seine Konzeption des Verhältnisses des neuen Gottesvolkes zu Israel wird deutlich in Act 15,15ff:

15 καὶ τούτῳ συμφωνοῦσιν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν καθὼς γέγραπται· 16 μετὰ ταῦτα ἀναστρέψω καὶ ἀνοικοδομήσω τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν καὶ τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω καὶ ἀνορθώσω αὐτήν, 17 ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν κύριον καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει κύριος ποιῶν ταῦτα 18 γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος.

15 Und hiermit stimmen die Worte der Propheten überein, wie geschrieben steht: 16 „Nach diesem will ich zurückkehren und wieder aufbauen die Hütte Davids, die verfallen ist, und ihre Trümmer will ich wieder bauen und sie wieder aufrichten, 17 damit die übrigen der Menschen den Herrn suchen und alle Völker, über die mein Name angerufen ist“, spricht der Herr, der dieses tut, 18 was von jeher bekannt ist.

Nach Lukas gibt es also **zwei Gottesvölker**. Das christusgläubige „Volk aus den Völkern“ verdrängt nicht das Volk des Bundes. Es erscheint neben dem Volk Israel. Dieses bleibt mit der Beschneidung und dem Sinaibund verknüpft, während das „Volk aus den Völkern“ (Act 15,14) unbeschnitten bleibt. Seine Legitimation erfolgt unter Funktionalisierung des Motivs von der Restitution Israels in der Endzeit und dem Hinzukommen der Völker im Eschaton. Gemeinsam haben beide Anteil an der zukünftigen Rettung. Es darf vermutet werden, dass hier ein Zusammenleben von Juden und Nicht-Juden anvisiert ist.¹²¹

¹²¹ So Jervell, Act, 395.

III. Selbst-Definition in der hellenistisch-römischen Welt

1. Prolegomena zum Hellenismus-Begriff

Wenn wir von der hellenistisch-römischen Welt sprechen, dann ist es unumgänglich, auf den Hellenismus-Begriff einzugehen. Er könnte einen zeitlichen und inhaltlichen Bezugsrahmen für unsere Erörterungen zum antiken Ethnizitäts-Diskurs darstellen.

Bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts bezeichnete das Substantiv „Hellenismus“ die griechische Lebensweise und Geisteswelt als Ausdruck des griechischen „Genius“. Im Folgenden verlief die Geschichte des Hellenismus-Begriffs in drei Phasen:

1. Im 19. Jahrhundert ging die Wissenschaft zunächst von dem Begriff des Hellenismus als der Tatsache der griechisch-orientalischen Mischung aus. Einigendes Band derselben sei die griechische Sprache und später die griechische „Erziehung“ gewesen.
2. Dann wurde der Begriff – nach Johann Gustav Droysen, *Geschichte des Hellenismus* von 1878 – zu einem historiographischen Terminus, also zur Bezeichnung der Periode verwandt, in der diese griechisch-orientalische Mischung in Erscheinung trat. Hier ist der Zeitraum gemeint, der vom klassischen Griechenland zum Christentum führte, also die Zeit Alexanders d. Gr. und seiner Nachfolger bis Augustus.
3. Im 20. Jahrhundert führte die Neubewertung dieser Periode zu einem neuen Verständnis des Begriffs: Zum einen wurde das griechische Element betont, zum anderen wurde damit die Verbreitung griechischer Kultur auf fremde Völker im Westen und Osten bezeichnet.

Das Oxford Classical Dictionary fasst unter dem Eintrag „Hellenism, Hellenization“ zusammen: „Greek culture and the diffusion of that culture, a process usually seen as active.“¹

¹ Art. „Hellenism, Hellenization“, in: The Oxford Classical Dictionary, 3. Auflage, Oxford/New York 1996, 677–679 (Zitat 677).

Matthias Schmidt² stellt mit Recht fest, dass diese Definition „zwar eine phänomenologische Beschreibung, jedoch weder eine inhaltliche Bestimmung noch eine chronologische Abgrenzung“ ist: „Unter diese Definition fallen auch Phänomene der spätclassischen Zeit und der Spätantike.“ Auf eine inhaltliche Definition wird dabei verzichtet. Er schlägt unter Berufung auf den Anthropologen Frederic Friedman folgende Definition – als „kleinsten Hauptnenner“ – vor:

„Hellenism in the broadest terms is that cultural phenomenon that accompanied the expansion and conquest of Asia and Egypt and the ensuing emergence of a more decentralized organization of competing states. The Greek element in the colonial situation must have played a crucial role insofar as Greek identity was now to be maintained on foreign soil in a massive way.“³

Wir verzichten – wie Schmidt – auf eine inhaltliche Bestimmung des Hellenismus-Begriffs und konzentrieren uns bei der weiteren Untersuchung auf jenen Aspekt, der „ein Signum der Epoche ist und eine konstituierende Thematik sichtbar macht: das Verhältnis von Griechen und Nichtgriechen und die daraus resultierende Neubestimmung ethnischer Identitäten.“⁴

2. Modernes Denken und der antike Ethnizitäts-Diskurs

Bei der Annäherung an den *antiken Ethnizitäts-Diskurs* stellt sich die grundsätzliche Frage, ob wir vielleicht bei der Erforschung einer fremden Kultur doch nur das Bekannte in ihr wiederfinden wollen. Um dies zu vermeiden ist es unumgänglich, ihre Fremdheit als solche wahrzunehmen. Ob wir die fremde Kultur auch *verstehen* können, muss offen bleiben. Unser Versuch hat also zur Voraussetzung, dass wir unseren eigenen Standpunkt bei der Beobachtung als durch die eigene Kultur vorgegeben relativieren. Wir können nicht davon ausgehen, dass er uns eine *a priori* objektive Beurteilung der fremden Kultur erlaubt. Der Philosoph und Ethnologe Peter

² M. Schmidt, „Wie in einem Becher der Liebe ...“? Fallstudien zur Frage ethnischer Identitäten in hellenistischer Literatur und den synoptischen Evangelien, Diss. Masch., Jerusalem 2003, 34.

³ Friedman, „Notes on Culture and Identity in Imperial Worlds“, in: T. Bilde / L. Engberg-Peters / J. Hannestad / J. Zahle (Hg.), *Religion and Practice in the Seleucid Kingdom*, 1990, 26.

⁴ Schmidt, a.a.O., 35.

Weber-Schäfer bemerkt dazu: „Das Dilemma ist altbekannt und entspringt nichts anderem als der Unentrinnbarkeit des hermeneutischen Zirkels. Wenn Hermeneutik nämlich, mit Gadamer gesprochen, die Kunst ist, *einen Sinnzusammenhang aus einer anderen Welt in die eigene zu tragen, so unterliegt die hermeneutische Methode in der Anwendung zugleich der Forderung, dass der jeweilige Sinnzusammenhang im Gegebenen als Objekt der Bemühung um Verständnis selbst aufgefunden werden muss und nicht von außen an es herangetragen werden darf*. Unabhängig von der gern diskutierten Frage, ob diese Forderung überhaupt erfüllbar ist, müssen wir feststellen, dass es im jeweiligen Einzelfall kein Kriterium geben kann, anhand dessen überprüft werden könnte, ob sie erfüllt worden ist.“⁵

Diese Sätze verdeutlichen, wie fragwürdig es ist, die Geschichte des frühen Christentums mit dem Ziel zu beschreiben, „wie es wirklich gewesen ist“. Der Historiker Albert Wirz schreibt: „Wir haben gelernt, dass es die eine Geschichte, das Rankesche ‚wie es eigentlich gewesen ist‘, nicht gibt, sondern dass wir es immer mit einer Vielzahl konkurrierender Geschichten zu tun haben.“⁶ An die Stelle einer positivistischen Gewissheit sind mehrere interpretative Möglichkeiten getreten, die gelegentlich zu sich widersprechenden Ergebnissen führen werden. Auf jeden Fall ist, um *Ethnozentrismus* zu vermeiden, eine Überprüfung unserer Begriffe im Zusammenhang des Verstehens fremder Kulturen angebracht. Der erste dieser Begriffe ist „Religion“.

Unter *Religion* verstehen wir ein System von Glaubens-Überzeugungen, das verbunden ist mit nicht-diskursiven Praktiken (Ritualen). Durch deren divergierende Inhalte und Gestaltungen unterscheiden sich die jeweiligen Religionsgemeinschaften voneinander. Wir unterscheiden die Religion auch von anderen Bereichen menschlicher Erfahrung, etwa durch ihre Transzendenz-Beziehung. Wir weisen ihr die Funktion zu, Kontingenzerfahrungen zu bewältigen bzw. überhaupt Antworten zu geben auf letzte Sinn-Fragen. Die Aufgaben der Kontingenzbewältigung und überhaupt der Sinnstiftung

⁵ Weber-Schäfer, „Eurozentrismus“ contra „Universalismus“, in: Brocker/Nau, Ethnozentrismus, Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, 247.

⁶ A. Wirz, Das Bild vom anderen, a.a.O., 165. Diese Konsequenzen für die Historiografie werden auch gestützt von der Wissenssoziologie, die bestreitet, dass es einen begreifenden Zugang zur ontischen Realität gebe. Alle Geschichtsschreibung ist Konstruktion, die sich aus Evidenzquellen speist. P. Lampe hat die Bedeutung dieser Einsichten für die neutestamentliche Forschung zusammengefasst in: Wissenssoziologische Annäherung an das NT, NTS 43/1997, 347–366.

gehören inzwischen zur Standarddefinition von Religion. Doch lässt sich dieser Religionsbegriff auf das frühe Christentum anwenden?

Was geschieht, wenn unser neuzeitlicher Religionsbegriff auf antike Kulturen angewendet wird? W. Stegemann hat einige Konsequenzen wie folgt dargestellt:

„a) Indem wir von antikem ‚Christentum‘, ‚Judentum‘ und ‚Heidentum‘ sprechen, also Phänomene der antiken mediterranen Kulturen und Gesellschaften unter dem Aspekt der *Religionsgeschichte* betrachten, rücken wir ein Teilphänomen der antiken Kulturen, den Kult, ins Zentrum und interpretieren mediterrane Kulturen von ihren Formen der Verehrung ihrer Gottheiten her. So war es zum Beispiel nicht möglich, Adonai, den Gott Israels, in das römische Pantheon oder das der griechischen Polis-Kulte zu integrieren ... b) Die religionsgeschichtliche Perspektive „theologisiert“ oder, wie man auch sagen könnte, „christianisiert“ kulturelle Phänomene. Dies gilt zum Beispiel für die Tora Israels, die in diesem Konzept zu einem religiösen Gesetz werden musste, bis hin zu der Konsequenz, dass sie – immer noch – als (falscher) Heilsweg verstanden wird.

c) Wir konstruieren nicht nur die Kultur Israels nach dem Bilde der euro-amerikanischen christlichen Religion, wir gehen in gleicher Weise mit den Kulturen nicht-jüdischer antiker Völker um. Dieser Zugang kulminiert in der Kennzeichnung der griechisch-römischen Kulturen als „Heidentum“ oder, was grundsätzlich nicht viel besser ist, Paganismus. Denn diese Begriffe beinhalten nicht nur eine Wertung (das heißt eine Betrachtung am Maßstab des christlichen Prototyps von Religion), sondern auch eine zwangsweise Vereinheitlichung von – zum Teil – nur regionalen Polis-Kulten. Die antike Mittelmeerwelt wird so freilich übersichtlich geordnet: Christentum, Judentum, Heidentum ...“⁷

Mit diesen Fragen und Hinweisen ist die Tragweite der Aufgabe einer Dekonstruktion der Begriffe „Heide“, „Griechen/Hellene“, „Jude/Judäer“ und „Christ/Christianer“ beschrieben. Es ist schon erwähnt worden, dass der moderne Religions-Diskurs sich vom antiken u.a. dadurch unterscheidet, dass er „Religion“ als separate Entität ansieht und behandelt. Die fremde

⁷ W. Stegemann, War das frühe Christentum eine Religion?, in: ZNT 10/2002, S. 67f.

Kultur, um die es hier geht, ist die mediterrane Kultur vor 2000 Jahren. In ihr war „Religion“ eingebettet in die zwei zentralen sozialen Institutionen Gemeinwesen und Familie. Die mediterranen Gesellschaften nahmen also „Religion“ nicht als *eigene* soziale Institution wahr. Im Sprachgebrauch des Neuen Testaments finden sich deutliche Hinweise solcher „Einbettung“: ἐκκλησία, λογική λατρεία für den politischen Aspekt; οἶκος, ἀδελφοί, ἀδελφή für den familiären.

Welcher Diskurs wurde also in der frühen Christenheit geführt, wenn es denn kein „religiöser“ im modernen Sinn gewesen ist? Meine These lautet, dass es ein *ethnischer Diskurs* gewesen ist, wie ich im Folgenden zeigen werde.

2.1 Die Begriffe ἔθνος und γένος in der antiken Literatur und im Neuen Testament

Jonathan M. Hall hat die Verwendung der beiden Begriffe in der griechischen antiken Literatur untersucht.⁸ Nach Hall umfasst der Begriff ἔθνος in den antiken Quellen mehr als nur „ethnische Gruppe“. So gebraucht Herodot das Wort, um die Bürger einer *Polis* zu bezeichnen. Er bezeichnet aber auch die Bürger mehrerer *Poleis* als ἔθνη:

Οἰκέει δὲ τὴν Πελοπόννησον ἔθνεα ἑπτὰ. Τούτων δὲ τὰ μὲν δύο αὐτόχθονα ἔόντα κατὰ χώραν ἴδρυται νῦν τῆ καὶ τὸ πάλαι οἶκεον, Ἀρκάδες τε καὶ Κυνούριοι. Ἐν δὲ ἔθνος το Ἀχαϊκὸν ἐκ μὲν Πελοποννήσου οὐκ ἐξεχώρησε, ἐκ μέντοι τῆς ἑωυτῶν, οἰκέει δὲ τὴν ἀλλοτρίην. Τὰ δὲ λοιπὰ ἔθνεα τῶν ἑπτὰ τέσσερα ἐπήλυδά ἐστι, Δωριέες τε καὶ Αἰτωλοὶ καὶ Δρύοπες καὶ Λήμνιοι. Δωριέων μὲν πολλαὶ τε καὶ δόκιμοι πόλεις, Αἰτωλῶν δὲ Ἡλις μούνη, Δρυόπων δὲ Ἑρμιῶν τε καὶ Ἀσίνη ἢ πρὸς Καρδαμύλη τῆ Λακωνικῆ, Λημνίων δὲ Παρωρεῆται πάντες.⁹

Sieben Bevölkerungsgruppen leben auf dem Peloponnes. Von diesen sind zwei – die Arkadier und die Kynourier – selbstständig und haben sich in

⁸ J.M. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity*, 34–40.

⁹ Herodot, *Hist. VIII.73.1–2*.

demselben Gebiet niedergelassen, das sie zuvor in der Vergangenheit erobert hatten; eine – die Achäer – verließ den Peloponnes nicht, wohl aber ihr eigenes Gebiet und hat jetzt ein anderes. Die übrigen vier von den sieben Stämmen – die Dorer, Aitolier, Dryoper und Lemnier – sind Neusiedler. Die Städte der Dorer sind viele und wohlbekannt; Elis ist die einzige aitolische Stadt. Hermione und die Asine, die gegenüber Kardamyle Lakonien liegt, sind Dryoper; alle Parorätai sind Lemnier.

Als ἔθνη werden aber auch andere Völker bezeichnet, z.B. die der Kaukasus-Region. Während Herodot also das Wort gebraucht im Sinne von „Bevölkerungsgruppen“, erscheint es bei Homer als zusammenfassende Bezeichnung für Gruppen von Kriegern oder jungen Männern, ja sogar für den Bienen- und den Vogelschwarm. Sophokles bezeichnet mit ihm das Rudel wilder Tiere und Pindar die Geschlechter Mann und Frau.

Während ἔθνος keineswegs deckungsgleich ist mit der „ethnischen Gruppe“, wird γένος eindeutig auf die Einheit „Familie“ bezogen. So benutzt Herodot das Wort, wenn er die Athener Familien der Gephyraier und Alkmeoniden erwähnt. Aber das gilt wiederum nicht exklusiv. Vielmehr wird die *Abstammung durch Geburt* damit bezeichnet. Er gebraucht das Wort auch für die gesamte Bevölkerung Attikas von der Zeit an, als die Bürgerrechte nur jene erwerben konnten, die athenischer Abstammung waren. Die Hellenen kann er sowohl ἔθνος als auch γένος nennen, weil für ihn die gemeinsame Abstammung („shared blood“) – neben Sprache, Gebräuchen und Kult – ein Kriterium des „Grieche-Seins“ war.

Ἔθνος und γένος sind also nicht einfach zu definieren als „Nation“ und „Stamm“. Herodot sagt zwar, dass die Spartaner zum dorischen γένος und die Athener zum ionischen γένος gehören. Das *Ethnos* beider sei *Griechisch*, wobei die letzteren ursprünglich *Pelasgians* gewesen seien. Beide Begriffe ersetzen aber häufig einander. Der Begriff γένος hat dabei die speziellere Bedeutung von beiden. Er bezeichnet mehr als ἔθνος die gemeinsame Abstammung. So gelten die Spartaner als Dorer wie auch die benachbarten Poleis von Messene und Argos, aber auch die weiter entfernten Bewohner der Städte von Kerkyra und Syracus. Dahinter stand der Glaube, dass die Dorer vor ihren Wanderungen eine gemeinsame Heimat in Nord- und Zentralgriechenland bewohnt hatten. Der Glaube an gemeinsame Vorfahren und eine vorgeschichtliche Heimat wecken den Sinn für

ethnisches Bewusstsein. Dafür kennt die antike Literatur den Begriff *συνγένεια*. Ein *συνγενής* ist jemand, der sich demselben Genos zugehörig fühlt, unabhängig davon, ob er biologisch zugehörig ist oder nicht.

Thukydides berichtet davon, wie die *συνγένεια* politisch genutzt wurde. So fragen die gerade befreiten ionischen Städte in Kleinasien unmittelbar nach den Persischen Kriegen (480–479 v.Chr.) in Athen an, ob die Stadt an Stelle der Spartaner nunmehr die Führerschaft bei ihnen übernehmen wolle „entsprechend ihrer *Syngeneia*“. Freilich finden sich auch Berichte darüber, wie brüchig solche Bündnisse aufgrund einer vermuteten Verwandtschaft gewesen sind.

Das Wort *ἔθνος* bezeichnet im *Neuen Testament* überwiegend die Völker im Sinne von „Heiden“, setzt also eine qualifizierende Unterscheidung zwischen *λαός* und *ἔθνη* voraus. Damit knüpft die Verwendung des Wortes an den jüdischen Sprachgebrauch an, der schon im Alten Testament für die nachexilische Zeit zu beobachten ist. N. Walter bemerkt dazu:

„In ntl. Zeit steht die terminologische Unterscheidung schon ziemlich fest, nach welcher *am* das ‚Volk‘ Gottes und *gojim* stets die ‚Völker‘ bzw. Menschen außerhalb Israels, also die ‚Heiden‘, bezeichnet. Spätere rabbinische Sprache benutzt sogar den Sing. *goj* (eigtl. ‚Volk‘) für den einzelnen Nicht-Judäer. Durchgängig ist damit eine Wertung verbunden: Die Völker werden als die Gott Fernen, ja Gott gegenüber Feindlichen, jedenfalls als die von Gott nicht Erwählten angesehen. Nach strenger pharisäischer Auffassung wirkt der Kontakt mit ihnen verunreinigend (vgl. noch den Protest der Abgesandten des Jakobus in Antiochia, Gal 2,12).“¹⁰

Diese Behauptung lässt sich bei genauem Hinsehen nicht halten. Wahrscheinlicher ist, dass man Bedenken gegen einen zu engen Kontakt mit „Heiden“ hatte, weil dieser auch Berührung mit Idolatrie bedeuten konnte. Ungebrochen ist jedoch der Glaube an Israel als das von Gott auserwählte Gottesvolk (*λαός τοῦ θεοῦ*), was wiederum dem Sprachgebrauch der LXX entspricht, wo *λαός* religiöser terminus technicus ist.

¹⁰ ThWNT I, 924f. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang auch die Mutmaßung von Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 234: „Es könnte ... sein, dass die Irritationen wegen der Tischgemeinschaft von Juden und Nicht-Juden in der antiochenischen Ekklesia ihren Grund darin hatten, dass nichtjüdische Christusgläubige als Gastgeber fungierten, mithin der Verdacht bestand, dass problematische Nahrungsmittel auf den Tisch kamen.“

Im Sinne jüdischer Terminologie begegnet τὰ ἔθνη bei Paulus (vgl. 1Thess 4,5; Gal 2,15). Seine Entscheidung, auch „Heiden“ in die Christusnachfolge zu rufen, ohne ihnen den Weg über das Judentum abzuverlangen, begründet er in Gal 3,8 mit der Verheißung, Abraham solle ein Segen „für alle Heiden“ (πάντα τὰ ἔθνη) sein. Somit ist Abraham für Paulus der Vater aller Glaubenden aus Juden und Heiden (Röm 4,9–18).

Der Verfasser der Apostelgeschichte gebraucht dagegen den Singular ἔθνος in neutraler Bedeutung. Das jüdische Volk ist ein ἔθνος unter anderen (Act 10,22; 24,2.10). Paulus bezeichnet sich als Angehörigen seines Volkes (ἐν τῷ ἔθνει μοῦ Act 26,4; 28,19). Es ist bedeutsam, „dass Lukas in grundsätzlichen Aussagen alle Völker der Erde als in gleicher Weise von Gott geschaffen ansieht“¹¹. Dafür stehen paradigmatisch die Rede des Paulus auf dem Areopag (Act 17,26), aber auch Stellen aus der Pfingstpredigt (Act 2,5) und der Rede des Petrus (Act 10,35). Aus der Letzteren geht hervor, dass Gott nicht parteiisch ist.

Die synoptischen Evangelien gehen übereinstimmend davon aus, dass das Evangelium sich auch an die „Heiden“ richtet. „Allen (Heiden-)Völkern“ soll nach Mk das Evangelium verkündigt werden, ehe das Weltende hereinbricht“ (13,10). Nach Mt kennen die „Heiden“ weder Gott noch Jesus. Wenn sie Jesus begegnen, erkennen sie ihn und seine Bedeutung nicht. Einzelne von ihnen spielen jedoch eine besondere Rolle in der Erzählung. So werden der Centurio und die kanaanäische Frau wegen ihres Glaubens und Vertrauens an die Macht Jesu, zu heilen, gelobt. Sie geben den Kontrast ab zu ungläubigen Juden, die Jesus ablehnen. Mt betont jedoch, dass die Botschaft Jesu sich nur an Israel, nicht aber an Heiden und Samariter geht (10,5f). Weil Israel aber das Heil durch Ablehnung und Tötung Jesu verworfen hat (23,37f; 27,25), weist der Auferstandene seine Jünger „an alle Völker“, um sie zu Jüngern zu machen (28,19).

Bei Mt und auch bei Paulus wird eine neue, „kirchliche“ Terminologie vorbereitet, die von „Heiden“ im Unterschied zu den Christen redet (Mt 25; 1Kor 1,23f). Den Kontrast zwischen Christen und Nicht-Christen betont dann besonders der 1Petr in 2,9: ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν. *Ihr seid ein aus-*

¹¹ Walter, a.a.O., 925.

erwähltes Volk, eine königliche Priesterschaft, ein heiliges Volk, das Volk des Eigentums. Diesem Volk stehen gegenüber „die Heiden“ (2,12: τὰ ἔθνη), die der Verfasser hier abwertend erwähnt.

Den Begriff γένος finden wir in der Apostelgeschichte neun Mal und bezeichnet die *Herkunft von Geburt*, also im Sinne von Herodot. Bemerkenswert ist Act 17,28.29, wo Lukas „im Stil hellenistischer Missionspredigt auf stoisches Gedankengut“¹² zurückgreift:

28 ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. 29 γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν χρυσῷ ἢ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον.

„Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, so wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: ‚Wir sind ja seines Geschlechtes.‘ Da wir also von Gottes Geschlecht sind, müssen wir nicht meinen, dass das Göttliche Gold oder Silber oder Sein ist und einem Bild menschlicher Kunst oder Erfindung gleicht.“

Lukas lässt Paulus von einer Gottverwandtschaft der Menschen sprechen. Im stoischen Sinn ist es so gemeint, dass die Menschen etwas Göttliches in sich haben. Lukas betont also mit Hilfe der „Dichter“ den Schöpfungsgedanken: „Lukas aber denkt nur daran, dass wir als Menschen von Gott als Abbild Gottes ... geschaffen sind.“¹³ Die anderen Stellen können hier vernachlässigt werden, da sie in ihrer Bedeutung mit wenigen Ausnahmen nicht von der Bedeutung „Herkunft von Geburt“ abweichen.

2.2 *Selbst-Definition und Identität*

Es sei einleitend bemerkt, dass die soziale Konstruktion der Konzepte von Ethnizität (*ethnicity, race*) die ideologische, politische, ökonomische und kulturelle Ausrichtung einer Gesellschaft reflektiert. Ihre soziale und politische Relevanz liegt nicht in jenen selbst, also in tatsächlich vorhandenen

¹² Ebd, 588. Das Zitat stammt von dem Dichter Aratus von Zilizien, der den Stoikern nahestand.

¹³ Jervell, Act, 449.

Unterschieden, sondern in ihrer *Anwendung*, die durch herrschende Autoritäten geprägt wird. So stellt Max Weber fest: „Die Frage ..., ob die als auffällig abweichend und also scheidend empfundenen Differenzen (*zwischen Angehörigen verschiedener ethnischer Gruppen, d. Verf.*) auf ‚Anlage‘ oder ‚Tradition‘ beruhen, ist für ihre Wirksamkeit auf die gegenseitige Anziehung oder Abstoßung normalerweise gänzlich bedeutungslos.“¹⁴

Was ist eine ethnische Gruppe? Anthony D. Smith definiert: „Eine ethnische Gruppe ist durch vier Merkmale gekennzeichnet: das Gefühl eines einzigartigen Ursprungs der Gruppe, die Kenntnis einer einzigartigen Geschichte der Gruppe und der Glaube an ihr Schicksal, eine oder mehrere Dimensionen kollektiver kultureller Eigenheit, und schließlich das Gefühl einer einzigartigen kulturellen Solidarität.“¹⁵ Von diesen vier scheint allein die kulturelle Dimension empirisch und objektiv zu sein, während die anderen Merkmale ausschließlich im Bewusstsein und im Gefühl existieren.

Cohen meint aber, dass auch jene zu einem großen Teil eine Schöpfung des Verstandes sei: „Welche Dimension der gemeinsamen Kultur der Gruppe soll als definierend und unterscheidend bestimmt werden? Religion? Sprache? Hautfarbe? Kleidung? Speisen? Lebensunterhalt? Die Entscheidung, einige dieser Faktoren als grundlegend zu betrachten und andere als unbedeutend – das heißt die Entscheidung, ein kulturelles Merkmal als ‚Grenze‘ anzusehen, ein anderes aber nicht –, ist in der Tat eine *Entscheidung*, ein Produkt derselben unterscheidenden Fähigkeiten, die die anderen drei Merkmale der ethnischen Identität hervorgebracht hat.“¹⁶ Daraus ergibt sich, dass der Versuch einer Festlegung auf nur *ein* determinierendes Element als problematisch angesehen werden muss.

Hall zeigt, dass die Bedeutung von Kulturen und Ritualen für den Zusammenhalt ethnischer Gruppen allgemein sehr hoch eingeschätzt wird. Thukydides erwähnt kultische Feste der Dorier (Fest des Apollo Karneios, Kult von Hyakinthos) und der Ionier (Dionysos-Feste). Herodot definiert die Ionier als solche, „die aus Athen stammen und das Fest der Apatouria feiern“ – ein Fest, bei dem neue Bürger „immatrikuliert“ wurden. Es gab aber auch Ionier, die dieses Fest nicht feierten: die Epheser und Kolophonier.

¹⁴ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 235.

¹⁵ Zit. nach Shaye D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*. Übersetzung von Rendtorff/Brocke, *Kul* 2/01, 105.

¹⁶ Ders., a.a.O., 106.

Hall erkennt hierin die Schwäche einer vorwiegend kulturellreligiösen Definition ethnischer Gruppen des alten Griechenland. Wenn jene Ionier die Apatouria nicht feierten, dann kann dieses Fest kein definitives Kriterium für das „Ioniertum“ sein. Hall schließt daraus, dass Kultformen eine ethnische Identität untermauern können, dass aber nicht von ihnen her allein Ethnizität definiert werden kann. Mit Berufung auf Horowitz unterscheidet er zwischen *Kriterien* und *Indizien* für ethnische Identität:

„The criteria of ethnicity are the definitional set of attributes by which membership in an ethnic group is ultimately determined. They are the result of a series of conscious and socially embedded choices, which attach significance to certain criteria from a universal set while ignoring others ... The indicia, on the other hand, are the operational set of distinguishing attributes which people tend to associate with particular ethnic groups once the criteria have been established ... The important point is that ethnic identity is not ultimately defined by such physical indicia. While physical characteristics are for the most part genetically derived, attitudes toward such characteristics are historically and culturally situated.“¹⁷

Im Blick auf Sprache und Religion als determinierende Faktoren für die Definition von Ethnizität meint Hall, dass sich beide weniger als *Kriterien*, aber mehr als *Indizien* für Ethnizität eignen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt Hinweise sein können auf andere Indizien, die lokalen Umständen zugeordnet werden können.

Cohen und Hall berufen sich beide auf Anthony D. Smith, der zu dem Ergebnis kommt: „Es ist der Mythos von einem gemeinsamen und einmaligen Ursprung in Zeit und Raum, der grundlegend ist für das Selbstverständnis einer ethnischen Gemeinschaft.“¹⁸ Hall verbindet diese Erkenntnis mit der anderen über den Diskurscharakter des ethnischen Bewusstseins: „The primary constitutive elements in the construction of ethnic consciousness were **not behavioural but discursive**, articulated through myths of ethnic origins which spoke not only of ethnic ancestors but also of primordial territories.“¹⁹ *Dieser Glaube an ein „Ursprungsland“ (mythical, utopian, speci-*

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Cohen, KuI 2/01, 105.

¹⁹ Hall, a.a.O., 40. Die Psychologie hat schon lange darauf hingewiesen, dass die Entdeckung unserer selbst ein Vorgang ist, der mit der Entdeckung „der anderen“ Hand in Hand geht. Bemerkenswert ist, dass Sigmund Freud bei dem Versuch, seine Bindung an das Judentum zu formulieren, von einer „klaren Bewusstheit innerer Identität“ sprach, die sich nicht auf Rasse oder Religion stütze, sondern *auf eine* gemeinsame Bereitschaft, in der Opposition zu leben (Ansprache an die Mitglieder des Verein „B’nai B’rith“ 1926, in: S. Freud, Ges. Werke, hg.

fic territory, ancestral homeland) und der Glaube an gemeinsame Abstammung (recognition of a putative shared ancestry) sind die Kriterien ethnischen Bewusstseins. Der Realitätsgrund solchen Glaubens ist dabei von untergeordneter Bedeutung. Entscheidend ist allein, dass die Mitglieder einer ethnischen Gruppe *glauben*, dass die Gruppe einen gemeinsamen Ursprung an einem bestimmten Ort zu einem bestimmten Zeitpunkt hat. Es ist die historische (oder quasi-historische) Dimension, welche die ethnische Identität von anderen sozialen Identitäten unterscheidet.

Demgegenüber sind alle anderen Charakteristika nicht als unbedingt konstitutiv für ethnisches Bewusstsein anzusehen: der gemeinsame Name, Solidarität der Gruppe, aber auch die gemeinsame Kultur. Die Grenzen einer Gruppe können durchlässig sein für kulturelle Veränderungen, ohne sie zu verletzen oder aufzuheben. Die ethnische Gruppe ist also eine Gruppe von Menschen, die *glaubt*, eine gemeinsame Abstammung zu besitzen und aus dieser Erkenntnis einen Anspruch auf Bewahrung kultureller Eigenständigkeit ableitet. Der Ursprung der Ethnizität liegt im Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe. So meint Cohen im Blick auf das Judentum: „Judesein existiert im Kopf. In der treffenden Formulierung von Benedict Anderson sprechen wir von einer vorgestellten Gemeinschaft (*imagined community*).“²⁰

Cohen weist auf den Sachverhalt hin, dass sich in der rabbinischen Literatur viele Äußerungen finden, die „Israel“ den Völkern gegenüberstellen. „Auch griechisch sprechende Juden, von denen man annehmen könnte, dass sie stärker hellenisiert waren als ihre rabbinischen Brüder und darum tiefer integriert in die Kultur und Gesellschaft der weiteren Umwelt, teilten diese Sichtweise. Philo von Alexandrien, vielleicht der gebildetste und belesenste Vertreter des ägyptischen Judentums, schrieb, dass sowohl Alexandria als auch ganz Ägypten zwei Arten von Einwohnern hatte, ‚uns und sie‘, das heisst: wir Judäer und diese Nicht-Judäer (Ägypter und Griechen). Josephus spricht oft von ‚wir Judäer‘ in der ersten Person Plural und stellt die Judäer den Angehörigen der nichtjudäischen Völker (‚Heiden‘) gegenüber.“²¹ Ein

von A. Freud, Schriften aus dem Nachlass, Siebzehnter Band, 7. Aufl. 1983, 49–53). Er gibt damit den Hinweis auf ein Band, das den einzelnen Menschen mit den von seiner einzigartigen Geschichte geprägten Werten seines Volkes verbindet.

²⁰ Cohen, a.a.O., 104.

²¹ Ders., a.a.O., 101.

vergleichbarer Vorgang bei der Bildung christusgläubiger Gemeinschaften des ersten Jahrhunderts wird weiter unten zu erörtern sein.

Der Gedanke, dass jemand seine Ethnie wechselt, klingt für unsere Ohren fremd. Leben wir doch in einer Welt, die uns nahe legt, dass Ethnizität „gott-gegeben“ ist. Dass in der Antike Ethnizität („race“) hingegen als veränderbar angesehen wird, lässt sich an vielen Beispielen zeigen. Denise Kimber Buell zitiert Dionysios von Halikarnassos, der beschreibt, wie Griechen aufhörten, Griechen zu sein, und sich dabei auch auf ihre religiösen Praktiken beruft:

ἐπεὶ ἄλλοι γε συγνοὶ ἐν βαρβάροις οἰκοῦντες ὀλίγου χρόνου διελ-θόντος ἅπαν τὸ Ἑλληνικὸν ἀπέμαθον, ὡς μήτε φωνὴν Ἑλλάδαφθέγγεσθαι μήτε ἐπιτηδεύμασιν Ἑλλήνων χρῆσθαι, μήτε θεοὺς τοῦσαυτοῦ νομίζειν, μήτε νόμους τοῦς ἐπιεικεῖς, ᾧ μάλιστα διαλλάσ-σει φύσις Ἑλλὰς βαρβάρου, μήτε τῶν ἄλλων συμβολαίων μηδ' ὅτι οὖν. ἀποχρῶσιδὲ τὸν λόγον τόνδε ... Ἀχαιῶν οἱ περὶ τὸν Πόντον ᾠκημένοι τεκμηριῶσαι, Ἡλείων μὲν ἐκ τοῦ Ἑλληνικωτάτου γενό-μενοι, βαρβάρων δὲ συμπαντων <τῶν> νῦν ὄντες ἀγριώτατοι.²²

Als sie unter Barbaren lebten, haben viele andere bald ihr griechisches Erbe vergessen, sodass sie weder die griechische Sprache gebrauchten noch griechische Sitten. Auch ehrten sie nicht mehr dieselben Götter und achteten nicht mehr dieselben Gesetze ... Jene Achäer, die sich nahe am Pontus niedergelassen haben, belegen meine Behauptung. Obgleich sie doch von ihrer Herkunft Elter sind, Nachfahren der ‚originalen‘ Griechen, sind sie jetzt die Wildesten unter allen Barbaren.

Die Kategorien, die Dionysios hier nennt – Sprache, Bräuche, Verehrung der Götter und Gesetze – sind exakt diejenigen, die Herodot Jahrhunderte früher bei seiner Definition von Griechentum aufzählt (er fügt noch „shared blood“ hinzu). Buell zitiert als Zeugen für ein *kulturell* definiertes Griechentum den *Orator* Isokrates an, der bereits im frühen vierten Jahrhundert v.Chr. im Zusammenhang mit der Vormachtstellung Athens äußerte:

²² Dionysios Halikarnassos, *Rom. Ant. I.89.4.*

Τοσοῦ τον δ' ἀπολέλοιπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὥσθ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοιγεγόνασιν, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκεν μηκέτι τοῦ γένους, ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἑλληνας καλεῖσθαι τοῦς τῆς παιδείας τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.

Unsere Polis hat nun auf dem Gebiet intellektueller und rhetorischer Fähigkeiten alle anderen Menschen soweit zurückgelassen, dass die Schüler Athens Lehrer der anderen geworden sind, und Athen hat es fertiggebracht, dass der Name ‚Hellene‘ nicht mehr eine Bezeichnung für ein Volk, sondern für eine Gesinnung zu sein scheint, und dass eher ‚Hellene‘ genannt wird, wer an unserer Bildung als wer an unserer gemeinsamen Abstammung teilhat.²³

Da schon Platon die Zugehörigkeit zu einem Volk eher in Begriffen beschrieb, die die „Tugenden“ hervorhoben, werden die Hörer des Isokrates nach der Meinung von Buell im Zusammenhang mit Rasse und Ethnizität nicht unbedingt an Abstammung durch Geburt und Herkunft gedacht haben.

Mit Blick auf die Stelle bei Isokrates meint Cohen, dass „Grieche-“ oder „Hellene-Sein“ nunmehr zu einer Funktion der Kultur wurde. Buell kritisiert an Cohen's Deutung, dass er jedes Zeichen der Veränderbarkeit von Rasse und Ethnizität als „absence of true ethnicity“ ansieht. Die Bezeichnung „Grieche“ wird für Cohen von einer ethnischen oder ethnisch-geografischen zu einer kulturellen Bezeichnung. Religiöse Praxis werde so (im Zusammenhang mit dem Judentum) als kulturelle Kategorie im Kontrast zur Ethnizität gesehen. Buell hält es dagegen für besser, Bezeichnungen wie „Judäer“ oder „Grieche“ durchaus als kulturell zu verstehende Ethnizitäten anzusehen, aber das, was als Kriterium für einen „Judäer“ oder „Griechen“ galt, als veränderbar zu begreifen. Cohen sieht allerdings dieses Problem auch, wenn er schreibt: „We should not be too insistent on separating ‚religion‘ from ‚ethnicity‘ in antiquity, when the ancients had a much more organic conception of these matter than we do.“²⁴

²³ Isokrates, *Panegyricus* 50. Übersetzung von Ley-Hutton, Chr.: Isokrates, Sämtl. Werke, Bd. I, Reden I–VIII.

²⁴ Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, 138.

2.3 *Ethnizität und religio*

Wenn die kulturellen Merkmale für Ethnizität in der Antike Diskursbegriffe sind, dann ist natürlich auch „Religion“ ein solcher. Der lateinische Begriff *religio* muss jedenfalls unterschieden werden von unserem Begriff „Religion“. Der Historiker Manfred Clauss formuliert: „*Antike Religion ist Handlung, nicht Haltung*“ (Hervorhebung von mir, d. Verf). Diese Handlung schließt eine bestimmte Haltung nicht aus, sie benötigt sie aber auch nicht. Der Begriff Glaube hat für die außerchristliche – und außerjüdische – antike Religiosität keine Bedeutung und sollte daher in der Forschung allenfalls in Formulierungen auftauchen wie: Ich glaube, dass der Kollege Recht hat.“²⁵ Antike Religion wurde durch Teilnahme am Vollzug religiöser Praktiken gelernt. Kinder waren also bei religiösen Vollzügen im Hauskult und in der Öffentlichkeit dabei. Bezeichnend ist auch das Fehlen eines als verpflichtend erklärten Inhalts. Entsprechend brauchte auch nichts gelehrt zu werden. Gebete, Lieder, Zeichen und Handlungsabfolge wurden von „Neulingen“ kopiert. Dabei übernahmen die Söhne die Rolle des Vaters, die Töchter die der Mutter. Daraus ergibt sich auch der kollektive Charakter der antiken Religion. Sie ist – wie Jörg Rüpke bemerkt – „im Normalfall rituelles Handeln, das in Gruppen stattfindet“²⁶.

W. Stegemann setzt sich in diesem Zusammenhang mit Ulrich Berners Deutung des Plinius-Briefes auseinander und fragt: „... woher wissen wir, dass die *Christiani* bei ihren Zusammenkünften ‚religiöse Erfahrungen‘ gemacht haben? Plinius ordnet ihre Praktiken als ‚superstitio‘ ein, also als eine – nach seiner Meinung – ungemessene, vielleicht exzessive, jedenfalls nicht angemessene Performanz von *religio*, d.h. der Gottesverehrung. Es geht also vielleicht gar nicht um die Frage der falschen oder richtigen ‚religiösen Einstellung‘, sondern um die der falschen oder richtigen *Praktik*. Dabei will ich gar nicht in Abrede stellen, dass die *Christiani* bestimmte

²⁵ Clauss, Kaiser und Gott. Herrscherkult im Römischen Reich, 23. Regina Börschel, Die Konstruktion einer christlichen Identität, 72, warnt jedoch mit Recht davor, die Dichotomie „Observanzreligion“ – „Glaubensreligion“ absolut zu setzen, da unsere Quellen wohl einen Blick ermöglichen auf die Religiosität der höheren Schichten, während die Religiosität des „Durchschnittsmenschen“ im Römischen Reich für uns weitgehend im Dunkeln liege. Die Teilnahme an einem Kult sei wohl theoretisch ohne jede innere Anteilnahme denkbar, in der Praxis jedoch wird er nicht so distanziert vollzogen worden sein. Schließlich erwarteten die Menschen etwas von der Gottheit – Hilfeleistung und Wohlwollen.

²⁶ Rüpke, Die Religion der Römer, 19.

Überzeugungen besaßen (die in der Tat weder Plinius noch andere römische Beamte interessiert haben).“²⁷

Nach Buell macht Clemens von Alexandrien die Unterschiede der Ethnien an der Art fest, wie jemand die Götter verehrt: Die Christen beten – im Unterschied zu Griechen und Judäern – in einer dritten, besonderen Art und werden als ein *drittes Volk* = γένος bezeichnet: „Verehrt nicht Gott nach der Weise der Griechen ... Und verehrt ihn auch nicht nach der Weise der Juden ... Wir aber sind die, welche ihn auf eine neue Weise als ein *drittes Volk* verehren“ (*Stromateis* V. 39,5; 41,2; 41,6).²⁸

Clemens teilt damit die Menschen in drei Gruppen ein: Griechen – Judäer – Christen. Die Unterschiede zwischen ihnen werden markiert durch ihre religiöse Praxis. Buell bezieht sich in diesem Zusammenhang auch auf A.v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. „Harnack identifies this citation as the first stage in what he sees as an aberrant trend in some early Christian texts that culminates in the formulation of Christians as a third genos/genus. The other texts are Tertullian, *Nat. 1*, and Pseudo-Cyprian, *De pascha computus*.“ Harnack fährt dann fort: „Doch kommt meines Wissen die runde Bezeichnung ‚Wir Christen sind das dritte Geschlecht‘ in der christlichen Literatur nach der *Praedicatio Petri* ... und Clemens nur einmal vor, nämlich in der pseudocyprianischen Schrift *de pascha computus* c. 17, die im Jahre 242/243 verfasst ist.“ Buell weist aber noch darauf hin, dass Harnack genau dieses auch festhält im Blick auf das Judentum: „But he notes that this is also true for the phrase ‚We are Jews‘, despite the fact that Jews were clearly recognized as a distinct people (1.337).“²⁹

Der Zusammenhang der Clemens-Texte legt jedenfalls nahe, dass die religiöse Praxis als wichtigstes Kennzeichen einer *Ethnie* angesehen wurde. Er zeigt aber auch, dass es schwierig ist, zwischen Glauben und Praktik zu unterscheiden bei der Kennzeichnung von christlicher und nicht-christlicher Religion. Alle drei – Griechen, Juden und Christen – unterscheiden sich nicht dadurch, *was* sie in ihren Gebeten sagen oder singen, sondern da-

²⁷ W. Stegemann, War das frühe Christentum eine Religion?, ZNT 10, 65.

²⁸ Buell, a.a.O., 456.

²⁹ Ebd. Das Harnack-Zitat findet sich in Bd. I, 267 seines Werkes „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“.

durch, *wie sie es tun*. Auch wird Ethnizität im Text als veränderbar angesehen. Griechen und Juden sind berechtigt, Mitglieder der dritten Ethnie – also Christen – zu werden.

Buell beschreibt den wechselseitigen Aufbau von Ethnizität und religiösen Praktiken in der Antike. Diese galten oft als „key indicators“ ethnischer Identität. „It is surprising that scholars of Christian origins have interpreted the religious practices of Christians in sharp distinction from those of non-Christians on this point. Ethnic reasoning was a valuable rhetorical strategy and race were already perceived as mutually constitutive in Roman period texts, institutional practices and policies. By adapting the notion that religious practices and ethnicity are constitutively interrelated, early Christians could define themselves as members of a people ...“³⁰

Dabei konnten sie an Vorbilder in der Zeit des römischen Imperiums anknüpfen, z.B. an Cicero, der *religio* – verstanden als *cultus deorum* – als das entscheidende Kriterium für die Unterscheidung zwischen Römern und Nicht-Römern ansieht. Auf diesem Gebiet seien die Römer den anderen Völkern weit überlegen (*De natura deorum II.8*).³¹

Religio und *Ethnie* werden also eng miteinander verbunden. *Religio* definiert Römer und unterscheidet Römer von anderen Völkern. Obwohl Ethnizität auch an der geografischen Herkunft festgemacht wurde, meint Philo von Alexandria, dass es die religiösen Praktiken sind, welche die Juden zusammenschließen, auch wenn sie weit entfernt von Judäa leben. Es gilt aber auch, den Unterschied festzuhalten: „If Judaeanness challenged the conventional association between territory and ethnicity, Romanness took this challenge one step further by blurring the boundaries between civic membership and ethnoracial membership.“³² So fiel der „Religion“ im Römischen Reich eine Schlüsselrolle zu, wenn es darum ging, wer als „Römer“ galt und wer nicht: „... the acceptance or rejection of a cult offered one mechanism for either transforming or clarifying what counted as Roman.“³³

³⁰ Dies., a.a.O., 454.

³¹ Ebd.

³² Buell, a.a.O., 461.

³³ Ebd.

Es verwundert nicht, dass Dionysios von Halikarnassos beim Versuch, die Abstammung der Römer von den Griechen nachzuweisen, die Ähnlichkeiten religiöser Praktiken zitiert (*Rom. Ant.* 1.21, 7.70.3–4; 7.72. 14,18). „In so doing, Dionysios authorizes Romanness by linking it to respectable roots – Greekness.“³⁴ Allerdings macht er auch einen Unterschied zwischen ihnen. Es liegt ihm daran, die Römer als legitime Nachfolger der imperialen Herrschaft anderer Griechen darzustellen. Die Römer scheinen der Gipfel des Griechentums überhaupt zu sein! Eine Darstellungsweise, die sich die christlichen Autoren zunutze gemacht haben, wie wir noch sehen werden.

2.4 „Boundary markers“: Mahlzeiten als Code

Bei der Grenzziehung zwischen ethnischen Gruppen kommt den Mahlzeiten eine besondere Bedeutung zu: „In keiner Gesellschaft ist es erlaubt, an jedem Ort mit jedermann bei jeder Gelegenheit alle möglichen Nahrungsmittel zu essen.“³⁵ Mary Douglas hat gezeigt, dass Mahlzeiten und die angebotenen Nahrungsmittel uns Auskunft geben können über die soziale Hierarchie der Teilnehmer, die Zugehörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit zu Gruppen, über soziale Grenzen und das Überschreiten derselben: „The message is about different degrees of hierarchy, inclusion and exclusion, boundaries and transactions across the boundaries.“³⁶

In den jüdischen Speisegeboten drückt sich das Streben nach Vollkommenheit (= Reinheit) aus. Sie sollten helfen, den sozialen Körper, also die jüdische Gemeinschaft, zu erhalten. Neben der Einhaltung des Sabbats als besonderem Kennzeichen jüdischer Identität³⁷ trugen sie dazu bei, die äußeren Grenzen dieser Gemeinschaft zu ziehen. Malina hat mit Bezug auf Mary Douglas gezeigt, dass die Einteilung von Tieren in „rein“ und „unrein“ der Einteilung von Menschen entspricht, und zwar je nach ihrer Nähe oder Ferne zum Tempel.³⁸ Die Klassifikation der Bevölkerung hinsichtlich der Reinheitsgrade findet sich in Esr 2,2–58 und Neh 7,7–60. Unreine Men-

³⁴ Ebd.

³⁵ Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 233.

³⁶ Douglas, Deciphering a meal, in: dies., *Implicit Meanings, Essays in Anthropology*, 249.

³⁷ Dazu s. Rajak, *The Jewish Community and its Boundaries*, in: E.P. Sanders (Hg.), *Jewish and Christian Self-Definition*, Vol I, 17f.

³⁸ Malina, *Die Welt des Neuen Testaments*, 159f. Zum Konzept der Reinheit vgl. auch Neusner, *Geschichte und rituelle Reinheit im Judentum des 1. Jahrhunderts n.Chr.*, in: *Das pharisäische und talmudische Judentum. Texte und Studien zum Antiken Judentum* Bd. 4, 74–92.

schen werden auch in Leviticus 12–15 aufgezählt. Sie können nicht dem Ideal entsprechen, nämlich „das vollkommene Individuum in einer vollkommenen Gesellschaft unter einem vollkommenen Gott“³⁹.

Für die Teilnahme an einem gemeinschaftlichen Mahl waren deshalb Grenzen einzuhalten. Judäer konnten sich in Gesellschaft von Menschen, die nicht abstammungsmäßig rein waren, der Unreinheit aussetzen. Dazu gehörten – mit Einschränkungen – Proselyten und zum Judentum bekehrte Freigelassene, aber auch Kinder von Priestern, die einer Verbindung mit Witwen, Geschiedenen oder Verführten entstammten, also keinen reinen israelitischen Stammbaum vorweisen konnten (s. Lev 21,7). Nicht-Judäer waren als solche unrein; gemeinsames Essen mit ihnen verletzte die Unversehrtheit der Gemeinschaft und war damit gegen Gottes Willen für sein Volk. Mischung war überhaupt nicht gut. Dies galt vor allem für den Bereich der Sexualität. Eheliche Verbindungen zwischen Judäern und Nicht-Juden waren verpönt.

Der Unreinheit setzte sich aber auch jener aus, der unreine Speisen zu sich nahm. Selbst wenn man Reines mitbrachte, konnte dieses auf dem Tisch mit Unreinem vermischt werden. Die Kategorien der unreinen Tiere in Lev 11 umfassen alle Tiere der natürlichen Umgebung: Tiere, die im Wasser leben, in der Luft und auf dem Land. Wie bei Personen findet auch hier die Einteilung in eine bestimmte Kategorie je nach Nähe zum Tempel (und zum Altar) statt, zusammen mit zwei weiteren Eigenschaften: Domestikation und Wiederkäuen bzw. Paarzehigkeit. Nur das, was rein ist, kann als Nahrungsmittel oder Opfer dienen. Tiere, die sich für den Altar eignen, können selbstverständlich auch gegessen werden. „At every moment they are in chorus with a message about the value of purity and the rejection of impurity.“⁴⁰

Nahm also ein Judäer an einem gemeinsamen Mahl mit Nicht-Juden teil, konnte er sich verunreinigen sowohl durch die Gemeinschaft mit diesen als auch durch die Aufnahme problematischer Nahrungsmittel. Damit aber gefährdete er die Integrität nicht nur seiner Person, sondern auch die des sozialen Körpers der jüdischen Gemeinschaft. Die Speisegebote standen im

³⁹ Malina, a.a.O., 161.

⁴⁰ Douglas, a.a.O., 269.

ersten Jahrhundert u.Z. – wie schon erwähnt – *pars pro toto* im Blick auf die halachischen Gesetze. „Das israelitische ‚reine‘ Mahl ist das Symbol für ‚Heiligkeit‘ schlechthin, verwirklicht im Opfer und in der profanen Mahlzeit.“⁴¹

Die hohen sozialen Schranken erlaubten es dem Einzelnen nicht, Tischgemeinschaft über diese Schranken hinweg zu pflegen. Das Verhalten Jesu rief Ärgernis und Unverständnis hervor, wenn er mit Zöllnern und Sündern aß (Lk 19,5–7; Mk 2,15–16 par) oder sich während des Essens von einer Prostituierten berühren ließ (Lk 7,39).

Die Speisegebote dienten also wie andere Reinheitsvorschriften der Grenzziehung nach innen und nach außen. Auf diesen engen soziologischen Zusammenhang zwischen der Binnenidentität einer Gruppe und deren Abgrenzung nach außen macht Peter Wick aufmerksam: „Das Besondere einer Gruppe wird durch Abgrenzungsprozesse und Barrieren nach außen sowohl geschützt als auch betont und hervorgehoben. Bei jüdischen Gruppen besonders, aber auch bei anderen Bewegungen der Antike spielt das Essverhalten der Gruppe in dieser Beziehung eine besondere Rolle. Durch die Mahlgemeinschaft wird nicht nur Gemeinschaft gefördert, sondern auch die Konturen und Grenzen dieser Gemeinschaft demonstriert.“⁴²

Die letztere Funktion („boundary markers“) hatten sie vor allem in der Diaspora, wo der Assimilationsdruck entsprechend groß war, aber auch in Palästina, wo es Regionen gab, in denen Nichtjuden einen starken Bevölkerungsanteil ausmachten. Auch die nahezu permanente Fremdherrschaft trug mit dazu bei, sich abzugrenzen und so die eigene Identität zu bewahren.

In welchem Maße die verschiedenen Schichten der Bevölkerung in Palästina sich an die Reinheitsvorschriften hielten, wissen wir im Einzelnen nicht. Josephus bezeugt, dass das tägliche Leben der meisten Judäer dadurch geprägt war (*Ap I, 198.205*). Ihre Bedeutung spiegelt sich im Neuen Testament und in der Mischna in den Diskussionen um Reinheits- und Speisegebote wider. Die Archäologen haben zahlreiche *mikvaot* im ganzen

⁴¹ L. Schmitt, *Das Essen in der Bibel*, 51.

⁴² Wick, *Die urchristlichen Gottesdienste*, 123.

Land ausgegraben, was auf tägliche Waschungen und die Praktizierung immer wiederkehrender Reinigungsriten hinweist.

An der Frage gemeinsamer Mahlzeiten entzündete sich also nicht zufällig der Streit zwischen Paulus und Petrus bzw. den Jakobus-Leuten, der sog. „antiochenische Zwischenfall“. Rajak stellt mit Recht fest: „Consuming food and drink together with others is an important way of breaking down barriers; and a community’s eating habits are a major social distinguishing mark.“⁴³

2.4.1 Das private Mahl und seine religiöse Dimension

Die Bedeutung des Hauses in der antiken Welt und für die sich konstituierenden christlichen Gemeinden ist vielfach beschrieben worden.⁴⁴ „Die schon in der griechisch-römischen, jüdischen und hellenistisch-jüdischen Antike bekannte Form religiöser Hausgemeinschaften wurde im Urchristentum zur tragenden Basis der sich konstituierenden und ausbreitenden Christenheit.“⁴⁵ Für das Verstehen der Kultur antiker mediterraner Gesellschaften ist es deshalb unerlässlich, die Stellung des Hauses als kleinster, aber fundamentaler sozioökonomischer Einheit zu berücksichtigen. Das Haus war der Bereich *in privato* schlechthin. Ihm stand der Bereich *in publico* gegenüber, zu dem Straßen, Plätze und bestimmte Gebäude gehörten. Privatmähler wurden fast ausschließlich im Haus abgehalten, gelegentlich in (halb)-öffentlichen Gebäuden. Sie waren im hellenistischen Kulturbereich immer religiös konnotiert.

Zwischen den jüdischen und den „heidnischen“ Häusern gab es allerdings einen großen Unterschied. In diesen gab es Hausaltäre und Kultnischen, an denen in den meisten Fällen Hausgötter verehrt wurden. Der *pater familias* war also auch „Hauspriester“ und brachte Speise- und Trankopfer dar. Das jüdische Haus hatte keine kultische Funktion. Geopfert wurde im Tempel durch die Priesterschaft. Im Zusammenhang mit dem Essen war das Haus aber dennoch ein wichtiger Ort jüdischer Religiosität.

⁴³ Rajak, *The Jewish Community and its Boundaries*, a.a.O., 18.

⁴⁴ Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*. S. auch Stegemann/Stegemann, *Sozialgeschichte*, 240–243.

⁴⁵ Lorenzen, *Die christliche Hauskirche*, ThZ 43/ 1987, 334.

Die Hauptmahlzeit war das abendliche Mahl (*deipnon*). Im Anschluss daran wurde oft ein Symposion gefeiert. „Das Deipnon in Verbindung mit dem Symposion unterlag strengen Mustern, Traditionen und inhaltlichen Zielen, die eine hohe Konstanz dieser Mahlformen während der ungefähr acht Jahrhunderte von der nachepischen Zeit bis in die späte Kaiserzeit hinein bewirkte. Im Verlauf dieser Zeit sind nur geringfügige Änderungen nachzuweisen.“⁴⁶

Der Ablauf und die Ausgestaltung von Privat- und Vereinsmählern waren ähnlich. Der Hauptunterschied zwischen beiden bestand in der Finanzierung: die meist monatlich stattfindenden Vereinsmähler wurden durch Beiträge der Vereinsmitglieder, aus dem Vermögen des Vereins, aber auch durch Naturalien bestritten.⁴⁷

Wie sehr die jüdischen Essenssitten hellenistisch beeinflusst waren, lässt sich an Mahlschilderungen des Neuen Testaments zeigen. Man lag zu Tische (Mk 2,15 par), veranstaltete Symposia (Mk 6,39) in sog. Triclinium-Räumen⁴⁸ und achtete dabei auf eine bestimmte Liegeordnung (Mk 12,39; Joh 2,8f).

Vor dem Essen nahm man ein Bad, das Gelegenheit bot, Gäste zum *deipnon* einzuladen. Dem entspricht die Sitte der Pharisäer, sich auf ganz bestimmte Weise die Hände zu waschen (Mk 7,3). Diese Waschung wurde aufgrund ritueller Reinigungsforderungen vollzogen und war dadurch religiös konnotiert.

Bei der Liegeordnung musste unbedingt der soziale Status der Teilnehmer berücksichtigt werden. Dieser findet seinen Ausdruck auch in der unterschiedlich großen Zuteilung von Essensportionen. Es wurde größter Wert auf „Eukosmie“ gelegt, d.h., dass alle Teilnehmer das ihrem Status Entsprechende zugeteilt bekamen.⁴⁹ Ein neutestamentliches Beispiel findet sich in

⁴⁶ Wick, Die urchristlichen Gottesdienste, 120.

⁴⁷ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft, 132ff.

⁴⁸ Drei Liegen an drei Zimmerwänden bildeten die Grundausstattung eines privaten Speisesaals. Bis zu drei Personen nahmen auf einer Liege Platz. Größere, öffentliche Räume mit mehr als zehn Liegen behielten die Bezeichnung Triclinium. Vereinsmahlzeiten mit dreißig bis vierzig Teilnehmern waren durchaus üblich (s. Klinghardt, a.a.O., 62ff).

⁴⁹ Klinghardt, a.a.O., 160, weist darauf hin, dass die Regelung des Sozialprestiges ein Dauerthema sympotischer Literatur ist. Dies wird sozialgeschichtlich plausibel vor dem Hintergrund antiker Vorstellungen von Ehre und Scham sowie der personalen Struktur der „dyadischen Persönlichkeit“. Beides hat Malina beschrieben in: Die Welt des Neuen Testaments, 40ff.

Lk 14,7–11, wo die Gäste durch ihren Rangstreit das Ideal der *Eukosmie* gefährden. Da den Mahlteilnehmern zugleich aber die Gemeinschaft (κοινωνία) sehr wichtig war, konnten *Eukosmie* und *Koinonia* durchaus in Spannung zueinander stehen. „Die Auffassung, dass ein gemeinsames Mahl die Teilnehmer ‚vergemeinschaftet‘, indem es Gemeinschaft sichtbar macht und zugleich stiftet, scheint einer alten, weit verbreiteten Überzeugung in der antiken Welt zu entsprechen.“⁵⁰ Für die Verankerung der Gastfreundschaft in der Bevölkerung lassen sich zahlreiche neutestamentliche Beispiele anführen, so Lk 9,52ff; Act 16,15; 17,6f u.a.

Das hellenistische Mahl wurde abgeschlossen mit einer *Libation*, bei der die Teilnehmer einen Hymnus, den *Paian*, sangen. Man bekränzte sich und wusch sich die Hände. Jüdische Gastmähler, bei denen natürlich keine *Libation* erfolgen durfte, endeten mit der Darbietung eines Weinkelches, über dem ein Segen gesprochen wurde (1Kor 11,25; vgl. Lk 22,20).

Nach diesem Abschluss des *deipnon* begann das *symposion*, bei dem man mit Wasser vermischten Wein trank. Frauen und Kinder – mit Ausnahme von Hetären, die der Unterhaltung dienten und manchmal auch gebildet waren – nahmen nicht daran teil. Der von den Teilnehmern gewählte *Symposiarch* sorgte für die geregelte Durchführung des Trinkgelages und die Verteilung des Weins (s. Joh. 2,8–10: ἀρχιτρικλινος). Jetzt begann der unterhaltende Teil, zu dem alle ihren Beitrag leisten konnten. Lieder, Reden, Lehrvorträge, Trinkkommente waren angesagt, aber auch Erotik und sexuelle Handlungen.

Das Neue Testament überliefert viele Lehrgespräche im Rahmen eines Mahles: Lk 7,40–47; 14,1–24; Gal 2,12–21 u.a. In Lk 22,24–30 streiten die Jünger darüber, wer unter ihnen der Größte sei. Lukas hat diese Frage und den Streit der Mahlteilnehmer in den Kontext nach Abschluss des *Deipnons* gestellt. Die Antwort Jesu bezieht sich ganz ausdrücklich auf Mahlgepflogenheiten: τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν; (22,27). *Wer aber ist größer: der am Tisch Sitzende oder der Diener? Ist es nicht der am Tisch Sitzende? Ich aber bin mitten unter euch wie ein Diener.*

⁵⁰ Wick, a.a.O., 122.

Philo (*Vit Cont* 50–52. 58–61) beschreibt die Mahlfeier der Therapeuten und grenzt diese von anderen Symposien ab. Damit kritisiert er deren erotische Ausrichtung und zeigt damit, dass das Thema sexueller Ausschweifung beim Mahl für ihn durchaus Aktualität besaß. Auch Paulus bezieht sich in Röm 13,13 auf dieses Thema, wo er dem Wandel der Gläubigen („am Tage“) die Ausschweifungen von Mählern und Symposien gegenüberstellt:

ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν, μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ. *Lasst uns ehrenhaft leben wie am Tage, nicht fressen und saufen, nicht in Unzucht und Übermaß, nicht in Zwietracht und Zorn.*

2.4.2 Antike Vereinsmähler und Identität

Es wurde schon auf die außerordentlich stabile Form von Privat- und Vereinsmählern der hellenistischen und römischen Antike hingewiesen. Klinghardt fragt deshalb – nachdem er eingehend die Mahl*realien* untersucht hat – mit Recht, ob dieser Stabilität der Mahlphänomene vielleicht auch „ein ebenso stabiles System von Werten korrespondiert“ und ob sich dieses „als Hintergrund und Plausibilitätsbasis jüdisch-hellenistischer und frühchristlicher Mahl*theologie* erweisen lässt“⁵¹.

Als „Werte des Mahls“ macht er aus: *κοινωνία*, *φιλία* und *χάρις*. Die *κοινωνία* war zunächst ein ganz umfassender Wertbegriff für alle Formen sozialen Zusammenlebens, der schon in den Staatstheorien Platons und Aristoteles' eine zentrale Rolle spielte. Nach den politischen und sozialen Umbrüchen des vierten und dritten Jahrhunderts ließ sich die *κοινωνία* nicht mehr in den Institutionen der *Polis* realisieren. Es entstand ein Vakuum, das durch ein weitverzweigtes Vereinswesen ausgefüllt wurde:

„Das starke Anwachsen des Vereinswesens in hellenistischer Zeit und dann noch einmal zu Beginn des römischen Prinzipates hängt zusammen mit dem Verlust sozialer Orientierung in den überschaubaren Unterteilungen der *Polis* (*Demen* und *Phratrien*) bzw. mit dem Mangel an übersichtlichen sozialen Größen und Identifikationsmöglichkeiten in den großen Zusammenhängen des Imperium Romanum: Die Suche nach neuen Gemeinschafts-

⁵¹ Klinghardt, a.a.O., 154.

formen und sozialer Identität auf einer Ebene zwischen *domus* (bzw. *oikos*) und *provincia* (bzw. *polis*) wird dann sozialgeschichtlich plausibel ...⁵²

Von größter Bedeutung ist, dass das eigentliche „Vereinsleben“ fast ausschließlich in *Syssition* und *Symposion* stattfindet: „Diese Konzentration des Vereinslebens auf *Syssition/Symposion* ermöglicht einige Einsichten für das Verständnis des frühen Christentums.“⁵³ Nimmt man nun noch die große soziale Bedeutung dieser Vereine hinzu, „die sich mit dem Stichwort wechselseitige Unterstützung umschreiben lässt, dann ist eine wichtige Analogie zur frühchristlichen Diakonie im Rahmen von Mahlfeiern zu erkennen“⁵⁴.

Da es in der Antike zur Mahlgemeinschaft keine Alternative gab, kann die These, dass christliche Gemeinden nichts anderes als Vereine waren, deren Gemeinschaftsleben sich bis ins dritte Jahrhundert nicht grundlegend unterscheidet von paganen und jüdischen Gemeinschaften, durch Beschreibung möglichst vieler analoger Phänomene und deren innere Zusammenhänge evident gemacht werden. Die Unterschiede zwischen ihnen wurden als Bestimmungen der „*specifica differentia* der Mahlpraxis“⁵⁵ beschrieben.

Das *Symposion* galt auch als Schule für politische Werte: „Maßhalten wird im *Symposion* für das Leben in der *Polis* gelernt und eingeübt.“⁵⁶ So sind die beiden ersten Bücher von Platons Gesetzen am *Symposion* orientiert. Nach der Beschreibung der Schwierigkeiten, die die Herstellung einer *Isonomia* im Staat und beim *Symposion* mit sich bringt, wendet sich Klinghardt noch der „*Charis* als Ausdruck sympotisch-politischer Utopie“ zu.⁵⁷

Die Differenzen zwischen Ideal und Wirklichkeit, die Schwierigkeiten bei der Übertragung sympotischer Leitbilder auf die Politik, der Mangel auch an wirklicher *Koinonia* in den Mahlgemeinschaften und in der *Polis* hat aber die Vorbildfunktion derselben nicht geschmälert, sondern „sie viel-

⁵² Ders., a.a.O., 35.

⁵³ Ders., a.a.O., 156.

⁵⁴ Ders., a.a.O., 41f. Diese Unterstützung konnte die Funktionen von Berufsgenossenschaften und Kreditvereinen umfassen bis hin zu den Aufgaben der *collegia tenuiorum* (vor allem, so weit diese funeräre Aufgaben übernahmen). Zu Organisation und Recht der *collegia* vgl. Rüpke, Die Religion der Römer, 200–207.

⁵⁵ Ders., a.a.O., 157.

⁵⁶ Ders., a.a.O., 159.

⁵⁷ Ders., a.a.O., 163.

mehr in Kraft gesetzt: Das Mahl ist eine konkrete *Utopie* für die Gemeinschaft, seine Idealisierung taugt als Grundlage für staatstheoretische Entwürfe ...“⁵⁸ Die antike Literatur legt vielfach Zeugnis davon ab, „dass die real existierende Güterverteilung als höchst ungerecht und veränderungsbedürftig erfahren wird“⁵⁹ (Aristophanes, *Ekklesiazusen*). Auch das Ideal der friedlichen Gemeinschaft ist häufiges Thema: „Der Wunsch nach Frieden konkretisiert sich im Bild der freudigen Mahlgemeinschaft“⁶⁰ (Xenophanes, *Elegien*). Die Utopie der vollkommenen Gemeinschaft wird am ehesten im *Symposion* erfahren.

Diese verschiedenen Werte und Vorstellungen verdichten sich im Begriff der *χάρις*. Die *Charis* umfasst die mit dem *Symposion* genannten Wertvorstellungen: Festlichkeit und Freude, heitere Ruhe, Besonnenheit, gerechte Ordnung, Frieden und Wohlstand, die Gegenseitigkeit des Gebens und Empfangens, Dankbarkeit. „Angesichts dieser Bedeutungsbreite verwundert es nicht, dass das *Symposion* als Ausdruck dieser *Charis* – durchaus analog zum messianischen Gastmahl der Gerechten – zum Typos utopischer Gemeinschaft und zu eschatologischer Erwartung werden konnte.“⁶¹

Klinghardt schließt die Untersuchung über die „Werte des Mahles“ mit der Feststellung, dass es „so etwas wie eine gemeinsame, griechisch-pagane Mahltheologie gibt“⁶². Ihre Werte waren erfahrbar in Mahlgemeinschaften von Vereinen, die ihren Mitgliedern die Identifikationsmöglichkeiten gewährten, die ihnen die Polis oder Staaten nach den tiefgreifenden Veränderungen der Jahrhunderte nach den Eroberungen Alexanders nicht mehr bieten konnten.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ders., a.a.O., 166.

⁶⁰ Ders., a.a.O., 169.

⁶¹ Ders., a.a.O., 173.

⁶² Ebd.

3. Ethnie als kulturell-religiöser Begriff

3.1 Hellenen/Griechen

Als wichtiges Kennzeichen des hellenistischen Zeitalters kann die Auflösung der Grenzen ethnischer Kollektive gelten. Damit rückt die Möglichkeit einer Übernahme ethnischer Identitäten durch zunächst Fremde ins Blickfeld. Schon im letzten Kapitel habe ich gezeigt, dass die Kriterien für das „Grieche-Sein“ durchaus variabel waren. Erwähnt wurde auch die Möglichkeit des Verlustes ethnischer Identität und ihr Wechsel durch *Paideia*. Nach Buell versucht Isokrates eine Re-Definition der Ethnizität:

“The possibility of acquiring Greekness through paideia indicates not that Greekness has ceased to become an ethnicity but that Isokrates signals a redefinition of ethnicity from *genos*, which here seems to connote birthlinked (marked by a shared ‚nature‘), to one of mindset or thought.“⁶³ Isokrates konnte sich damit auf Plato berufen, der im Zusammenhang mit „Rasse“ eher von Tugenden als von physischer Abstammung gesprochen hatte. Sowohl Juden- als auch Christentum konnten also im Prozess der Bewusstwerdung der eigenen Identität anknüpfen an das bereits vorhandene Muster eines vorwiegend kulturell-religiösen Verständnisses. Die Fragen „Was macht einen ‚Judäer/Juden‘ aus?“ und „Wie wird man ein ‚Christ‘?“ unterlagen einem Diskurs von veränderbaren Kriterien.

Max Weber hat darauf hingewiesen, dass sich „fast jede, auch eine rein rational geschaffene Vergesellschaftung ein übergreifendes Gemeinschaftsbewusstsein in der Form einer persönlichen Verbrüderung auf der Basis ‚ethnischen‘ Gemeinsamkeitsglaubens“ zu eigen macht. So ist auch für den Hellenen „jede noch so willkürlich vollzogene Gliederung der Polis zu einem persönlichen Verband *mindestens mit Kultgemeinschaft, oft mit künstlichem Ahn*“⁶⁴ festzustellen.

Hall hat diesen Sachverhalt dargestellt im Kapitel 4 seines Buches: „Ethnicity and cult: Hera, Herakles and the Herakleidai.“ Danach ist die Vision Homers von einem Götter-Pantheon mit dem Patriarchen Zeus an der Spitze

⁶³ Buell, Rethinking the relevance of race for early christian self-definition, Harvard Theological Review, 460.

⁶⁴ Wirtschaft und Gesellschaft, 37 (Hervorhebung von mir, d. Verf.).

wenig wahrscheinlich. Die „kultische Landkarte“ der griechischen *Poleis* spricht jedenfalls eine andere Sprache, die auch durch die gegenwärtige Archäologie gestützt wird: „It is reasonable to ask if religious beliefs might not differ from area to area.“⁶⁵ So ist die Bedeutung des Gottes Apollo für die Dorer von Historikern schon oft betont worden. Die Zuordnung Apollos für bestimmte dorische Städte – z.B. Epidauros – lässt sich für die östliche Argolis nachweisen, aber auch eine Ionische Komponente – z.B. in Hermione – die dem Gott Poseidon zugetan war. So lassen sich auch Zeus- (Argos, Mykene, Tyrins) und Hera-Kulte (Nauplia) zuordnen. „We might allow for the possibility that the pantheon was articulated differentially according to area, and that this was as valid a mechanism for the maintenance of group identity as was the employment of linguistic and material symbols.“⁶⁶ Hall fasst die Ergebnisse dieser Untersuchung wie folgt zusammen:

„From the evidence of genealogy (supplemented by archeology), a very clear pattern emerges which serves to distinguish the western from the eastern side of the Argive plain. It is essentially structured around the oppositions between continuity and discontinuity, rootedness and mobility. While the Perseid ancestors of the Herakleidai were central to the identity of Mykenai and Tyrins, Argos structured its own identity around the Proitid descendants of Melampous and Bias and the Heroes who marched against Thebes – figures who were not as deeply rooted in the Argive landscape and whose only firm connection with Argos was the fact that the Thebais had them set out from there on their fateful expedition against Thebes. Furthermore, while the communities of the eastern side of the plain accorded particular honour to the ancient goddess Hera, Argos itself preferred to promote the cults of Athena and Apollo (who is ... the traditional god of newcomers).“⁶⁷

Shaye D. Cohen hat im Zusammenhang mit der Veränderung des Begriffs „Jude/Judäer“ den griechischen Begriff *Politeia* untersucht.⁶⁸ Er meint zunächst *citizenship*, also die Rechtsstellung des Staatsbürgers einer *Polis*. Im weiteren Sinn meint der Begriff aber auch die Institutionen und Konventionen, innerhalb derer der Bürger seine Rechte ausübt. „The *politeia* of an individual is his citizenship; the *politeia* of a state is its way of doing things.“⁶⁹ In beiden Fällen – *politeia* als „way of life“ und im Sinne von „citizenship“ – haben wir es zu tun mit Kennzeichen, die als veränderbar angesehen wurden. In den letzten vorchristlichen Jahrhunderten ist eine Abkehr vom Konzept einer „Greekness by birth“ zu beobachten, bei der

⁶⁵ Hall, a.a.O., 100.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ders., a.a.O., 106.

⁶⁸ Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, 125ff.

⁶⁹ Ders., a.a.O., 125.

besonders die griechischen Bündnisse eine aktive Rolle spielten. So beschreibt Polybios das Achäische Bündnis wie folgt:

Τὴν σπουδὴν, τοιαύτην καὶ τηλικαύτην ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς καιροῖς ἔσχε προκοπὴν καὶ συντέλειαν τοῦτο τὸ μέρος ὥστε μὴ μόνον συμμαχικὴν καὶ φιλικὴν κοινωνίαν γεγενῆσθαι πραγμάτων περὶ αὐτούς, ἀλλὰ καὶ νόμοις χρῆσθαι τοῖς αὐτοῖς καὶ σταθμοῖς καὶ μέτροις καὶ νομίσμασι, πρὸς δὲ τούτοις ἄρχουσι, βουλευταῖς, δικασταῖς, τοῖς αὐτοῖς, καθόλου δὲ τούτῳ μόνῳ διαλλάττειν τοῦ μὴ μιᾶ πόλεως διάθεσιν ἔχει σχεδόν τὴν σύμπασαν Πελοπόννησον, τῷ μὴ τὸν αὐτὸ περίβολον ὑπάρχειν τοῖς κατοικοῦσιν αὐτήν, τᾶλλα δ' εἶναι καὶ κοινῇ καὶ κατὰ πόλει ἐκάστοις ταῦτα καὶ παραπλήσια.⁷⁰

Sie haben nicht nur eine verbündete und befreundete Gemeinschaft ins Leben gerufen, sondern sie haben auch dieselben Gesetze, Gewichte, Maße und Münzen; ebenso haben sie dieselben Verwaltungen, Senatsversammlungen und Gerichtsinstanzen. So scheint der ganze Peloponnes zusammengefasst wie eine einzige Stadt, da ihre Einwohner nicht durch eine Mauer eingeschlossen sind, wie auch alle anderen Dinge; beide sind als Ganzes, wie auch jede einzelne Stadt, fast identisch.

Das Bündnis verfügte aber auch über einen gemeinsamen Tempel und einen heiligen Ort – das Heiligtum des Zeus Homarios bei Aegium. Es wuchs durch eine Kombination aus Angliederung, Überzeugung und Machtentfaltung. In diesem Prozess kam es nach Polybios auch zu einem Wechsel ethnischer Zugehörigkeit:

Πῶς οὖν καὶ διὰ τί νῦν εὐδοκοῦσιν οὗτοί τε καὶ τὸ λοιπὸν πλεῖθος τῶν Πελοποννησίων, ἅμα τὴν πολιτείαν τῶν Ἀχαιῶν καὶ τὴν προσηγορίαν μετείληφότες.⁷¹

Beide Völker (die Arkadier und die Lakonier) und der Rest der Peloponnesier haben darin zugestimmt, nicht nur ihre politischen Institutionen einzutauschen gegen jene der Achäer, sondern ebenso ihren Namen.

⁷⁰ Polybios, *Hist.* 2.37.10–11.

⁷¹ Polybios, *Hist.* 2.38.4.

Cohen kann als weiteren Zeugen für einen vergleichbaren Vorgang Plutarch anführen:

... καὶ Δωριεῖς ὄντες ὑπέδυσαν ἑκουσίως ὄνομα καὶ πολιτείαν τὴν Ἀχαιῶν ...⁷²

... obgleich sie Dorier waren (i.e. die Einwohner von Sycion), nahmen sie freiwillig den Namen und die Bürgerschaft (möglich auch: „way of life“) der Achäer an.

Der Wechsel ethnischer Zugehörigkeit kam also nicht nur durch *Paideia*, sondern auch aus Gründen politischer oder kultischer Vorzüge zustande. Das deckt sich mit der Beobachtung Buells, die von einer hierarchischen Rangfolge ethnischer Identitäten spricht: „Not only is change possible from one ethnicity to another, it is better to change in one direction than the other: for example ... it is culturally more valuable to be a Greek than a barbarian.“⁷³ Ich habe schon darauf hingewiesen, dass Dionysios von Halkarnassos auf die „griechischen Wurzeln“ römischer Kultur verweist. Dass im frühen Christentum mit Blick auf „Israel“ ein solcher „Nachweis“ erbracht wurde, wird noch zu zeigen sein.

3.2 Judäer/Juden

Cohen zeigt in Kap. 4 seines Buches („From *Ethnos* to Ethnoreligion“), dass sich in den letzten beiden vorchristlichen Jahrhunderten zwei neue Bedeutungen des Begriffs „Judäer“ ausbildeten: eine religiöse und eine politische.⁷⁴ Bis dahin galt: Judäer war jemand, der in Judäa geboren war. So verstandene Ethnizität war nicht veränderbar. Jetzt aber wurden die Grenzen durchlässig. Wenn jemand den Gott anbetete, dessen Tempel in Jerusalem stand, dann galt er als Judäer. Wer Bürger des Hasmonäer-Staates wurde, galt ebenfalls als Judäer. Cohen betont, dass diese neuen Bedeutungen nur erklärbar sind vor dem Hintergrund hellenistischer Kultur.

Die *politische Bedeutung* des Begriffs „Judäer“ („*citizenship*“) beschreibt er anschaulich am Beispiel der Einbürgerung der Idumäer und Ituräer in den

⁷² Plutarch, *Aratus* 9.6.

⁷³ Buell, a.a.O., 461.

⁷⁴ Cohen, a.a.O., 109.

hasmonäischen Staat nach 128 v.Chr. Er zitiert zunächst *Josephus* aus den *Jüdischen Altertümern*:

Ἵρκανὸς δὲ καὶ τῆς Ἰδουμαίας αἰρεῖ πόλεις Ἄδωρα καὶ Μάρισαν, καὶ ἅπαντας τοὺς Ἰδουμαίους ὑπὸ χεῖρα ποιησάμενος ἐπέτρεψεν αὐτοῖς μένειν ἐν τῇ χώρᾳ, εἰ περιτέμνοιντο τὰ αἰδοῖα καὶ τοῖς Ἰουδαίων νόμοις χρῆσασθαι θέλοινεν. οἱ δὲ πόθῳ τῆς πατρίου γῆς καὶ τὴν περιτομὴν καὶ τὴν ἄλλην τοῦ βίου δίαιταν ὑπέμειναν τὴν αὐτὴν Ἰουδαίους ποιήσασθαι. καὶ κείνοις αὐτοῖς χρόνος ὑπῆρχεν ὥστε εἶναι τὸ λοιπὸν Ἰουδαίους.⁷⁵

Hyrkanos eroberte die Idumäischen Städte Adora und Marisa, und nachdem er alle Idumäer unterworfen hatte, gestattete er ihnen, in ihrem Land zu bleiben, und zwar so lange sie sich beschneiden ließen und die Gesetze der Judäer beachteten. Und so, ungeachtet der Bindung an das Land ihrer Vorfahren, fügten sie sich, ließen sich beschneiden und beachteten in der Art zu leben in jeder Hinsicht die Gebräuche der Judäer. Und von jener Zeit an wurden sie Judäer genannt.

Von der Einbürgerung der Ituräer durch Aristobul weiß *Josephus* ebenfalls zu berichten:

ταῦτ' εἰπὼν ἐπαποθνήσκει τοῖς λόγοις βασιλεύσας ἐνιαυτόν, χρηματίσας μὲν Φιλέλλην, πολλὰ δ' εὐεργετήσας τὴν πατρίδα, πολεμήσας Ἰτουραίους καὶ πολλὴν αὐτῶν τῆς χώρας τῇ Ἰουδαίᾳ προσκτησάμενος ἀναγκάσας τε τοὺς ἐνοικοῦντας, εἰ βούλονται μένειν ἐντῇ χώρᾳ, περιτέμνεσθαι καὶ κατὰ τοὺς Ἰουδαίων νόμους ζῆν.⁷⁶

Als er ein Jahr den Titel ‚Philhellene‘ trug, gewährte er während seiner Herrschaft seinem Land viele Wohltaten, führte Krieg gegen die Ituräer und fügte einen großen Teil ihres Territoriums von Judäa (seiner Herrschaft) hinzu und zwang die Bewohner, sich beschneiden zu lassen und nach den Gesetzen der Judäer zu leben, falls sie in ihrem Land bleiben wollten.

⁷⁵ Flavius *Josephus*, *Ant XIII.257–258*.

⁷⁶ *AJ 13,318*.

Josephus zeigt, dass die Einbürgerung der Idumäer und Ituräer nicht unbedingt freiwilliger Natur gewesen ist. Sie hatten die Wahl: Wenn sie im Lande bleiben wollten, mussten sie die Beschneidung und ein Leben nach jüdischen Gesetzen akzeptieren. Er berichtet an anderer Stelle, dass die Bürger von Pella in den Tagen des Alexander Jannai (83 v.u.Z.) dazu nicht bereit waren. Aus diesem Grunde wurden sie vertrieben und ihre Stadt zerstört. Dass „Idumaism“ auch unter Herodes (34 v.u.Z.) noch nicht verschwunden ist, zeigt Cohen am Beispiel des Idumäers Costobar, den Herodes zum Statthalter von Idumäa und Gaza macht, aber nicht daran denkt, die Sitten und Bräuche der Judäer zu übernehmen. Das Idumäertum lebte weiter in Ägypten, und Costobar hoffte auf eine Renaissance desselben in Idumäa selbst.

Andere Quellen – z.B. Strabo – schildern die Einbürgerung der beiden Ethnien als eine freiwillige. Es gibt jedoch auch Zeugen dafür, dass sie gewaltsam erfolgte. Ptolemäus, ein antiker Schriftsteller, dessen Werke mit Ausnahme einer Bemerkung über unseren Sachverhalt verlorengegangen sind, schreibt:

„Judeans are those who are so originally and by nature. The Idumaeans, on the other hand, were not Judeans originally but Phoenicians and Syrians; having been subjugated by them and compelled to be circumcised, to contribute taxes to the nation, and to follow the same laws, they were called Judeans.“⁷⁷

Drei Quellen liefern also drei unterschiedliche Auskünfte: Während nach Josephus die Idumäer und Ituräer wählen konnten zwischen Vertreibung und Einbürgerung, war diese nach Strabo freiwillig, während nach Ptolemäus die Union eine erzwungene war.

Weiterhin behauptet Josephus, dass die Beschneidung der Idumäer für diese unbekannt war. Auch Strabo behauptet dasselbe für die Ituräer. Schon Herodot aber schreibt, dass „die Syrer in Palästina“ die Beschneidung praktizierten. Andere antike Texte sprechen davon, dass „die Araber“ dasselbe taten. Die Ituräer aber waren Araber. So kommt Cohen zu dem Schluss, dass viele aus beiden Völkern bereits beschnitten waren, bevor die Hasmonäer ihre Gebiete eroberten. Somit war es ein leichtes für sie, dem Gott der Judäer ihre Loyalität zu erklären. Das schließt durchaus mit ein, dass andere

⁷⁷ Cohen, a.a.O., 113. Zit. nach M. Stern, *Authors* no. 146.

geflohen sind, wie eine Papyrus-Handschrift aus Ägypten bezeugt. „As a result of all this, the Idumaeans joined the Judaeans (Strabo), have continued to be Judaeans (Josephus), and were called Judaeans (Ptolemy).“⁷⁸

Die genannten Ethnien wurden Bürger in einem Staat, der von Judäern dominiert war. Sie wurden Judäer im politischen Sinn. Gemeinsamer Hass auf „die Griechen“ hielt diesen Staat zusammen. Offenbar war aber auch eine Bereitschaft in diesen Gruppen vorhanden, Sitten und Bräuche der judäischen Mehrheit zu übernehmen. Was aber veranlasste die Hasmonäer, Idumäer und Ituräer zu Judäern machen zu wollen?

Bei der Suche nach biblischen Modellen wird Cohen lediglich im Buch Esther fündig. Als einzige Stelle im Tenach belegt Esther 9,27 die soziale Integration von Nichtjudäern: „Daher beschlossen die Judäer und verpflichteten sich selbst und diejenigen, die sich ihnen anschlossen, diese zwei Tage jedes Jahr in der vorgeschriebenen Weise zu begehen.“ Hier werden ausdrücklich Judäer und Nicht-Judäer genannt, die sich zu ihnen hielten (*nilvim aleihem*). Beide konstituieren die Gemeinschaft, die durch die Gesetze des Purimfestes zusammengebunden wird. Da der Vers aber Teil einer sekundären Erweiterung des Buches ist, kommt er als „Modellfall“ für die Hasmonäer nicht in Betracht. „In the persian period, with the destruction of the temple, the disappearance of the tribal system, the emergence of a diaspora, the weakening of the connection between the people and the land, and the gradual elaboration of non-temple-oriented forms of religiosity comes the beginning of the idea that gentiles could somehow attach themselves to the people of Israel by attaching themselves to Israel’s God. Here then are harbingers of the idea of conversion, in both its religious and its social sense, but the idea is not yet in evidence.“⁷⁹

Das einzige Kapitel des Tenach, das in direkter Beziehung zur „Judaisierung“ der Idumäer und Ituräer stehen könnte, sieht Cohen in Gen 34. Der dramatische Stoff des Raubs der Dina durch Shechem und die Ermordung der Shechemiten durch Simeon und Levi soll wohl – mit ihrer Hervorhebung der Beschneidung – als Warnung vor Verbindungen zwischen Judäern und Fremden dienen. Sie kann allerdings – wegen ihres Ausgangs – dem

⁷⁸ Ders., a.a.O., 117.

⁷⁹ Ders., a.a.O., 122.

Hyrchanus und Aristobul kaum als Inspiration für ihre Einbürgerungspolitik gedient haben.

Wohl aber könnte die unbedingte Forderung der Beschneidung als „ethnic essential marker“ von ihnen übernommen worden sein. Die Beschneidung ist notwendig, aber sie allein genügt nicht. Wissen doch verschiedene biblische Texte von der Tatsache zu berichten, dass auch andere Völker die Beschneidung praktizieren! Jer 9,24f könnte bedeuten, dass die Beschneidung der Männer Judas nicht besser ist als diejenige der Männer von Ägypten, Edom, Ammon, Moab und der Wüste. Gen 17 schildert den Befehl Gottes an Abraham, seinen Sohn zu beschneiden, und stellt diesen Akt als Bundeszeichen dar. Aber nach Gen 17 beschneidet Abraham auch seinen Sohn Ismael und seine männlichen Sklaven. Der Autor wollte wohl nicht damit sagen, dass die Ismaeliten auch Israeliten sind! Erst mehrere hundert Jahre später haben die Rabbinen die Besonderheit der Beschneidung Israels als Bundeszeichen und damit als verschieden von der Beschneidung anderer Völker hervorgehoben. Wenn Gen 17 aus der Exilgemeinde Babylons stammt, dann wird die Absicht des Verfassers wohl gewesen sein, die jüdische Identität hervorzuheben und die Judäer von den Babyloniern zu unterscheiden, ohne das Problem einer Lösung zuzuführen.

Cohen kommt zu dem Schluss, dass die biblischen Erzählungen und die Geschichte Israels eine Rechtfertigung für die Aufnahme Fremder liefern können, ebenso für die Ausdehnung der Beschneidungspraxis auf jene. Sie können auch erklären, dass die Hasmonäer die Beschneidung als „crucial marker“ für jüdische Identität ansahen und als Ritual der Vereinigung von Judäern mit einigen Nachbarvölkern: „But neither the biblical record nor Israelite history would have inspired the Hasmoneans with the novel idea of incorporating alien peoples within the community of Israel and bestowing the name ‚Judaean‘ upon them. The origins of this idea derive from elsewhere.“⁸⁰

Die zwei Bedeutungen des griechischen Begriffs *Politeia* habe ich oben schon erläutert: „Citizenship“ und „way of life“. Bei seiner Eroberung Judäas im Jahre 200 v.Chr. ordnete Antiochus III. an: „Let all those from this nation conduct their way of life (politeia) in accordance with their ancestral

⁸⁰ Ders., a.a.O., 125.

laws.“⁸¹ Wenn diese aber die *Politeia* konstituierten, dann sind Judäer „citizens“, nicht nur die in Judäa, sondern auch die in der Diaspora lebenden. So sieht der Aristeas-Brief Judäer überall als „citizens“ der politischen Größe an, die von Eleazar, dem Hohenpriester in Jerusalem, regiert wird. „Judaean are ‚citizens‘, and Jewishness is their citizenship.“⁸²

Eine *Politeia* im Sinne von „way of life“ und im Sinne von „citizenship“ ist natürlich veränderbar. Einzelne Personen oder Gruppen konnten Bürgerrecht einer bestimmten *Polis* erhalten, ohne dort geboren zu sein. Hier sieht Cohen den Schlüssel der Einbürgerungspolitik der Hasmonäer: „By accepting the Greek definition of their way of life as a *politeia*, and by separating ‚citizenship‘ from ethnicity, the Hasmoneans discovered a way to incorporate gentiles into the Judaean policy.“⁸³ Wie das Achäische Bündnis, so war auch die Judäische Liga zusammengehalten durch gemeinsame Gesetze, Praktiken, Verwaltungen, und – nicht zuletzt – durch einen gemeinsamen Tempel und heiligen Ort. Wenn es auch Unterschiede zwischen beiden gibt – z.B. in der Regierungsform –, so hatte die Judäische Liga doch einen griechischen Charakter. Judäer-Sein als *Politeia* – „way of life“ and „citizenship“ – konnte ausgedehnt werden auf Idumäer und Ituräer.

Die zweite Möglichkeit, den ethnischen Status „Judäer/Jude“ zu erlangen, sieht Cohen darin, den Glauben der Juden zu teilen („Change of Belief“). Er führt zwei Berichte von Konversionen an, die zwar eindeutig, aber beide fiktiv sind. Es handelt sich um den Übertritt von Antiochus Epiphanes, erzählt im 2. Makkabäerbuch, und des ammonitischen Generals Achior, von dem im Buch Judith berichtet wird. Der erste Bericht erwähnt zum ersten Mal den Begriff *Ioudaios* im Sinne von „Jude“ (Antiochus will an den Gott der Judäer glauben), der zweite erinnert an die Einbürgerung der Idumäer und Ituräer (Achior will sich beschneiden lassen), fügt aber hinzu, dass er fest an den Gott der Judäer glaubt. Beide Berichte stammen ungefähr aus derselben Zeit – etwa 100 v.Chr. Sichere Berichte über aktuelle Konversionen haben wir aber erst aus dem ersten Jahrhundert u.Z. Aus dieser Zeit berichtet Philo über Konversion wie folgt:

⁸¹ Ebd.

⁸² Ders., a.a.O., 126.

⁸³ Ders., a.a.O., 127.

Νομοθετήσας δὲ περὶ τῶν ὁμοεθνῶν καὶ τοὺς ἐπηλύτας οἶεται δεῖν προνομίας τῆς πάσης ἀξιοῦσθαι, γενεὰν μὲν τὴν ἀφ' αἵματος καὶ πατρίδα καὶ ἔθνη καὶ ἱερά καὶ ἀφιδρύματα θεῶν γέρα τε καὶ τιμὰς ἀπολελοιπότας, καλὴν δ' ἀποικίαν στειλαμένους τὴν ἀπὸ τῶν μυθικῶν πλασμάτων πρός τὴν ἀληθείας ἐνάργειαν καὶ τὸν σεβασμὸν τοῦ ἐνὸς καὶ ὄντως ὄντος θεοῦ.⁸⁴

Als er (i.e. Moses) Gesetze gab für alle Glieder einer Nation, legte er fest, dass auch die neu Hinzukommenden dasselbe Wohlwollen und dieselbe Rücksichtnahme, wie es ihnen angemessen war, erhalten sollten, denn sie hatten ja ihre Abstammung und ihr Vaterland zurückgelassen, ihre Art zu leben aufgegeben, auch ihre Tempel und Götterbilder sowie ihre Gaben und Ehrenbezeugungen für jene. Sie haben die Reise nach einem besseren Zuhause angetreten, von müßigen Fabeln hin zu einer klaren Vorstellung von Glauben und Anbetung des einen und wahrhaftig lebendigen Gottes.

Auch für Philo gilt also: „The essential part of becoming a Jew is to believe in the God of the Jews.“⁸⁵

Bei der Suche nach biblischen Modellen erinnert Cohen daran, dass die Beziehung zwischen Gott und Israel „covenantal“ und nicht „natural“ ist. So legt denn die Torah selbst den Grund für die Möglichkeit einer Konversion. Aber in biblischer Zeit hatte eine „Theologie der Konversion“ (noch) keine Chance. „The tribal structure, the myth of common descent from a single set of ancestors, and the link between God, people, and land all conspired to prevent the growth of an ideology of conversion.“⁸⁶

Dabei kannten die biblischen Erzähler sehr wohl Fremde, die den Gott Isaels segneten, die ihm opferten, seine Macht bewunderten; aber sie wurden keine Israeliten und schworen auch ihren alten Göttern nicht ab. Solche Berichte, die den Geist der Monolatrie spiegeln, finden sich im Tenach an vielen Stellen (s. 131, Anm. 60). „But in none of these texts, even in the eschatological visions, is there a sense that non-Israelites somehow become

⁸⁴ Philo, *De Virtutibus* 20.

⁸⁵ Cohen, a.a.O., 130.

⁸⁶ Ders., a.a.O., 131.

Israelites through acknowledging the God of the Israelites.“⁸⁷ Es bleibt also die Frage, wo die Quelle einer solchen Idee zu finden ist.

Für Cohen ist sie zu finden in der Beobachtung, dass auch das Judentum in der Hasmonäischen Periode – wie das Griechentum längst vor ihm – zu einer *primär kulturell verstandenen Größe* wurde. Wenn auch das Wort „Judäer“ mehr als das Wort „Hellene“ eine ethnische Komponente behielt, bleibt doch festzuhalten, dass ein Nicht-Jude ein „Jude“ (nicht mehr „Judäer“!) werden konnte, indem er den Gott der Juden anbetete und/oder indem er nach den jüdischen Gesetzen lebte.

Es war diese Re-Definition von „Judentum“, die Josephus am Ende des ersten Jahrhunderts u.Z. veranlasste, davon zu sprechen, dass die Gesetze auch „a choice in the manner of life“ (*Ant II.210*) bedeuteten.

In Römer 2,28f macht Paulus sich diese Sicht zu eigen: 28 οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερωῷ Ἰουδαῖός ἐστιν οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερωῷ ἐν σαρκὶ περιτομή, 29 ἀλλ’ ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ’ ἐκ τοῦ θεοῦ.

„Denn ein Jude ist nicht derjenige, der es äußerlich ist ..., sondern derjenige, der es inwendig ist, und das ist die Beschneidung des Herzens im Geist, nicht im Buchstaben ...“

Origenes kommentiert im dritten Jahrhundert diese Stelle wie folgt: „The noun *Ioudaios* is the name not of an *ethnos* but of a choice (in the manner of life). For if there be someone not from the nation of the Jews, a gentile who accepts the ways of the Jews and becomes a proselyte, this person would properly be called a *Ioudaios*.“⁸⁸

Paulus scheint also bereit gewesen zu sein, das Jude-Sein von seinen ethnischen Bindungen abzuschneiden. Die meisten seiner jüdischen Zeitgenossen folgten ihm dabei aber nicht. Für sie bedeutete der Begriff „Jude“ immer auch eine Ethnie.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Zit. nach Schene, Origène 134.

Gleichwohl ist festzuhalten, dass er auch ein kultureller Begriff geworden war analog zu dem Begriff „Hellene“. Die Konversion zum Judentum wurde somit auch gesehen wie die Konversion zum Griechentum. „Similarly, Jewishness (Judaeaness) once had been a function of birth and geography but now in the Hasmonean period it became a function of religion and culture.“⁸⁹

Cohen erwähnt abschließend, dass die äußerlichen Zeichen eines „politischen“ Anschlusses und einer religiösen Konversion dieselben waren: Beschneidung und Beachtung der jüdischen Gesetze. Daher wird verständlich, warum die beiden Prozesse oft gleichgesetzt bzw. verwechselt wurden. So konnte Philo formulieren, dass die „Proselyten zu einer neuen, Gott liebenden *Politeia* gekommen sind“⁹⁰. Die beiden Prozesse sind aber sehr wohl zu unterscheiden. Beschneidung ist zunächst ein Zeichen der Zugehörigkeit zu einem Volk. Die Beachtung der Gesetze ist ein Zeichen für die Anerkennung gemeinsamer Normen. Zum zweiten aber sind Beschneidung und Beachtung der Gesetze Zeichen für die Unterordnung unter Gottes Willen.

Die Hasmonäer haben als Feinde des Hellenentums gleichzeitig aber die Ideen, Techniken und Waffen ihrer Feinde benutzt. Sie haben Feste etabliert und sich selbst als Hohepriester einsetzen lassen durch Volkes Willen, also durch „hellenic way of doing things“. Indem sie die jüdische Art zu leben sich aneigneten durch griechische Terminologie, haben sie die jüdische Identität redefiniert. Auf diese Weise war es Nicht-Juden zum ersten Mal möglich, Mitglied der jüdischen Gemeinschaft zu werden. Cohen zitiert zustimmend Bickermann, *Greek Age*, 302: „The real Hellenization of the Seleucid empire, outside Asia Minor, began only after the end of Seleucid domination, when the hellenizing process was taken over by the native rulers.“⁹¹

⁸⁹ Cohen, a.a.O., 137.

⁹⁰ *De spec. leg.* 1.9.51.

⁹¹ Ders., a.a.O., 139.

3.3 Christianer/Christen

3.3.1 Das Selbstverständnis der Christen nach dem Neuen Testament und bei frühen christlichen Autoren

Aus der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen wissen wir, dass sich außerhalb des Landes Israel schon recht bald nach dem Tode Jesu – zwischen den Jahren 30 und 40 – Gemeinschaften bildeten, zu denen neben Judäern überwiegend – oder fast ausschließlich – „Heiden“ gehörten. Diese christusgläubigen Gruppen unterschieden sich von den messianischen Jesusgruppen im Lande Israel 1. durch ihre ethnische Zusammensetzung 2. durch ihr lokales Milieu, d.h. sie entstanden an Orten, in denen Nicht-Juden politisch und kulturell dominierten 3. durch ihre Gruppen-Aufgabe, bei der es nicht die Verkündigung des auferstandenen Christus und einer damit einhergehenden Lebenspraxis, und 4. durch ihr institutionelles Selbstverständnis, das darin zum Ausdruck kommt, dass diese Gruppen sich mit Metaphern aus dem religiös-politischen Bereich – ἐκκλησία, ναὸς, σῶμα – als auch aus dem häuslich-familiären Bereich – οἶκος, ἀδελφοί, ἀδελφή – bezeichnen konnten.

Hier eine kurze Zusammenfassung dieser Begriffe und ihrer Bedeutungen:

Ναὸς = Tempel findet sich als Bezeichnung der Gläubigen in 2Kor 6,16. Sie sind ein Tempel Gottes, weil Gott in ihnen wohnt. Die Gesamtkirche wird in Eph 2,21f als „heiliger Tempel im Herrn“ und als Wohnung Gottes im Geiste dargestellt: ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὖξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ. „... auf ihm (Christus) zusammengefügt wächst das ganze Bauwerk zu einem heiligen Tempel im Herrn ...“

Σῶμα = Leib ist bei Paulus – das griechische Verständnis des Leibes als einheitliches Ganzes vorausgesetzt – in 1Kor 12,14–26 der „Leib Christi“, in den die Glieder hineingetauft werden. Insofern kann man von einer Gleichsetzung der Gemeinde mit dem lebendigen Christus sprechen. Die Gemeinschaft mit diesem wird nicht von dem Einzelnen geglaubt, sondern immer von der ganzen Gemeinde. E. Schweizer macht in diesem Zusammenhang auf die „universale Ausweitung des Völkerapostels“ aufmerksam: „Der Satz von den im Christus-Weinstock lebenden Ranken läuft der von den im Christus-Leib lebenden Gliedern völlig parallel, nur dass anstelle

eines endzeitlichen Israel der endzeitliche Adam (hebr. ‚erster Mensch‘ und ‚Menschheit‘) tritt (1Kor 15,22.45).“⁹²

Οἶκος = Haus bezeichnet in einigen nicht-paulinischen Briefen die Gemeinde als das Haus Gottes, z.B. 1Tim 3,15: ἐὰν δὲ βραδύνω, ἵνα εἰδῆς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας. „Wenn ich mich verspäte, sollst du wissen, wie man sich verhält im Haus Gottes, das ist die Gemeinde des lebendigen Gottes, ein Stützpfiler und ein Grund der Wahrheit“ (so auch Hebr. 3,2.5.6; 10,21; 1Petr 2,5; 4,17). P. Weigandt weist darauf hin, dass hier eine Vorstellung zugrunde liegt, „die auch die Qumrangemeinde kennt (1 QS 5,6; 8,5.9; 9,6; CD 3,19; vgl. auch 1 QH 7,8f) und die eng verknüpft ist mit der Vorstellung von der Gemeinde als Tempel Gottes ...“⁹³ Das Bild der Gemeinde als „Haus Gottes“ geht über in das des Hauswesens: die Kirche ist *familia dei* (vgl. 1Tim 3,5).⁹⁴

Ἀδελφοί, ἀδελφή = Bruder, Schwester, „Geschwister“ steht bei Paulus vorwiegend in der Bedeutung „Mitschrist“, so Röm 8,29: ὅτι οὗς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότ-κον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖ. „Denn die er ausersehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, dem Bild seines Sohnes gleich zu sein, damit er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern.“ Die häufige Anrede („von Gott“ oder „vom Herrn“) „geliebte Brüder“ findet sich z.B. 1Kor 15,58; Phil 1,4; 2Thess 2,13. Der Plural ἀδελφοῖ kann auch für „Brüder und Schwestern“ stehen, also für „Geschwister“.

Ἐκκλησία ist der wichtigste neutestamentliche Begriff für die christusgläubigen Gemeinden. Mit ihm können aber auch die messianischen Gemeinden im Lande Israel bezeichnet werden. Er wird weiter angewendet zur Bezeichnung einer einzelnen Hausgemeinde, zur Bezeichnung einer aus mehreren Hausgemeinden bestehenden Ortsgemeinde und zur Bezeichnung aller Christusgläubigen. Entsprechend variabel wird der Begriff ins Deutsche übersetzt mit „Gemeinde“, „Gemeindeversammlung“ oder „Kirche“.

⁹² ThWNT III, 777.

⁹³ Weigandt, ThWNT II, 1226.

⁹⁴ Einen Überblick über die aktuelle Literatur zum Verständnis der Kirche als *Oikos* gibt John Alsup, Die Kirche als OIKOS entdecken, in: M. Karrer / W. Kraus / O. Merk: Kirche und Volk Gottes, 110.

Roloff geht davon aus, dass ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (לֵא לְקָה) die Selbstbezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde gewesen ist. Dies habe auch ihrem Selbstverständnis entsprochen. Er fasst seine Ausführungen zum ἐκκλησία-Begriff so zusammen:

„Sie (die ἐκκλησία) wusste sich als das von Gott erwählte Aufgebot, das von ihm dazu bestimmt war, Mitte und Kristallisationspunkt des nun von ihm zu berufenden endzeitlichen Israel zu werden. Die hellenistischen Judenchristen um Stephanus, die antiochenischen Heidenchristen (Apg 11,26; 13,1) und auch Paulus konnten sich diese Bezeichnung trotz ihres von den Jerusalemern differierenden Gesetzesverständnisses ohne Schwierigkeiten zu eigen machen, ja *das gemeinsame Bewusstsein von Juden- und Heidenchristen, endzeitliche Gemeinde Gottes zu sein (Hervorhebung von mir, d. Verf.)*, erwies sich letztlich als das einigende Band, ohne das die grundsätzliche Anerkennung des gesetzesfreien Heidenchristentums durch das gesetzestreue Judenchristentum auf dem Apostelkonzil (Gal 2,6–10) schwerlich denkbar gewesen wäre“ (Art. ἐκκλησία, ThWNT, 1001).

Stegemann/Stegemann unterscheiden in ihrer *Sozialgeschichte* zwischen ἐκκλησία als „aktuelle Versammlung“ (1Kor 11,17f.20; 14,4f.12.19.23.28.34f; Act 11,26; 14,27) und ἐκκλησία als „Gemeinschaft“ (Act 8,1.3; 9,31; 11,22; 20,17; 1Kor 11,16.22; 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6; 1Tim 3,5). Den Genetivverbindungen ἐκκλησία τοῦ θεοῦ oder ἐκκλησία Χριστοῦ, die auf die alttestamentlichen Begriffe לֵא לְקָה oder קָה לְיִשְׂרָאֵל zurückgeführt wurden, ist der Anspruch der „Urchristenheit“ entnommen worden, sie sei das wahre Gottesvolk. Das sei eher unwahrscheinlich. Sie sind aus der alttestamentlichen Tradition erklärbar, „wo ähnlich wie hier Versammlungen (לְקָה/ἐκκλησία) zum Zwecke des Hörens des Wortes Gottes bzw. des Gottesdienstes vorausgesetzt werden ... Die christusgläubigen Adressaten der Paulusbriefe in Kleinasien oder Griechenland, die von Paulus als *Ekklesia Gottes* (in Korinth, Galatien oder Thessalonike) angesprochen werden, haben dem Term kaum eine ganze ‚Theologie‘ der christusgläubigen Gemeinschaft im Verhältnis zu Israel oder dem Judentum entnehmen können. Näher liegt, dass sie im pragmatischen Kontext ihrer Sozialerfahrung eine Analogie zur politischen Volksversammlung ihrer Städte herstellen konnten.“⁹⁵ So könnte z.B. 1Thess 1,1, wo Paulus an die ἐκκλησία *der Thessaloniker* schreibt, auch an die bürgerliche Gemeinde dort gerichtet sein. Erst durch den Zusatz „in Gott, dem Vater, und dem Herrn Jesus Christus“ werde klar, wer angeredet ist, nämlich die christusgläubige Gemeinde in Thessalonich. In der Apostelgeschichte wird mit

⁹⁵ Stegemann/Stegemann, *Sozialgeschichte*, 229. So auch Klauck, *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum*, 222.

demselben Wort sowohl die politische (Act 19,32.39.41) als auch die christusgläubige Versammlung bezeichnet (Act 11,26; 14,27). Daran zeige sich aber auch, dass mit dieser Selbstbezeichnung ein Anspruch auf Öffentlichkeit verbunden ist. Die *Ekklesia* ist damit für die *Polis* auch ein Modell gesellschaftlicher Integration. Ethnische und soziale Grenzen werden in ihr nach Gal 3,28 aufgehoben.

Der andere Aspekt (ἐκκλησία als Gemeinschaft) ist in Texten zu finden, die von der „Verfolgung“ der ἐκκλησία berichten, etwa Gal 1,13: Ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν ... „Denn ihr habt ja gehört von meinem früheren Wandel im Judentum, wie ich über alle Maßen die Gemeinde Gottes verfolgt habe und versuchte, sie zu zerstören“ oder Phil 3,6: „Κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν“ d.h. „... nach dem Eifer ein Verfolger der Gemeinde“. Diesem Verständnis entsprechen jene Begriffe, die die Gemeinde als Hausgemeinschaft oder Familie verstehen.

Diese Beobachtungen zeigen u.a., dass für Paulus jede gottesdienstliche Versammlung von Christen Gemeinde, also *Ekklesia* ist. Er kann aber auch ekklesiologische Aussagen machen, die über die Ebene der Ortsgemeinde hinausgehen, so z.B. 1Kor 10,32: ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἑλλησιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ. „Gebt niemandem Anstoß, weder den Juden noch den Griechen noch der Gemeinde Gottes.“ Der Zusammenhang zeigt, dass Paulus hier nicht nur an die Ortsgemeinde, sondern an das endzeitliche Gottesvolk, also die Kirche, gedacht hat. Interessant ist, dass Paulus hier die Kirche als dritte Gruppe – oder drittes Volk – neben Judäern und „Heiden“ stellt.

Ein Zusammenhang zwischen dem paulinischen Sprachgebrauch des Begriffes ἐκκλησία und dem biblischen Begriff der „Gemeinde des Herrn“ ist nur schwer auszumachen, jedoch wird kaum zu bestreiten sein, dass das Bewusstsein einer Zugehörigkeit zum unversalen Volk Gottes, das die paulinischen Gemeinden von anderen Gemeinschaften unterschied, aus dem Judentum stammte.

Auch in der **Apostelgeschichte** wird mit ἐκκλησία vorwiegend die Einzelgemeinde bezeichnet. „Lukas stellt sich die örtlichen Einzelgemeinden je-

weils als nach einer auf Paulus zurückgehenden Ordnung einheitlich verfasst und organisiert vor“⁹⁶, so z.B. Act 14,23: χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ’ ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους ... „Und sie (Paulus und Barnabas) setzten in jeder Gemeinde Älteste ein.“ Die einzige theologische Weisensaussage über die Kirche steht bei Lukas in Act 20,28: προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου. „Gebt acht auf euch und die ganze Herde, in der euch der heilige Geist zu Aufsehern eingesetzt hat, die Kirche Gottes zu weiden, die er durch sein eigenes Blut erworben hat.“⁹⁷ Für den christologischen Bezug und die in der Christologie begründete Ekklesiologie bietet Lukas keinen weiteren Beleg.

Ralph Neuberth stellt in seiner Untersuchung über den Umgang mit Macht in der Kirche zu den Phänomenen in der Apostelgeschichte⁹⁸ fest, dass Lukas die *Ekklesia* in deutlicher Analogie zu religiösen und profanen Vollversammlungen seiner Zeit versteht. Für die ersten zwei bis drei Generationen der christusgläubigen Gemeinschaften können folgende Grundelemente für ein Verständnis von Gemeinde und „Amt“ vermutet werden:

„Die ganze Gemeinde, insbesondere die Gemeindevollversammlung, war die grundlegende Größe für das gemeinsame Leben; von ihr wurden wichtige inhaltliche Linien geklärt, durch sie wurden Gremien zu ihrer amtlichen Aufgabe ermächtigt.

Es gab eine Vielzahl von amtlichen Diensten und Funktionen, die auf die Gemeinde als Ganze bezogen waren und nur in diesem Rahmen Verantwortung und Macht wahrnehmen konnten.

Es dominierte eine theozentrische Sichtweise, die die gemeinsame Unterordnung unter Gott und sein Wort unterstrich; amtliche Funktionen wurden im engen Bezug zur Gemeinde verstanden, in der es – als Eigentum Gottes und Wirkungsort seines Geistes – keine Über- und Unterordnung gab; eine Zuspitzung auf die Vorstellung einer göttlichen Repräsentanz durch das

⁹⁶ Roloff, ThWNT I, 1006.

⁹⁷ Roloff, a.a.O., 1006f, macht auf die Sonderstellung und die sachlichen Schwierigkeiten dieser Textstelle aufmerksam. Es ist die einzige Stelle in der Apostelgeschichte, die vom stellvertretenden Sühnetod Jesu spricht. Ihre „patripassianische Wendung“ ist wohl „dadurch zustande gekommen, dass Lukas eine traditionelle Formel, deren christologischer Bezug für ihn wie für seine Leser nicht in Frage stand, hier eingebaut hat“. Roloff vermutet hinter dieser Stelle eine deuteropaulinische Ekklesiologie.

⁹⁸ Ralph Neuberth, Demokratie im Volk Gottes? Untersuchungen zur Apostelgeschichte, 332–348.

Amt (wie etwa im späteren Konzept der Christus-Repräsentanz) ist ebenso wenig erkennbar wie ein kultisch-sakramentales Amtsverständnis.⁹⁹

Wir halten fest, dass der Gebrauch des Begriffs ἐκκλησία im Neuen Testament eindeutige politische Konnotationen aufweist. Die Versammlung der freien Bürgerschaft in der Polis war ihr Vorbild.

Die traditionsgeschichtlichen Herleitungen der verschiedenen Bedeutungen zu allen Begriffen können hier nicht weiter Berücksichtigung finden.

Buell hat gezeigt, dass frühe christliche Autoren *ethnisch* argumentieren, wenn sie das Christsein beschreiben.¹⁰⁰ Sie hält die Bezeichnungen γένος, ἔθνος, λαός und φύλος für austauschbar und gibt sie wieder mit den Begriffen „people“, „race“ und „ethnicity“, die ihr als Gruppe möglicher Übersetzungen jener Terms dienen. Schon bei der Erörterung des Zusammenhangs der Begriffe „Ethnizität und religio“ sind wir der Meinung des Clemens von Alexandrien begegnet, dass die Christen in einer besonderen, dritten Art die Götter verehren – nicht so wie Griechen und Judäer (*Strom.* 5.39.4; 41.2; 41.6).¹⁰¹

Clemens teilt die Menschen in drei Gruppen ein: Griechen, Judäer, Christen. Sind diese Gruppen Religionen oder Rassen? Die Wortwahl (γένος) zeigt auch hier, wie eng der Zusammenhang zwischen *Ethnos* und *religio* gesehen wird. Clemens fährt fort (er zitiert hier einen früheren christlichen Text mit dem Titel „Gebet des Petrus“) werden sowohl die Griechen als auch die Judäer versammelt im neuen, „erretteten Volk (λαός)“ der Christen (*Strom.* 6.42.2).¹⁰²

Die drei Gruppen unterscheiden sich nicht darin, „was sie beten“, sondern „wie sie beten“. Weiterhin – so Buell – zeigen diese Texte, dass Clemens Rasse und Ethnizität als veränderbar ansieht: Griechen, Judäer, Christen. Die ersten beiden sehe er als solche, die berechtigt sind, Mitglieder der dritten zu werden.

⁹⁹ Ders., a.a.O., 346.

¹⁰⁰ Buell, Rethinking the relevance of race for early Christian self-definition, Harvard Theological Review 10/2001, 449ff.

¹⁰¹ Dies., a.a.O., 456. Vgl. S. 94.

¹⁰² Zitiert nach Buell, a.a.O., 456.

„For Clement, it is also crucial that these three peoples, although differentiated by how they worship, are not different in what they worship. Christians constitute the people who correctly worship the same God that the Greeks and Jews worship incorrectly. This assertion of a common deity, particularly of a deity understood as the creator, is why Clement can insist both that the different peoples of the world do not differ ‚by nature‘ and that the ideal form of humanness is to become Christian.“¹⁰³ Damit ist gesagt, dass jemand Christ werden kann, indem er seine „Rasse“ wechselt. Religiöse Praktiken und der Glaube sind also Mittel, seine „Rasse“ zu wechseln. Sie sind dann natürlich auch Kennzeichen, an dem man erkennen kann, zu welcher „Rasse“ jemand gehört.

Noch offensichtlicher ist der Prozess der ethnischen Definition des Christseins in der apologetischen Literatur zu beobachten, z.B. in der Abhandlung „*Legatio pro Christianis*“ des Athenagoras von 177, gerichtet an die Kaiser Marcus Aurelius und Commodus:

Ἡ ὑμετέρα, μεγάλοι βασιλέων, οἰκουμένη ἄλλος ἄλλοις ἔθεσι χρῶνται καὶ νόμοις, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν νόμῳ καὶ φόβῳ δίκης, κἀγγελοῖα ἦ, μῆστέργειν τὰ πάτρια εἴργεται, ἀλλ' ὁ μὲν Ἴλιεὺς θεὸν Ἑκτορα λέγει καὶ τὴν Ἑλένην Ἀδράστειαν ἐπιστάμενος προσκυνεῖ, ὁ δὲ Λακεδαιμόνιος Ἀγαμέμνονα Δία καὶ Φυλονόην τὴν Τυνδάρειω θυγατέρα καὶ τεννηνοδίαν σέβει, ὁ δὲ Ἀθηναῖος Ἐρεχθεὶ Ποσειδῶνι θύει καὶ Ἀγραύλῳ Ἀθηναῖοι καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια [Ἀθηναῖοι] ἄγουσιν καὶ Πανδροσῶ, αἱ ἐνομίσθησαν ἀσεβεῖν ἀνοίξασαι τὴν λάρνακα, καὶ ἐνὶ λόγῳ κατὰ ἔθνη καὶ δήμους θυσίας κατάγουσιν ἅς ἂν θέλωσιν ἄνθρωποι καὶ μυστήρια ... καὶ τούτοις πᾶσιν ἐπιτρέπετε καὶ ὑμεῖς καὶ οἱ νόμοι, τὸ μὲν οὖν μηδ' ὄλως θεὸν ἠγεῖσθαι ἀσεβὲς καὶ ἀνόσιον νομίσαντες, τὸ δὲ οἷς ἕκαστος βούλεται χρῆσθαι ὡς θεοῖς ἀναγκαῖον, ἵνα τῷ πρὸς τὸ θεῖον δέει ἀπέχωνται τοῦ ἀδικεῖν ... ἡμεῖς δὲ οἱ λεγόμενοι Χριστιανοί, ὅτι μὴ προενόησθε καὶ ἡμῶν, συγχωρεῖτε δὲ μηδὲν ἀδικοῦντας, ἀλλὰ καὶ πάντων, ὡς προῖόντος τοῦ λόγου δειχθήσεται, εὐσεβέστατα διακειμένους

¹⁰³ Dies., a.a.O., Anm. 38.

καὶ δικαιοτάτα πρὸς τε τὸ θεῖον καὶ τὴν ὑμετέραν βασιλείαν

...

Mächtigste Herrscher! Obwohl Eure Untertanen die widersprechendsten Sitten und Gesetze haben, ist doch keiner von ihnen durch ein Gesetz oder durch Furcht vor Strafe gezwungen, abzulassen von der Sitte seiner Väter. Der Ilier vergöttert seinen Hektor und betet Helena als Adrasteia an. Der Lakedaimonier verehrt den Agamemnon als Zeus und Phylonoe, die Tochter des Tyndareos, als Hekate Eunodia. Der Athener opfert dem Erechtheus, in dem er den Poseidon sieht. Auch werden von den Athenern Agraulos und Pandoros, die doch wegen der Öffnung der Kiste als Frevler galten, durch Weihgaben und geheimnisvolle Riten geehrt ...

Und alle diese werden weder von Euch noch von den Gesetzen daran gehindert. Ihr seht ein, dass der volle Atheismus Sünde und Frevel ist und dass man einem jeden die Götter seiner Wahl lassen muss, damit die Menschen aus Furcht vor der Gottheit das Unrecht meiden ...

*Uns aber, die Christen genannt werden, lasst ihr solche Fürsorge leider nicht zukommen, obwohl wir kein Unrecht verüben, sondern – wie in dieser Rede noch gezeigt werden wird – uns gegenüber der Gottheit als auch gegen Eure Herrschaft als außerordentlich fromm und gerecht erweisen ...*¹⁰⁴

Nachdem Athenagoras die Christen mit anderen ethnischen Gruppen im Reich verglichen hat, fordert er für sie dieselben Rechte, nämlich ihren Gott nach ihrer Sitte anzubeten wie andere Völker auch. Er bringt aber kein einziges Argument vor, warum sie zu den Völkern mit alten Sitten gezählt werden sollten, sondern tut so, als sei dies längst erwiesen. Buell erkennt darin einen geschickten Schachzug, denn das ermögliche ihm, hartnäckige Fragen zur Besonderheit der Christen als „Volksgruppe“ zu ignorieren. Diese Taktik müsse man in den Zusammenhang „Atheismus und soziale Ordnung“ stellen. „Belief in god(s) is portrayed as causally linked to social order because it is through fear from the divine that one will refrain from evil.“¹⁰⁵ Athenagoras weist damit Vorwürfe zurück, Christen seien Atheisten und damit auch eine Gefahr für den Staat. Die Ankläger werfen ihnen vor, die Götter der Städte nicht anzuerkennen. Darin erkennt er vor allem den Vorwurf, die Christen würden keine Opfer kennen. „He counters this

¹⁰⁴ Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 1,1–3. Übersetzung in Anlehnung an P.A. Eberhard, Des Athenagoras von Athen Bittschrift für die Christen, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 12.

¹⁰⁵ Buell, a.a.O., 457.

charge by asserting that the Christian God does not demand anything but ‚bloodless sacrifice‘ and ‚the service of our reason‘.¹⁰⁶ So beschreibt Athenagoras, was „Opfer“ bedeutet, ohne die zentrale Stellung desselben für die Religion anzutasten. Weiterhin fragt er:

Ὁ δὲ περὶ τοῦ μὴ προσιέναι καὶ τοὺς αὐτοὺς ταῖς πόλεσιν θεοὺς ἄγει πάνυ αὐτοῖς εὐήθης λόγος ἀλλ’ οὐδὲ οἱ ἡμῖν ἐπικαλοῦντες ἀθεότητα ἐπεὶ μὴ τοὺς αὐτοὺς οἷς ἴσασι νομίζομεν, σφίσιν αὐτοῖς συμφωνοῦσι περὶ θεῶν ... ὅταν οὖν αὐτοὶ αὐτοῖς διαφωνῶσιν περιτῶν κατ’ αὐτοὺς θεῶν, τί ἡμῖν μὴ συμφερομένοις ἐπικαλοῦσιν;

*Auch das Gerede, wir würden uns nicht an die „richtigen“ Götter wenden und an sie glauben wie der Staat, ist nichts als Torheit. Denen, die uns Atheismus vorwerfen, weil wir nicht an dieselben Götter glauben wie sie, gelingt es ja nicht einmal, unter sich eine einheitliche Meinung über die Götter herzustellen.*¹⁰⁷

Es sind also die religiösen Differenzen in der nichtchristlichen Nachbarschaft, die den Atheismus befördern. Implizit ist damit gemeint, dass ein universaler Christenglaube die Lösung für das Problem des Atheismus wäre.

Dies spricht dann der Zeitgenosse des Athenagoras, Justin, deutlicher aus. In seiner Ersten *Apologie*. Er definiert die Christen als aus Griechen und Barbaren hervorgegangene Gruppe, die er damit auch für würdig befindet, Mitglieder der ersteren zu werden.¹⁰⁸ Weiter beschreibt er die positiven Seiten des Christenglaubens für die politischen Ziele des Römischen Reiches: Einheit, Frieden und Frömmigkeit. Er verbindet den Gedanken der universellen Macht des Christus mit dem Ideal des Wechsels ethnischer Zugehörigkeit. Alle sollten Christen werden, nicht Römer!

Konflikte unter den verschiedenen Stämmen (*phyloi*) in der Vergangenheit seien die Folge ihrer unterschiedlichen Sitten. Die religiösen Praktiken aber,

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 14.1.2.

¹⁰⁸ Hall, *Ethnicity in Greek Antiquity*, 47ff, nennt diese Art ethnischer Selbst-Definition „aggregativ“. Dabei wird die eigene Ethnizität in Verbindung gesehen mit anderen, voneinander zu unterscheidenden Gruppen. Daneben gab es in der Zeit des Imperium Romanum auch die Sitte, sich im Kontrast zu einer anderen Gruppe oder mehrerer anderer Gruppen zu definieren („oppositional ethnic self-definition“).

die der Glaube an Christus und den einen Gott hervorbringt, schafften Einigkeit unter den Völkern.

Οἱ μισάλληλοι δὲ καὶ ἀλληλοφόνοι καὶ πρὸς τοὺς οὐχόμοφύλους διὰ τὰ ἔθη καὶ ἑστίας κοινὰς μὴ ποιούμενοι, νῦν μετὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Χριστοῦ ὁμοδίαιτοι γινόμενοι, καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ἐυχόμενοι, καὶ τοὺς ἀδίκως μισοῦντας πείθειν πειρώμενοι, ὅπως οἱ κατὰ τὰς τοῦ Χριστοῦ καλὰς ὑποθημοσύνας βιώσαντες εὐέλπιδες ὧσι συγγήμιν τῶν αὐτῶν παρὰ τοῦ πάντων δεσπύζοντος θεοῦ τυχεῖν.

*Wir, die wir einander hassten und mordeten und und mit denen, die nicht von unserem Stamm sind, wegen der verschiedenen Gewohnheiten nichts gemeinsam hatten, leben jetzt nach Christi Erscheinung zusammen, beten für unsere Feinde und versuchen diejenigen, die uns zu Unrecht hassen, zu überzeugen, dass auch sie nach den schönen Weisungen Christi leben in guter Hoffnung, dass auch sie dieselben Güter von Gott empfangen, der über uns alle herrscht.*¹⁰⁹

Justin verbindet also religiöse Praktik und Sozialverhalten eng miteinander, hebt aber auch weiter hervor, dass das christliche Verhalten Feindschaft hervorruft, weil es doch „die gerechteste Rasse von Menschen“ hervorbringe. Einigkeit und Frieden unter den verschiedenen Völkern zu befördern sei ein hervorragendes Merkmal der christlichen Frömmigkeit. Argumentationen wie diese finden sich auch bei anderen Apologeten, z.B. bei Melito von Sardes.

Für alle drei Autoren definieren religiöse Praktiken das Christsein. Diese Praktiken zeigen aber auch an, dass es sich bei Christen um eine „Rasse“ bzw. um ein „Volk“ handelt. Damit haben sie sich einer weitverbreiteten Sitte bei der Definition ethnischer Selbst-Definition bedient.

Im frühen dritten Jahrhundert schreibt Origenes in *De principiis*, dass Gott alle Kreaturen mit dem freien Willen ausgestattet habe, der ihnen ermöglicht, durch ihre Wahl Fortschritte zu machen, indem sie es Gott gleich tun,

¹⁰⁹ Justin Martyr, *Apologia* 14.3.1.

oder aber durch Unachtsamkeit sich wieder verschlechtern können.¹¹⁰ Was aber ist das Ziel solcher Fortentwicklung?

Ἰσραὴλ προσελθόντες, ἐπὶ καρποφορήσωσιν ἐπὶ πλεῖον, εἰσελεύσοντα εἰς ἐκκλησίαν κυρίου.¹¹¹

Ein ‚Israelit‘ zu werden ist also das Ziel, aber natürlich ein solcher, der zur Kirche des Herrn gestoßen ist!

Buell fasst ihre Beobachtungen wie folgt zusammen:¹¹² 1. Weil religiöse Praktiken schon im frühen Imperium Romanum mit Ethnizität verbunden wurden, stellte diese einen Weg dar, um Christ-Sein zu definieren und seine Grenzen zu ziehen. 2. Weil „Rasse“ als veränderbar verstanden wurde, konnte „Christ-Werden“ in ethnischer Terminologie beschrieben werden. 3. Dasselbe galt auch für den christlichen Universalismus: Das reichte vom Hinweis auf die Möglichkeit, jedermann *könne* ein Christ werden bis zur Aufforderung, alle *sollten* Mitglieder dieses Volkes werden. Zum Schluss wurden auch christliche Rivalen mit ethno-rassischen Begriffen wie „Barbaren“ oder „Juden“ beschimpft.

3.3.2 Die Wahrnehmung der Christen „von außen“

Wir sind ausführlich darauf eingegangen, wie sich die frühen Christen selbst verstanden. Wie aber haben *die anderen* – also Griechen und Römer – sie wahrgenommen? Wie eine Gruppe „von außen“ gesehen wird, lässt auch auf ihr Selbstverständnis schließen, ja es gibt auch einen Eindruck wieder von der Realität, die die Gruppe zu dem macht, was sie ist. Das gilt auch für die antiochenische Gemeinde in Act 11,26, denn mit dem Namen Χριστιανοί war nicht einfach ein Name gefunden worden, „den sie selbst als Gruppe für sich auch hätte finden können, sondern es war mit dem Namen eine soziale und religiöse Realität ins Dasein getreten, die sich für jedermann sichtbar von der eigenen unterschied und diese damit in Frage stellte“¹¹³.

¹¹⁰ Origenes, *De principiis* II.9.6.

¹¹¹ Origenes, *De principiis* III.1.23.

¹¹² Buell, a.a.O., 461–464.

¹¹³ C. Colpe, Die älteste judenchristliche Gemeinde, in: J. Becker u.a., Die Anfänge des Christentums, 75.

Robert L. Wilken hat pagane Quellen daraufhin befragt, was in ihnen die christliche Identität ausmacht.¹¹⁴ Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Christen gesehen wurden

1. als nicht-römische philosophische Schule;
2. als religiöse Vereinigung, die sich Christus zugehörig fühlte;
3. als rebellische jüdische „Sekte“.

Die Wahrnehmung der Judäer durch Griechen und Römer unterschied sich von der der Christen in zwei Punkten. Wenn auch bei beiden die Existenz verschiedener Gruppierungen am Anfang des zweiten Jahrhunderts u.Z. vorauszusetzen sind, so wurden die Judäer doch als homogene Gemeinschaft angesehen. Was einen Judäer ausmachte und was ihn von anderen unterschied, das war den Menschen seit der Zeit Alexanders bekannt: die Beschneidung, das Einhalten des Sabbats, die Anbetung des einen Gottes und die Enthaltung von bestimmten Nahrungsmitteln. Im Vergleich zu ihnen waren die Christen nicht nur unbekannt, sondern auch auf der Suche nach einer klar definierten Identität. Sie zeigten den Außenstehenden verschiedene Gesichter, wie Celsus festgehalten hat (CC V.61–62).

Der andere Grund: Die Juden waren ein Volk mit einer Geschichte. Das Christentum war ein *newcomer*, besaß kein Heimatland, keine Geschichte, auch kein Buch, das diese Geschichte enthielt, also nichts, das Bewunderung auslösen oder Neid und Feindschaft hervorrufen konnte.

Die frühesten Quellen des zweiten Jahrhunderts (Tacitus, Sueton, Plinius) bezeichnen den Christenglauben als *superstitio prava, immodica, superstitio exitiabilis, superstitio nova et malefica*. Eigentlich betont der Begriff *superstitiosus* ein „Zuviel“ (*Super-*), z.B. die tägliche Versammlung der Christen. Als *superstitio* werden Rom-fremde Kulte, die primitive Vorstellungen von den Göttern vertraten, verbunden mit bizarren, ungewöhnlichen Praktiken, bezeichnet. Willken lässt Cicero zu Wort kommen:

„Non enim philosophi solum verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant ut

¹¹⁴ The Christians as the Romans and the Greeks saw them, in: E.P. Sanders (Hg.), *Jewish and Christian Self-Definition*, 100–125.

sibi sui liberi superstites essent superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius ... Ita factum est in superstitioso et religioso alterum vitii nomen alterum laudis.“¹¹⁵

Die Religion wurde vom Aberglauben unterschieden nicht nur von den Philosophen, sondern auch von unseren Vorfahren. Menschen, die den ganzen Tag beten und Opfer bringen, um sicherzustellen, dass ihre Kinder sie überleben, werden „Abergläubische“ genannt. Dieses Wort bekam später eine weiter gefasste Bedeutung ... Daher wurden „abergläubisch“ und „religiös“ Begriffe, die Missbilligung bzw. Zustimmung auslösten.

Wenn die vorgenannten Autoren den Christenglauben also als *superstitio* bezeichneten, dann stellten sie die Frage nach seiner Herkunft und nach seiner Identität und damit auch nach seinem Charakter.

Nach Plutarch (*De superst. 169–170a, 168a–b, 171b–f*) führt *superstitio* zum Atheismus. Das ist zu sehen im gesamten Kontext der griechisch-römischen Antike: *Pietas/eusebeia* führen zu Respekt gegenüber dem Staat und seinen Bürgern, *superstitio* aber zu Atheismus und Aufruhr.

Bei allen Autoren zeigt *pietas* die öffentliche Verehrung der Götter an. Die größte Frucht aber der *pietas* ist, Gott nach der Sitte der eigenen Väter zu verehren (Porphyrios, *Ad Marcellam 18*).

„Inscriptions from Greek cities, for example, praise and honour the ephebes ‚on account of their piety (*eusebeia*) toward the gods and respect (*philotimia*) for the council and people‘. Many coins from the period bear the legend PIETAS, PIETAS AUGUSTA, sometimes accompanied by an altar for sacrifice, other acts of religious devotions, and the phrase VOTA PUBLICA. On some coins are *orans*, a figure with hands uplifted in a gesture of supplication, appears. This figure ... is a symbol for *eusebeia* or *pietas*.“¹¹⁶

Die Begriffe *superstitio* und *impietas* enthielten also deutliche kulturellreligiöse Aspekte. Sie waren nicht einfach eine „falsche Religion“, sondern waren auch die Ursache für allgemeinen moralischen Niedergang und Respektlosigkeit gegenüber dem Staat. Die beiden bilden ein Gegensatzpaar zur philosophischen Existenz. Diese wurde verstanden als eine bestimmte Art zu leben, bei der die *philanthropia* und die *eusebeia* die herausragenden Merkmale waren. Seneca schrieb:

¹¹⁵ *De natura deorum II.28.*

¹¹⁶ Wilken, a.a.O., 116.

„Huius opus unum est de divinis humanisque verum invenire. Ab hac numquam recedit religio, pietatis, iustitia es omnis alius comitatus virtutum consertarum et inter se cohaerentium.“¹¹⁷

Die einzige Aufgabe der Philosophie ist es, die Wahrheit über die göttlichen und die menschlichen Dinge herauszufinden. Von ihr trennt sich die Religion niemals, so wie auch die Frömmigkeit nicht, die Gerechtigkeit nicht noch eine andere von der ganzen Gruppe der Tugenden, die zusammengehören in enger Gemeinsamkeit.

Wenn die Christen also unter dem Verdacht der *superstitio* standen, dann stellten sie sich in Gegensatz zur philosophischen Lebensweise. Unklare Herkunft, Atheismus-Verdacht, unmoralisches Leben und Feindschaft gegenüber der Philosophie ließen den Christenglauben in den Augen der Zeitgenossen als *impietas* erscheinen. Das Paulus-Zitat 1Kor 17,25, nach dem Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht hatte, war Mitte des zweiten Jahrhunderts bekannt.

Die christlichen Apologeten sahen diese Entwicklung als große Herausforderung an. Sie stellten das Christentum als *philosophische Schule* dar, indem sie christliche Moral mit griechisch-römischer Frömmigkeit verbanden. Der Christenglaube bot den Menschen eine Form der Lebensgestaltung an, die sich durchaus mit anderen philosophischen Schulen der antiken Welt messen konnte. So schildert Justin seine eigene Konversion als Konversion zur Philosophie (*Dial. 1–8*), und in der *Ersten Apologie* beschreibt er Christus als einen ‚Lehrer‘ (4.7), der seine Schüler lehrte, sich mit Gott und dem moralischen Leben zu befassen:

ὅτε δὲ Σωκράτης λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς ταῦτα εἰς φανερόν ἐπειρᾶτο φέρειν καὶ ἀπάγειν τῶν δαιμόνων τοὺς ἀνθρώπους, καὶ αὐτοῖοὶ δαίμονες διὰ τῶν χαιρόντων τῇ κακίᾳ ἀνθρώπων ἐνήργησαν ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ἀποκτεῖναι ... σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ φιλανθρωπίαν καὶ ὅσα οἰκεῖα θεῷ ἐστι ...

“Just as Socrates was condemned because he was ‚impious and atheistic‘ (5.3), although he taught mankind about the true worship of God, so the

¹¹⁷ *Epistulae morales 90.3.*

Christians are attacked when in fact their teacher taught them to lead a life of ,temperance, righteousness, *philanthropia*‘ (10.1).“¹¹⁸

Athenagoras (*Leg. 14,2*) weist den Vorwurf des Atheismus zurück, da die Christen den einen Gott, Schöpfer des Universums, verehren.

Die theologischen und philosophischen Fragen des philosophischen Lebens bewegten auch das frühe christliche Denken: Gott als transzendentes spirituelles Wesen, die Freiheit des menschlichen Willens, die moralische Reformation, das Vernunftgemäße des Christenglaubens, die Betonung, dass das Christentum ein genuiner Weg zur *pietas* sei. Später wurde dann das philosophische Leben identifiziert mit dem klösterlichen, und der *bios philosophikos* wurde als ein Ideal für alle Christen angesehen. Diese spätere Entwicklung zeigt, wie die Identifizierung des Christenglaubens als philosophische Lebensgestaltung noch nachwirkte im Bewusstsein der patristischen Periode.

Wie andere philosophische Schulen auch, hoben die Christen – z.B. Tertulian in *Apol. 3.6* – die Rolle Jesu als eines Gründers und Lehrers hervor. In paganen Quellen wird aber mehrfach beschrieben, dass die Christen ihren „Lehrer“ als Gott verehren. Nach Plinius versammeln sie sich an einem bestimmten Tag vor Sonnenaufgang, „um ein Lied an Christus wie an ihren Gott anzustimmen“. Im *Peregrinus* des Lucian heißt es:

ἔπειτα δὲ ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτοὺς ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶναι ἀλλήλων, ἐπειδὴν ἅπαξ παραβάντες θεοὺς μὲν τοὺς Ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσονται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτὸν προσκυνῶσιν καὶ κατὰ τοὺς ἐκεῖνου νόμους βιώσιν.

*Und dann hat ihr erster Gesetzgeber ihnen eingeredet, sie seien alle gegenseitig Brüder, sobald sie sich nur von den hellenistischen Göttern lossagten, diese verleugerten, ihren gekreuzigten Sophisten verehrten und nach dessen Vorschriften lebten.*¹¹⁹

¹¹⁸ Wiedergabe nach Wilken, a.a.O., 109.

¹¹⁹ Lucian, *Peregrinus 13.9*. Übersetzung nach E. Heimeran, Lukian, Tod des Peregrinos, griechisch und deutsch, München 1925.

Weder Plinius noch Lucian hatten christliche Quellen gelesen. Ihre Aussagen gehen auf Hörensagen bei ihren Reisen zurück. Sie haben aber sehr wohl wahrgenommen, dass ein ganz bestimmtes Merkmal der Christen gewesen sein muss, dass diese Christus als Gott anbeteten.

Eine christliche Quelle, nämlich *Mart. Pol.*, bestätigt diese Sicht. Im Blick auf die Verehrung von Märtyrern heißt es:

τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνούμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκ εὐνοίας ἀνυπερβλή του τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον ὧν γένοιτο καὶ ἡμᾶς κοινωνοὺς τε καὶ συμμαθητὰς γενέσθαι.

*Denn ihn beten wir an, weil er der Sohn Gottes ist. Den Märtyrern aber erweisen wir als Schülern und Nachahmern des Herrn gebührende Liebe wegen ihrer unübertrefflichen Zuneigung zu ihrem König und Lehrer. Möchten doch auch wir ihre Genossen und Mitschüler werden!*¹²⁰

Diese Texte sagen nicht einfach, dass die Christen Gott und Christus in eins setzen, aber wohl, dass sie ihn wie einen Gott anbeten. Der Brief des Plinius weist außerdem hin auf eine bereits gewachsene kultische Handlung. Es könnte sein, dass die paganen Schriftsteller den Wandel des Jesusbildes in der frühen Christenheit – von der historischen Person des Jesus von Nazareth zu einer Kultfigur – wahrgenommen haben. Es mag Debatten über den Status des Christus unter christlichen Theologen gegeben haben. Origenes z.B. äußert sich kritisch zur Praxis eines Gebetes zu Christus. Er verteidigt das Gebet, das ausschließlich an Gott gerichtet wird, weil „wir nicht zu irgendjemand beten, der von einer Frau geboren ist“ (*De Orat. 15.1*). Für die außenstehenden Beobachter war das Zentrum christlicher Identität die Anbetung des Christus.

An dieser Stelle muss daran erinnert werden, was die paganen Autoren mit „Gott“ gemeint haben. Wir haben es in dieser Zeit nämlich mit der Vorstellung von einer „Götter-Pyramide“ zu tun, an deren Spitze der eine, höchste Gott stand, bis hin zu den δαιμόνες und den Heroen am Fuß der

¹²⁰ *Mart. Pol. 17.3*. Übersetzung von G. Rauschen, *Echte alte Märtyrerakten*, in: *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 14.

Pyramide. Zwischen all diesen gab es große Unterschiede, die sich auch in der Verehrung und der Art, wie man zu ihnen betete, ausdrückte. Dass dazu auch verschiedene Opfer an verschiedenen Plätzen gehörten, versteht sich von selbst.¹²¹ Eine wichtige Eigenschaft dieser Hierarchie von Gottheiten bestand darin, dass diese durchaus als veränderbar angesehen wurde. Bestimmte göttliche Wesen, etwa die Heroen, bekamen göttlichen Status aufgrund ihrer wunderbaren Taten. Aus Menschen wurden Heroen, aus Heroen wurden *daimones*, die „Götter“ genannt wurden.¹²² Als Beispiele dafür können Herakles, Alexander, Asklepios und Orpheus gelten. Als eine direkte Parallele zu Christus kann Pythagoras angesehen werden, der von seinen Nachfolgern als Lehrer und Gründer ihrer Schule verehrt wurde. Sie riefen ihn immer wieder in Erinnerung durch viele Geschichten, und in manchen Kreisen galt er als „göttlich“. Eine davon berichtet Diogenes Laertius (*VIII.21*). Danach stieg Pythagoras aus einer unterirdischen Grabstätte, die als Eingang zum Hades angesehen wurde. Von da an hielten seine Nachfolger ihn für einen Gott.

Die Einlassungen des Plinius und des Lucian über das Gebet der Christen zu Christus muss vor diesem Hintergrund gesehen werden. In ihren Augen war auch Jesus auf dieselbe Weise zu göttlichem Status gelangt wie Pythagoras und andere Heroen oder Lehrer. Wenn die Apologeten die Rolle des Christus als Lehrer hervorhoben, dann schufen sie damit die Voraussetzung für seine Verehrung als Person, die göttlichen Status erlangte. Dies wiederum war der Hintergrund dafür, dass die christlichen Gruppierungen „von außen“ angesehen wurden als religiöse Vereinigungen (*θῖασοί*), als *collegia*, die dem Christus angehörten. Diese Klassifizierung stieß bei den Christen durchaus auf Zustimmung, wie wir Tertullian's *Apologeticum* entnehmen können:

„Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate spei foedere ... oramus etiam pro imperatoribus ... coimus ad litterarum dicinarum commemorationem ... certe fidem sanctis vocibus pascimus, spem erigimus, fiduciam figimus, disciplinam praeceptorum nihilominus inculcationibus densamus ... praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio,

¹²¹ So meint Porphyrios (*De abstin.* 2,37; 34; 42), man müsse den höchsten der Götter mit „absolutem Schweigen“ und „reiner Seele“ verehren. Die *daimones* aber „lieben den Geruch brennenden Fleisches“.

¹²² Plutarch, *De Orac.* 415c.

sed testimonio adepti, neque enim pretio ulla res dei constat, etiam, si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur, modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit et si modo velit et si modo possit, apponit ... haec quasi deposita pietatis sunt ...“

*Eine Körperschaft sind wir durch die innere Verbundenheit im Glauben, durch die Gemeinsamkeit unserer Lehre, durch den Bund unserer Hoffnung ... Wir beten auch für die Kaiser ... Zusammen kommen wir zur Verlesung der göttlichen Schriften ... Zumindest geben wir unserem Glauben mit den heiligen Worten Nahrung, richten unsere Hoffnung empor, festigen unsere Zuversicht und stärken gleichermaßen unsere Lehre durch Einschärfung der Gebote ... Den Vorsitz führen jeweils Ältere, die sich bewährt und diesen Ehrenplatz nicht durch Geld, sondern durch das Zeugnis ihres Lebens erlangt haben ... Auch wenn es eine Art Vereinskasse gibt, wird sie nicht aus Geldgeschenken zusammengebracht, so als wäre die Religion etwas Käufliches ... Ein bestimmtes Scherflein steuert jeder einzelne bei an einem bestimmten Tag im Monat oder wenn er will und falls er überhaupt will und falls er überhaupt kann ... Das sind gewissermaßen Darlehen der Frömmigkeit ...*¹²³

Schon im Jahre 170 u.Z. hatte Celsus seine frontale Attacke gegen den Christenglauben geschrieben unter sorgfältiger Berücksichtigung christlichen Schrifttums, der Beobachtung christlicher Praktiken und nach Gesprächen mit Anhängern des Christenglaubens über ihre Lebensgestaltung. Auch Celsus stellt als charakteristisches Merkmal der Christen heraus, dass diese Christus als Gott verehren. Im letzten Teil seines Werks kritisiert er, sie hätten eine religiöse Gemeinschaft ins Leben gerufen, die sich nicht der Verehrung des höchsten Gottes, sondern eines niederen Wesens, Christus, verschrieben hat (CC VIII.15). Auch Celsus teilt die Vorstellung von Plutarch, Plinius u.a. von der hierarchisch konstruierten Welt der Götter. Auch für ihn ist es theoretisch möglich, dass Jesus zu Recht in diese Welt „aufgerückt“ ist. Aber genau dies bestreitet er:

Μετὰ ταῦτα τοίνυν, πρὸς ἃ κατὰ δύναμιν ἀπηντήσα μιν, φησὶ πρὸς ἡμᾶς Πόσω δ' ἦν ὑμῖν ἄμεινον, ἐπειδὴ γε καινοτομήσαί τι ἐπεθυμήσατε, περὶ ἄλλον τινὰ τῶν γενναίως

¹²³ *Apologeticum* 39. Übersetzung von Becker, C.: *Apologeticum*. Verteidigung des Christentums, lateinisch und deutsch.

ἀποθανόντων καὶ θεῖον μῦθον δέξασθαι δυναμένων σπουδάσαι; Φέρε, εἰ μὴ ἤρεσκεν Ἡρακλῆς καὶ Ἀσκληπιὸς καὶ οἱ πάλαι δεδοξασμένοι, Ὀρφέα εἶχετε, ἄνδρα ὁμολογουμένως ὀσίῳ χρησάμενον πνεύματι καὶ αὐτὸν βιαίως ἀποθανόντα.

*Um wieviel besser ware es für euch gewesen, da ihr ja Neuerungen einzuführen begehrtet, euch um einen andern von denen zu bemühen, die ruhmvoll gestorben und fähig sind, einen Mythos wie die Götter zu erhalten! Wohlan, wenn euch Herakles und Asklepios und die von altersher gepriesenen (Heroen) nicht gefallen, so hattet ihr den Orpheus, einen Mann, der anerkanntermaßen frommen Geist besaß und auch eines gewaltsamen Todes starb.*¹²⁴

Nach Celsus ist es die Lehre, die einen philosophischen Lehrer auszeichnet und ihn verehrungswürdig macht. Aber die Christen scheinen an der Lehre des Christus weniger interessiert zu sein als vielmehr daran, ihn anzubeten. Warum aber beten sie jemand an, mit dem nichts Neues in die Welt gekommen ist? Andere Lehrer des Judentums und der antiken Welt haben vor ihm vertreten, was er gesagt hat!

Τί καινὸν ἐξ ἐκείνου γέγονεν ᾧ πιστεύσαι ἂν τις ὡς οὐκ ἦν ἐκεῖνος ἄνθρωπος γόης ἀλλὰ θεοῦ παῖς;

*Und was ist seitdem Neues geschehen, wodurch man hätte den Glauben gewinnen können, dass jener nicht ein Mensch und Betrüger, sondern Gottes Sohn gewesen sei?*¹²⁵

Die Christen beten keinen Gott an, auch keinen Dämon, sondern einen Leichnam (CC VII.68).

Im Milieu der griechisch-römischen Periode dieser Zeit konnte Jesus also sowohl als Lehrer angesehen werden wie auch als zu verehrendes göttliches Wesen. Die Erkenntnis der paganen Autoren, dass die Christen in der Verehrung des Christus eine Schwachstelle hatten, ist – so Willken – eine außerordentlich bedeutsame Beobachtung.

Sowohl Celsus als auch Plinius lassen keinen Zweifel daran, dass der Christenglaube für die öffentliche Frömmigkeit und Ordnung eine Gefahr

¹²⁴ Origenes, CC VII.53. Übersetzung von P. Koetschau, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 53: Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, II. Teil.

¹²⁵ Ders., CC VIII.41. Übersetzung s. Anm. 124.

darstellt. Religiöse Hingabe hat soziale Implikationen. Diese Sicht der Dinge bestimmt das Bild der Christen als einer rebellischen jüdischen Sekte.

Für Celsus stellen die Christen eine „rebellische Sekte“ dar, die von Menschen abstammt, „die selber Aufrührer waren“. Gemeint ist das Volk der Judäer, die gegen den „ancient logos“ revoltiert haben. Dahinter steht die Vorstellung, die Juden wären Ägypter gewesen und hätten nach ihrer Auflehnung gegen diese auch die ägyptische Religion abgelegt (*CC III.5*). Die Christen aber sagen sich vom jüdischen Gesetz los, obwohl ihr Gründer doch ein Judäer war. Celsus legt die Kritik an den Christen einem Judäer in den Mund:

Μετὰ δὲ ταῦτα δοκεῖ μοι δεινότητος ἔχεσθαι τὸ ἢ πῶς ἄρχεσθεμὲν ἀπὸ τῶν ἡμετέρων ἱερῶν, προϊόντες δὲ αὐτὰ ἀτιμάζετε, οὐκ ἔχοντες ἄλλην ἀρχὴν εἰπεῖν τοῦ δόγματος ἢ τὸν ἡμέτερον νόμον;

*Oder wie kommt es, dass ihr von unseren Heiligtümern ausgeht, bei wachsender Erkenntnis sie aber missachtet, obwohl ihr doch keinen anderen Ursprung eurer Lehre angeben könnt als unser Gesetz?*¹²⁶

Celsus kritisiert also die Christen, weil sie sich gegen eine religiöse Tradition aufgelehnt haben, die er selbst verachtet! Könnte es sein, dass Celsus, der die Traditionen hoch achtet, eine widerwillige Bewunderung für die Juden hegt, die seit alter Zeit unter den Völkern leben? Die Christen dagegen sind *newcomer*, die die Vergangenheit verachten, den kulturellen und religiösen Gebräuchen keine Achtung entgegenbringen und nichts Respekt einflößendes anzubieten haben. Damit hat Celsus einen wunden Punkt der frühen Christenheit ausgemacht.

Wilken zieht daraus den Schluss: „Such an argument can never be simply theoretical. If there were no Jewish communities, it would make little sense to say Christianity had abandoned Jewish ways. But if there are Jews who continue to observe Jewish traditions, keep the laws of Moses, and use the Jewish scriptures, ‚Jewish arguments‘ are extremely effective because they

¹²⁶ Origenes, *CC II.4*. Übersetzung in Anlehnung an Koetschau, P.: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 52, Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, I. Teil.

are supported not simply by logic but by history and experience. The Jewish law was not only written in the Torah; it was an actual code of law currently in force in Jewish communities.¹²⁷

Es musste pagane Zeitgenossen irritieren, dass die Christen einerseits die jüdische Tradition für sich beanspruchten, auf der anderen Seite aber die Sitten und Gebräuche der Judäer ablehnten. Wir können davon ausgehen, dass Celsus die Schriften daraufhin erforscht hat, wo die christliche Lehre mit dem jüdischen Gesetz und den Verheißungen für die Judäer zusammenstößt.

Εἰ προεῖπον οἱ τοῦ Ἰουδαίων θεοῦ προφήται τοῦτον ἐκείνου παῖδα ἐσόμενον, πῶς ἐκεῖνος μὲν διὰ Μωϋσέως νομοθετεῖ πλουτεῖν καὶ δυναστεύειν καὶ καταπιμπλάναι τὴν γῆν καὶ καταφονεύειν τοὺς πολεμίους ἠβηδὸν καὶ παγγενεὶ κτείνειν, ὅπερ καὶ αὐτὸς ἐνόφθαλμοῖς τῶν Ἰουδαίων, ὡς φησι Μωϋσῆς, ποιεῖ, καὶ πρὸς ταῦτα, ἂν μὴ πείθωνται, διαρρήδην αὐτοὺς τὰ τῶν πολεμίων δράσειν ἀπειλεῖ, ὁ δ' υἱὸς ἄρα αὐτοῦ, ὁ „Ναζωραῖος“ ἄνθρωπος, ἀντινομοθετεῖ μηδὲ παριτητὸν εἶναι πρὸς τὸν πατέρα τῷ πλουτοῦντι ἢ φιλαρχιῶντι ἢ σοφίας ἢ δόξης ἀντιποιοῦμένῳ, δεῖν δὲ σίτων μὲν καὶ ταμείου μὴ μᾶλλον τι φροντίζειν ἢ „τοὺς κόρακας“, ἐσθῆτος δὲ ἦττον ἢ „τὰ κρίνα“, τῷ δ' ἅπαξ τυπτήσαντι παρέχειν καὶ αὔθις τύπτειν; Πότερον Μωϋσῆς ἢ Ἰησοῦς ψεύδεται; Ἡ ὁ πατὴρ τοῦτον πέμπων ἐπελάθετο, τίνα Μωϋσεὶ διετάξατο; Ἡ καταγνοὺς τῶν ἰδίων νόμων μετέγνω καὶ τὸν ἄγγελον ἐπὶ τοῖς ἐναντίοις ἀποστέλλει;

Wenn die Propheten des Gottes der Juden voraussagten, dass dieser der Sohn jenes Gottes sein werde, wie konnte denn jener Gott durch Moses anordnen, (die Juden) sollten reich sein und herrschen und die Erde erfüllen und ihre Feinde Mann für Mann hinmorden und ohne Unterschied des Geschlechtes töten, was er denn auch selbst nach dem Berichte des Moses vor den Augen der Juden tut, wobei er ihnen dann noch ausdrücklich für den Fall des Ungehorsams dasselbe wie den Feinden anzutun droht? Sein Sohn freilich der ‚Nazoreische Mensch‘, ordnet im Gegensatz dazu an, dass, wer reich oder herrschsüchtig sei oder auf Weisheit oder Ruhm Anspruch er-

¹²⁷ Wilken, a.a.O., 127.

*hebe, gar keinen Zutritt zum Vater haben solle; man dürfe an Speisen und an seine Vorratskammer ebenso wenig denken wie die Raben, und an seine Kleidung noch weniger als die Lilien, und dem, der einmal geschlagen habe, solle man sich nochmals zum Schlagen darbieten. Wer lügt da, Moses oder Jesus? Oder vergaß der Vater, als er diesen sandte, was er mit Moses verabredet hatte? Oder hat er seinen Sinn geändert und seine eigenen Gesetze verdammt und sendet deshalb den Boten mit ganz entgegengesetzten Bestimmungen ab?*¹²⁸

Celsus, aber auch Julian und Porphyrios zeigen so ihrem Publikum an, dass die Nichtachtung der Christen in Bezug auf ihren eigenen Ursprung sie als illegitim erscheinen lässt.

Die christlichen Apologeten wiederum befanden sich in einem Disput mit drei Teilnehmern: An diesem nahmen die paganen Autoren teil, aber gegenwärtig war dabei auch die fortdauernde Existenz jüdischer Gemeinden als Anfrage an die Christen.¹²⁹ Die Verbindung mit der jüdischen Tradition als konstitutiver Teil der christlichen Identität wurde von jenen sehr wohl wahrgenommen.

3.4 Grenzgänger

Das Gemisch von Völkern im mediterranen Raum war ein Ergebnis der Politik von Seleukiden und Ptolemäern nach dem Ende der Herrschaft Alexanders d. Gr. Seit dem Tod Alexanders 323 v.u.Z. bis zur Annexion Ägyptens als römische Provinz waren ständig Kriege geführt worden. Viele Menschen zogen aber auch aus eigenem Antrieb in eine der großen Städte, um dort ein besseres Auskommen zu finden. Darum spielte die Errichtung hellenistischer Städte, von denen allein in Palästina bis zum Jüdischen Krieg im Jahre 70 fünfunddreißig errichtet wurden, eine wichtige Rolle, denn durch sie erfuhren die hellenistischen Institutionen eine weite Verbreitung.

¹²⁸ Origenes, *CC VII.18*. Übersetzung nach Koetschau, P.: Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 53, II. Teil.

¹²⁹ Dies haben Harnack und seine Schule natürlich ganz anders gesehen. Nach ihnen gab es nur zwei Teilnehmer an dieser Debatte: die Christen auf der einen und die Hellenen/Römer auf der anderen Seite.

Somit mussten in dieser veränderten Welt neue Formen des Zusammenlebens gefunden und ausprobiert werden. Das aber bedeutete die Berührung mit anderen Völkern und Vermischung der Kulturen. Wer oder was aber bot Orientierung dabei? Die großen Machtzentren waren weit entfernt, und das Ideal der griechischen Polis war Vergangenheit. Deshalb machte es Sinn, sich in seiner unmittelbaren Umgebung nach Angeboten umzusehen.

Cohen stellt in den Kapiteln 5 („Crossing the Boundary and Becoming a Jew“) und 6 („Ιουδαίζειν“) dar, wie vielfältig die Annäherung an das Judentum in dieser Zeit gewesen ist. „How did a gentile ‚become a Jew‘ in the eyes of the gentile him/herself, in the eyes of contemporary gentiles, and in the eyes of contemporary Jews? I propose to describe and classify seven forms of behavior by which a gentile demonstrates respect or affection for Judaism.“¹³⁰ Diese sieben Formen sind:

1. Bewunderung für bestimmte Aspekte des Judentums.
2. Anerkennung der Macht des Gottes der Juden.
3. Unterstützung der Juden und auffällige Freundlichkeit gegenüber Juden.
4. Praktizierung einiger oder vieler jüdischer Rituale.
5. Absage an Idolatrie und Verehrung des Gottes der Juden.
6. Beitritt zur jüdischen Gemeinschaft.
7. Konversion/Jude-Werden.

Diese Kategorien haben für Cohen vor allem heuristische Bedeutung.

Sie sind nicht etwa als Stufen in einem Prozess zu verstehen. Ich beschränke mich hier auf die Wiedergabe einiger Ausführungen zunächst zu Punkt 4.

Die Belege für die Praktizierung jüdischer Rituale – vor allem die Einhaltung des Sabbat und die Beschneidung – sind zahlreich. So lamentiert Seneca, dass „the customs of this accursed race have gained such influence that they are now received throughout all the world. The vanquished have given their laws to their victors“¹³¹. Philo und Josephus rühmen sich, dass Nicht-Juden von alter Zeit bis in die Gegenwart jüdische Sitten praktizieren würden. Observanz gegenüber jüdischen Gesetzen unter Christen in Syrien und Kleinasien bezeugt später auch Johannes Chrysostomos in *Adversus*

¹³⁰ Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, 140.

¹³¹ Ders., a.a.O., 149. Zit. nach Stern, *Authors*, 186.

Judaeos. Rudolf Brändle schildert die Verhältnisse im Antiochien des vierten Jahrhunderts (!) und die Reaktion des Johannes drauf wie folgt:

„Christen tragen sich mit dem Gedanken, an den Festen der Juden teilzunehmen. Das ist der Grund, warum Johannes seine Reden gegen die Juden anfängt ... Ihr Zielpublikum sind aber eigentlich Christen, die in Versuchung stehen, mit den Juden Gemeinschaft suchen oder diese Gemeinschaft schon praktizieren ... Die Zahl der christlichen Sympathisanten, die den Unterschied zwischen Christen und Juden gering finden, die das nach der Überzeugung des Johannes Unvermischbare mischen, ist so groß, dass der Prediger sich zu unglaublichen Aussagen hinreißen lässt.“¹³²

Gelegentlich aber wurden Menschen, die jüdische Rituale praktizierten, in polemischem Sinn „Juden“ genannt. So unterscheidet z.B. Dio Cassius, ein Historiker des dritten Jahrhunderts u.Z., „Judäer“, die aus Israel/Palästina stammen, von „Juden“, die die Bräuche der ersteren angenommen haben und also jetzt auch Ἰουδαῖοι genannt werden. Während die Betroffenen sich selbst und ebenso die jüdischen Gemeinden solche Menschen wohl weiterhin als Nicht-Juden ansahen, die jüdische Rituale praktizierten, so wie andere kultische Praktiken von Isis oder Mithras ausübten, haben vermutlich Außenstehende in vielen Fällen jene als „Juden“ bezeichnet.

Wie aber steht es mit jenen, die nicht beschnitten waren, aber sich losgesagt hatten von der Verehrung anderer Götter und nun dem Gott der Judäer zugehörig waren (Punkt 5)? Die Romanze von *Joseph und Asenath*, viele Erzählungen über Abraham, dem Archetypus aller Proselyten und die Geschichte der Prinzen aus dem königlichen Haus von Adiabene sprechen alle vom Glauben der „Griechen“ an den einen Gott, aber nicht davon, dass sie seine Gebote befolgen.

Die rabbinische Tradition meint dazu: „Anyone who denies idolatry acknowledges the entire Torah.“¹³³ Ein solcher Proselyt soll den Status eines „resident alien“ erhalten und in Erez Israel wohnen, wenn er sich von der Verehrung fremder Götter losgesagt hat (ein „*ger toshav*“ nach *B. Av-*

¹³² Brändle, Christen und Juden in Antiochien in den Jahren 386/387, in: Brändle, R.: Studien zur Alten Kirche, 73f.

¹³³ *B. Megilla 13a* („is called a Jew“), zit. nach Cohen, a.a.O., 152.

dah Zarah 64b). Auch die „noachidischen Gebote“ enthalten immer das Verbot der Idolatrie.

Keiner dieser Texte aber spricht davon, dass solche Nicht-Juden Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft geworden sind. Theologische Konversion war also keine soziale Konversion.

Es gab aber Nicht-Juden, die Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft wurden, ohne dass sie sich einer religiösen Konversion unterzogen (Punkt 6). So war es z.B. üblich, dass bei der Konversion eines Hausvorstandes die Gattin, alle Kinder, Sklaven und seine „retainer“ die Konversion mitvollzogen. Die politische Integration ganzer Völker in den jüdischen Staatenbund ist oben dargestellt worden. Im Falle der Heirat einer nicht-jüdischen Frau mit einem jüdischen Mann galt der Heiratsakt de facto als Akt der Konversion. Für den umgekehrten Fall berichtet Josephus von der Beschneidung der Männer.¹³⁴

Die eigentliche Konversion zum Judentum (Punkt 7) umfasste drei Elemente: Die Praktizierung jüdischer Gesetze, ausschließliche Verehrung des Gottes der Juden und Integration in die jüdische Gemeinde. Das Buch Judith erwähnt im Zusammenhang mit der Konversion des Ammoniters Achior alle drei Elemente: „Als Achior sah, wie mächtig der Gott Israels geholfen hatte, entsagte er den heidnischen Bräuchen, glaubte an Gott und ließ sich beschneiden. Er wurde in das Volk Israel aufgenommen, er und seine Nachkommen, bis auf den heutigen Tag“ (14,6). Auch Tacitus¹³⁵ und Juvenal¹³⁶ erwähnen alle drei, im Gegensatz zu vielen anderen Beschreibungen von Konversionen, die nur zwei, oft nur eines erwähnen. Für Philo z.B. sind die wichtigsten Elemente die Absage an die Götter, der Glaube an den Gott Israels und die Integration in das Volk der Juden. Der Aufnahmeeritus scheint ohne Beschneidung stattzufinden.¹³⁷ Josephus erwähnt nirgendwo

¹³⁴ Azizus, König von Emesa, wurde beschnitten im Fall der Heirat mit Drusilla, und Polemo, König von Cilicien, bei der Heirat mit Berenike (*AJ* 20.139 und 145–146).

¹³⁵ *Hist.* 5.5.2.

¹³⁶ *Sat.* 14.96–106.

¹³⁷ „Philo explicitly says (in *Questions on Exodus*) that the proselyte is not circumcised and omits any reference to the abandonment of his previous family and integration into the community“ (Cohen, a.a.O., 157). Zu möglichen Abweichungen von der rabbinischen Halacha (so weit diese schon ausformuliert war) in der hellenistischen Diaspora vgl. Rajak, *Jews and Christians in a Pagan World*, in: Neusner/Frerichs: „To see ourselves as others see us.“ *Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity*, Chico/California 1985, 247–262.

ausdrücklich, dass die Konversion die Abkehr von den alten Göttern mit einschließt. Für ihn ist die Beschneidung das jüdische Ritual schlechthin. „Die Bräuche der Juden annehmen“ ist für ihn identisch mit „die Beschneidung akzeptieren“¹³⁸. Obgleich auch andere Völker die Beschneidung praktizierten, wurde sie doch als spezifisch jüdische Sitte angesehen (s. Tacitus und Juvenal). So weit bekannt, hat es in der Antike keine einzige jüdische Gemeinde gegeben, die unbeschnittene Männer als Gemeindeglieder akzeptiert hat.

Das dritte Element war die Integration des Proselyten in die jüdische Gemeinschaft.¹³⁹ Sie konnte auf verschiedene Weise vollzogen werden. Der Proselyt wurde als Mitglied der Synagogengemeinde angesehen, durfte an den heiligen Mählern teilnehmen¹⁴⁰ und trug zu den öffentlichen Abgaben ebenso bei wie zu den zentralen Institutionen (Tempel, Patriarchat). Er wurde nach seinem Tod auf jüdischen Friedhöfen beigesetzt. Er galt also wie der, der als Judäer/Jude geboren wurde. „Von außen“ wurde er also nicht nur „Jude“ genannt, sondern er war wirklich ein solcher. Tacitus und Juvenal betrachten Proselyten als solche, die ihre bisherige Volkszugehörigkeit aufgegeben haben und jetzt „der finsternen und starrsinnigen Gruppe der Juden“ angehören. Interessanterweise hat die Rede von „ein Jude werden“ und „zu einem Juden gemacht werden“ eine Parallele in der Rede von „ein Christ werden“ und „zu einem Christen gemacht“ werden.¹⁴¹

Wurden also Proselyten in den Augen von Nicht-Juden wirklich zu Juden, so sahen die Juden selber jene als „Juden von besonderer Art“ an. Jüdische Texte gebrauchen eine andere Terminologie, wenn sie den Prozess der Konversion beschreiben.¹⁴² Josephus schreibt:

¹³⁸ Josephus, *Vita*, 113.

¹³⁹ Zwei Reichsgesetze des 4. Jahrhunderts sehen die Konversion primär als *soziale Integration*. Codex des Theodosius 16.8.1 (18. Oktober 315): „Si quis vero ex populo ad eoru [i.e., Iudaeorum] nefariam sectam accesserit et conciliabulis eorum se adplicaverit“ und 16. 8.7 (3. Juli 357): „Si quis ... ex Christiano Iudaeus effectus sacrilegis coetibus adgregetur“ (zit. nach Cohen, a.a.O., 159, Anm. 61). Zu den Themen Konversion und Proselytentum vgl. auch Collins, *A Symbol of Otherness, Circumcision and Salvation in the First Century*, in: Neusner/Frerichs: „To see ourselves as others see us“. Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity. Chico/California 1985, 163–186.

¹⁴⁰ S. Josephus, *Ant. 14*, 215–216.

¹⁴¹ Tertullian, *Ap. 3.1*; 3.3 und 18: „Fiunt non nascuntur Christiani“.

¹⁴² Der Konvertit sagt z.B. *mit'abad yehuda'i* („Ich wünsche, zu einem Juden gemacht zu werden“) in *Tanhuma Huqat (nidpas) 6 (p. 79b)* oder *na'asciti Yisrael* („man machte mich zu einem Israeliten“).

ὅσοι μὲν γὰρ θέλουσιν ὑπὸ τοὺς αὐτοὺς ἡμῖν νόμους ζῆν ὑπελθόντες δέχεται (Moses) φιλοφρόνως, οὐ τῷ γένει μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ προαιρέσει τοῦ βίου νομίζων εἶναι τὴν οἰκειότητα.¹⁴³

Blutsverwandtschaft wird nicht nur durch Abstammung erworben, sondern auch durch die Wahl, nach welchen Gebräuchen jemand leben möchte.

Josephus postuliert nach griechischem Vorbild die Existenz einer philosophischen Schule des Mose. Jeder, der sich dem Judentum anschließen möchte, ist dazu eingeladen. Die Gesetze des Judentums können aufgrund ihres hohen Alters als Vorbild für griechisches Denken gelten. Griechische Kultur wird dabei als von der jüdischen abhängig gedacht.

Die Rabbinen betonen wohl, dass der Proselyt „in jeder Beziehung wie ein Israelit sei“¹⁴⁴. Kein Text aber sagt, dass der Proselyt wirklich wie jemand ist, der als Jude geboren ist. So hatte er folgerichtig in der jüdischen Gemeinschaft einen zweideutigen Status. Obwohl Mitglied mit allen Rechten und Pflichten, galt seine Aussage doch als weniger zuverlässig als die eines „geborenen Juden“. Die Qumran-Texte sehen für den Proselyten (גג) sogar das Verbot vor, den Tempel zu betreten und unterscheiden im Lande Israel vier Gruppen: Priester, Leviten, Israeliten *und* Proselyten.¹⁴⁵ Nach der Mischnah sollte ein Proselyt in seinen Gebeten nicht sagen „Unser Gott und der Gott unserer Väter“. Auch sollte er nicht das Formular des Deuteronomiums zitieren, in dem es heißt: „Von dem Land, das du unseren Väter zu geben geschworen hast.“ Sie waren also in den Augen (aller? mancher?) nativer Judäer wirklich „Juden von besonderer Art“.

In Kapitel 6 untersucht Cohen die Bedeutungen des Verbs ἰουδαίζειν in der antiken Literatur.¹⁴⁶ Er macht drei Grundbedeutungen aus: 1. eine politische, die besagt, dass man „die Judäer/Juden unterstützt“; 2. eine kulturelle, die meint, dass jemand „die Sitten und Bräuche der Judäer/Juden annimmt“; 3. eine sprachliche, also dass jemand „ihre Sprache spricht“.

¹⁴³ *Contra Apionem* 2.210.

¹⁴⁴ Zur Zeremonie bei der Konversion s. *B. Yevamot* 47b.

¹⁴⁵ Cohen, a.a.O., 162, Anm. 75, weist aber darauf hin, dass die Qumran-Texte mit גג vielleicht den „resident alien“ meinen, also nicht den Proselyten.

¹⁴⁶ Ders., a.a.O., 175ff.

Für Cohen gebraucht Paulus das Verb in Gal 2,14 in einem generellen Sinn: Wenn Nicht-Juden verschiedene jüdische Sitten und Gebräuche annehmen, dann „judaisieren“ sie. Bei Josephus¹⁴⁷ begegnet der Terminus im kulturellen Sinn, wobei im Bericht über den römischen Hauptmann Metilius, der nach der Niederlage gegen die Aufständischen im Jahre 66 u.Z. im Angesicht des Todes verspricht, „jüdische Sitten anzunehmen, ja sich sogar beschneiden zu lassen“, die politische Bedeutung vorzuziehen ist. Melitius verspricht also, die Seiten zu wechseln und die Juden zu unterstützen.

Besonders interessant ist die Bedeutung des Verbs in der christlichen griechischen Literatur. Dort begegnet es mehr als achtzigmal, wobei die kulturelle Bedeutung – wie auch für viele andere – ἰζεῖν-Verben – dominant ist. Fast immer hat das Verb seine kulturelle Bedeutung im Sinne von:

1. „*Die Sitten und Gebräuche der Juden annehmen*“. Origenes, Eusebius und Johannes Chrysostomos gebrauchen es sehr häufig im paulinischen Sinn. In manchen Texten scheint es auch ganz spezifische jüdische Bräuche zu meinen. Ignatius (*Briefe an die Magnesier* 8.1 und 10.3) gebraucht es im Kontext der Auseinandersetzung um die Praktizierung des Sabbat. Der Kanon 29 des Konzils von Laodicea verbietet ähnlich den Christen das „Judaisieren und Ausruhen am Sabbat“.

Dreimal begegnet ἰουδαίζειν im Werk des Johannes Chrysostomos „*Adversus Ioudaeos*“. An einer Stelle bezieht es sich auf Christen, die die jüdischen Festzeiten und das Fasten beachten (*PG* 48: 934, 56). Sabbat, Speisegebote, Feste, Fasten: Die für jedermann gut wahrnehmbare Observanz (hinzu kommt noch die Beschneidung) im Zusammenhang mit diesen Ritualen ließ das Judentum in den Augen der Christen als synonym mit dem „Alten Testament“ erscheinen, ja mehr noch: Die Juden folgten seinen Vorschriften „literally“. Ein Schüler des Marcion (*Adamantius, Dialogue* 2.15) scheint mit dem Term „Judaist“ jemand verleumdet zu haben, der glaubte, Jesus sei gekommen, um das Gesetz zu erfüllen, und nicht, es zu zerstören. An einer anderen Stelle in „*Adversus Ioudaeos*“ gebraucht Johannes Chrysostomos ἰουδαίζειν für solche Christen, die „die Synagoge verehren“ (*PG* 48: 916,10). Hier hat er also die Bedeutung des Wortes erweitert von „die Rituale des Alten Testamentes praktizieren“ hin zu „die Rituale der Juden

¹⁴⁷ Bell 2.454.

praktizieren“, denn eine Verehrung der Synagoge wird im „Alten Testament“ nicht erwähnt.

2. „Sich jüdisch verhalten“ oder „ein Jude werden“. In diesem Sinn finden wir das Verb bei Clemens von Alexandrien (*Stromateis* 7.15.89), Origenes (*Matthäus-Kommentar*) und Eusebius (*Praeparatio Evangelica*). Hier fällt ein neuer Gebrauch des Wortes auf, denn der christliche Gebrauch reflektiert die paulinische Gleichsetzung von „das Gesetz“ mit „Judentum“. „Adopting Jewish customs and manners was not merely to imitate Jews, it was to become one of them. Observance of the Jewish laws was Judaism.“¹⁴⁸ Es könnte auch sein, dass dieser Gebrauch inspiriert war durch den christlichen Gebrauch von Χριστιανίζειν, was meinte „ein Christ sein“ oder „ein guter Christ sein“. So schreibt Origenes (*Matthäus-Kommentar zu Mt 16,6*) von jenen, die versuchen, „das Christsein (χριστιανίζειν) zu kombinieren mit dem Jude-Sein (σωματικός ἰουδαίξειν).

3. *Das Alte Testament „literally“ interpretieren.* Nach Origenes ist ein Christ, der die Rituale des „Alten Testaments“ beachtet und dadurch ein Jude wird, beeinflusst durch das buchstäbliche Verständnis desselben. Nach Gregor von Nyssa (*Gegen Eunomius 12*) führt das zu einer falschen Theologie. Diesen Gedankengang kann man auch im *Canon Ecclesiasticus* oder *Gegen die Judaisierer* des Clemens von Alexandrien finden, worin er für eine typologische Beziehung zwischen „Altem“ und „Neuem“ Testament argumentiert, d.h. gegen diejenigen, die dem „Alten Testament“ eine eigenständige Bedeutung in der Kirche zusprechen wollen.

4. *Die Göttlichkeit Christi ablehnen.* All diejenigen, die in ihrer Christologie die zweite Person der Trinität im Verhältnis zur ersten zu „tief“ ansetzte, wurden von ihren Gegnern als „Judaisierer“ bezeichnet. Der Vorwurf meinte die jüdische Vorstellung von Gott als einem einzelnen „undifferenzierten“ Wesen. Das traf natürlich in erster Linie die Arianer, aber auch Eunomius, Marcellus und Sabellius. Sie alle wurden nicht nur als „Judaisierer“, sondern auch als „Juden“ bezeichnet.¹⁴⁹ Und diejenigen, die Christus zu sehr „gottgleich“ ansahen, wurden folgerichtig „Hellenisierer“ genannt.

¹⁴⁸ Cohen, a.a.O., 189.

¹⁴⁹ So Athanasius, *PG 26:92,45*, Gregor von Nyssa, *Gegen Eunomius*, Eusebius, *De Ecclesiastica Theologia 2.14*.

5. *Die Juden unterstützen.* Johannes Chrysostomos gebraucht ἰουδαΐζειν an drei Stellen. Zwei wurden bereits erwähnt (s. unter 1.). Das Problem des „Judaisierens“ war für ihn aber noch weitreichender. Diejenigen, die die jüdischen Rituale praktizierten oder eine Synagoge verehrten, wurden zu Verbündeten des Feindes:

ὅταν ἐπιγνῶς τινα ἰουδαΐζοντα, κάτασχε, δῆλον ποιήσον, ὥστε μῆκοινωνῆσαι καὶ αὐτὸς τῷ κινδύνῳ. Καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν ἔξω στρατοπέδων, ἀνάλῳ τις βαρβαρίζων καὶ τὰ Περσικὰ φρονῶν ἐν μέσοις τοῖς στρατιώταις, οὐκ αὐτὸς κινδυνεύει μόνος, ἀλλὰ καὶ ἕκαστος τῶν συνειδόντων μὲν, οὐ ποιησάντων δὲ αὐτὸν τῷ στρατηγῷ φανερόν. Ἐπεὶ οὖν καὶ ὑμεῖς στρατόπεδόν ἐστε τοῦ Χριστοῦ μετὰ ἀκριβείας διερευνάτε καὶ περιεργάζεσθε, εἴ τις τῶν ἀλλοφύλων ὑμῖν ἀναμέμικται, καὶ ποιεῖτε δῆλον οὐχ ἵνα ἀπο κτείνωμεν, καθάπερ ἐκεῖνοι, οὐδ' ἵνα κολάσωμεν καὶ τιμωρησώμεθα, ἀλλ' ἵνα αὐτὸν ἀπαλάξωμεν τῆς πλάνης καὶ τῆς ἀσεβείας, καὶ ἡμέτερον ἐξ ὀλοκλήρου ποιήσωμεν.¹⁵⁰

Wenn du aber jemanden siehst, der jüdische Bräuche praktiziert, dann gib auf ihn acht. Zeige ihm, was er da tut, sodass du selbst nicht Gefahr läufst, an seinem Tun Anteil zu haben. Wenn ein Soldat bei einem Feldzug außerhalb seines Landes dabei ertappt wird, sich mit den Barbaren zusammenzutun und die Perser mitten in seiner Armee zu unterstützen, so ist nicht er allein in Gefahr. Aber so ist auch jeder, der gemerkt hat, wie dieser Mann fühlte, und versäumte, ihn vor der Öffentlichkeit aufzudecken. Seit du das Heer des Christus bist, suche und ermittle, ob irgendein Fremder sich mit euch vermischt hat. Wenn es aber so ist, dann lasse es ihn wissen – nicht so, dass wir ihn töten könnten, wie sie es tun würden, oder ihn bestrafen oder uns an ihm rächen sollten, sondern so, dass wir ihn von seinem Irrtum und seiner Gottlosigkeit befreien und ihn gänzlich zu einem der unseren machen.

Johannes setzt sich hier auseinander mit Christen, die mit den Juden am Versöhnungstag fasten. Aber nicht das Fasten, sondern das Bündnis mit denen, die Christus umgebracht haben, ist das Problem.¹⁵¹ Der Christ also,

¹⁵⁰ *Contra Ioudaeos*, PG 48.849,55–850,1.

¹⁵¹ *Ders.*, a.a.O., 48.849,24.

der „judaisiert“, hat die Seiten gewechselt und steht auf der Seite des Feindes. Diese politische Konzeption von ἰουδαΐζειν ist in *Adversus Ioudaeos* des Johannes Chrysostomos auch da zu spüren, wo das Wort selbst gar nicht verwendet wird:

Χριστιανὸς εἶ; τίνος οὖν ἔνεκεν τὰ Ἰουδαίων ζηλοῖς; Ἄλλὰ Ἰουδαῖος εἶ; τίνος οὖν ἔνεκεν ἐνοχλεῖς τῇ Ἐκκλησίᾳ; Ὁ Πέρσης οὐτὰ Περσῶν φρονεῖ; ὁ βάρβαρος οὐ τὰ βαρβάρων ζηλοῖ; ὁ τὴν Ῥωμαίων χώρανοίκων οὐ τὴν ἡμετέραν μέτεισι πολιτεῖαν; Ἄν ἄλῳ τις, εἰπέ μοι, τῶν παρ' ἡμῖν οἱ κούντων τὰ ἐκείνων φρονῶν, οὐκευθέως χωρὶς λόγου καὶ ἐξετάσεως κολάζεται, κἂν μυρία ἀπολογεῖσθαι ἔχη; ἂν φανῆ τις παρ' ἐκείνοις τοῖς Ῥωμαίων χρώ μενος νόμοις, οὐ τοῦτο αὐτὸ πείσεται πάλιν; Πῶς οὖν σὺ πρὸς τὴν παράνομον ἐκείνην μεθιστάμενος πολιτεῖαν ἀξιοῖς σῶζεσθαι;¹⁵²

Bist du ein Christ? Warum bevorzugst du dann die Judäer? Bist du dann ein Judäer? Warum bringst du dann die Kirche durcheinander? Steht nicht ein Perser an der Seite der Perser? Bevorzugt ein Barbar nicht Barbaren? Und wird nicht ein Bürger des Römischen Reiches unseren Gebräuchen Folge leisten? Sag' mir: Wenn irgendeiner von jenen dabei beobachtet wird, wie er sich auf ihre Seite stellt, ist er nicht sofort der Bestrafung verfallen? Wenn einer von ihnen wiederum dabei beobachtet wird, wie er den Gesetzen der Römer entsprechend handelt, wird er nicht unter derselben Bestrafung leiden? Wie also kannst du erwarten, bewahrt zu werden, wenn du überläufst zu diesen ungesetzlichen Gebräuchen?

Cohen kommt nach diesen Untersuchungen zu folgendem Ergebnis. Paulus gebraucht in Gal 2,14 das ἰουδαΐζειν im kulturellen Sinn: „Sitten und Bräuche der Juden annehmen.“ Für Paulus und seine christlichen Nachfolger gehören die Sitten und Bräuche zur „religiösen Sphäre“: Observanz im Blick auf Sabbat und andere Festtage, das Sich-Enthalten von bestimmten Nahrungsmitteln u.a. Die christlichen Autoren des dritten Jahrhunderts u.Z. assoziieren mit „judaisieren“ die Observanz im Blick auf die Gebote des „Alten Testaments“ und die Zurückweisung der christlichen „spirituellen“ Auslegung der Schriften. Im vierten Jahrhundert assoziieren sie damit jede Form der Christologie, die der zweiten Person der Trinität einen bestimm-

¹⁵² Ders., a.a.O., 48.875, 14–25.

ten Grad von Göttlichkeit absprach. *Was immer das Verb ἰουδαΐζειν auch meint: das Judentum, worauf das Verb sich bezieht, ist eine Abstraktion christlicher Theologie.* „But the church fathers are not referring to Judaism as a living social system; they are using the concept simply as an antonym to Christianity.“¹⁵³

Die Ansicht, dass viele Forscher das christliche „Judaisieren“ als Ausdruck fortgesetzter Vitalität und Attraktivität des Judentums in der spätantiken Gesellschaft angesehen haben, weist Cohen als „übertrieben“ zurück. Der christliche Impuls, die „jüdischen“ Gebote des „Alten Testaments“ zu beachten, sei auf Ideen und Spannungen innerhalb des Christentums zurückzuführen. *Keiner dieser Impulse sei notwendig ein Produkt jüdischen Einflusses oder die Folge von Kontakt mit lebenden Juden.* „The ancient polemical use of judaize and judaizer render these terms hopelessly vague and laden with enormous theological baggage, and therefore are best avoided except in discussion of ancient texts that actually use these words. To call a Christian practice ‚judaizing‘ is to label it, not to explain it.“¹⁵⁴

Ob aber diese Darstellung die Verhältnisse wirklich angemessen wiedergibt, scheint angesichts des Bildes, das wir etwa aus den Reden *Adversus Judaeos* eruieren können, unwahrscheinlich. Brändle, der davon ausgeht, dass die Identitätsfindung der christlichen Gemeinden auch im vierten Jahrhundert noch längst nicht abgeschlossen war, fasst die Situation in Antiochien nach Johannes wie folgt zusammen:

„Johannes wandte sich mit seinen acht Reden in erster Linie gegen die judaisierenden Christen. Diese Christen gingen in die Synagoge, feierten mit den Juden zusammen Sabbat, nahmen am Laubhüttenfest und am jüdischen Neujahr teil. Sie hielten am Osterdatum fest, das zeitlich mit dem Passa zusammenfiel. Wichtig in diesem Kontext ist die Makkabäersynagoge. Auch nach ihrer Umwandlung in eine Kirche blieb sie wohl ein Anziehungspunkt für ‚Heiden‘. In vielen Christen wird die Erinnerung weitergelebt haben, dass die nun christlich ‚getauften‘ Märtyrer eigentlich Juden waren. Jüdische Ärzte wurden häufig von Christen aufgesucht oder in ihre Häuser gerufen. Zaubersprüche und Amulette spielten eine große Rolle,

¹⁵³ Cohen, a.a.O., 195.

¹⁵⁴ Ders., a.a.O., 196.

verschiedene magische Praktiken wurden angewendet ... Sogar die Beschneidung wurde erwogen ... Diesen Gemeindegliedern versuchte Johannes deutlich zu machen, dass sein Kampf nicht um Nebensächlichkeiten ging. Er fragte seine Hörerinnen und Hörer: *Besteht denn wirklich nur ein kleiner Unterschied zwischen uns und den Juden? Geht denn ... unser Streit nur um Bagatellen, so dass du glaubst, es sei ein und derselbe ...?*¹⁵⁵

Die Konflikte der Christen mit dem Judentum der Diaspora haben Stegemann/Stegemann zusammenfassend dargestellt. Sie sprechen von einer „Distanzierung des Diasporajudentums von den christusgläubigen Gemeinschaften“¹⁵⁶.

Sie unterscheiden zwischen symbolischen Interaktionen – Auseinandersetzungen um religiöse Inhalte und Überzeugungen – und sozialen Konsequenzen derselben. Sie weisen darauf hin, dass wir zwar über die Alltagsbeziehungen zwischen Juden und Christen fast nichts wissen, verweisen aber auf die Analyse der Situation in Rom, wo Christen und Juden eng beieinander gewohnt haben müssen, und auf die archäologisch begründete These Meyers, nach der es in Palästina bis ins siebte Jahrhundert harmonische Beziehungen zwischen beiden Gruppen gab. Wenn auch die genaue Zusammensetzung der römischen christlichen Gruppen in der Forschung umstritten ist, so ist aber doch wahrscheinlich, dass sie vor dem Claudius-Edikt 49 u.Z. noch keine eigenen Gemeinden bildeten, sondern Teil der Synagogen waren.

Die Frage, ob und in welchem Umfang Christen in der Zeit nach dem Jüdischen Krieg bis ins dritte und vierte Jahrhundert Kontakt zu jüdischen Gemeinden oder Kontakt zu einzelnen Juden hatten, wird meist unter Voraussetzung der Vorstellung von der „Trennung“ beantwortet. So meint z.B. W.A. Meeks: „There would continue to be interactions between Jews and Christians in various places; there would continue to be followers of Jesus who remained within synagogues here and there, down through at least the fifth century, despite disapproval by leaders on both sides; there would be Christians of pagan origin who continued to be attracted to the synagogue until at least the same period. These, however, were the exceptions. By and

¹⁵⁵ Brändle, Acht Reden gegen die Juden, in: Bibliothek der Griechischen Literatur, Bd. 41, 55ff.

¹⁵⁶ Urchristliche Sozialgeschichte, 289ff.

large the separation was complete by the beginning of the second century.“¹⁵⁷

Wir fragen im Anschluss an die Untersuchung von Cohen: Ist es wirklich denkbar, dass Christen ohne Kontakt zu jüdischen Gemeinden die Festtage derselben feierten? Wie soll es zugehen, dass sie jüdischen Gotteshäusern Ehrerbietung zukommen ließen ohne Kontakt zu lebenden Juden? Wie soll man sich das vorstellen, dass sie sich an jüdische Speisegebote hielten ohne die Gesellschaft derer, die das auch taten? Wenn es auch zu keiner Zeit einen Zusammenprall zwischen einem „apostolischen Christentum“ und einem „normativen Judentum“ gegeben hat, so ist aber die Bandbreite der Begegnungen – und damit der gegenseitigen Beeinflussung, nicht nur der Konfrontation – zwischen Christen und Juden in den ersten drei Jahrhunderten vielfältig. Daniel Boyarin hat – wie oben dargestellt – dazu wichtige Denkanstöße gegeben.

Vielleicht ist in diesem Zusammenhang auch erwähnenswert, dass die Verwendung des Begriffes προσευχή – also des Begriffs für eine typische Einrichtung der jüdischen Diaspora – durch Nicht-Juden im dritten Jahrhundert u.Z. u.a. belegt ist durch eine Inschrift aus Amastris an der Nordküste Kleinasiens. Nach Hengel¹⁵⁸ könnte es sich hier um die bei Gregor von Nazianz erwähnten Hypsistarien handeln, die den παντοκράτωρ verehrten und ihre gottesdienstlichen Gebäude aber auch εκτήρια nannten, was wiederum auch die Christen taten. Wachsender Einfluss des palästinischen Judentums auf die Diaspora ließ den Begriff προσευχή für das jüdische Versammlungshaus zugunsten des Begriffs συναγωγή zurücktreten, während die Christen ihn in abgewandelter Form übernahmen. Die Grenzen waren also fließend.

¹⁵⁷ W.A. Meeks, Breaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities, in: J. Neusner / E.S. Frerichs (Hg.): „To see ourselves as others see us“. Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity. Chico/California 1985, 114.

¹⁵⁸ Proseuche und Synagoge, 190.

4. *Philosophia* und *religio* bei den „Christianern“

4.1 Die „Philosophie“ der „Christianer“ nach den Reden der Apostelgeschichte

In der Apostelgeschichte finden wir insgesamt fünfzehn Reden. Sie können in zwei Gruppen unterschieden werden. Die erste Gruppe besteht aus solchen, die Schriftauslegung zum Inhalt haben, z.B. 8,28–35, geradezu ein Musterbeispiel „christlicher“ Auslegung, aber auch die Rede des Stephanus in 7,2–53. Die zweite Gruppe deutet eigene Erfahrungen im Licht der heiligen Schriften, wobei diese nicht ausdrücklich zitiert werden müssen. Zur zweiten Gruppe („Missionsreden“) zählen die Pfingstpredigt des Petrus in 2,14–36, aber auch seine Rede nach seiner Begegnung mit Cornelius in 10,34–43 (weitere „Missionsreden“ in Act 3,12–26; 4,9–12; 5,29–32 und 13,16–41).

Der Text: Act 10,34–43:

34 Ἀνοίξας δὲ Πέτρος τὸ στόμα εἶπεν· ἐπ’ ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήπτῃς ὁ θεός, 35 ἀλλ’ ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἔστιν. 36 τὸν λόγον [ὃν] ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτός ἐστιν πάντων κύριος, 37 ὑμεῖς οἴδατε τὸ γινόμενον ῥῆμα καθ’ ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης, 38 Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὃς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἀγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ’ αὐτοῦ. 39 καὶ ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν ἐν τε τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ [ἐν] Ἱερουσαλήμ. ὃν καὶ ἀνεῖλαν κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου, 40 τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν [ἐν] τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι, 41 οὐ παντὶ τῷ λαῷ, ἀλλὰ μάρτυσιν τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἡμῖν, οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν· 42 καὶ παρήγγειλεν ἡμῖν κηρύξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ὠρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν. 43 τούτῳ πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν.

34 Petrus aber öffnete den Mund und sprach: „In Wahrheit begreife ich, dass Gott nicht nach dem Angesicht urteilt, **35** sondern in jedem Volk ist ihm derjenige angenehm, der ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt. **36** Dies ist das Wort, das er den Söhnen Israels sandte, um Frieden durch Jesus Christus anzukündigen, der der Herr aller ist. **37** Ihr kennt das Geschehen, das sich in ganz Judäa ereignet hat. Es ging aus von Galiläa mit der Taufe, die Johannes verkündigt hat. **38** Jesus aus Nazareth, wie Gott ihn salbte mit heiligem Geist und Kraft, zog umher, tat Gutes und heilte alle, die vom Teufel unterdrückt waren; denn Gott war mit ihm. **39** Und wir sind Zeugen von allem, was er getan hat im Land der Juden und in Jerusalem. Den haben sie getötet, indem sie ihn an das Holz hängten. **40** Den hat Gott am dritten Tage auferweckt und ihn sichtbar erscheinen lassen, **41** nicht aber dem ganzen Volk, sondern den Zeugen, von Gott vorher auserwählt, uns, die wir mit ihm nach seiner Auferstehung von den Toten gegessen und getrunken haben. **42** Und er hat uns befohlen, dem Volk zu verkündigen und zu bezeugen, dass dieser der von Gott auserwählte Richter über Lebende und Tote sei. **43** Für diesen bezeugen alle Propheten, dass alle, die ihn glauben, durch seinen Namen die Vergebung der Sünden empfangen sollen.“

Die Predigt enthält folgende Inhalte: 1. Jesus entspricht in seinem Wirken dem Willen Gottes, denn er vollbrachte Gutes (36–38). 2. Die Juden haben ihn getötet (39). 3. Gott hat ihn auferweckt (40). 4. Die Apostel sind Zeugen dieser Ereignisse (41). Soweit ist die Rede nichts anderes als eine Zusammenfassung der Evangelien. Ihr geht eine Einleitung voraus, die der Situation angepasst ist (34–35). Den Schluss bildet ein Hinweis auf die Schrift (43). Es folgt eine kurze Darstellung der Wirkung auf die Zuhörer. Sie empfangen den Heiligen Geist und werden getauft (44–48). Dieses Schema finden wir in allen „Missionsreden“ wieder.

Dass die „Missionspredigten“ immer an wichtigen Wendepunkten zu finden sind, ist vielfach betont worden.¹⁵⁹ Seit M. Dibelius (Aufsätze zur Apostelgeschichte, 120ff) wissen wir, dass es sich bei den Reden um Produkte lukanischer Erzählkunst handelt, der in der Tradition von Thukydides in den Reden die Wendepunkte transzendiert, also für den Leser die überge-

¹⁵⁹ So z.B. Plümacher, E., Die Missionsreden der Apostelgeschichte und Dionys von Halikarnass, *New Testament Studies* 39/1993, S. 162; Eckey, Act, 35.

schichtliche Bedeutung des jeweiligen Ereignisses darstellt. Eckhard Plümacher hat jedoch mit Berufung auf Ulrich Wilckens¹⁶⁰ gezeigt, dass dieses für die „Missionsreden“ so nicht zutrifft. Ihre Aufgabe erkennt er „vielmehr darin, dem Leser *verbaliter* vor Augen zu rücken, was nach Lukas’ Meinung die urchristliche Geschichte vorangebracht, was ihren Verlauf bestimmt hat: die Jesus bezeugende Missionspredigt der Apostel und des Paulus.¹⁶¹ Während Wilckens diese Einsicht jedoch aus Theologie und Konzeption des lukanischen Gesamtwerkes erschlossen hat, hat Plümacher dieses an den entsprechenden Texten selber gezeigt. So macht er darauf aufmerksam, dass Lukas in Act 10,44a (Ἐπι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου ... ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) eine enge syntaktische Verbindung „zwischen der Präsentation des Missionskerygmas durch Petrus und der Ausgießung des Geistes geknüpft hat“. Dies zeige, „dass die Rede 10,34–43 integraler Bestandteil der von Lukas geschilderten kirchengeschichtlichen Wende ist und nicht etwa nur fromme rhetorische Zutat“¹⁶². Er bindet „das epochemachende Geschehen der erstmaligen Geistausgießung auf Heiden ... sachlich fest an die vorgängige Verkündigung des Missionskerygmas“¹⁶³. Damit zeige sich „nichts anderes, als dass Lukas ... die Petrusrede 10,34–43 als den letzten, aber unverzichtbaren Auslöser für das epochemachende Geschehen verstanden wissen wollte, das er in c. 10 zu schildern unternahm“¹⁶⁴.

Wie hier, so lässt sich auch an Act 13,14–52 zeigen, dass die „Missionsreden“ für den Schriftsteller Lukas ein entscheidendes *Movens* der Kirchengeschichte sind. Während die Rede in Kap. 10 den Cornelius und die Seinen als Empfänger des Geistes benennt und somit den Weg zum Empfang der Taufe freimacht, bewegt sie hier die Juden dazu, die Verkündigung des Paulus abzulehnen, so dass die christlichen Missionare zu dem Entschluss kommen, sich den ἔθνη zuzuwenden.

Bei der Suche nach schriftstellerischen Vorbildern des Lukas ist Plümacher auf Dionys von Halikarnassos gestoßen. Dieser betont in *Ant. VII 66* im Zusammenhang mit dem Peloponnesischen Krieg die Bedeutung der *Reden*,

¹⁶⁰ Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen.

¹⁶¹ Plümacher, a.a.O.

¹⁶² Ders., a.a.O., 164.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Ders., a.a.O., 165.

die von den Führern der Parteien gehalten werden, als das Geschehen lenkender Faktoren [αἰτίαι]. Wenn Lukas wohl auch kaum von Dionys abhängig gewesen sein dürfte, so zeige sich doch, „welche Art von Geschichtsschreibung Lukas hier beeinflusst hat: die politische“¹⁶⁵. Eine weitere Beobachtung macht Plümacher bei Dionys an den Stellen, wo es um die Urgeschichte Roms geht. Dieser versucht nämlich nachzuweisen, dass die Stammväter der Römer in Wirklichkeit echte Griechen gewesen seien.¹⁶⁶ Dies richtet sich gegen Anwürfe, dass die Römer ursprünglich ein barbarisches Volk gewesen seien. Er versucht also, einen Legitimitätsnachweis zu erbringen. Genau dieses aber sei auch das Thema der Apostelgeschichte: „Lukas benutzt den Rekurs auf in der idealen Frühzeit gehaltene Reden – insbesondere den auf jene Reden, die die Öffnung der Kirche für die Heiden zur Folge hatten – dazu, ein Grundproblem der Kirche seiner Zeit, ihr Identitäts- bzw. Legitimitätsproblem, zu lösen.“¹⁶⁷

Es scheint durchaus angemessen, von der ganzen Apostelgeschichte als von einer „foundation legend“ des *tertium genus* zu sprechen, denn für den antiken Schriftsteller Lukas kam es darauf an, die **Herkunft des neuen Gottesvolkes**, das zu seiner Zeit mehrheitlich aus Nicht-Juden bestand, zu klären. Anders gefragt: Was verdankte dieses Volk der jüdischen Geschichte, seinen heiligen Schriften und dem Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels? Er fragte also nach den Gemeinsamkeiten mit dem Judentum.¹⁶⁸ Um diese Frage zu beantworten, stellte er Jesus und die Apostel in die Geschichte vorbildlicher Führer des jüdischen Volkes, also der Propheten Israels. Sie waren mit dem heiligen Geist inspirierte Lehrer des göttlichen Willens, d.h. Lehrer der Gerechtigkeit. Jesus sieht er als entscheidendes Bindeglied in der Kette jener Gottesboten an, denn mit ihm kam Gottes Wunsch zum Ausdruck, sich ein gerechtes Volk „aus den Völkern“ (λαός ἐξ ἔθνων) zu erwählen. Während die Jerusalemer Juden die Last der Verantwortung für seine Hinrichtung tragen (10,39), erkannten die Apostel die Bedeutung des Wirkens Jesu. Sie sind dazu als Zeugen von Gott „vorher auserwählt“ (10,41). Mit dieser Sicht konstruierte Lukas eine Kette vorbildlicher Lehrer-Gestalten. Der Widerstand gegen Gottes Plan kann diesen nicht wirklich

¹⁶⁵ Ders., a.a.O., 172.

¹⁶⁶ Diesen Argumentationszusammenhang bei Dionys hatte auch Buell beobachtet (s.o. S. 76).

¹⁶⁷ Plümacher, a.a.O., 173.

¹⁶⁸ Nach Jürgen Roloff hat sich „das Verhältnis der Kirche zu Israel ... geradezu als die Leitfrage erwiesen, von der her er seine Ekklesiologie entwickelt“ (Die Kirche im Neuen Testament, 206).

gefährden: Gott hört nicht auf, die Menschen Gerechtigkeit zu lehren. So wird verständlich, warum in den Reden immer Geschichtslektionen enthalten sind. Es ging dem Autor darum, in ihnen die Kontinuität in der Geschichte des Gottesvolkes hervorzuheben.

Damit war der Weg des Christenglaubens in die hellenistisch-römische Welt vorbereitet, denn die Vorstellung von historischer Kontinuität über eine Reihe von Lehrern, die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und Tugend (αρετή) verkörperten, ist griechischen Ursprungs.

4.2 Nicht-kultische Praktiken: religio in neuer Gestalt

Wenn – wie oben dargestellt – *religio* als *cultus deorum* als ein wesentlicher Bestandteil der Identität eines Volkes in der antiken Welt verstanden wurde, dann ist nach den religiösen Praktiken der christusgläubigen Gemeinden in den ersten beiden Jahrhunderten u.Z. zu fragen. Wenn weiterhin schon in den frühesten Quellen des zweiten Jahrhunderts der Christenglaube als *superstitio* verdächtigt wurde, dann scheinen diese Praktiken abzuweichen von den anerkannten Formen antiker Kulte.

Worin bestand diese Abweichung? Im Zentrum jener Kulte stand immer eine *Opferhandlung*. Auch das Judentum machte ja bekanntlich keine Ausnahme darin. So hat Wick gezeigt, dass die Tempelzerstörung eine Katastrophe für das komplexe System jüdischer Religionsausübung war, die sich in *Opferkult*, Gebet und Unterweisung äußerte und in Korrelation zu den drei für jüdische Frömmigkeit relevanten Institutionen Tempel, Synagoge und Haus stand.¹⁶⁹ Gebet und rituelle Durchdringung des Alltags lassen sich z.B. zwar bei Philo und in Qumran als „Kultkritik“ bzw. Distanzierung vom Tempel beobachten; eine Ersetzung des Opferkults ist jedoch nicht zu belegen.¹⁷⁰ Mithin ist – auf jeden Fall bis zur Tempelzerstörung – die Unersetzbarkeit des Opferkults festzustellen.

Die Christen in jener Zeit aber feierten in diesem Sinn keinen Kultus. Ihre

¹⁶⁹ Wick, Die urchristlichen Gottesdienste, 131ff.

¹⁷⁰ Wick, a.a.O., 160: „Die Kultersatztheorien der älteren Forschung sind nicht nur anachronistisch – noch lange nach der Tempelzerstörung wurde der Kult nicht ersetzt –, sondern auch religionsgeschichtlich unvorstellbar. Die Religionen des Hellenismus opferten.“

Gottesdienste sind keine Gottesdienste im eigentlichen Sinn des Wortes, ihre Gemeinschaftsmähler sind keine Opfermähler.¹⁷¹ Dass es im ersten Jahrhundert u.Z. zu einer Ablösung der Opfer kam, ist vielfach aufgezeigt worden. So beschreibt z.B. Theißen die tempelkritische Linie der jüdischen Tradition von den Propheten über die Essener bis zur Täufer- und Jesusbewegung.¹⁷² Er kommt unter Berufung auf den Verfasser des Hebräerbriefs¹⁷³ zu dem Ergebnis, dass es nur im Christentum „zu einer *grundsätzlichen* und zu einer weithin *praktizierten* Absage an die Opfer“¹⁷⁴ kam. Diese Entwicklung vollzog sich schrittweise, da zunächst der Tempeldienst in Jerusalem nicht infrage gestellt wurde (vgl. Lk 1,8f.11ff; 2,49 u.a.).

Der Gottesdienst der Christen (λογική λατρεία) besteht nach Paulus „in der Darbringung des gesamten Lebens der Glaubenden in der Welt als lebendiges Opfer für Gott“¹⁷⁵. Kultische Ausdrücke gebraucht Paulus nie im Zusammenhang mit den Versammlungen der Christen oder dem Herrenmahl. Auch der Verfasser des Hebräerbriefs versteht das λατρεύειν (9,14; 12,28) durchaus im paulinischen Sinn. Lukas sieht das Wesen des neuen Gottesdienstes schon im Dienst des alten angelegt. Er gebraucht das Verb λατρεύω im Sinne von „anbeten“ (Lk 1,74; 2,37; Act 7,7; 24,14; 26,7). Dieser so verstandene Gottesdienst wird anschaulich in den beiden frühchristlichen Sakramenten, in der Taufe und im Abendmahl, jene als Grund und Voraussetzung für die Eingliederung in die Gemeinde, dieses als Sichtbarwerden derselben. Beide waren in ihren Vorläufern – der Taufe des Johannes und der irdischen Mahlgemeinschaft – äußerlich einfache und alltägliche Vorgänge, nämlich eine Waschung und eine Mahlzeit. Wenden wir uns also zunächst der äußeren Gestalt von Taufe und Mahlfeier in den

¹⁷¹ Vgl. Wick, a.a.O., 202. Hier weist der Verfasser im Zusammenhang der Untersuchung des Korinthermahls darauf hin, dass die Eucharistiefiern des 4. und 5. Jahrhunderts als kultische Opferakte verstanden wurden. Dies habe in der Forschung zur Deutung des frühchristlichen Herrenmahls als liturgischem Kultakt geführt. Auch das lukanische Geschichtswerk lasse jedoch wie die Paulusbriefe nicht erkennen, dass die Christen bis ins zweite Jahrhundert ihre Gottesdienste als Kultakte verstanden haben (a.a.O., 295).

¹⁷² Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, 195ff.

¹⁷³ A.a.O., 198f: „In ihm beanspruchen *heidenchristliche Gruppen*, unabhängig vom Kult der Mutterreligion, alles zu bieten, was sonst ein Kult in der Antike bot ... Auch die *Judenchristen* schlossen sich nach 70 der grundsätzlichen Opferkritik an und gingen damit weiter als die anderen Juden.“

¹⁷⁴ A.a.O., 199. Wir haben oben schon dargestellt, worin Theißen den eigentlichen Grund für das Ende der Opferpraxis im frühen Christentum sieht, nämlich in der Überwindung des Opfertodes Jesu in der Auferstehung. Diese gehöre nämlich nicht zur antiken Opferlogik (s. S. 32).

¹⁷⁵ Balz, EWNT II, 851.

ersten beiden Jahrhunderten zu, um anschließend nach der Transformation zu fragen, die sich im Blick auf beide vollzog.

4.2.1 Die Gestalt der Taufe¹⁷⁶

Die Zeugnisse aus der Zeit der frühen christusgläubigen Gemeinden geben uns im Blick auf die Gestalt der Taufe nur spärliche Auskunft. Die Adressaten der Paulusbriefe wussten, um was für eine Prozedur es sich handelte. Diese zu *interpretieren*, war Sache der jeweiligen Leiter der Gemeinschaft. Folglich liegen uns Interpretationen der Taufe vor, z.B. in Röm 6. Was aber Paulus bei der Taufe des Stephanas und seines Hauses getan und gesagt hat, wissen wir nicht. Soviel ist jedoch sicher: Die Taufe war eine *Waschung*. Im Blick auf das frühere Leben der korinthischen Christen bezieht sich Paulus in 1Kor 6,11 mit folgenden Worten auf die Taufe:

καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

„Ihr aber seid gewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht gemacht im (oder: durch) Namen unseres Herrn Jesus Christus und im (oder: durch) Geist unseres Gottes.“

Dass die Taufe als ein Begrabenwerden mit Christus verstanden wird (Röm 6,4; Kol 2,12), legt nahe, sich ein Untertauchen des ganzen Körpers vorzustellen. Das war auch der Fall beim jüdischen rituellen Reinigungsbad **טבילה**, das vielleicht als Vorläufer der christlichen Taufe gelten kann.¹⁷⁷

Die erste vollständige Beschreibung der Gestalt einer christlichen Taufe verdanken wir der *Apostolischen Tradition* des Hippolyt, also einem Text vom Ende des zweiten Jahrhunderts. Dieser bezeugt ein dreifaches Untertauchen des Täuflings. Die *Didache* jedoch, die vielleicht Traditionen repräsentiert, die hundert Jahre älter sind als der Text des Hippolyt, spricht

¹⁷⁶ Zum Folgenden vgl. Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur*, 307ff.

¹⁷⁷ Diese Annahme ist jedoch umstritten. S. dazu Meeks, a.a.O., 314, Anm. 62. Zur Geschichte der Taufe und ihren Traditionslinien vgl. K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 106ff.

davon, dass dreimal Wasser über den Kopf zu gießen ist, falls nicht genügend Wasser zum Untertauchen vorhanden ist. Das lässt auf eine gewisse Freiheit im Blick auf den Vollzug der Taufe schließen. Die *Didache* bezeugt auch die trinitarische Formel. Wir erfahren außerdem von einem Taufunterricht und einem dreitägigen Fasten der Taufbewerber. Künstlerische Darstellungen der Taufe aus dem dritten und den folgenden Jahrhunderten zeigen Täuflinge, die im Wasser stehen und über deren Kopf das fließende Wasser zu sehen ist.

Wo haben die christusgläubigen Gruppen getauft? Die *Didache* legt nahe, dass „fließendes Wasser“ eines Flusses der geeignete Ort sei. Hier sind Anlehnungen an einige biblische Bilder von Reinigungszeremonien erkennbar. Die levitischen Regeln erwähnen lediglich „Wasser“ ohne die Spezifikation „lebend“. Die pharisäischen Weisen scheinen in dieser Zeit schon die *mikveh* erfunden zu haben, deren Wasser unter der Voraussetzung bestimmter Konstruktionsvorschriften und festgesetzter Größe als rein erachtet wurde, sogar dann, wenn es sich um stehendes Gewässer handelte.

Wer durch die Taufe zum Christenglauben übertrat, wurde nackt getauft. Analogien zum jüdischen Ritus legen dies nahe; explizit beschrieben wird dies bei Hippolyt. Auch die künstlerischen Darstellungen der frühen Zeit belegen das. Gestützt wird diese Annahme außerdem durch die Tatsache, dass in den paulinischen Briefen im Ablegen und dem Anziehen der Kleidung metaphorische Bilder gesehen werden, auf deren Bedeutung wir weiter unten noch zu sprechen kommen.

Nach Hippolyts *Traditio Apostolica* ergibt sich für die Taufe die folgende Form:

1. Vor der Taufe Gebet über dem Taufwasser, Entkleidung der Täuflinge, Weihe des Öles, *Abrenuntiatio diaboli*, erste Salbung.
2. Frage nach dem Glauben (im Wasser), dreimaliges Untertauchen, zweite Salbung, Abtrocknung und Ankleidung.
3. Nach der Taufe Handauflegung und Gebet um den heiligen Geist, dritte Salbung, Ölausgießung über dem Kopf, Kreuzeszeichen, Friedensgruß und Kuss.

4.2.1.1 Die Taufe als Akt der Enkulturation

Wenden wir uns der Frage zu, welche Funktion die Taufe nach Lukas im Zusammenhang mit der Bildung der christusgläubigen Gemeinschaft als dem neuen Gottesvolk hatte, also einer Gruppe mit *neuer ethnischer Identität*?

Das besondere Kennzeichen der christlichen Taufe ist nach Act 2,38 eine Taufe ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ oder nach 10,48 ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ. In der Taufe geschieht also eine Übereignung an den Κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Sie gewährt den Täuflingen nach 1Kor 6,11¹⁷⁸ die Abwaschung der Sünden, Heiligung und Rechtfertigung. Ihr durch Christi Tod eröffnetes Gottesverhältnis gibt ihnen Anteil am Heiligen Geist und gliedert sie in die Gemeinde ein.

Von der Taufe des Cornelius und den Seinen wird in Act 10,44–48 berichtet:

44 Ἔτι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου τὰ ῥήματα ταῦτα ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν λόγον. 45 καὶ ἐξέστησαν οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ ὅσοι συνῆλθαν τῷ Πέτρῳ, ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκέχεται· 46 ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν. τότε ἀπεκρίθη Πέτρος· 47 μήτι τὸ ὕδωρ δύναται κωλύσαί τις τοῦ μὴ βαπτισθῆναι τούτους, οἵτινες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον ὡς καὶ ἡμεῖς; 48 προσέταξεν δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι. τότε ἠρώτησαν αὐτὸν ἐπιμεῖναι ἡμέρας τινάς.

44 Während Petrus noch diese Worte redete, fiel der heilige Geist herab auf alle, die seine Rede hörten. **45** Und die Gläubigen aus der Beschneidung, die mit Petrus gekommen waren, gerieten außer sich darüber, dass das Geschenk des Heiligen Geistes auch über die Heiden ausgegossen war, **46** denn sie hörten sie in Zungen reden und Gott preisen. Petrus aber sagte: **47** „Kann denn jemand das Wasser verweigern, sodass diese nicht getauft

¹⁷⁸ Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 218, vermutet hier eine antiochenische Tauftradition.

werden, die doch den Heiligen Geist empfangen haben wie auch wir?“ 48 Und er ordnete an, sie im Namen Jesu Christi zu taufen. Dann forderten sie ihn auf, einige Tage zu bleiben.

Worin besteht eigentlich das Problem bei der Taufe des Cornelius? Von ihm wird gesagt, dass er „fromm und gottesfürchtig“ war und viele Almosen gab. Nach Act 10,4 sind seine Gebete und Almosen „hinaufgestiegen zum Gedenken vor Gott“. Cornelius gilt also als ein Mann, der vor dem Gott Israels Anerkennung gefunden hat.

Petrus bekommt den Auftrag, ihn in seinem Haus aufzusuchen. Dort angekommen, sagt Petrus vor allen, die zusammengekommen sind: „ὁμοῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστὶν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ· κάμοι ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον“ „Ihr wisst, wie ungesetzlich es für einen jüdischen Mann ist, Umgang zu haben mit einem Fremden oder bei ihm einzukehren. Gott aber hat mir gezeigt, dass man keinen Menschen gemein oder unrein nennen darf“ (10,28).

Das Problem besteht in dem Verkehr mit einem „Fremden“, einem Nicht-Judäer also. Die Probleme, die es dabei für Judäer gab, sind mehrfach angesprochen worden. Wenn Petrus nun fortfährt, dass Gott ihm gezeigt hat, „keinen Menschen gemein oder unrein zu nennen“, dann darf daraus geschlossen werden, dass im neuen Gottesvolk kulturelle und ethnische Verschiedenheit als Norm akzeptiert wird!

Wie wir oben schon unter Berufung auf die Untersuchung von Wilson gezeigt haben, haben wir es in Act 10 mit dem Gründungsmythos einer neuen ethnischen Gruppe und dem Versuch einer Klärung ihres Selbstverständnisses zu tun.¹⁷⁹ In ihrer Geburtsstunde muss die neue Gemeinschaft eine kontaminierte Grenzzone überschreiten, die hier durch das Haus eines „Heiden“ repräsentiert wird. Sie erlangt dabei den Status kultischer Reinheit, die pneumatisch legitimiert wird und durch rituelle Konsekration, also durch die anschließende Taufe der „Heiden“, bestätigt wird. Die Abfolge „Ausgießung des Geistes – Taufe“ ist bedingt durch die gänzlich neue Situation, deren Kennzeichen *der noch unklare Status der ganzen Gruppe* ist. K. Ber-

¹⁷⁹ S.o. S. 72ff.

ger sieht hier ein paulinisches Muster: erst die Geistbegabung, dann die Wassertaufe.¹⁸⁰

Regina Börschel hat die Gründung der ersten Gemeinde in Thessalonich untersucht und weist mit Recht darauf hin, dass in einem entscheidenden Punkt die Konversion der ersten Christen abwich von der Beschreibung der drei Phasen des Übergangs, wie wir sie von Turner / van Gennep kennen,¹⁸¹ nämlich als *separation*, Liminalität und *aggregation*. Hat der Initiand die dritte Phase durchlaufen, seine Unterweisung abgeschlossen und diese internalisiert, wird er in die neue Gemeinschaft integriert. Eine solche für die Konvertiten erfahrbare Gemeinschaft existiert aber noch gar nicht: „Da die thessalonischen Neophyten in keine Gemeinschaft vor Ort aufgenommen werden, finden sie auch keine Struktur vor, in der sie ihren Platz zugewiesen bekommen.“¹⁸² Eine Perspektive für ihre Integration ist nach Börschel aber dennoch gegeben: „Werden also die Thessalonicher in keine face-to-face-group integriert, bedeutet ihre Konversion doch die Aufnahme in eine neue, den face-to-face-Bezug transzendierende Gemeinschaft: Sie sind Mitglieder des einen, alle Gemeinden umfassenden Volkes Gottes.“¹⁸³ Ihre Verbundenheit mit den anderen Christen in Mazedonien oder Judäa (!) hebt Paulus mehrfach hervor (1,7–10; 4,10).

Der noch unklare, d.h. unsichere Status der Gruppe ist in Act 10 hervorgehoben. Petrus betritt als *oikist* ein Niemandsland. Auch hier existiert keine *face-to-face-group*. Die Jesusbewegung in Jerusalem konnte als solche nicht gelten, war sie doch ethnisch anders zusammengesetzt. Der Horizont eines neuen Gottesvolkes wird aber in V. 35 aufgezeigt: ἄλλ’ ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστίν. „Sondern in jedem Volk ist ihm derjenige angenehm, der ihn (= Gott) fürchtet und Gerechtigkeit vollbringt.“

Damit ist deutlich geworden, dass Lukas ethnisch argumentiert. In 11,18 wird daraus der Schluss gezogen, dass Gott auch den nicht-jüdischen

¹⁸⁰ Berger, Theologiegeschichte, 118. Er vertritt unter Berufung auf Röm 6 – Taufe auf Jesus – und Röm 7 – der Geist als „Grundausstattung“ der Christen – die Hypothese, dass Geistempfang am Anfang und Taufe auf den Namen Jesu zwei verschiedene Akte waren.

¹⁸¹ Die Konstruktion einer christlichen Identität. Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt, 139ff. Börschel bezieht sich auf A. van Gennep's „Rites de passage“ und Victor Turners „Betwixt and Between“.

¹⁸² Dies., a.a.O., 142.

¹⁸³ Ebd.

Völkern (τά ἔθνη) die Umkehr zum Leben anbietet. Dies gründet auf Gottes Absicht, die seit Ewigkeiten bekannt ist: Gott hat sich aus den Völkern (ἐξ ἐθνῶν) ein weiteres Eigentumsvolk (λαός) – neben Israel – erwählt (15,14).

Noch ein weiterer Punkt ist festzuhalten. Nach Turner sind Gemeinschaftlichkeit und Gleichheit die besonderen Merkmale der neuen Gruppe, die er „Communitas“ nennt und die er als liminales Phänomen abhebt von Gemeinschaftserlebnissen des Alltags.¹⁸⁴ In der Separations-Phase lösen sich die Ritualteilnehmer aus ihren alten sozialen Bindungen. Auf diesem Wege werden sie frei für unmittelbare menschliche Begegnungen. Turner definiert die *Communitas* mit folgenden Sätzen:

„Communitas ist im wesentlichen eine Beziehung zwischen konkreten, historischen, idiosynkratischen Individuen. Diese Individuen sind nicht in Rollen oder Statuspositionen aufgeteilt, sondern stehen sich eher in der Art des Buberschen ‚Ich und Du‘ gegenüber. Mit dieser direkten, unmittelbaren und totalen Konfrontation menschlicher Identitäten geht ein Modell von Gesellschaft als homogener, unstrukturierter Communitas einher, deren Grenzen sich idealerweise mit denen der Menschheit decken.“¹⁸⁵

Wenn Cornelius vor Petrus niederfällt, Petrus aber mit den Worten „Auch ich bin nur ein Mensch“ abwehrt, dass man ihm huldigt, dann bleibt nicht nur „der qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch gewahrt“,¹⁸⁶ sondern damit wird auch jene Begegnung der „Menschen an sich“ angedeutet. Zu Recht hält Strecker fest: „Rituelle Liminalität schafft ... einen Raum nichtalltäglicher, antihierarchischer Sozialbeziehungen, in dem die herkömmlichen Distinktionen weitgehend negiert bzw. nivelliert sind, ein sozialer Raum ohne Grenzen, dem folglich eine universale Ausrichtung immanent ist.“¹⁸⁷ Jetzt ist auch Tischgemeinschaft möglich zwischen christusgläubigen Judäern und christusgläubigen „Heiden“ (10,48).¹⁸⁸

¹⁸⁴ Vgl. dazu Turner, *Ritual*, 96.

¹⁸⁵ Ders., a.a.O., 129.

¹⁸⁶ Eckey, *Act*, 243.

¹⁸⁷ Strecker, *Liminalität*, 46. Pesch, *Act*, 341, formuliert durchaus zutreffend: „Verhalten wird die Aufhebung einer Unterscheidung zwischen den Menschen verschiedener Herkunft angedeutet“.

¹⁸⁸ Eckey, *Act*, 247, sieht hier zwar „die Gleichstellung der ersten heidenchristlichen Hausgemeinde mit judenchristlichen Gemeinden“, betont aber, dass es „vorläufig“ um einen Einzelfall gehe.

Die Taufe „im Namen Jesu“ – durch Petrus angeordnet, aber nicht durch ihn vollzogen – besiegelt also die durch Gott selbst herbeigeführte Wende zur Aufnahme der Nicht-Juden in das neue Gottesvolk der „Christianer“. So kommen wir mit Berger zu dem Ergebnis: „Ähnlich wie die jüdische Beschneidung bekommt Wassertaufe den Charakter einer Be- und Versiegelung eines erreichten Heilszustandes, besonders wenn es sich dabei um Vorgänge zwischen Himmel und Erde handelt, die den Zugang zu Gott betreffen ...“¹⁸⁹

Damit ist auch eine frühe Ablösung der Beschneidung durch die Taufe als wahrscheinlich anzusehen. Geht es bei Paulus um eine Relativierung der περιτομή als Zusatzbedingung für christusgläubige Nicht-Judäer (Gal 5,6; 6,15; 1Kor 7,19), so werden wir es in Antiochia im Zusammenhang mit dem Prozess der Ausbildung einer eigenen „christlichen“ Identität vermutlich mit Kompromisslösungen in dieser Sache – ebenso wie bei gemeinsamen Mahlzeiten – zu tun haben. Christusgläubige Judäer werden Tora-Observanz und Beschneidung noch beibehalten haben (s. Act 15,1), die anderen „aus den Völkern“ nicht. Wenn sich die „Christianer“ als „neues Volk“ begriffen, konnte es in Antiochia aber kaum bei einer Praxis geblieben sein, bei der die Beschneidung noch eine große Rolle spielte. Sie war als Zeichen der Erwählung *Israels* einer der zentralen jüdischen „identity and boundary marker“ und konnte somit kaum beibehalten werden.

Um das Jahr 100 herum hatte sich die Praxis verändert.¹⁹⁰ Stuhlmacher weist darauf hin, dass die Apostelgeschichte noch erkennen lässt, dass sich „ein einheitliches Bild der christlichen Taufe erst nach und nach herausgebildet hat“¹⁹¹. Danach ist „die enge Verbindung von Taufe und Mitteilung des Geistes, von der Apg 2,37–41 ausgehen, ... offenbar erst zur herrschenden Anschauung geworden, als die Juden- und Heidenmission in feste Bahnen gekommen und die Eingliederung der Täuflinge in die Gemeinde die Regel geworden war“¹⁹². Die Taufe wird aber – exklusiv – als Ritual der Initiation vorausgesetzt. Als solches aber war sie – neben dem Herrenmahl

¹⁸⁹ Berger, Theologiegeschichte, 127.

¹⁹⁰ Das heißt allerdings nicht, dass es nicht auch weiterhin bei den Χριστιανοί in Antiochia Tora-Observanz gegeben hätte. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?*, 18: „The active influence of Judaism upon Christianity in Antioch was perennial until Christian leaders succeeded at last in driving the Jews from the city in the seventh century.“

¹⁹¹ Stuhlmacher, *Biblische Theologie des NT*, 218.

¹⁹² Ders., a.a.O., 219.

– ein Zeichen zur Stärkung des inneren Zusammenhalts des neuen Gottesvolks geworden und zog damit auch die Grenzen nach außen. Was Strecker mit Blick auf das paulinische, also christozentrisch begründete Verständnis der Taufe gesagt hat, gilt dann auch für das *lukanische* Verständnis derselben, nämlich dass sie Eingliederung ist in die „*communitas hominis*“, in der sich die Einheit der Menschheit widerspiegelt ...“¹⁹³.

Damit ist die Forderung nach vollständiger Akkulturation der „Fremden“, d.h. deren Übernahme kultureller Identitätsmerkmale des jüdischen Volkes, wie sie in Act 15,1 gefordert wird, obsolet geworden. Die Taufe wurde zum Akt der *Enkulturation*.¹⁹⁴ Der Initiand erlebt im Ritual einen Herrschaftswechsel, der „Fremde“ wird zum Glied der *familia dei*. Ihren besonderen Merkmalen, ihrer „Kultur“, werden wir uns weiter unten zuwenden.¹⁹⁵

4.2.2 Morphologie frühchristlicher Gottesdienste

4.2.2.1 Die Mahlfeier in Korinth

Klinghardt hat die enge Verwandtschaft des Herrenmahls mit den privaten Gemeinschaftsmählern und mit den nichtkultischen Vereinssymposien überzeugend dargestellt. Wie dort, so sind auch beim paulinischen Herrenmahl Form und Inhalt nicht zu trennen. Bei der Untersuchung der Form des Korinthermahls kommt er zu dem Ergebnis einer Analogie zwischen diesem und der hellenistischen Mahlfeier.¹⁹⁶ Nach Darstellung der verschiedenen Rekonstruktionsmodelle vor dem Hintergrund der Spaltungen in Korinth hält er die Annahme „einer integralen Feier, die mit einem Mahleröffnungsgebet über dem Brot beginnt und mit dem Gebet über dem Segensbecher schließt“, für historisch und sozialgeschichtlich wahrscheinlich.¹⁹⁷ Weil die Korinther als Einzelne und nicht als Gemeinde zusammen-

¹⁹³ Strecker, a.a.O., 360.

¹⁹⁴ Vgl. oben S. 88. Walter T. Wilson gebraucht den Begriff im Zusammenhang mit der Besiedlung eines unbekanntes Gebietes.

¹⁹⁵ Kap. IV.

¹⁹⁶ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft, 322ff.

¹⁹⁷ Ders., a.a.O., 323. Klinghardt weist also die Abfolge zweier unterschiedlicher Mahlzeiten mit verschiedenen Teilnehmerkreisen zurück. Zur Begründung dieser Annahme vgl. das Kapitel „Die Gestalt der Mahlfeier in Korinth“, 275ff. Der sozialgeschichtliche Hintergrund der korinthischen Situation ist nach Klinghardt „das Phänomen der Entstehung eines Vereines“, nicht aber „die Ausgabe unterschiedlicher Portionen an die ‚Wohltäter‘“ (294).

kommen, verzehrt „jeder“ (1Kor 11,21) sein ἴδιον δεῖπνον. So werden die sozialen Unterschiede auch bei den Versammlungen sichtbar. Damit aber ist die *Isonomie* der Mahlgemeinschaft¹⁹⁸ gefährdet. Sie hat Paulus im Blick, wenn er fragt, ob die Korinther denn „keine Häuser hätten, in denen sie essen könnten“ (11,22.34); und nur darum geht es ihm, denn „absolute Isonomie“ ist für ihn „die unverzichtbare Grundlage für die Gemeinschaft in den Gemeindeversammlungen“¹⁹⁹. Wenn Paulus also damit darauf verzichtet, einen sozialen Ausgleich außerhalb derselben zu erreichen, so hat aber das Ziel der absoluten Isonomie durchaus Auswirkungen für das Leben außerhalb der Gemeinde, weil die Aussicht auf eine regelmäßige, sättigende Mahlzeit wie in den Vereinen auch in der korinthischen Gemeinde für ihre ärmeren Mitglieder ein wichtiger Beitrag zu deren Lebensunterhalt gewesen sein dürfte.²⁰⁰

Bei der Abschätzung der Größe der korinthischen Gemeinde kommt er auf mindestens 30 Personen.²⁰¹ Als Versammlungsort stellt er sich ein „angemietetes Vereinslokal“ vor, „so, wie es auch für die ephesinische Gemeinde bezeugt ist (Act 19,9)“.²⁰²

Im Blick auf die Häufigkeit der Versammlungen nimmt er eine wöchentliche Frequenz an, und zwar jeweils am Sonntag.²⁰³ Das gelte auch für die Versammlung in Troas (Act 20,7–12), die auf die Nacht vom Sonntag zum Montag zu datieren sei. Damit weist er die direkte Verbindung von Sabbat und Sonntag als Gottesdiensttage zurück.²⁰⁴ Wick dagegen hält an dieser Verbindung fest. Nach seiner Meinung findet sie statt am ersten Tag der Woche, nach jüdischer Zeitrechnung also die Samstagnacht, die auch die Nacht der Auferstehung Jesu ist. Sie sei als Abendveranstaltung vorzustellen, denn sie dauert bis tief in die Nacht hinein. Es könne weiter vermutet werden, dass die Versammlung der Christusgläubigen nicht als Konkurrenz

¹⁹⁸ Vgl. o. S.

¹⁹⁹ Klinghardt, a.a.O., 323. Auch Wick betont, dass es Paulus „in erster Priorität“ um die Wiederherstellung der Ordnung des Herrenmahls ging. „Das Essen und Trinken des Herrenmahls darf nicht in sich widersprüchlich sein. Die Eukosmie des Mahls und die Mahlgemeinschaft der Teilnehmer muss gewahrt bleiben“ (Der urchristliche Gottesdienst, 211).

²⁰⁰ Ders., a.a.O., 324.

²⁰¹ Ders., a.a.O., 325.

²⁰² Ders., a.a.O., 326.

²⁰³ Ders., a.a.O., 327: „Der Sonntag ist als Versammlungstag christlicher Gemeinden vor allem durch *Did 14,1* und Justin sichergestellt; in beiden Fällen ist sicher der wöchentliche Herrentag gemeint, nicht der Ostertag.“

²⁰⁴ Ders., a.a.O., 328.

zum Sabbatgottesdienst der Synagoge veranstaltet wurde. Paulus und andere Gemeindeglieder könnten also in Troas diesen auch besucht haben. Somit könnte in der abendlichen Versammlung der Christen die „Lehre“ die „interpretatio christiana“ des in der Synagoge verlesenen Wochenabschnittes gewesen sein.²⁰⁵

Für Klinghardt – der immer betont, dass sich das korinthische Gemeinschaftsmahl „hinsichtlich seiner *äußeren Gestalt* und der implizierten Mahldeologie vollständig in den Rahmen hellenistischer Analogien einfügt“ – ergibt sich folgender Verlauf des Mahls:²⁰⁶

1. Mahleröffnungsgebet über dem Brot;²⁰⁷
2. Sättigungsmahlzeit, an der *alle* Gemeindeglieder teilnehmen;
3. Abschließendes Dankgebet über dem Becher;²⁰⁸
4. Symposion mit charismatischen Redebeiträgen (s. 1Kor 12–14).

Auch Wick kommt zu dem Ergebnis: „Mahlform und Mahlinhalt sind christlich ausgestaltete Formen hellenistischer Gemeinschaftsmähler.“²⁰⁹ Daraus folgt „die ganz wichtige liturgiegeschichtliche Einsicht, dass Paulus nur eine *einzig* Form von *Gemeindeversammlung* mit den Bestandteilen Syssition und Symposion kennt.“²¹⁰

4.2.2.2 Der lukanische Hausgottesdienst²¹¹

Nach Act 2,42 sind die Bestandteile der Versammlungen der Christusgläubigen „Lehre“, „Gemeinschaft“, „Brotbrechen“ und „Gebet“: Ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ

²⁰⁵ Wick weist darauf hin, dass die konkrete Situation – Paulus verabschiedet sich vor seiner Abreise – es unbedingt nötig macht, sie in Relation zu stellen zu den anderen Versammlungsberichten in der Apostelgeschichte.

²⁰⁶ Ders., a.a.O., 364.

²⁰⁷ Hierfür gibt es nur jüdische, aber keine paganen Parallelen.

²⁰⁸ Entsprechung bei paganen Mählern ist die Libation, zu der der *Paian* gesungen wurde. Für Klinghardt ist nicht erkennbar, dass dabei die Einsetzungsworte rezitiert worden wären. Hierin widerspricht ihm Wick, „denn sogar in den vorgegebenen Worten ist das Gebot an die Jünger formuliert, diese Handlungen und Worte wiederholend zu tun“ (a.a.O., 207).

²⁰⁹ Ders., a.a.O., 221.

²¹⁰ Klinghardt, a.a.O., 364.

²¹¹ Zum Folgenden vgl. Wick, a.a.O., 286ff.

κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς. „*Sie blieben aber bei der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft sowie beim Brotbrechen.*“

Dass die „Lehre“ hier an herausgehobener Stelle erscheint, ist kein Zufall: Nach Lukas wird das Haus für Paulus zum wichtigsten Ort der Verkündigung (s. auch Act 5,42). Dem Brechen des Brotes ist also ein Lehrteil vorgeordnet, so auch bei der Versammlung in Troas. Wick sieht hierin die Vorordnung eines synagogalen Elements: „Das wäre ein gottesdienstliches Anzeichen dafür, dass die lukanischen Gemeinden infolge von Ausgrenzungserfahrungen angefangen haben, die wachsende Distanz zu den Synagogen durch die Übernahme synagogaler Elemente zu kompensieren.“²¹²

Lehrer der Gemeinde sind zuerst die Apostel, aber auch andere (13,1), darunter auch Priscilla, also eine Frau die eine Lehraufgabe übernimmt (18,26).

Als zweites wird die Gemeinschaft (κοινωνία) genannt. Sie wird konkret in der Versammlung (z.B. 2,1), vor allem aber in der häuslichen Mahlgemeinschaft. Sie führt auch zur Verteilung von Nahrungsmitteln an Bedürftige (6,1f).

Mit dem Brotbrechen als drittem Bestandteil erfüllt die Gemeinde das Gebot Jesu, mit dem er beim Mahl die Jünger auffordert, dieses nach seinem Tod fortzusetzen. Es ist also ein gottesdienstlicher Akt.

Das gemeinsame Beten in den Hausversammlungen geschieht meistens aus konkretem Anlass (vgl. 4,24–31; 12,5.12; 13,3; 20,36; 21,5). Wick nimmt einerseits eine „Gebetsvielfalt“ an,²¹³ verweist aber auch auf das sorgfältig formulierte Gebet in 4,24–32, das Bezug nimmt auf Psalm 2. Auch der Lobgesang des Zacharias und das Magnificat, die selbst Psalmqualität anstreben, müssen als Musterbeispiele für das Beten der Hausgemeinden angesehen werden.

Das „jüdische gottesdienstliche Ideal“ des lukanischen Geschichtswerks²¹⁴ wird vervollständigt durch Fasten (9,9ff) und Almosentätigkeit (4,32–37). Die Gütergemeinschaft wird also partiell realisiert.

²¹² Ders., a.a.O., 288.

²¹³ Ders., a.a.O., 291.

²¹⁴ Ders., a.a.O., 293.

Für Lukas scheint „der Bruch mit dem Judentum und seinen Gottesdiensten irreversibel, nicht zuletzt weil diese von außen aufgezwungenen Brüche die Ausrichtung der Jesusbewegung und damit auch ihre Identität verändern“²¹⁵. Aber auch nach der Öffnung zu den „Heiden“ bleibt die christliche Bewegung nach Wick in ihrem Selbstverständnis jüdisch. Das Haus wird „als verbleibende Möglichkeit zum eigentlichen Ort der Gemeinden und deren Versammlungen. Das ursprüngliche Charisma der Jesusbewegung institutionalisiert sich an diesem Ort.“²¹⁶ Nach Wick hat dieses Konzept „eine identitätsstiftende und eine apologetische Funktion für die lukianischen Gemeinden.“²¹⁷ Die Jesusbewegung stellt für die nichtjüdische Öffentlichkeit keine Gefahr dar, denn „alles Ringen und Wirken der Christen außerhalb des jüdischen Rahmens beschränkt sich auf den Privatbereich“²¹⁸. Das heißt aber nicht, dass das Evangelium Privatsache ist. Seine öffentliche Wirkung spiegelt sich z.B. in der Geschichte vom Aufstand des Demetrius in Ephesus (19,23–40).

So wird paradoxerweise der Bereich *in privato* – unter Beibehaltung des Ideals einer Zugehörigkeit zum Jerusalemer Tempel und zu den Synagogen – also „das christliche Haus zum genuinen Ort, durch den die Welt erreicht wird“²¹⁹.

4.2.2.3 Die Eucharistie der *Didache*²²⁰

Klinghardt versucht, den Mahlverlauf – der ja selbst nicht geschildert wird – durch eine Exegese von Did 10,6 („Es komme Gnade, und es vergehe diese Welt. Wenn jemand heilig ist, komme er. Wenn er es nicht ist, tue er Buße. Maran atha. Amen“) neu zu rekonstruieren. An den Mahlgebeten der *Didache* interessierte die Forschung vor allem zwei Aspekte: die Nähe zu jüdischen Mahlgebeten und das Fehlen eines Bezuges auf den Tod Jesu, also auch der Herrenmahlstradition. Somit wurde im Blick auf die Gestalt des Mahls die Frage gestellt, ob es sich bei der vorausgesetzten Mahlfeier um eine (nicht-sakramentale) Agape, eine Eucharistiefeier oder um eine

²¹⁵ Ders., a.a.O., 295.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Ders., a.a.O., 296.

²¹⁸ Ebd.

²¹⁹ Ders., a.a.O., 297.

²²⁰ Zum Folgenden vgl. Klinghardt, a.a.O., 373ff und 477ff.

Kombination von beiden handelt. Da die angebotenen Lösungen manchmal nur durch literarkritische Umstellungen plausibel gemacht werden konnten oder entscheidende Teile des Mahles nur *e silentio* erschlossen wurden, konnten sie nicht wirklich überzeugen.

Meistens wird in *Did 9f* ein *aus Agape und Eucharistie kombiniertes Doppelmahl* vorausgesetzt. Zwei unterschiedliche Abfolgen dieser Mähler wurden dabei erwogen, nämlich die Reihenfolge „Eucharistiefeyer – Sättigungsmahl“ oder umgekehrt. Die Bestimmung von 10,6 als Kommunionaufforderung durch Lietzmann und die daraus folgende Abfolge „sakramentales Mahl – Agape“ sind in der Forschung bestimmend geblieben, auch wenn das nur durch eine Umstellung von 10,6 zwischen 9,4 und 9,5 möglich war. Dass aber „10,6 keine solche Kommunionseinladung oder -aufforderung sein kann, ergibt sich schon aus tiefgreifenden Unterschieden zwischen *Did 10,6* und späteren liturgischen Texten, die permanent übersehen worden sind: In keiner der Einladungsformeln der späteren Liturgien findet sich eine Aussage, die der Bitte um das Kommen der Charis und das Vergehen der Welt (*Did 10,6a*) auch nur entfernt entspricht.“²²¹ Für Klinghardt stellt sich die Aufgabe, „Gattung und Bedeutung von 10,6 insgesamt neu zu bestimmen“²²². Ziel seiner Überlegungen ist es, „*Did 10,6* sinnvoll als Abschluss des gesamten Mahls mit folgenden Bestandteilen zu erweitern: 1. Eingangsbenediktionen über Wein und Brot (9,2–4); 2. Sättigungsmahl (10,1); 3. Nachtischgebet (10,2–5). Eine gesonderte, nicht mehr mitgeteilte Eucharistiefeyer im Anschluss an Sättigungsmahl/Nachtischgebet, wird nicht angenommen.“²²³

Das Gebet über dem Wein zu Anfang hat zwar keine paganen, aber mehrere jüdische Analogien. Es handelt sich um das Gebet über dem Vortischbecher, der am Sabbat dem *Sabbatquiddusch* entspricht, aber auch bei anderen Gemeinschaftsmählern gesprochen wurde. Bei paganen Mählern wurde Honigwein (*mulsum*) zur Vorspeise gereicht, die von daher die Bezeichnung *promulsis* trägt. Dann folgte das eigentliche Mahleröffnungsgebet mit dem Gestus des Brotbrechens. Mit dem Brot nahmen die Teilnehmer weitere Speisen zu sich.

²²¹ Ders., a.a.O., 385.

²²² Ders., a.a.O., 386.

²²³ Ebd.

Hellenistische Parallelen helfen, für diese Konstruktion zu einem neuen Verständnis von 10,6 zu kommen. 10,6a und b sind danach „die Anfänge von Hymnen während des Symposions und entsprechen darin – wie Stellung und sympotische Thematik (χάρις!) zeigen – den paganen *Skolien*. Analog dazu sind 10,6c und d nicht Teil des zu rezitierenden Formulars, sondern – wie 9,5 und 10,7 – eine rubrikale Bemerkung, die die Einhaltung der gesamten Agende sanktioniert. Das *μαρναθά* ist dementsprechend auch kein Gebet um das Kommen des Herrn zum (sakramentalen) Mahl, sondern (wie 1Kor 16,22) ein bedingtes Drohwort, das das Gericht über denjenigen ankündigt, der am Mahl teilnimmt, obwohl er nicht ‚heilig‘ ist.“²²⁴

Somit ergeben sich zwischen 1Kor und *Did* zunächst hinsichtlich der Gestalt der Mahleier eine Fülle von Gemeinsamkeiten:²²⁵ 1. Es besteht aus Syssition und Symposion. 2. Es hat eine „diakonische Funktion“. Darum ist eine Regelung notwendig (Paulus fordert das gegenseitige Annehmen; die *Didache* enthält Zulassungsbestimmungen). 3. Das „Redeverhalten“ wird geregelt (*Did* 10,7; 1Kor 14,26ff). 4. Die Frage innergemeindlicher Autorität bzw. des Sozialprestiges.

Während also im Blick auf die Mahlrealien und die Mahlkonzeption Parallelen festzustellen sind, gibt es bei den theologischen Implikationen deutliche Unterschiede, denen wir uns weiter unten zuwenden werden.²²⁶

5. Konklusion

Wir haben in diesem Kapitel gezeigt, dass der antike Religions-Diskurs ein ethnischer Diskurs gewesen ist.

Am Anfang stand die Einsicht, dass der Kern ethnischer Selbst-Definition aus dem Glauben an einen gemeinsamen Ursprung besteht (mythical territory, putative shared ancestry). Konstruktionen von Herkunft und Ursprung eines Volkes sind oft Teil einer kollektiven Neubesinnung in Krisenzeiten. Als solche können wir die Situation der mehrheitlich nichtjüdischen Ge-

²²⁴ Ders., a.a.O., 478.

²²⁵ Ders., a.a.O., 491.

²²⁶ s. Kap. IV, 4.

meinden am Ende des ersten Jahrhunderts u.Z. verstehen. Im Prozess ihrer Selbst-Definition entstand die Frage, warum sie festhalten sollten an jüdischen Glaubenstraditionen und heiligen Schriften, wenn sie doch keine Juden mehr waren. Anders formuliert: Was verdankt die Ekklesia als neues Ethnos der jüdischen Tradition?

Die „Religion“ war wie Sprache oder Hautfarbe *ein* Faktor bei der Unterscheidung und Zuordnung von Menschen, wurde aber als Teil der kulturellen Identität eines Volkes ab dem 2. Jh. v.u.Z. als bestimmender Faktor angesehen. Rasse und Ethnizität wurden also über die religiösen Praktiken definiert. Damit wurde die Zugehörigkeit zu einem Volk in der Antike grundsätzlich für veränderbar gehalten. Mit Hall ist festzustellen: „Ethnic identity is not a ‚natural‘ fact of life; it is something that needs to be actively proclaimed, reclaimed and disclaimed through discursive channels.“²²⁷ Dies wurde an vielen Beispielen nachgewiesen. Der etymologische Befund zu den Begriffen *Ethnos* und *Genos* hat dieses Ergebnis bestätigt, denn sie sind in der antiken Literatur mehrdeutig.

Die Kriterien, nach denen ethnische Gruppen wie „Griechen“ oder „Judäer/Juden“ als solche bestimmt wurden, haben sich als veränderbar erwiesen. Die Ethnie eines Menschen war kulturell-religiös konnotiert. Das galt für die verschiedenen Stämme der Griechen, denen bestimmte Kulte zugeordnet werden können. Cohen hat mit seiner Untersuchung das „Bedeutungssystem“ aufgezeigt, innerhalb dessen die Zugehörigkeit zum Volk der Judäer/Juden besser verstanden werden kann. Zunächst wurde auch diese durch Glaube an gemeinsame Ursprünge, durch eine gemeinsame, einzigartige Geschichte, durch Bindung an ein bestimmtes Land, durch bestimmte Charakter-Eigenschaften und das Gefühl einer besonderen Zusammengehörigkeit definiert. Vor allem aber war es die ganz besondere Art und Weise ihrer Gottesverehrung, die sie von den anderen Völkern unterschied, also das, was wir ihre „Religion“ nennen würden. Vom zweiten Jahrhundert v.u.Z. an lässt sich jedoch eine Änderung dieser Kriterien feststellen. Von da an galt einer als „Jude“, wenn er Sabbat-Observanz an den Tag legte oder sich unter Berufung auf den Glauben an den Gott Israels anderen Kul-

²²⁷ Hall, *Ethnic identity in Greek Antiquity*, 182.

ten versagte. Wir können deshalb von „ethno-kultureller“ oder „ethno-religiöser“ Identität sprechen.²²⁸

Die Auswertung diverser Quellen durch Cohen zur Gruppe der „Grenzgänger“ hat außerdem gezeigt, dass es viele Arten der Annäherung an jüdische Gemeinden in hellenistisch-römischer Zeit gegeben hat. Wir rechnen deshalb auch mit fortgesetzten Kontakten zwischen Christen und Juden, auch mit Einzelnen und mit Gruppen, die jüdische Bräuche pflegten. Die Gegner des Paulus in Galatien z.B. sind ein Beispiel nicht für „Judaisierer“, sondern für eine Gruppe, die Zeugnis ablegt für ein fortgesetztes christusgläubiges Judentum, das sich im kulturellen Austausch mit nichtjüdischen Gläubigen befand.

Für die Christen ließ sich ein neutestamentlicher etymologischer Befund erheben, durch den ihr institutionelles Selbstverständnis zum Ausdruck kam: religiös-politisch (ἐκκλησία, ναός, σῶμα) und häuslich-familiär (οἶκος, ἀδελφοί, ἀδελφή). Ethnische Begrifflichkeit und ethnische Argumentation sind bei der Beschreibung des Christsein durch frühe christliche Autoren wie Clemens, Athenagoras und Justin an der Tagesordnung. Für alle drei definieren bestimmte religiöse Praktiken das Christsein.

Einige Autoren des zweiten Jahrhunderts erlauben auch einen Blick „von außen“ auf die christusgläubigen Gruppen. Sie standen unter *Superstitio*-Verdacht mit all seinen Implikationen. Dies sahen die christlichen Apologeten als Herausforderung an, die das Christentum als philosophische Schule darstellten. Weil aber das Verhältnis der Christen zum Judentum ungeklärt schien, hegten die paganen Autoren (Plinius, Lucian) den Verdacht einer zweifelhaften Herkunft. Deshalb müsse man ihnen mit größtem Misstrauen begegnen. Die Verehrung des Christus als eines Gottes lässt sie nach seiner Lehre fragen, an der nichts Bemerkenswertes festzustellen sei. Deshalb stelle der Glaube der Christen für den *cultus deorum* eine Gefahr dar.

In den Reden der Apostelgeschichte sind wir dem Versuch des Lukas begegnet, einen Legitimitätsnachweis für das neue Gottesvolk zu erbringen; dieser Versuch stellt eine Parallele dar zu denen anderer antiker Schrift-

²²⁸ Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, 137, weist aber auch darauf hin, dass die Beziehung des Begriffes *Ioudaios* auf das Land Judäa nie aufgegeben wurde: „For most Ioudaioi in antiquity, the ethnic definition was supplemented, not replaced, by the religious definition.“

steller. Lukas stellt sich damit dem Problem, das Verhältnis der Christen zum „Judentum“ und seiner einzigartigen Geschichte als „Volk Gottes“ zu klären.

Es ist deutlich geworden, dass Lukas den Namen Χριστιανοί als Bezeichnung für die Angehörigen des *corpus mixtum* (aus Judäern und Griechen), das durch sein Verhältnis zum Kyrios Jesus verbunden ist, verstanden wissen will. Es ist also die Bezeichnung für eine *neue* Gemeinschaft, was auch aus Act 26,28f hervorgeht, wo der Name noch einmal auftaucht. In unserem Zusammenhang stellt sich die Frage, als was sich diese neue *Gemeinschaft* versteht, wenn wir sie nicht – wie das üblich ist – als eine neue Religion bzw. Religionsgemeinschaft interpretieren können.

Die bisher erwähnten Texte lassen dagegen einen bemerkenswerten Gebrauch von Ethnizitätsvokabular (τὰ ἔθνη, ἐν παντὶ ἔθνει, ἄλλοφύλος, λαός) erkennen, das gerade auch in der Apostelgeschichte zum Vorzugsvokabular gehört. Dabei scheint der Begriff λαός fast ausschließlich dem Volk Israel vorbehalten zu sein (Ausnahme: 15,14 und wohl auch 18,10, wo es vermutlich auch die Christusgläubigen aus den Völkern bezeichnet). Schon dieser Sprachgebrauch legt nahe, dass sich die christlichen Gemeinschaften schon relativ früh als eine Ethnie, als ein neues „Volk Gottes“ verstehen konnten. Es wurde gezeigt, dass es auch andere Selbst-Definitionen gegeben hat. Weiter ist festzuhalten, dass sich die Ethnien im antiken Ethnizitäts-Diskurs durch ihre (von uns heute so genannten) „religiösen“ Praktiken und die damit verbundenen Überzeugungen – also ihre „Philosophie“ – definierten.

Die religiösen Praktiken der Christen waren gekennzeichnet durch Fehlen eines Kults. Sie praktizierten also einen Gottesdienst ohne Opfer. Die Taufe „in Christus“ trat bald an die Stelle der Beschneidung als Initiationsritual. Als es zur Bildung der ersten christusgläubigen Gemeinschaften aus Judäern und „Heiden“ gekommen war, bildete sich ein einheitliches Verständnis aus („Herrschaftswechsel“).

Die besondere Rolle von Essenssitten und Mahlzeiten als „boundary markers“ ließ sich an den jüdischen Speisegebote explizieren. Sie dienten der Grenzziehung nach außen, aber auch nach innen, indem sie soziale Hierarchie abbildeten. Insofern waren sie auch „identity markers“. Der starke

hellenistische Einfluss auf Form und „Ideologie“ privater Gemeinschaftsmähler ließ sich an vielen neutestamentlichen Beispielen demonstrieren. Dass der Stabilität der Form von Privat- und Vereinsmählern in der Antike auch ein Wertesystem entspricht, das die Identität der Mahlteilnehmer begründete, haben wir unter Berufung auf Klinghardt dargestellt. Κοινωνία, φιλία und χάρις waren die Werte, die in Mahlgemeinschaften von Vereinen erfahrbar waren. Sie repräsentieren somit eine „griechisch-pagane Mahltheologie“.

Die Mahlfeiern der christusgläubigen Gemeinden lassen nach Klinghardt eine Entwicklung von den Hausgemeinden hin zu den Organisationsstrukturen antiker Vereine erkennen.²²⁹

Bei ihrer soziologischen Verortung wird man sie mit Stegemann/Stegemann hinsichtlich ihres institutionellen Charakters mit den Volksversammlungen, hinsichtlich ihres Gemeinschaftslebens mit dem Haushalt bzw. der Kernfamilie vergleichen können.²³⁰ Der Historiker Jürgen Rüpke betont: „Das legitime Medium, Religiosität zu praktizieren und zugleich zu kontrollieren, heißt ‚Verein‘.“²³¹ Carsten Claußen²³² hat neuerdings in den Haussynagogen das „naheliegendste Modell für die Entwicklung der frühchristlichen Gemeinden“ nachzuweisen versucht, räumt aber ein, „dass damit kein scharfer Gegensatz zu anderen Organisationsformen in Vereinswesen, heidnischen Kulte oder philosophischen Schulen behauptet werden kann“²³³. Es muss in dieser Sache wohl bei dem ausgewogenen Urteil von Meeks bleiben, der am Ende seiner Untersuchung über die Vorbilder der *Ekklesia* (Haus, Vereine, Synagoge, philosophische Schule) zu dem Ergebnis kommt:

„Letztlich kann keines der vier Modelle ... die paulinische *ekklesia* ganz erklären, wenngleich alle vier signifikante Analogien zu ihr aufweisen. In jedem Fall ist jedoch davon auszugehen, dass die römische *familia* den grundlegenden Kontext für die meisten, wenn nicht für alle paulinischen Gruppen in den Städten bildete. Das vielgestaltige Leben der *collegia*, die

²²⁹ Klinghardt, a.a.O., 482.

²³⁰ Sozialgeschichte, 248.

²³¹ Rüpke, Die Religion der Römer, 200.

²³² Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld frühchristlicher Gemeinden.

²³³ Ders, a.a.O., 310.

an das städtische Leben angepasste Form der Synagoge und der Aufbau von Lehre und Ermahnung in den philosophischen Schulen sind allesamt Beispiele dafür, wie verschiedene Gruppen der damaligen Zeit bestimmte Probleme, denen sich sicherlich auch die Christen gegenübersehen, lösten.²³⁴

Wir sind davon ausgegangen, dass die „Religionen“ der römisch-hellenistischen Zeit als Teilphänomene der mediterranen Kultur zu begreifen sind. Griechen, Judäer/Juden, Christen und andere repräsentierten diese Kultur in verschiedenen Ausprägungen. Es erscheint fraglich, ob sich vor diesem Hintergrund die Gegenüberstellung von Judentum und Hellenismus aufrechterhalten lässt. Schon im Blick auf den Hasmonäerstaat kommt Ernst Baltrusch zu folgendem Urteil: „Auch der neue religiös ausgerichtete hasmonäische Staat konnte sich nicht dem allgegenwärtigen Einfluss seiner hellenisierten Umwelt entziehen und wurde selbst ein hellenistisch geführtes Gemeinwesen – mit der Folge einer weiteren Spaltung der Gesellschaft.“²³⁵ Und Sanders wendet sich gegen eine Unterscheidung von „Palästina“ einerseits und „Diaspora“ andererseits in dieser Sache, wenn er am Ende seiner Untersuchung über den Prozess der „Hellenisierung“ der Judäer vom 3. Jh. v.u.Z. ab feststellt:

„It has become widely recognized today that the dichotomy, which finds expression in many earlier histories of the period between a ‚Jewish‘ or ‚Pharisaic-rabbinic‘ Palestine on the one hand and a Hellenized Diaspora on the other, is no longer tenable, and Palestinian Judaism can be regarded as Hellenistic Judaism as well.“²³⁶

Auch eine separate Größe „Christentum“ ist für das erste Jahrhundert u.Z. kaum auszumachen; allenfalls kann von christusgläubigen Gemeinschaften und Gruppierungen gesprochen werden, die einen unterschiedlichen Organisationsgrad aufwiesen. Bei dem Versuch, sich eine Identität als *tertium genus* jenseits von Juden und „Heiden“ zu schaffen, haben sich diese Gruppen vorhandener Strukturen bedient bzw. sie nach deren Mustern neu geschaffen. Dabei sind weitgehende Analogien festzustellen (ethnische Argumentation, Hausfrömmigkeit, Vereinswesen, „Vergöttlichung“ Christi,

²³⁴ Meeks, Urchristentum, 179f.

²³⁵ Baltrusch, Die Juden und das Römische Reich, 58.

²³⁶ Sanders, Hellenism and the Jewish World of Antiquity, 26.

Mahlzeiten und Mahltheologie). So erscheint es angemessen, auch diese Gemeinsamkeiten hervorzuheben, anstatt einseitig die Unterschiede in den *belief-systems* zum Maßstab unserer Interpretationen zu machen.

IV. *Christianoi* – zwischen Juden und „Heiden“

1. Auf der Grenze: Zwischen Judäern und Griechen/Hellenen

Ich habe Vorstellungen zurückgewiesen, die das „Christentum“ als Tochter oder Zwillings des „Judentums“ sahen. Auch ist es m.E. nicht durch Assimilation oder Akkulturation des „Judentums“ an die griechisch-römische Kultur entstanden. Es ist aber ebensowenig seine Universalisierung.

Ich habe dagegen zu zeigen versucht, dass das „Christentum“ erst entstanden ist, als die messianischen Gruppen geographisch und geopolitisch einen neuen Raum betraten, nämlich Gebiete mit nicht-judäischer Bevölkerung. Dort vermischten sie sich, indem sie sich soziologisch und kulturell neu zusammensetzten, also nicht-jüdische Mitglieder hinzukamen. Bereits vor 70 u.Z. haben wir „mit zwei unterschiedlich geprägten ‚christlichen‘ Gemeinden (ἐκκλησίαι) zu rechnen, denen ‚aus den Völkern‘ (Röm 16,4) und denen ‚in Judäa‘ (Gal 1,22; 1Thess 2,14)“¹. Paulus stellt z.B. in 1Kor 10,32 die „Gemeinde Gottes“ als etwas Drittes neben Judäern und Griechen/Hellenen: ἀπόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἑλλησιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ.

Ich habe auch gezeigt, dass in Act 10f der Gründungsmythos einer neuen, aus verschiedenen Ethnien zusammengesetzten Gemeinschaft erzählt wird, die also ethnisch weder als jüdisch noch als nicht-jüdisch zu bezeichnen wäre. Die apologetische Absicht dieser Kapitel ist nach innen gerichtet und zielt auf eine Selbstvergewisserung der Angehörigen jener Gruppe, die Χριστιανοί genannt werden. Insofern offenbart der Begriff dann doch, dass es sich bei dieser Gruppe von Menschen um etwas Neues handeln muss.

Was zeichnete dieses *tertium genus* aus?

- Seine Mitglieder machten gemeinsame Ursprünge geltend (Opfertod Christi, fiktive Genealogie, *familia dei*, z.B. in Röm 6).

¹ E.W. Stegemann, Zwischen Juden und Heiden, aber ‚mehr‘ als Juden und Heiden, in: Kul 1/94, 57.

- Sie erhoben Anspruch auf eine gemeinsame und besondere Geschichte. Sie sind „erwählt“ und „berufen“ (s. 1Thess 1,4; Röm 8,33; Kol 3,12; 1Kor 1,27; Eph 1,4; 1Kor 1,9 u.a.).
- Sie besaßen mehrere besondere Charakteristika (Gal 3,28).
- Sie beschrieben sich mit Begriffen, die Gefühle kollektiver Einzigkeit und
- Gefühle tiefer Solidarität ausdrückten (1Kor 1,2; 2Kor 1,1; Phil 1,1; Röm 1,7).
- Sie verehrten ihren Gott und Christus auf ungewöhnliche Art, nämlich zum Beispiel nicht kultisch.
- Sie nahmen ihre neuen Mitglieder durch die Taufe auf.
- An ihren Vereinsmählern nahmen Griechen, Judäer, Männer und Frauen, Sklaven und freie Bürger teil.

Das Christentum ist aus einer Kombination hervorgegangen, einer Kombination von Menschen, Kulturen und Ideen. Da war zunächst die „Vermischung“ von *Menschen*: messianische Judäer und christusgläubige Griechen bzw. Nicht-Juden. Sie bildeten eine neue Gemeinschaft, in die sie ihre Werte, ihre sozialen Beziehungen und ihre Lebensstile einbrachten. Dabei veränderten, ja verwandelten sich diese Menschen und veränderten ihre Konzeptionen von sich und ihrer Welt. Auch ihre *Lebensstile* wurden so einer Transformation unterzogen, und durch diese Verschmelzung entstand etwas Neues: neue Lebensstile, eine neue Lebens-Philosophie, Kultur oder Religion.

Darin markiert die ἐκκλησία einen bemerkenswerten Unterschied zu den Synagogen der jüdischen Diaspora. Dort trafen sich durchaus auch Judäer und Nicht-Juden, diasporische Judäer und Sympathisanten des Judentums. Doch ihre Vermischung sah man eher ungern, ihr sozialer Verkehr war eingeschränkt und scheint eher durch Assimilation der Sympathisanten an den Lebensstil der jüdischen Mitglieder geregelt worden zu sein, nicht aber durch eine Kombination oder Transformation von Lebensstilen (s. dazu Kap. II.1.3).

Am Anfang der messianischen Gruppen, die sich in der Diaspora etablierten, stand dagegen Kombination, Vermischung, also kein eindimensionaler Prozess der Ableitung oder Assimilierung. Diese Gruppen gerieten durch

das Hinzukommen nicht-jüdischer Christusgläubiger vermutlich unter einen viel stärkeren Druck der Kombination von Lebensstilen.

Die Forschung hat für diese Phänomene den Begriff des „Synkretismus“ verwendet.

2. Synkretismus und/oder Hybridität

Nach Johann Gustav Droysen ist das „eigentlich Bewegende und Befruchtende“ in der Geschichte die Vereinigung von Fremdartigem: „Diese Vermischungen sind das Belebende und Befruchtende in der Geschichte; in ihnen entwickeln sich die neuen fortschreitenden Formen.“² Und sie führen wiederum hin zu der „Erkenntnis, dass über den natürlichen Besonderheiten, zu denen die Menschenwelt differenziert ist, die Einheit ihrer geistigen Natur stehe und gelte: dieser Gedanke der Einheit, den ... das Hellenentum in der Form der Intellektualität, endlich in Erfüllung des messianischen Gedankens das Christentum in seiner vollen positiven Kraft brachte, in der Vorstellung der Einheit von dem Reiche, das nicht von dieser Welt ist ... Aus der hellenistisch-jüdischen Einigung entsprang der positive und fortschreitende Gedanke der Menschheit.“³

Adolf von Harnack und die religionsgeschichtliche Schule knüpften in dieser Hinsicht an Droysen an. Harnack „sah in dem religiösen Synkretismus die innere Bedingung für die universale Ausbreitung der christlichen Religion, verstand jedoch auch das Christentum selbst in seiner vollen Ausgestaltung als synkretistische Religion“⁴. Für Harnack war Synkretismus also – wie für Droysen, der aber in erster Linie auf die „Göttermischung“ abhob – *Religionsmischung*. Für das Christentum stellt er fest:

„Synkretistisch war es von Anfang an auf heidenchristlichem Boden – nicht als pures Evangelium ist es erschienen, sondern mit allem ausgestattet, was die jüdische Religion in ihrer langen Geschichte an sich gezogen hatte, und sofort auf alles das, was dort etwa noch fehlte, eingehend.“⁵

² Droysen, Grundriss der Historik, Halle 1925, 213.

³ Ders., a.a.O., 218.

⁴ Schmidt, „Wie in einem Becher der Liebe ...?“, Diss. Masch., Jerusalem 2003, 46.

⁵ A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1924, 326f.

Für die christliche Theologie, die das Christentum nicht als kulturelle Größe neben anderen Religionen sehen wollte, war diese Sicht der Dinge jedoch nicht akzeptabel. Sie knüpfte mit ihrer Kritik an bei jener Auffassung, die das Ende der Epoche des Hellenismus als Verlust religiöser Einheit gesehen hatte. Dieser Vorgang wurde auf Einflüsse „von außen“ zurückgeführt. Gemeint war der „orientalische“ oder „semitische“ Einfluss als Ursache für die Vermischung der Religionen. Der Hintergrund für diese Vorstellung war die Annahme der Aufklärung, es gebe feste Nationalcharaktere. Synkretismus wurde zum Inbegriff für den angeblichen Zerfall der Religionen.

Harnack selbst rückte später von seiner synkretistischen Diagnose ab. Die Reformation habe den Anfang gemacht, „jenen gesamten Synkretismus wieder abzustreifen ...“⁶.

So ist bis in die Gegenwart hinein der theologische Sprachgebrauch des Synkretismus-Begriffs meistens mit einer Wertung verbunden. Ulrich Berner beschreibt den Kontext des Synkretismus-Problems als eine zweifache Identitäts-Problematik:

„Auf der einen Seite geht es um die Identität religiöser Systeme – ‚Gefahr des Synkretismus‘ bezeichnet die Gefahr, dass ein System seine Identität verliert. Auf der anderen Seite geht es um die Identität religiöser Individuen, die der Spannung zwischen verschiedenen kulturellen oder auch religiösen Systemen ausgesetzt sind – Synkretismus erscheint dann als ein Versuch, diese Spannung zu mildern oder aufzuheben.“⁷

Heute geht die Religionswissenschaft davon aus, dass alle Religionen bis zu einem gewissen Grad „synkretistisch“ sind. Der Begriff wurde in seiner Bedeutung für die Antike neu überdacht und kam für eine wichtige Art des religiösen Wandels in Gebrauch, nämlich für den durch Kulturkontakt angestoßenen Wandel. So kann der Hellenismus weiterhin durchaus als eine Synthese zwischen den Werten des klassischen Griechenlands und dem kulturellen Erbe des Ostens begriffen werden, dies aber im Bewusstsein, dass das Wesen dieser Mischung und die Beziehung zwischen ihren verschiedenen Komponenten Gegenstand langer Diskussionen sind. So wird die Auseinandersetzung zwischen Osten und Westen in hellenistischer Zeit als ein

⁶ Ders., a.a.O., 331.

⁷ Berner, Synkretismus und Inkulturation, 134.

„Austausch zwischen zwei Kräften dargestellt, von denen bald die eine, bald die andere die gebende ist“⁸.

In unserem Zusammenhang („Die Entstehung christusgläubiger Gemeinschaften“) ist besonders der Kontingenz-Charakter dieses Prozesses und die Novität der Kombination festzuhalten. Das Christentum entstand durch „neue, unerwartete Kombinationen“. Es geht also um Wandel durch Verbindung und Verschmelzung, nicht aber durch Annäherung oder Anpassung. Der dafür inzwischen vielfach verwendete Begriff im Zusammenhang eines Konzeptes kultureller Theorie ist *Hybridität*.

Für die Beschreibung eines solchen Prozesses verweisen E. Bronfen / B. Marius auf die „Satanischen Verse“ von Salman Rushdie, der über seinen Roman geschrieben hat:

Dieser biete „eine Sicht auf die Welt aus Migrantenaugen. Die Satanischen Verse feiern Hybridität, Unreinheit, Vermischung, die Transformation, die aus neuen und unerwarteten Kombinationen von Menschen, Kulturen, Ideen, politischen Anliegen, Filmen, Songs entspringt. Sie freuen sich über die Bastardisierung und fürchten den Absolutismus des Reinen. *Mélange*, Durcheinander, ein bißchen von diesem, ein bißchen von jenem: *so betritt Neuheit die Welt*. Dies ist die große Möglichkeit, die die Massenmigration der Welt bietet, und ich habe versucht, sie zu ergreifen. Die Satanischen Verse sind für Wandel-durch-Verschmelzung, Wandel-durch-Verbindung. Es ist ein Liebeslied für die Bastarde in uns selbst.“⁹

Es ist deutlich, dass „Verbindung“ und „Verschmelzung“ – wie schon bei Droysen – eindeutig positiv gesehen werden. Allerdings geht das Verständnis von Hybridität noch darüber hinaus: Es gibt danach keine „reinen“ Kulturen. Alle Kulturen sind immer schon bis zu einem gewissen Grad Mischkulturen.

⁸ Fohrer, *Orientalistik*, 31, in: Kiessling, E. (Hg.): *Der Hellenismus in der deutschen Forschung*, Wiesbaden 1956.

⁹ S. Rushdie, *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981–1991*, zit. nach: E. Bronfen / B. Marius, *Hybride Kulturen*, Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte, in: *Hybride Kulturen*, Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte, hg. von E. Bronfen / B. Marius / Th. Steffen, Tübingen 1997, 29.

3. Hybridität von Kulturen

„Hybridität“ bezeichnet das Ergebnis einer „Vermischung“ und „Transformation“¹⁰. Der Begriff setzt sich von Konzepten homogener nationaler Kulturen ab, will aber auch vom Begriff der „Multikulturalität“ wegkommen, weil mit ihm Vorstellungen von homogenen (nationalen) Kulturen verbunden werden, die gewissermaßen nebeneinander stehen und einander begegnen bzw. ergänzen können (oder sollen). Er hat sich von seiner ursprünglichen Verankerung in Diskursen über ethnische Vermischung und bikulturelle sexuelle Beziehungen gelöst und erhielt positive Konnotationen, die mit der Perspektive des Anderen verbunden ist. E. Bronfen formuliert:

Die „Theorie kultureller Hybridität wendet sich entschieden gegen Vorstellungen einer autochthonen und homogenen nationalen Kultur ... Autochthonie kann höchstens noch als relative Autochthonie verstanden werden, als ein hybrides Gebilde, *sofern* es relativ lange Zeit konstant geblieben ist. Und schließlich darf theoretisch wie politisch eben gerade nicht auf die moralische Besserung der ‚Autochthonen‘ gesetzt werden, weil darin die Gefahr besteht, sämtliche Stereotypisierungen, die der koloniale Diskurs entlang der Achse zwischen westlichem Ich und kolonialem Anderen vorgenommen hat, intern zu reproduzieren. Sondern am Anfang muss die Einsicht stehen, dass keine Kultur von der globalen Zirkulation von Menschen, Dingen, Zeichen und Informationen unberührt geblieben ist; heutige Kultur *ist* hybrid.“¹¹

Mit diesem Begriff wird also festgestellt, dass Kulturen „unrein“ sind, ineinander verwoben, miteinander vermischt und durch ein gegenseitiges Nehmen und Geben geprägt. Keine Kultur kann als einzelnes Phänomen, als „rein“, unabhängig, isoliert verstanden werden. „Hybrid“ meint eine hochdifferenzierte Repräsentation von Kultur, will die Heterogenität *aller* Kulturen zum Ausdruck bringen, rechnet also nicht mit der monolithischen

¹⁰ Der Begriff der Hybridität wird hier im Sinne seines anglo-amerikanischen Sprachgebrauchs verwendet. Dieser geht auf das Lateinische (*hybrida*, *hibrida*, *ibrida*) zurück und bezeichnet dort den Mischling/Bastard des Tierreiches, aber auch menschliche Hybriden, d.h. Kinder von Eltern, die vor allem aufgrund des antik-mediterranen Ehr- und Rechtssystems unterschieden sind. Für den modernen Sprachgebrauch ist bemerkenswert, dass der Term *hybrid* sich immer mehr zu einem Begriff verselbstständigt hat, der die Vermischung von unterschiedlichen Formen, Stilen usw. bezeichnen kann. Hybrid kann alles genannt werden, was aus zwei unterschiedlichen Phänomenen zusammengesetzt ist.

¹¹ Bronfen/Marius, a.a.O., 17f.

Größe einer Einheitskultur. Kulturelle Differenz ist danach nicht so sehr die Differenz zwischen (homogenen) Kulturen, sondern kulturinterne Differenz. Homi K. Bhabha, der vielleicht bedeutendste Verfechter kultureller Hybridität, stellt dieses Konzept dem der ethnisch reinen oder nationalen Kultur scharf gegenüber:

„Konzepte wie homogene nationale Kulturen, die auf Konsens beruhende und nahtlose Übermittlung historischer Traditionen oder ‚organisch‘ gewachsene ethnische Gemeinschaften werden – *als Basis kulturellen Vergleichs* – derzeit grundlegend neu definiert. Der scheußliche Extremismus des serbischen Nationalismus beweist, dass die bloße Idee einer reinen, ‚ethnisch gesäuberten‘ nationalen Identität nur durch den Tod – im wortwörtlichen und übertragenen Sinn – der komplexen geschichtlichen Verflechtungen und der kulturell kontingenten Grenzen der modernen Erscheinungsform der Nation (*nationhood*) zu erzielen ist. Ich denke, dass es diesseits der Psychose des patriotischen Enthusiasmus überwältigende Belege für das transnationalere und ‚übersetzbarere‘ Phänomen der Hybridität imaginärer Gemeinschaften gibt.“¹²

Bhabha betont damit die Zwischenräume, die Vorläufigkeiten; er will Festbeschreibungen vermeiden. So sieht er z.B. im Treppenhaus einen symbolischen Raum für das „Dazwischen“:

„Das Treppenhaus als Schwellenraum zwischen den Identitätsbestimmungen wird zum Prozess symbolischer Interaktion, zum Verbindungsgefüge, das den Unterschied zwischen Oben und Unten, Schwarz und Weiß konstruiert. Das Hin und Her des Treppenhauses, die Bewegung und der Übergang in der Zeit, die es gestattet, verhindern, dass sich Identitäten an seinem oberen oder unteren Ende zu ursprünglichen Polaritäten festsetzen. Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt.“¹³

Was hier beschrieben wird als Zustand der postmodernen Gesellschaften,¹⁴ ist auch an vergangenen Kulturen zu beobachten. So stellt Nausikaa Schirilla mit Recht fest: „Der Zuschreibung von kultureller Hybridität an die Moderne ist entgegenzuhalten, dass Kulturen immer schon durchlässig waren, sich immer schon gemischt haben und schon immer mehrdeutig waren ... So scheint es mir wichtig, darauf zu insistieren, dass es Mischungen und Durchlässigkeiten auch in vergangenen Epochen immer schon gegeben hat. Sie stellen beileibe kein Monopol der Moderne dar.“¹⁵

¹² H.K. Bhabha, Die Verortung der Kultur, 7.

¹³ Ders., Verortungen der Kultur, in: Bronfen/Marius, a.a.O., 127.

¹⁴ Bhabha hat sich mit den kolonialen Strukturen auseinandergesetzt. E. Bronfen betont, dass seine Analysen für die postkoloniale Ära zutreffend sind.

¹⁵ Schirilla, Können wir uns nun alle verstehen? Kulturelle Hybridität, Interkulturalität und Differenz, in: Polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 8/01, 40.

Wir haben oben dargestellt, dass in der Epoche des dritten Jahrhunderts v.u.Z. bis zum 3. Jahrhundert u.Z. im Mittelmeerraum mit seinen vielen Völkern und Kulturen solche Kombinationen und Mischungen an der Tagesordnung waren.¹⁶ Das Neue, das dabei entstand, hatte viele Facetten, z.B. die Gründung neuer Vereine. Im Zusammenhang mit ihrer Gründung schreibt Burton L. Mack: „Das Neue bestand darin, dass man eine Möglichkeit gefunden hatte, Subkulturen oder Minderheitsgruppen innerhalb einer großen, vielfältig aufgefächerten Gesellschaft aufrechtzuerhalten und mit neuen Formen der Bildung sozialer Einheiten zu experimentieren.“¹⁷ Es konnte nicht anders sein, als dass sich diese Subkulturen selbst in diesem Prozess veränderten. Das haben die Untersuchungen zur „Hellenisierung“ des „Judentums“, insbesondere die Forschungen von Cohen zu seinen Anfängen, gezeigt.¹⁸

Daher entscheiden wir uns dafür, den in der theologischen Diskussion belasteten Begriff „Synkretismus“ fallenzulassen und stattdessen für unsere Untersuchung den Begriff „Hybridität“ zu verwenden.

4. Das Leben des Paulus als hybride Existenz

4.1 *Der Migrant Paulus*

Der Paulus der Apostelgeschichte ist in vielfacher Hinsicht eine herausragende Gestalt: Er hat eine Tora-Ausbildung beim berühmten Gamaliel in Jerusalem genossen (22,3) und war ausgestattet mit Vollmachten des Synhedrions, als er die Urgemeinde verfolgte (9,1ff). Der Pharisäer Saulus ist Bürger seiner Heimatstadt Tarsus und besitzt das römische Bürgerrecht (21,39; 22,27). Er wirkt Wunder, mit denen er straft, heilt und rettet (13,9ff; 16,16ff; 19,11f). Er kann mit Philosophen diskutieren (17,31ff) und übt auf die Volksmenge eine große Anziehungskraft aus, z.B. in Ephesus (19,10). Paulus geht souverän mit Angehörigen der Aristokratie und Elite um. Unter ihnen befinden sich sowohl römische Statthalter als auch führende Vertreter seines eigenen Volkes, z.B. in Rom (13,6ff; 19,31; 28,7). Sein sozialer Sta-

¹⁶ S. Kap. III/2.

¹⁷ B. Mack, *Wer schrieb das Neue Testament? Die Erfindung des christlichen Mythos*, 46.

¹⁸ Vgl. Cohen, *Die Anfänge des Judeseins*, KuI 2.01, 101ff.

tus ist vor allem mit dem mit seiner römischen Civität verbunden.¹⁹ Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit seiner Zugehörigkeit zur Elite seiner Heimatstadt (21,39) kann und braucht hier nicht diskutiert zu werden.²⁰ Die lukanische Darstellung muss natürlich im Hinblick auf die Leserschaft der Apostelgeschichte verstanden werden.

Aus den Briefen des Apostels ergibt sich im Blick auf seinen sozialen Status bekanntermaßen ein anderes Bild. Was aber sein Leben „auf der Grenze“ angeht, so ergeben sich überraschende Übereinstimmungen.

Paulus ist Judäer und führt seine Abstammung auf den Stamm Benjamin zurück (Phil 3,5), und doch sind die Judäer seine Verwandten „nur“ dem Fleische nach (κάτα σάρκα). Er lebt offensichtlich vor allem mit Nicht-Judäern zusammen, und tut das an ihren Orten, nicht in Israel, das er nur vorübergehend besucht hat. Er spricht Griechisch, die *lingua franca* seiner Zeit, aber auch Hebräisch und Aramäisch, die Sprache des im Heimatland wohnenden Volkes Israel (Act 21,37; 22,2). Er liest und zitiert die Heilige Schrift, aber wohl nicht die Hebräische Bibel, sondern deren griechische Adaption, die Septuaginta.

Die herausragende Bildung des Apostels beschreibt Jürgen Becker wie folgt:

„Er spricht ohne harte Semitismen die hellenistische Umgangssprache, die Koine, zitiert die jüdischen Schriften in der griechischen Version, also nach der Septuaginta, kennt stoische Gedanken, benutzt Beispiele aus der Populärphilosophie, beherrscht den kynisch-stoischen Diatribenstil, bedient sich partiell der Mittel griechisch-römischer Rhetorik und kann mit Anleihen aus den Mysterienreligionen umgehen.“²¹ Er gehört nicht mehr zu einer jüdischen Landsmannschaft (πολίτευμα) in der Fremde, sondern er gehört zu einer Gruppe von Menschen, die später (!) *Christianoï* genannt werden, eine Gruppe aus Judäern und „Griechen“, denen er ein himmlisches Bürgerrecht zugute hält (Act 15,14; Phil 3,20).

Dies alles scheinen ihm seine korinthischen Gegner vorgehalten zu haben. Sie nannten sich nach 2Kor 11,22 ‚Hebräer, Israeliten, Same Abrahams‘.

¹⁹ S. IV.4.3.

²⁰ Vgl. Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 256ff.

²¹ Becker, Die Anfänge des Christentums, 103.

Wahrscheinlich haben sie ihn als einen „dem Judentum entfremdeten Juden hingestellt“²² und bestritten damit seine traditionelle Legitimation als Apostel.

Er rechnet in der Tat die *Christianoi* weder zum „Judentum“ noch zur nicht-jüdischen Welt, sondern verortet sie „jenseits“ oder – wie man auch sagen könnte – „dazwischen“: Ihre „Bürgerschaft“ ist nach Phil 3,20 im Himmel. „Sie haben bereits Anteil an der himmlischen Bürgerschaft, die jegliche weltliche Bürgerschaft bei weitem in den Schatten stellt.“²³ Paulus ist beschnitten *und* getauft. Sein Lebensstil entspricht nicht mehr dem seiner jüdischen Landsleute. Er ist vielmehr seiner Abstammung nach Judäer (φύσει Ἰουδαῖος), aber er lebt in vielerlei Hinsicht wie die Mehrheit seiner nicht-jüdischen Gesellschaft (ἔθνικός). Mit einem Wort: Er verkörpert geradezu Hybridität.

In Phil 3,20 schreibt Paulus: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν ... „*Unser Bürgerrecht jedoch ist im Himmel. Von dort erwarten wir auch den Retter, den Herrn Jesus Christus.*“

Einer, der sein Zuhause („citizenship“) letztlich in der himmlischen Welt zu finden glaubt, sieht die Welt mit den Augen eines Migranten. In der Tat: Paulus war ein Migrant Zeit seines Lebens. Die Existenz in dieser Welt war für ihn nur eine vorläufige, provisorische. *Diese Welt* ist vergänglich (1Kor 7,29) und der Tag ihres Endes ist nicht mehr fern (Röm 13,12). Darum warnt er davor, sich in diesem Äon auf Dauer einzurichten und Bindungen einzugehen, die auf Dauer verpflichten, z.B. zu heiraten. Ebenso warnt er davor, sich von den Grenzen des Denkens und den Barrieren der Erfahrung dieser Welt gefangen nehmen zu lassen (Röm 12,1f). Er hat „Grenzen des Denkens und der Erfahrung“ durchbrochen, und zwar genau in dem Sinn, wie ein moderner Text diesen Vorgang beschreibt:

²² Theißen, Legitimation und Lebensunterhalt: Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, 222. Theißen nimmt an, dass die Gegner des Paulus den Typus des urchristlichen Wandercharismatikers vertreten. Auch Exegeten, die an hellenistische Judenchristen denken, rechnen mit einer palästinischen Herkunft (z.B. D. Georgi, 2. Kor.).

²³ Kraus, Das Volk Gottes, 343. Nach Kraus bedeutet Phil 3,20f „eine Ablehnung irdischer Institutionalisierung der christlichen Gemeinde analog bisherigen Kategorien und damit eine Anwendung von Gal 3,26–29 auf soziologischer Ebene“ (ebd).

„Migration bestimmt neben der Artikulation und Überschreitung von kulturellen Grenzen zu einem großen Teil die Wege zeitgenössischen Denkens ... Exilsuchende wissen, dass ein Zuhause in einer säkularen und instabilen Welt immer provisorisch ist. Grenzen und Barrieren, die uns in der Sicherheit der gewohnten Umgebung einschließen, können zu Gefängnissen werden, und sie werden oft über ein vernünftiges oder notwendiges Maß hinaus verteidigt. Exilsuchende überschreiten Grenzen, durchbrechen Barrieren des Denkens und der Erfahrung.“²⁴

Migration ist keine Reise, die an einem bestimmten, festen Ort beginnt, einen Zielort im Auge hat und wieder zum Ausgangsort zurückführt. Sie ist vielmehr „eine Bewegung, in der weder die Orte der Abreise noch die der Ankunft unveränderlich ... sind. Sie verlangt nach einem Wohnen in Sprache, in Geschichtlichkeiten, in Identitäten, die ständiger Wandlung unterworfen sind. Immer auf der Durchreise, wird das Versprechen einer Heimkehr – die Vollendung der Geschichte, die Ausrichtung des Umwegs auf ein häusliches Ziel – zur Unmöglichkeit.“²⁵

Paulus ist sogar bis an den Himmel gereist, hat Unaussprechliches gehört (2Kor 12,5), aber er hat auch bis daher Nicht-Gedachtes, was nicht üblich oder geziemend war, gedacht, dass z.B. Macht in Schwachheit repräsentiert werden kann (2Kor 12,9).

Wenn auch der Verfasser des Hebräerbriefts in 13,14 geschrieben hat „*Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir*“, so könnte dieses Zitat dennoch von Paulus stammen.

Paulus hat auch Hybridität gefeiert, die Vermischung und die durch sie entstehende Transformation, so z.B. in 1Kor 15,51: ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα. „*Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden jedoch alle verwandelt werden*“ oder in 2Kor 3,18: ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. „*Jetzt aber sehen wir alle wie in einem Spiegel mit*

²⁴ Ian Chambers, Migration, Kultur, Identität, 2f.

²⁵ Ders., a.a.O., 7.

aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn, und wir werden verwandelt in sein Bild von einer Herrlichkeit zur anderen vom Geist des Herrn.“

Sein höchstes Ziel ist also die Metamorphose des Menschen. Doch solche Metamorphose verlangt er von den Mitgliedern seiner Gruppe schon jetzt und heute: „*Verwandelt euch durch die Erneuerung eures Sinnes*“ (Röm 12,2). In der Metapher vom Ölbaum, in den wilde Zweige eingepropft werden (Röm 11,17ff), warnt er vor Überheblichkeit und erinnert die römische Christenheit an ihre hybride Existenz, ihre Bindung an und Vermischung mit Israel.

4.2 Gal 3,28: *Eins in Christus*

Paulus geht aber noch weiter: 26 Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· 27 ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. 28 οὐκ ἔστιν Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνας, οὐκ ἔστι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔστι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. „*Alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus, 27 denn alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. 28 Da ist nicht (mehr) Jude oder Grieche, nicht (mehr) Sklave oder Freier, nicht (mehr) Mann oder Frau. Ihr seid jetzt alle eins in Christus Jesus.*“

Christian Strecker hat die differenzierenden Thesen zur Traditionsgeschichte des Abschnitts und zum Wirklichkeitsbezug von V. 28 ausführlich dargestellt.²⁶ Die Meinung vieler Exegeten, Paulus zitiere in Gal 3,26–28 eine vorpaulinische Taufformel, lässt sich nach seiner Meinung „nicht wirklich stichhaltig beweisen“²⁷. Er modifiziert jene Auffassung dahingehend, dass der Apostel hier „auf allgemeinantike Topik sowie auf Taufterminologie zurückgreift, ohne damit eine fixe Formel oder geprägte Überlieferung zu zitieren. Die Thematisierung ethnisch-nationaler, sozialer und sexueller Differenzen in analogen Reihungen war schließlich ein in der Antike geläufiger Topos.“²⁸ So kommt er für den Abschnitt zu dem

²⁶ Strecker, *Die liminale Theologie des Apostels Paulus*, 351ff.

²⁷ Ders., a.a.O., 352.

²⁸ Ders., a.a.O., 353.

Schluss: „Rituelle *Communitas* und die ihr eigene Egalität und Universalität qua Annullierung bzw. Minimierung nationaler Grenzen, sozialer Rangunterschiede und geschlechtlicher Differenzen ist demnach allemal auch ein antikes Phänomen. Gal 3,28 lässt sich diesem Hintergrund zuordnen.“²⁹

Damit ist keinesfalls bestritten, dass hier nicht auch die vieldiskutierte antiochenische Gemeindefradition – wie auch in 1Kor 7,19; 12,13; 2Kor 5,17; Gal 5,5f; 6,15 – begegnen könnte. Jürgen Becker betont deshalb: „Antiochenische Gemeindefradition und paulinisches Denken lassen sich zu dieser Zeit nicht trennen.“³⁰

Im Blick auf die sozialethische Tragweite des Verses macht Strecker drei Positionen in der Exegese aus:³¹ 1. Die „soteriologisch-heilsindividualistische Deutung“, nach der die an jener Stelle angeführten Differenzen „allein coram deo aufgehoben“ seien. Gegen diese Deutung spreche vor allem die anachronistische Trennung zwischen „Religion“ und „sozialer Welt“, die zwar die Oppositionen in Gal 3,28 negiert sieht, aber unausgesprochen deren Heilsbedeutsamkeit voraussetzt. 2. Die „konsequent ritologische Auslegung“ von Jerome H. Neyrey.³² Dieser begrenzt „die Annullierung der Stukturpositionen ... exklusiv auf die rituelle Schwellenphase“ und bestreitet Gal 3,28 damit „jeglichen allgemeinen, über das reine rituelle Handeln hinausgehenden sozialethischen oder antistrukturellen Impuls“. 3. So spreche alles für die dritte Variante, nämlich die sozial-ekklesiologische Deutung. Sie kann vor allem „die pointierte Verwendung des Präsens οὐκ ἔστι (= οὐκ ἔνεστιν), das einen dauerhaften Zustand anzeigt und auf eine reale Erfahrung schließen lässt, für sich anführen“. Allerdings plädiert Strecker für eine Verbindung dieser Deutung mit der ritologischen und kommt so zu folgendem Ergebnis:

²⁹ Ders., a.a.O., 354. Nach Becker, *Die Anfänge des Christentums*, 133, knüpft Paulus mit Hilfe der Gewandsymbolik an die prophetische Tradition an, „die eine konstitutionelle, schöpferische Veränderung des menschlichen Inneren am Ende der Tage verheißt (Jer 24,7; 31,33f; Ez 36,26f; Joel 2,26f; 3,1f)“. Das sich hier manifestierende Verständnis der Existenz des Christen in der Welt lässt aber auch Entsprechungen zum Grundverständnis der Existenz des jüdischen Weisen in der Welt im hellenistischen Judentum und besonders bei Philo erkennen.

³⁰ Paulus, der Apostel der Völker, 110. Becker spricht hier von der „frühpaulinischen“ Zeit, d.h. der Zeit unmittelbar nach seinem Weggang von Antiochia.

³¹ Strecker, a.a.O., 355–357.

³² Der Verfasser bezieht sich hier auf Neyrey, Paul, 134.

„Der paulinische Vers lässt sich dann vielmehr als Reflex einer durch die Initiationserfahrung inspirierten realen Transformation der Sozialbeziehungen lesen, das heißt, er artikuliert eine in der Taufe umgesetzte Auflösung der Differenzen der Sozialstruktur, die über das rituelle Handeln hinaus den Alltag neu qualifiziert und ihn *mit universalistischen und egalitären Communitas-Werten* tränkt.“³³

Die Oppositionen von Gal 3,28 (Jude – Grieche, Sklave – Freier, Mann – Frau) sind also durch die Taufe aufgehoben. Die sozialen Beziehungen in der Gemeinde werden auf einen neuen Grund gestellt. So kommt auch Becker zu dem Ergebnis: „Was aus der Taufe kommt und mit demselben Geist begabt ist, ist ‚in Christus‘ gleich. Dies gilt nicht nur geistlich vor Gott, sondern konkret im Gemeindeleben ... So prägen Taufe und Geist innerhalb der damaligen Strukturen eine neue fundamentale Gleichheit aller in Gottesdienst und täglichem Familienleben.“³⁴

In die gleiche Richtung weisen Jürgen Roloffs Feststellungen zum „In-Christus-Sein“³⁵, nämlich als Anteil-Haben der Getauften an der Identität Christi, das „nur ekklesiologisch verstanden werden kann“. Diese Christusbindung könne nur in konkreten Lebensbezügen verwirklicht werden. Darum sei Gal 3,28 „als Erfahrungsbericht über das, was sich in den paulinischen Gemeinden tatsächlich vollzieht, zu lesen: Hier ist ein neues Miteinander von Menschen im Entstehen begriffen, das seine Struktur nicht mehr ... von den Abgrenzungen und Unterscheidungen her bezieht, mit denen Menschen bislang ihre Identität bestimmt haben ... Die in Röm 6,4 als Imperativ formulierte Konsequenz der Taufe für den Christen – ‚so wollen auch wir in der neuen Lebenswirklichkeit wandeln‘ – erfährt hier im *Indikativ der Erfahrung* ihre inhaltliche Konkretion. Ort dieser Konkretion ist das Sein ‚in Christus‘, d.h. die Versammlung der Getauften in der Gemeinde.“ Wie Strecker, so sieht auch Roloff den Zusammenhang mit „alten Idealen“ und „utopischen Hoffnungen“ der antiken Welt: „Das aber bedeutet, dass die christliche Gemeinde der Ort einer wahrhaft revolutionären Veränderung der Verhältnisse ist.“

³³ Strecker, a.a.O., 358 (Hervorhebung von mir, d. Verf.).

³⁴ Becker, a.a.O., 133f.

³⁵ Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, 94f.

4.3 *Der soziale Status des Paulus nach der Apostelgeschichte*

Dass das Bild, das wir in der Apostelgeschichte von Paulus und seinem sozialen Status erheben können, erheblich abweicht von dem Bild, das sich aus seinen Selbstzeugnissen gewinnen lässt, ist bekannt.³⁶ Ich will in Kürze das Bild der Apostelgeschichte darstellen und unterscheidet dabei seinen Status a) innerhalb der christlichen Gemeinden und b) seinen Status in der Gesellschaft.

a) Unter vier Gesichtspunkten hebt Lukas den Status des Paulus in den Gemeinden hervor:

1. Gemeindeführung und Missionsstrategie

Paulus bekommt nach Act 15,36 die alleinige Führungsposition im Bereich der Heidenmission zugesprochen. Er regelt in neu gegründeten Gemeinden Leitung und Strukturfragen, indem er Älteste einsetzt (14,23), bereits bestehende Gemeinden besucht und im Glauben festigt (16,4–5). Er legt vor seiner Gefangennahme „sein Vermächtnis“ den Erben in die Hände, indem er Presbyter aus Ephesus zu sich bestellt und ihnen eine Abschiedsrede hält (20,1–38). Sie zeigt Paulus als verantwortungsbewussten Leiter der Gemeinden.

2. Die göttliche Aura des Paulus (θεῖος ἄνθρωπος)

In Act 16,9 erzählt Lukas, dass Paulus durch ein Traumgesicht nach Jerusalem geführt wird. Solche Erscheinungen werden nur den Großen und Mächtigen zuteil. Die Episode in 14,8–20 erzählt von der Heilung des Gelähmten in Lystra und dem Glauben seiner Einwohner, dass „die Götter in Menschengestalt zu uns herabgekommen“ sind (14,11). Wenn auch Paulus und Barnabas sich alle Mühe geben, den Irrtum aufzuklären, so zeigt die Episode doch, welche Wirkungskraft von Paulus ausgeht. In 27,1–28,10 sagt Paulus in Seenot allen, die auf dem Schiff sind, ihre Rettung zu, was auch geschieht.

³⁶ Zuletzt hat das Melanie Graffmann-Minkus überzeugend dargestellt in: *Der soziale Status des Apostel Paulus*, Diss. Masch., Neuendettelsau 1999. Ich stütze mich im Folgenden auf ihre Untersuchung.

3. Sein machtvolles Auftreten

Mit einem Wink gibt Paulus in 21,27–40 dem Volk ein Zeichen, und sofort kehrt Ruhe ein: Er kann mit seiner Rede beginnen. Lukas schildert Paulus als gebildeten Orator. Er hat Bedeutesendes zu sagen und redet erst, als wirklich Ruhe herrscht.

4. Seine Machttaten

Aber auch durch seine machtvollen Taten tritt Paulus hervor. In 20,7–12 wird die Auferweckung des Eutychus geschildert. In 19,1–20,1 heilt Paulus Kranke und treibt unreine Geister aus.

- b) Der Status des Paulus in der Gesellschaft ist gekennzeichnet durch *potestas* und *auctoritas*.

Lukas betont mehrfach, dass Paulus im Besitz des römischen Bürgerrechts ist (16,37; 22,27–29). Im letztgenannten Kapitel kommt es zu einem bemerkenswerten Dialog zwischen Paulus und dem Tribun Claudius Lysias, als dieser sich selbst vom römischen Bürgerrecht des Paulus überzeugen will:

27 προσελθὼν δὲ ὁ χιλιάρχος εἶπεν αὐτῷ· λέγε μοι, σὺ Ῥωμαῖος εἶ; ὁ δὲ ἔφη· ναί. 28 ἀπεκρίθη δὲ ὁ χιλιάρχος· ἐγὼ πολλοῦ κεφαλαίου τὴν πολιτείαν ταύτην ἐκτησάμην. ὁ δὲ Παῦλος ἔφη· ἐγὼ δὲ καὶ γεγέννημαι. 29 εὐθέως οὖν ἀπέστησαν ἀπ’ αὐτοῦ οἱ μέλλοντες αὐτὸν ἀνετάζειν, καὶ ὁ χιλιάρχος δὲ ἐφοβήθη ἐπιγνοὺς ὅτι Ῥωμαῖός ἐστιν καὶ ὅτι αὐτὸν ἦν δεδεκώς.

27 Der Befehlshaber aber kam herbei und sprach zu ihm: „Sage mir: Bist du ein Römer?“ Er aber sagte: „Ja!“ 28 Der Befehlshaber aber antwortete: „Ich habe dieses Bürgerrecht für viel Kapital erworben.“ Paulus aber sagte: „Ich bin (sogar) als Römer geboren.“ 29 Sofort aber traten die, die ihn verhören sollten, von ihm weg. Und der Befehlshaber fürchtete sich sehr, nachdem er erfahren hatte, dass er ein römischer Bürger war, weil er ihn doch hatte fesseln lassen.

Dieser kurze Dialog unterstreicht den hohen sozialen Status des Paulus in mehrfacher Hinsicht, denn in ihm erfahren wir über das römische Bürgerrecht:

1. Es ist ein begehrtes Gut.
2. Es bringt seinem Inhaber erhebliche soziale Vorteile.
3. Es ist von abgestufter Wertigkeit.

Während der Tribun sein Bürgerrecht durch Geld erworben hat – ohne den Besitz des Bürgerrechts konnte man diesen Status nicht erlangen – kann Paulus darauf verweisen, dass er sogar als Römer geboren ist.³⁷ Daher ist sein Bürgerrecht also höherwertig einzustufen.

Seine *potestas* wird aber auch unterstrichen durch die Betonung seiner Beziehungen zur Jerusalemer Stadelite (Act 9,1–2.13–14). Er wird ausgestattet mit offiziellen Dokumenten des Hohenpriesters und des Synhedrions, um Gefangene von Damaskus nach Jerusalem zu führen (22,5; 26,12). Er weiß sich geschickt vor dem Synhedrion zu verteidigen (23,1–5) und zieht geschickt die Partei der Pharisäer auf seine Seite (23,6).

Hierher gehört auch, wie Paulus in seinen Verteidigungsreden argumentiert: Er wurde in Jerusalem ausgebildet (22,3; 26,4) zu Füßen des berühmten Gamaliel (22,3), unterwiesen in der Tradition der Pharisäer (25,5). Er lebte streng nach dem Gesetz, ein Eiferer für Gott (22,3; 26,5).

Die *auctoritas* des Paulus wird von Lukas dadurch betont, dass Paulus Beziehungen zu den Mächtigen des Römischen Reiches zugeschrieben werden. Gleich zu Beginn seiner ersten Missionsreise gewinnt Paulus den Prokonsul Sergius für den christlichen Glauben, also einen Mann der imperialen Führungsschicht (13,7). Er hat weitere Beziehungen zu Männern dieser Klasse, so zu dem Prokonsul Gallio der Provinz Achaia (18,12–16), den Prokuratoren Felix und Festus (25,6–12; 26,1–32), zum Militärtribun Lysias (24,22) und dem ersten Mann der Insel Malta, Publius (28,10).

Auch auf lokaler Ebene kommt Paulus oft mit Angehörigen der lokalen Oberschicht oder der Klasse der *retainer*³⁸ zusammen: ἄρχοντες (16,19) und στρατηγοί (16,20).

Lukas lässt insgesamt keinen Zweifel daran aufkommen, dass Paulus sich auskennt in der Welt der Mächtigen und somit in die Nähe der Führungselite der mediterranen Gesellschaft unter römischer Herrschaft gehört.

³⁷ In Act 21,39 verweist er darauf, dass er „Tarser aus Kilikien, Bürger einer nicht unbedeutenden Stadt“ sei.

³⁸ Zum Begriff *retainer* vgl. Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 58ff.

Es ist bemerkenswert, welches Bild der Paulus der Apostelgeschichte abgibt. Danach ist er ein überaus gebildeter Mann, der in zwei kulturellen Welten zu Hause ist: Strenger Pharisäer und gebildeter Rhetor; einer, der den Gott Israels nach der Art seiner Väter verehrte, aber keine Probleme damit hat, in der Diskussion auf dem Areopag an den Gottesgedanken der stoischen Philosophie anzuknüpfen. Seine Statusmerkmale garantieren ihm sowohl auf römischer wie auf jüdischer Seite ein hohes Ansehen. Er hat beste Beziehungen zu wichtigen Persönlichkeiten des Römischen Reiches und hatte sie auch zur Elite seines Volkes in Jerusalem. Eine wahrhaft hybride Existenz!

5. Die hybride Existenz der „Christianoi“

5.1 Die Kombination von Lebensstilen

Was bringt die Verbindung von Juden und Griechen in der neuen Gemeinschaft, deren Mitglieder in Antiochia erstmals die Bezeichnung *Christianoi* bekommen haben, hervor? Es ist eine neue Form gemeinschaftlichen Lebens, eine andere Lebenspraxis, ein neuer Lebensstil, der sich in unbeschränkter Kommensalität zwischen Judäern und „Griechen“ zeigt, also ein Beispiel gibt für sozialen Kontakt unter Absehung von grenzziehenden ethnisch-religiös-kulturell definierten Sozialpraktiken. Positiv ausgedrückt bedeutete das: Ethnische und kulturelle Verschiedenheit wurde ebenso wie die sozialen Unterschiede in der neuen Gruppe als Norm akzeptiert! Dieses neue Verhalten blieb nicht ohne Auswirkung auf die Symbolbildung in den christusgläubigen Gruppierungen.

5.1.1 Soziale Erfahrung und Symbolbildung

Man kann diesen revolutionären Vorgang in seiner Komplexität nur schwerlich nachvollziehen. Mit Meeks³⁹ greifen wir „einige Aspekte des Symbolsystems“ für die *von Paulus gegründeten Gemeinden* heraus, „die bestimmten Aspekten im sozialen Bereich zu entsprechen scheinen“, denn: „Eine solche Gegenüberstellung gestattet es uns vielleicht, die Wechselwir-

³⁹ Meeks, Urchristentum und Stadtkultur, 378–381.

*kungen zwischen heiligen Symbolen einerseits und der sozialen Realität andererseits, und umgekehrt zwischen der sozialen Erfahrung und der Symbolbildung etwas genauer zu betrachten*⁴⁰ (Hervorhebung von mir, d. Verf.). Ich gehe davon aus, dass sich diese Beobachtungen auf die Entstehung der christusgläubigen Gemeinde in Antiochia übertragen lassen.

Da ist zunächst der Monotheismus zu nennen, der „auch dem gekreuzigten und auferstandenen Messias Jesus Titel und Funktionen“ beilegt, „die in der Bibel und in der jüdischen Tradition einzig und allein Gott zukommen“. Meeks sieht in dem „Netz lokaler Gruppen, die gemeinsam eine einzige ‚Gemeinde Gottes‘ in der ganzen Welt verkörpern wollten“, das „soziale Korrelat dieses Glaubens“.⁴¹

Da der Geist dieses Gottes „in, auf und durch die einzelnen Gläubigen und die ganze Gemeinschaft“ wirkte, ergibt sich als „Korrelat dieses Verhältnisses“ eine „enge Vertrautheit im Rahmen der lokalen Hauskirche“.⁴² Es wurde „ein hohes Maß an gegenseitiger Verpflichtung“ verlangt. „Der Grad des direkten zwischenmenschlichen Engagements war groß, während die Autoritätsstrukturen fließend und (wenn auch nicht ausschließlich) charismatisch und die internen Grenzen gering ausgeprägt waren (was allerdings nicht ohne Probleme abging).“⁴³

Der eschatologischen Erwartung und ihrer Hoffnung auf „Veränderung der Welt entsprach der soziale Stellungswechsel, den jeder Christ bei seiner Bekehrung erfuhr“, denn „jeder von ihnen hatte dabei seine Bindung an die traditionelle jüdische Gemeinschaft oder an die lockerer verbundenen und vielfältiger strukturierten Vereine der heidnischen Gesellschaft auf die neue, eng zusammengeschweißte, exklusive kultische Gemeinschaft übertragen“.⁴⁴

Das soziale Korrelat des Glaubens an Jesus, den Gekreuzigten und Auferstandenen sieht Meeks in der „Erfahrung verschiedener Manifestationen von Macht, sowohl im traditionellen Sinn von Führung und Einfluss im Rahmen einer stärkeren Institutionalisierung innerhalb der Gruppen, als auch in Gestalt eindrucksvoller Demonstrationen von Geistbesitz.“⁴⁵

⁴⁰ Ders., a.a.O., 380.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ders., a.a.O., 381.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

Meeks betont: „Die zuletzt genannten Beobachtungen können wir auch umdrehen und andersherum betrachten“⁴⁶ (Hervorhebung von mir, d. Verf.). Als Beispiel nennt er auf dem Hintergrund des Sozialprofils „der prominentesten Mitglieder der paulinischen Gruppen“ als deren Hauptmerkmal ihre „Statusinkonsistenz“ und fragt dann:

„Wäre es nicht denkbar dass die mächtigen, in der Tradition wurzelnden Symbole der Veränderung, Symbole einer persönlichen und gemeinschaftlichen Verwandlung, Symbole einer bösen, von Gottes Gericht und Gnade begleiteten Welt für Menschen, die am eigenen Leib die Hoffnungen und Ängste einer unklaren Position in der Gesellschaft erfahren hatten, eine besondere Anziehungskraft besaßen? Oder andersherum, schaffen derartige Erfahrungen, wie sie so viele der führenden Persönlichkeiten der paulinischen Gemeinden machten, eine Tendenz zur Verstärkung gerade jener paradoxen und dialektischen Symbole, die sich in unserer Untersuchung als so charakteristisch für den paulinischen Glauben erwiesen?“⁴⁷

Der unterschiedliche soziale Status der Gruppenmitglieder befand sich „in dauernder Reibung mit der in den Ritualen der Taufe und des Herrenmahls gefeierten *communitas*“. Traditionelle Rollenhierarchie dort und Freiheit des Geistes hier riefen Spannungen hervor. Darum die besondere Betonung der Symbole „der Einheit, der Gleichheit und der Liebe, während wir gleichzeitig auch immer wieder Symbole des Fließens, der Verschiedenheit und der Individuation finden“⁴⁸.

5.1.2 Hybride Existenz und grundlegende Werte der antiken Welt

Das Problem ist damit aufgezeigt: Die Getauften wandern nicht aus der Welt aus. „Draußen“ bewegen sich die *Christianoi* innerhalb des sozialen Kontextes der hellenistisch-römischen Gesellschaft. Sie gehen weiter ihren Berufen nach, haben weiter ihren Status inne als Sklaven, Freigelassene, Frauen oder Männer. Gleichzeitig aber wissen sie darum, dass vor Gott die Unterschiede nicht zählen.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ders., a.a.O., 380.

⁴⁸ Ebd.

Darum fragt Peter Lampe nach einer wissenssoziologischen Annäherung an den urchristlichen Osterglauben, wie Gal 3,28 zusammengeht mit 1Kor 7, wo Paulus angesichts des nahen Eschatons die Christen auffordert, in ihren angestammten Rollen des weltlichen Kontextes zu verharren. Lampe beschreibt, wie die Christen nach der Taufe „in zwei Kontexten“ lebten: „Die Gleichheitsdevise des christlichen Kontextes war beim Lebensvollzug draußen in der paganen Umwelt lediglich ein mentaler Kontext.“⁴⁹ Daran knüpft er die Frage, ob ein solches Nebeneinander überhaupt möglich sei. Er bejaht diese Frage und stellt fest:

„Draußen in der Welt bewegen sich die Christen innerhalb des sozialen Kontextes der hellenistisch-römischen Gesellschaft, indem sie weiter ihren Rollen als Sklaven, Freien, als Frauen oder Männern nachkommen. Zur selben Zeit haben sie jedoch den mentalen Kontext im Kopf, dass solche weltlichen Unterschiede vor Gott und in der Gemeinde nicht zählen. Dieser *mentale* Kontext wird freilich zum *sozialen*, sobald Christen sich treffen und dann geschwisterlich so miteinander umgehen, dass sie von den weltlichen Unterschieden des alten sozialen Kontextes abstrahieren, sich also nicht mehr κατὰ σάρκα (2Kor 5,16) kennen.“⁵⁰

Nicht jeder „Christianer“ geht in dem neuen sozialen Kontext auf, „weil er gleichzeitig den Kontext der hellenistisch-römischen Gesellschaft als mentalen Sinnzusammenhang noch im Kopf hat: Er fühlt sich dann zum Beispiel als weltlich Arrivierter peinlich berührt, wenn ihm von einem christlichen Sklaven in der Hausgemeinde allzu vertraulich auf die Schulter geklopft wird oder wenn möglicherweise Frauen gemeindeleitende Funktionen ausfüllen.“⁵¹ Hier sieht Lampe mit Recht die Ursache für Reibungsverluste.

In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass sich diese Vorgänge auf dem Hintergrund grundlegender Werte der mediterranen Welt des ersten Jahrhunderts u.Z. ereigneten. Dazu gehörten die Vorstellungen von Ehre und Scham. „Ehre“ meint 1. die Einschätzung des Selbstwerts einer Person oder Gruppe und 2. die öffentliche Anerkennung derselben. Was bedeutete

⁴⁹ Lampe, Wissenssoziologische Annäherung an das Neue Testament, NTS 43/1997, 362. Vgl. dazu auch Stuhlmacher, Biblische Theologie des NT, 220.

⁵⁰ Ders., a.a.O., 363.

⁵¹ Ebd.

ein Vorgang wie zuletzt geschildert z.B. für die Ehre des „Arrivierten“? Interaktionen hinsichtlich der Ehre, also Herausforderungen und Antwort, konnten grundsätzlich nur unter Gleichen stattfinden. Die angemessene Haltung des Sklaven gegenüber dem „Arrivierten“ wäre, diesem Ehrerbietung zu zeigen. Mit einem Verhalten aber wie oben beschrieben, würde er die Reputation des „Arrivierten“ beschädigen. „Jeder physische Einbruch in den sozialen Grenzbereich eines anderen impliziert und beabsichtigt die Verletzung von dessen Ehre.“⁵² Dies war von vornherein gegeben, wenn der „Herausforderer“ einem niederen Stand angehörte. Darum wäre der Grad der Entehrung durch sein Verhalten kaum zu überbieten, er wäre als jemand, der gesellschaftliche Grenzen missachtet, als eine „schamlose“ Person angesehen und behandelt worden, was im Falle eines Sklaven härteste Bestrafung bedeutete.

Die Rolle der Frauen ist in diesem Zusammenhang immer mit Scham verbunden, denn ihre Ehre wird symbolisiert durch Jungfräulichkeit. Darum ist es die Pflicht des Mannes, „sie zu beschützen, zu verteidigen und für die Reinheit seiner Frauen (Ehefrau, Schwester, Tochter) Sorge zu tragen, da ihre Entehrung direkt seine eigene impliziert“. Infolgedessen ist das Schamgefühl ein positiver Wert. Daraus folgt, dass der Lebens- und Arbeitsraum der Frau nach innen gerichtet ist, also in der Regel auf den Bereich ihres Hauses oder Dorfes beschränkt bleibt.

Welche Funktionen konnten vor diesem Hintergrund Frauen in der Ekklesia einnehmen? Wir wissen von Mitarbeiterinnen in der Mission des Paulus (Priska, Euodia, Syntyche, Maria, Tryphäna, Pryphosa, Persis), die „offenbar eine führende Rolle bei der Gründung christusgläubiger Hausgemeinschaften gespielt“ haben, „die auch die Aufgabe der Verkündigung umfasste“.⁵³ Wir erfahren in Röm 16,1f von einer gewissen Phöbe, die *διάκονος* in Kenchräa gewesen ist (... οὖσαν [καὶ] διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς) und die somit auch verkündigende Aufgaben wahrnahm (s. Phil 1,1). Wir hören weiter in 1Tim 5,2 von *πρεσβυτέραι*, wenn ihre Funktion auch nicht klar zu bestimmen ist. 1Kor 11,5 setzt „Prophetinnen“ voraus, die aktiv an den Gemeindeversammlungen beteiligt waren, und in Korinth haben sich nach 1Kor 14,26 Frauen vermutlich auch an der

⁵² Malina, Die Welt des Neuen Testaments, 52.

⁵³ Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 337.

„Lehre“ (διδασχῆ) beteiligt. Wenn der Beweis wohl auch nicht zu führen ist, so können wir aber doch davon ausgehen, dass Frauen in den christlichen Hausgemeinschaften großen Einfluss ausübten.

Diese Beteiligung von Frauen am Gemeinschaftsleben der christusgläubigen Gruppen kollidierte oft mit tief verankerten gesellschaftlichen Vorstellungen von der Rolle der Frau. Hier waren sozialer und mentaler Kontext besonders weit auseinander. Die charismatisch erfahrene Gleichheit der Geschlechter auf der einen und der Anpassungsdruck der Strukturen der Mehrheitsgesellschaft auf der anderen Seite führten am Ende zu Einschränkungen für die Beteiligung der Frauen am gemeinschaftlichen Leben in der ἐκκλησία. Hierzu gehört die Verhüllung der Frauen beim Beten (1Kor 11,13–16), das Schweigegebot bei den Lehrgesprächen (1Kor 14,33b–36) und das generelle Verbot der Lehre durch Frauen, das verbunden wird mit der umfassenden Anordnung zum unterwürfigen Lernen (1Tim 2,9–15). Diese Einschränkungen sind zu sehen als „Angleichung der charismatischen Erfahrungen im Zuge ihrer ‚Veralltäglichung‘ bzw. Institutionalisierung an die Strukturen der Mehrheitsgesellschaft“⁵⁴. In den Pastoralbriefen ist außerdem eine misogynen Tendenz zu beobachten, deren realer Hintergrund wohl eine zunehmende Autonomie von Frauen in der ἐκκλησία gewesen sein dürfte.

Gleichwohl gilt, dass Frauen bei den Gründungen christlicher Gemeinden beteiligt waren. Paulus beanstandet auch nirgendwo ihre Beteiligung an missionarischer Verkündigung und kultischen Handlungen. Während letzteres – z.B. Frauen in der öffentlichen Funktion als Priesterinnen – in der hellenistisch-römischen Welt durchaus vorzufinden war, verbot man ihnen aber eine Teilhabe an der Lehre.

In diesem Zusammenhang ist die lukanische Erzählung von Maria und Martha zu sehen, die uns die Konflikte ahnen lässt, die die Rolle der Frauen im städtischen Urchristentum nach 70 mit sich brachte. „Ihr Verhalten bleibt im konventionellen Rahmen der griechisch-römischen Ideologie für das Verhalten von Frauen bei privaten Mahlzeiten: Maria hört Jesus *schweigend* zu.“⁵⁵

⁵⁴ Dies., a.a.O., 345.

⁵⁵ Dies., a.a.O., 342.

Die Rolle der Lydia nach Act 16,14ff ist ein weiterer Beleg für diese Entwicklung. Obwohl Leiterin einer Hausgemeinde, bietet sie lediglich ihre Dienste als Gastgeberin an, wird aber nicht „lehrend“ tätig.

Trotz dieser Anpassungstendenzen ist festzuhalten, dass die multi-ethnische Zusammensetzung und die über-ethnische Vision von der einen Menschheit in Christus sich mit einer gewissen Zwangsläufigkeit auch in der Lebenspraxis der christusgläubigen Gemeinschaften ausdrückte. Dieser veränderten Praxis liegt die Überzeugung zugrunde, dass die an den Kyrios Jesus Glaubenden eine neue Schöpfung sind (2Kor 5,17). Für Paulus ist die Aufhebung der anthropologischen Differenz „in Christus“ die Wurzel der Aufhebung anderer Differenzen, seien es ethnische, soziale oder geschlechtliche.

Meeks betont, „dass die Implikationen des Glaubens nichts Automatisches sind, das sich selbst reguliert. Vielmehr vollzog sich das Zur-Sprache-Bringen selbst so zentraler Glaubensaussagen, wie es die Auferstehung Christi ist, als dialektischer Prozess. Und was wir etwas ungenau als ihre sozialen Konsequenzen bezeichnen, war ein wesentlicher Teil dieses Prozesses.“⁵⁶

Es ist für die paulinische Position kennzeichnend, dass sie die eschatologische Hoffnung künftiger Rettung nicht als reine Zukunft von der gegenwärtigen Erfahrung trennt. Vielmehr findet die Verwandlung der Glaubenden schon jetzt und hier statt, haben sie Anteil am himmlischen Christus, in dessen Bild sie dann endgültig bei der Auferstehung der Toten transformiert werden. Wenn aber jemand „in Christus“ schon jetzt und hier einen Wandel erfährt, dann folgt daraus eben auch die Aufhebung bisheriger Demarkationen – nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann und Frau –, anders gesagt: eine neue Lebenspraxis.⁵⁷

⁵⁶ Meeks, a.a.O., 366. Er zeigt dies an der unterschiedlichen Funktion der Auferstehungsvorstellungen in 1Thess 4 („Trostpassage“) und 1Kor 15, wo Paulus den Vorstellungen den Pneumatikern sein apokalyptisch geprägtes Bild von der zukünftigen Auferstehung eines „überirdischen Leibes“ entgegenhält (363f).

⁵⁷ Dass Juden und die Gerechten aus den Völkern eine gemeinsame eschatologische Zukunft haben, war gegenüber den Diasporasynagogen nichts eigentlich Neues. So könnte die Äußerung des Petrus in Act 10,35 („Aus jedem Volk ist Gott angenehm, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt“) durchaus als innerjüdische auf Einverständnis stoßen. Probleme mit den heidnischen Sympathisanten ergaben sich eher auf der Ebene sozialer Kommunikation (s. II.1.4.).

Die Attraktivität christusgläubiger Gruppen beruhte also nicht zuerst und nicht allein auf der Zusage eschatologischer Rettung, sondern darauf, dass Grenzziehungen zwischen Menschen unterschiedlicher sozialer, religiöser, ethnischer und kultureller Herkunft sowie die durch ihr Geschlecht vorgegebene Rolle praktisch aufgehoben wurden.

Dass es für die Aufhebung dieser Grenzen in der antiken Welt eine Plausibilitätsbasis gab, hat Gerd Theißen in seiner Untersuchung zur *Positions- und Partizipations-Christologie* bei Paulus gezeigt.⁵⁸ Für die erstere fasst er das Ergebnis wie folgt zusammen:

„Reale Aufstiegsprozesse in der römisch-hellenistischen Gesellschaft sind die Plausibilitätsbasis für die paulinische Positionschristologie. Der Glaube an den erhöhten Herrn ist ein Angebot von Aufstiegsloyalität für alle. Er verlangt nur Loyalität, nicht Werke und Leistungen. Er führt in radikale Statusdissonanz. Die Position des Christen vor der Welt und vor Gott können einander diametral entgegengesetzt sein. Er schenkt in einem Akt, was sonst das unwahrscheinliche Ergebnis eines generationsübergreifenden Prozesses ist.“⁵⁹

Mit der *Partizipations-Christologie* griff Paulus zurück auf Bilder der kosmopolitischen Leib-Metaphorik der stoischen Philosophie, die ihren „Sitz im Leben“ in der Oberschicht der Dekurionen, Ritter und Senatoren hatte. Allerdings unterscheidet sich das paulinische Bild vom Leib Christi deutlich in zwei Zügen vom Bild der Stoa:

„1. Das stoische Bild vom Leib und seinen Gliedern ist kosmopolitisch. Es umfasst alle Menschen. Ihre Einheit ist vorgegeben. Das Urchristentum schränkt dagegen das Bild auf kleine urchristliche Gruppen ein. In ihnen kommt nicht die schon immer vorhandene Verwandtschaft zwischen den Menschen zum Vorschein, sondern entsteht eine vorher noch nicht dagewesene Verbindung durch Taufe und Abendmahl. Die Taufe verbindet ‚Juden und Heiden, Sklaven und Freie‘ (1Kor 12,13). Das Abendmahl führt Arme und Reiche zusammen (1Kor 11,17f). 2. In den außerneutestamentlichen Belegen erscheinen entweder alle Glieder als gleichwertig oder sie werden einem dominierenden Glied (dem Magen, dem Kopf) untergeordnet ...

⁵⁸ Theißen, *Christologie und soziale Erfahrung*, in: ders., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 318–330.

⁵⁹ Ders., a.a.O., 326.

Auch bei Paulus nimmt ein Glied eine besondere Stellung ein, jedoch nicht das mächtigste Glied, sondern das schwächste. Die Rücksichtnahme auf dies schwächste Glied wird zum Kriterium für die Einheit des Leibes.⁶⁰

Damit ist Anlass gegeben, Taufe und Abendmahl daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie in den christusgläubigen Gruppen eine grenzübergreifende Funktion entfalteteten.

5.2 *Die Transformation von Symbolen*

5.2.1 Waschung und Taufe

Dass wir es in der Taufe nach der Vorstellung von frühen christusgläubigen Gruppen mit einer Übereignung des Täuflings an den Κύριος Ἰησοῦς Χριστός zu tun bekommen, haben wir bereits oben gezeigt.⁶¹ Berger formuliert: „Taufen auf den Namen (Jesu) bedeutet (kultische) Übereignung an ihn in einem Akt des Sich-Bekennens zu ihm. Wer so Jesus übereignet ist, steht damit auch unter seinem Schutz.“⁶² Wie die Übereignung im Taufverständnis des Paulus näherhin bestimmt werden kann, hat Christian Strecker unter Berufung auf die Ritualtheorie des Anthropologen Victor Turner dargestellt. Da der „eigentliche Aggregationsakt“ der Taufinitiation für Paulus noch aussteht, der ja erst mit der Auferstehung der Täuflinge erfolgt, figuriert die Taufe „als Initiation in eine Art ‚permanente Liminalität‘: Der Initiant erfährt zwar die Separation von seinem alten Status, d.h. die Lösung vom Leben unter der Herrschaft der Sünde und des Todes, so dass ihm nun ein neuer Lebenswandel möglich wird, ein Leben in ‚Heiligkeit‘, doch die in Christus verbürgte Auferstehung ereignet sich letztlich erst bei der Parusie. Der in der Taufe angestoßene Prozess ist insofern noch nicht vollendet. Diese Unabgeschlossenheit ändert indes nichts an dem Umstand, dass die Realität für die Initiierten grundsätzlich bereits eine neue ist.“⁶³

⁶⁰ Ders., a.a.O., 328.

⁶¹ S. III.4.2.1.1.

⁶² Berger, Theologiegeschichte, 116. Die apotropäische Funktion der Taufe – also „die förmlich-rituelle Besiegelung der Befreiung des Menschen von dem, was ihn bedroht“ (a.a.O., 112), findet Berger auch in der Johannestaufe und im 1Petr.

⁶³ Strecker, Die liminale Theologie des Apostels Paulus, 321.

Daraus folgt, dass nicht nur das Selbst-, sondern auch das Weltverständnis ein neues geworden ist. Mit Blick auf das in Röm 6,1–11 verwendete Vokabular des Wissens, Glaubens und Meinens betont Strecker: „Die Welt ist den Getauften ... eine neue geworden; die Initiierten sind mithin im Taufritual in die durch das Christusereignis bestimmte Wirklichkeit ‚eingetaucht, die von nun an alles Erleben und die Welt des *common sense* neu qualifiziert.“⁶⁴ Die Taufe ist aber immer Inkorporation in eine Gemeinschaft, deren besonderer Charakter etwa in Gal 3,28 – Strecker spricht von „horizontaler Communitas“ – deutlich wird.

Ein anderes Bild für die Übereignung des Täuflings an den Kyrios ist die Adoption. Meeks zeigt, dass Paulus in Gal 3,26–4,6 im Zusammenhang mit der Taufe das Bild der Adoption für die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft verwendet und dabei auf die allgemein gebräuchliche Taufterminologie zurückgreift: „Das Taufritual symbolisiert ‚das Anlegen von Christus‘, des ‚neuen Menschen‘ und ‚Sohnes Gottes‘. Die ekstatische Antwort des Getauften, ‚Abba! Vater!‘, zeugt dabei zugleich vom Geschenk des Geistes und von der ‚Sohnschaft‘ (ουσιοσθεσία), die durch den Geist, der den Getauften mit dem einen Sohn Gottes vereinigt, auf den Gläubigen übertragen wird. Die Tatsache, dass dieser Ausruf auch in den griechisch-sprechenden paulinischen Gemeinden in Aramäisch beibehalten wurde und dass er auch den nicht-paulinischen Gruppen in Rom vertraut war, weist darauf hin, dass es sich hier offenbar um eine relativ frühe Tradition handelt.“⁶⁵

Uns geht es hier aber noch um etwas anderes, nämlich um die Trennung von rein und unrein. Im „Judentum“ war es die regelmäßig wiederholte Waschung, durch die die Reinigung herbeigeführt wurde. Johannes der Täufer machte aus dieser ein Ritual an der Schwelle zur Endzeit, denn seine Taufe ging der eschatologischen Geisttaufe voraus (Mk 1,8). Mit ihr rief er Angehörige seines eigenen Volkes zur Umkehr. Jetzt aber ging es um die Taufe von Nicht-Juden, denen der Bruch mit ihrer Vergangenheit und eine totale Änderung ihrer bisherigen Lebensweise zugemutet wurde. Zu Recht stellt Gerd Theißen deshalb fest: „Hier wird die Verbindung der Taufe mit Tod und (neuem) Leben unmittelbar evident, zumal schon im Judentum die

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Meeks, a.a.O., 146.

Bekehrung zum jüdischen Glauben als eine Neuschöpfung aus dem Tode gedeutet wurde (*JosAs 8,10; 15,5*).⁶⁶ Auch Berger kommt zu dem Ergebnis: „Die Taufe kann Sterben genannt werden, weil sie radikales Abschiednehmen ist von allen leibhaftigen Beziehungen und Verstrickungen. Die Taufe ist nicht nur Umkehr, sondern Trennung.“⁶⁷

Wenn nun Paulus in Röm 6,3f die Taufe als „Begrabenwerden mit Christus“ deutet, so rührt er damit an ein Tabu, denn Gräber sind Orte der Unreinheit. Mit den Reinheitsvorschriften aber wurden soziale Grenzziehungen vorgenommen.⁶⁸ Mit der Taufe als dem „Anlegen von Christus“ wurden Berührungängste und Tabuschränken überschritten, und zwar nicht nur als Idee oder Vision, sondern ganz lebenspraktisch. Dies belegt Gal 2,19–21:

19 ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι· 20 ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. 21 Οὐκ ἄθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ· εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν.

19 „Denn ich bin durch die Tora der Tora gestorben, damit ich (für) Gott lebe; ich bin mit Christus gekreuzigt. 20 Und (jetzt) lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir; was ich aber jetzt im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben hat. 21 Ich mache die Gnade Gottes nicht ungültig. Wenn Gerechtigkeit durch Tora kommt, dann ist Christus umsonst gestorben.“

Die Teilhabe an Christus ist also gedacht als ein Leben Christi *in* den Christusgläubigen. Für die Auseinandersetzung in Antiochien bedeutet das: Wenn „in Christus“ die Grenzen zwischen Juden und Nicht-Juden aufgehoben sind, dann ist es sinnlos, dass christusgläubige Heiden Juden werden, denn dann „wäre Christus umsonst gestorben“. Dann aber kann es auch unter denen, die „in Christus“ sind, auch keine grenzziehenden Praktiken mehr geben. Christusgläubige Judäer und „Griechen“ haben eine Transformation erfahren, deren endgültige Vollendung in der Auferstehung stattfinden wird, die aber auch jetzt schon zu einer veränderten Lebenspraxis führt.

⁶⁶ Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, 183.

⁶⁷ Berger, *Theologiegeschichte*, 119.

⁶⁸ Vgl. Malina, *Die Welt des Neuen Testaments*, 145ff.

Damit ist deutlich geworden, dass die Transformation jüdischer Traditionen in den frühen christusgläubigen Gemeinschaften nicht zu trennen ist von der besonderen soziologischen Gestalt dieser mehrheitlich aus ehemaligen Heiden bestehenden Gruppen. Deren multi-ethnische Zusammensetzung und über-ethnische Vision von der einen Menschheit *in Christus* musste sich mit einer gewissen Zwangsläufigkeit auch in der Lebenspraxis ausdrücken. Dabei kam es zu einer Transformation jüdischer Traditionen, die Berger wie folgt beschreibt:

„Nach jüdischer Auffassung ist die Bekehrung zu Gott identisch damit, dass man als vorher Toter nun mit göttlichem Leben erfüllt wird. Zeugnisse sind z.B. das Gebet über die Proselytin Aseneth in *JosAs*, das Urteil über den verlorenen Sohn im Gleichnis Lk 15,24.32 („Er war tot und ist lebendig geworden“) und 1Clem 59,2. Mit Taufe hat das alles noch nichts zu tun. Die Beschneidung wird aber offenbar bei männlichen Proselyten als Besiegelung dieses Übertritts gewertet, so spiegelt es sich auch in Röm 4,11 wider. *Die Taufe kann nun unter Christen gleichfalls als Siegel auf diesen Übertritt aufgefasst und dabei auch ausdrücklich mit der Beschneidung verglichen werden.* Der Bereich, in den man dabei eintritt, ist dabei – in einer Gruppe von Synonyma – als Leben, Auferstehung, Sitzen neben Gott oder auch als Reich Gottes verstanden.“⁶⁹

Die Transformation jüdischer Traditionen betrifft hier also nicht die rituelle Waschung oder die Proselytentaufe selbst, sondern die *Bedeutung*, die einer Handlung – hier der Beschneidung – zugedacht wurde. Sie ging mit einer Transaktion über bestehende ethnische, soziale und geschlechtsspezifische Grenzen hinaus einher. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Glaubenden „in Christus“ und damit eine neue Schöpfung sind (2Kor 5,17). Für Paulus ist also die Aufhebung der anthropologischen Differenz „in Christus“ die Wurzel der Aufhebung anderer Differenzen – ethnischer, sozialer und geschlechtlicher. Zu Recht spricht Theißen von einem „tabu-überwindenden Schritt“ in der Taufe.⁷⁰

Stuhlmacher erkennt unter Berufung auf J. Becker und U. Mell in Gal 3,26–28 wie auch in 1Kor 12,13 und Kol 3,9–11 eine vermutlich aus Antiochien

⁶⁹ Berger, a.a.O., 121 (Hervorhebung im Zitat von mir, d. Verf.).

⁷⁰ Theißen, a.a.O., 189.

stammende Taufformel mit folgendem Wortlaut: „Alle seid ihr Söhne Gottes in Christus Jesus: Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, seid mit Christus bekleidet worden. Da gibt es nicht Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, männlich und weiblich, denn alle seid ihr einer in Christus Jesus.“⁷¹ Die Bedeutung und Tragweite dieser Formel führt er dann wie folgt aus:

Sie „wird erhellt aus dem Kontrast, in dem sie stand: In den Synagogen dankten (auch in Antiochien) die freien jüdischen Männer Gott täglich in drei Lobsprüchen dafür, dass er sie nicht als Heiden, nicht als Ungebildete (und als Sklaven) und nicht als Frauen geschaffen habe (vgl. tBer 7,18). Ganz ähnlich (hatte) der hellenistische Mann (nach Thales und Platon) drei Gründe zur Dankbarkeit, nämlich erstens, dass er als Mensch und nicht als Tier geboren worden war, zweitens als Mann und nicht als Frau, drittens als Grieche und nicht als Barbar (s. Heine, Frauen der frühen Christenheit, 1986, 94). Im Gegensatz zu dieser Grundhaltung bei Juden und Griechen wurde den vor ihrer Taufe als ‚Gottesfürchtige‘ im Umkreis der Synagogen lebenden oder im religiösen Hellenismus beheimateten Frauen und Männern bei ihrem βάπτισμα auf den Namen Jesu Christi zugerufen, dass für sie die bisher von Schöpfung, Geburt und sozialer Stellung her scheinbar unwiderruflich festliegenden religiösen Vor- und Minderrechte von Juden und Heiden, Freien und Sklaven, Männern und Frauen aufgehoben und ihnen allen in der Gemeinde durch Christus ein und dieselbe Gotteskindschaft eröffnet worden sei. An die Stelle der bislang feststehenden religiösen Erwählungs- und Standesrechte trat für die Getauften die durch Christus heraufgeführte Gleichberechtigung aller Glaubenden vor Gott.“⁷²

Meeks hebt die Novität der Taufe hervor: „Dadurch, dass bei ihnen der Reinigungsritus allein die gesamte Funktion der Initiation übernahm und dass sich an dieser Initiation der Eintritt in eine exklusive Gemeinschaft entschied, schufen die christlichen Gruppen etwas wirklich Neues.“⁷³ Die Waschung war nicht mehr Vorbereitung auf den eigentlichen Akt der Initiation – wie in den Mysterienreligionen oder im Judentum die Proselytentaufe⁷⁴ –, sondern dieser Akt selber. Theißen sieht darin einen analogen Vorgang: „Die Ableitung aus der jüdischen Proselytentheologie ... ist allein als eine alternative Erklärung nicht ausreichend ... Die Christen haben gewiss ihre Deutung der Taufe mit eigenen Mitteln entwickelt – aber dass sie dabei Elemente verstärkten, welche die Taufe als Todeserfahrung deuten, ist ohne pagane Analogien schwer vorstellbar: Die Isisweihe wird ‚nach dem Bild eines freiwilligen Todes und einer Erlösung aus Gnade‘ gefeiert

⁷¹ Stuhlmacher, Biblische Theologie des NT, 220.

⁷² Ebd.

⁷³ Meeks, a.a.O., 315.

⁷⁴ Theißen, a.a.O., 182f, Anm. 13: „Wo es eine Waschung gibt wie in der Isisweihe, ist sie nur ein vorbereitender Akt – durch mehrere Tage von der eigentlichen Initiation entfernt ...“

...⁷⁵ Jeder, der sich dem Taufritual unterzog, wurde „reingewaschen“, „geheiligt“ und „gerecht“ (1Kor 6,11). Er musste sich lossagen von den Mächten der Welt, legte den „alten Menschen“ ab und den „neuen Menschen“ an. Darin wurde das neue Leben in Christus sichtbar, die Einheit der neuen Familie von Brüdern und Schwestern, den Kindern Gottes.

„So wurde der Taufakt auch zum Akt der Absonderung. Durch ihn wurden neue Grenzen aufgerichtet, nämlich die zwischen dem Leben innerhalb der neuen Gemeinschaft und dem Leben vor diesem Ereignis, das als unrein betrachtet wurde. Diese Grundgedanken machen aus der Taufe ganz eindeutig ein Ritual, durch das Grenzen aufgerichtet werden.“⁷⁶

5.2.2 Kommensalität als hybride Praxis

5.2.2.1 *Anamnesis* und Tod – das Korinthermahl und pagane Analogien

Wir haben oben dargelegt, dass nach Gal 2,11ff die Frage der endzeitlichen Rettung der christusgläubigen Nicht-Juden nicht getrennt werden kann von der Frage des sozialen Verkehrs von Juden und Nicht-Juden in der christusgläubigen Gemeinschaft.⁷⁷ Gemeinsame Mahlzeiten in Antiochia symbolisieren eine Aufhebung von Grenzen des Sozialverkehrs *und* eine Aufhebung ethnischer Grenzen. Nach Gal 3,27f haben beide – christusgläubige Juden und Nicht-Juden – Anteil am Tode Christi, was umgekehrt auch als ein Leben Christi in den Gläubigen vorgestellt wird.

Wir sehen weiter, dass die Vorgänge des Rituals das Mahl Jesu mit seinen Jüngern „in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde“ (1Kor 11,23) nachahmen. Sie kreisen sich um zwei Punkte: das Brechen und Austeilen des Brotes zu Beginn des Mahls, begleitet von einem Dankgebet und dem formelhaften Satz: „Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis!“, und das Herumreichen des Bechers mit Wein nach dem Mahl mit der parallelen Formel: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis!“ (11,24f). Meeks zieht aus dem wiederholten Einschub „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ den

⁷⁵ Ders., a.a.O., 183.

⁷⁶ Meeks, a.a.O., 216.

⁷⁷ S. II.1.4.

Schluss, „dass die Feier in der paulinischen und sogar in der vorpaulinischen (antiochenischen?) Tradition offensichtlich als kultische Gedenkhandlung zum Andenken Jesu verstanden wurde. Sie ist, auf den Punkt gebracht, eine Re-Präsentation, eine nochmalige Vergegenwärtigung seines Todes (11,26).“⁷⁸

Damit haben die christusgläubigen Gruppen Anteil an einer *weitverbreiteten paganen Praxis*: „Auch diese Vorstellung muss im Umfeld der frühchristlichen Gruppen etwas recht Vertrautes gewesen sein, denn nach Bo Reicke ist ‚der Zusammenhang der Begriffe *anamnesis* und Tod ... für das Altertum ganz typisch‘. Ebenso typisch war es, dem Gedenken an den Verstorbenen durch ein von der Familie, den Freunden oder den Mitgliedern des Begräbnis-Vereins, dem er angehört hatte, veranstaltetes Mahl Ausdruck zu geben.“⁷⁹

Damit greift die Gedächtnisfeier aber auch eines der Hauptmotive der Taufe wieder auf. „Beide Rituale bewahren somit die fundamentale Aussage vom Tod des Herrn im Gedächtnis der Gläubigen. Seit dieser vorpaulinischen (vielleicht antiochenischen?) Tradition beherrschte das Motiv der Erinnerung das Eucharistieverständnis wohl mindestens bis ins dritte Jahrhundert hinein.“⁸⁰

Die Vergleichbarkeit der korinthischen Gemeinde mit paganen Analogien zeigt sich nach Klinghardt „auch an den *Wertvorstellungen*, an denen die paulinische Lösung des Problems der ‚Spaltungen‘ orientiert ist ... Mit den Spaltungen nämlich verstößt die Gemeinde gegen ihre eigene, primär pneumatologisch begründete Identität ...“⁸¹

Paulus begründet seinen Lösungsvorschlag christologisch („Verkündigung des Todes des Herrn“) und schafft damit einen Zusammenhang von Christologie und Pneumatologie. Er setzt weder einen Symposiarchen ein, noch bringt er seine eigene Autorität ins Spiel. Er löst also dieses Problem, bei dem die Existenz der Gemeinde zur Debatte steht, konstitutionell. Klinghardt benennt dazu einige hellenistische Parallelen, die „die konstitu-

⁷⁸ Meeks, a.a.O., 323.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ders., a.a.O., 324.

⁸¹ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft, 328.

tionelle Funktion des Vereinsnomos“ belegen.⁸² Klinghardt folgert: „Diese grundlegende Funktion ist hier durch die Herrenmahlsparadosis vermittelt, die Paulus als unverfügbares Traditionsstück einführt (11,23).“⁸³ Außerdem hat die Verkündigung des Todes des Herrn „bis dass er kommt“ eine Parallele nicht nur im hellenistischen Judentum, sondern auch im paganen Hellenismus, und zwar dergestalt, dass die ideale Gemeinschaft immer in enger Verbindung zur Eschatologie gesehen wird. „Im Eschaton wird die bis dahin nur unvollkommen existierende Gemeinschaft vollständig realisiert.“⁸⁴ Diese wird aber durch die Mahlgemeinschaft abgebildet. „Die Gemeinde kann und muss den Tod Jesu als das Ereignis verkündigen, das die Grundlage ihrer eigenen Existenz und ihrer Identität als *σῶμα quod continetur uno spiritu* gewährleistet, bis es so weit ist, dass er kommt, d.h., bis eine universale Mahlgemeinschaft im Eschaton möglich ist – im Eschaton steht diese universale Gemeinschaft auf einer anderen Grundlage.“⁸⁵

Damit wird die abschließende Beobachtung von Meeks zur Mahlgemeinschaft in Korinth bestätigt: „Die soziale Intention, die seinen Äußerungen zugrunde liegt, wird in 10,16 deutlich: Es geht um die Verwandlung einer Vielzahl von Menschen in eine *Einheit*. Man könnte auch sagen, die in der Taufe erfahrene *communitas*, in der Rollen- und Statusunterschiede für den ‚neuen Menschen‘ durch die Einheit von Brüdern und Schwestern ersetzt werden, soll ... im Herrenmahl sichtbar werden.“⁸⁶

Daraus folgt aber auch eine deutliche Grenzziehung nach außen. Die im Abendmahl gewährte Einheit ist exklusiv (10,21). „Es war diese Exklusivität des Kultes, die in den Augen des gewöhnlichen Heiden der vielleicht befremdlichste Zug am Christentum wie auch am Judentum war ... ‚Teilhabe am Leib Christi‘ und ‚Teilhabe am Blut Christi‘ sind also nicht nur Symbolik zur Stärkung der inneren Kohärenz ..., sondern auch ... Schutz ihrer Grenzen gegenüber anderen kultischen Vereinigungen.“⁸⁷

⁸² A.a.O., 329f. So heißt es in einem rhodischen Ehrendekret aus dem 1. Jh. v.u.Z.: „Dieser Beschluss soll Herr sein für alle Zeit ...“ Analog dazu heißt es in den Statuten eines piräischen Thiasotenvereins: „Sobald die Thiasoten das Gesetz verabschiedet haben, gibt es nichts, das mehr Herr ist als das Gesetz.“ Und in den Statuten der Zeus-Hypsistos-Synodos liest man: „Gesetz, das gemeinsam aufgestellt haben die Mitglieder der Synodos des Zeus Hypsistos, damit es Herr sei.“

⁸³ A.a.O., 330.

⁸⁴ A.a.O., 330f.

⁸⁵ A.a.O., 331.

⁸⁶ Meeks, a.a.O., 325.

⁸⁷ Ders., a.a.O., 326.

5.2.2.2 Hausgemeinden und Kommensalität

In welchem hohem Maße die lukanischen Gemeinden für ihre Gottesdienste synagogale Elemente übernommen haben, ist oben unter Berufung auf die umfassende Arbeit von Peter Wick gezeigt worden.⁸⁸ Zuletzt hat Carsten Clausen darauf hingewiesen, dass die vorfindlichen Strukturen des antiken Privathaushaltes dabei sowohl für die jüdischen Haussynagogen als auch die frühchristlichen Hausgemeinden von grundlegender Bedeutung gewesen sind: „Wer sein Haus zur Verfügung stellte, hatte damit automatisch eine herausragende Position inne. Vom *pater/mater familias* zum *pater/mater synagogae* mag es gelegentlich nur ein kleiner Schritt gewesen sein. Zusätzlich kam für die frühchristlichen Hausgemeinden den Erstbekehrten eine herausgehobene Position und darum sicher auch eine Funktion zu.“⁸⁹ Da der antike Haushalt als Bereich *in privato* das Betätigungsfeld der Frauen gewesen ist, ist auch mit einem großen Einfluss derselben zu rechnen (s. Röm 16,1f; 1Kor 16,15f; 1Thess 5,12f).

Wick hebt mit Recht den Faktor der *κοινωνία* der lukanischen Hausgottesdienste hervor: „In ihnen aber ist der Gemeinschaftsfaktor so stark, dass er – von Gott veranlasst – die jüdischen Speisegebote für die jüdischen Jesuanhänger relativiert, indem ihnen die Tischgemeinschaft mit nicht-jüdischen Glaubensgenossen geboten wird; diese werden aber ihrerseits auf grundlegende Essensvorschriften der Juden verpflichtet, so dass ihnen der Blutkonsum, beziehungsweise der Genuss von ersticktem Tierfleisch verboten wird (15,20). Tischgemeinschaft als eine der innigsten Formen von Gemeinschaft wird dadurch innerhalb der Gemeinde zwischen Juden und Nicht-Juden möglich.“⁹⁰

Er kommt deshalb zu dem Schluss, dass sich in den häuslichen Versammlungen der christusgläubigen Gruppen ihre Identität ausbildet:

„Die Jesusbewegung beteiligt sich aktiv am Tempelgottesdienst und an den Synagogenversammlungen, ohne diese wirklich verändern zu wollen. Sie ist primär eine Hausbewegung, die nur innerhalb dieses privaten Rahmens ihre Freiheit für sich in Anspruch nimmt und dort vieles unkonventionell

⁸⁸ S. III.2.4.1.

⁸⁹ Clausen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge*, 309.

⁹⁰ Ders., a.a.O., 290.

und frei gestaltet. Lukas gelingt es, das gottesdienstliche Ideal für seine Adressatengemeinden wie folgt zu zeichnen. Jesus hat den Tempelkult und die Synagoge besucht und sich in diese Institutionen eingeordnet. *Doch innerhalb des Hauses hat er um- und neugestaltet.* Auch seine Gemeinden sollten sich idealerweise am Tempelgottesdienst in Jerusalem und an den Synagogenversammlungen beteiligen, **während sie zugleich ihre eigenen identitätsstiftenden Versammlungen in den Häusern abhalten.**⁹¹

In den Paulusbriefen finden wir sakramentale Handlungen (1Kor 10,1ff), also Taufe und Herrenmahl, Wortgottesdienste (1Kor 14) mit Gesang, Lehre und pneumatischen Phänomenen, und weitere Zusammenkünfte (1Kor 5,1ff), bei denen besondere Angelegenheiten der Gemeinden besprochen wurden und die je nach Bedarf bei wichtigen Anlässen einberufen wurden. Mit Blick auf 1Kor 10,16f, wo Paulus den Begriff *κοινωνία* einführt, muss man wohl die eucharistische Mahlgemeinschaft als sein Leitbild für die Kirche ansehen. Jürgen Roloff kommt deshalb in seiner Untersuchung zum *koinonia*-Begriff zu folgendem Ergebnis:

„Was ganz allgemein von der gottesdienstlichen Versammlung gilt, nämlich dass durch sie die an Christus Glaubenden zur ‚Versammlung Gottes‘, zur *ἐκκλησία*, werden, das gilt erst recht von dem zentralen Geschehen dieses Gottesdienstes: Die Glaubenden werden durch ihn zur *κοινωνία* des Christenleibes zusammengeführt, so dass sie ‚Leib Christi‘ sind. Der eucharistische Gottesdienst ist der Bereich, in dem ein neues, von der Selbsthingabe Christi bestimmtes Sozialverhalten als *reale Möglichkeit* erfahren und eingeübt wird, um von da aus prägend in alle Lebensbezüge hineinzuwirken.“⁹²

Es mag weiter dahingestellt sein, ob wir – wie Clausen – in den jüdischen Haussynagogen das naheliegendste Modell für die Hauskirchengemeinden des ersten Jahrhunderts finden. In unserem Zusammenhang ist daran wichtig, dass für das vorrabbinische Judentum nach Klinghardt zwei Formen der Gemeindeversammlung bezeugt sind, die beide mit einem Gemeinschaftsmahl verbunden sind: der sabbatliche Gottesdienst, der tagsüber stattfindet (Philo, Josephus), und das Gemeinschaftsmahl aus 1QS mit Mahl, Gebet

⁹¹ Wick, Die urchristlichen Gottesdienste, 297 (Hervorhebung von mir, d. Verf.).

⁹² Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, 106f.

und Symposion. „Angesichts der großen Bedeutung des gemeinsamen Mahls für das hellenistische Vereinsleben ist das nicht weiter verwunderlich.“⁹³ Wir stellen fest, dass uns beide Formen auch im frühen Christentum begegnen: Justin bezeugt „eine tagsüber stattfindende Belehrung ... mit gemeinsamem Gebet und abschließendem Gemeinschaftsmahl“ (*1Apol 67*). Diese Form entspricht der gottesdienstlichen Versammlung bei Philo und Josephus. Daneben haben wir das Korinthermahl oder die Eucharistiefeyer bei Hippolyt, also eine Form, die der Mahlfeier aus IQS entspricht. Nach dem Verlust des Tempelgottesdienstes kam es dann zu einer Trennung von Gebet und Mahlsituation.

Wenn es also den vorrabbinischen, synagogalen Mahlgottesdienst gegeben hat,⁹⁴ dann liegt die Vermutung nahe, dass die frühen christusgläubigen Gemeinschaften ein vorfindliches Modell übernahmen. Hinsichtlich ihrer Strukturen waren ja beide – jüdische und christliche Gemeinden – als Vereine organisiert, deren Gemeinschaftsleben sich vor allem im gemeinsamen Mahl – also Sissytion und Symposion – zeigte. In einer Zeit, als die Grenzen noch fließend waren, kann auch an eine parallele Entwicklung gedacht werden, die durchaus gegenseitige Einflussnahme kannte.

Jürgen Becker kommt in seiner Darstellung über den Gottesdienst der Hausgemeinden zu folgender Einschätzung:

„Wer die urchristlichen Äußerungen zum christlichen Gottesdienst überschaut, muss feststellen, dass die Christen hiermit durchaus etwas Eigenes und Neues schufen. Sicherlich hat man Elemente des synagogalen Gottesdienstes entlehnt (z.B. Bekenntnis, Gebet, Schriftlesung und -auslegung), auch u.a. hellenistisches Verständnis für die Deutung des Herrenmahles in Korinth übernommen, aber man hat die Christusbotschaft und ihr Verständnis zum Fundament und Ziel gottesdienstlicher Handlungen gemacht und sich dabei u.a. auch Vorgegebenes angeeignet.“⁹⁵

Wir teilen darüber hinaus die Feststellung Klinghardts, dass „die Einheit frühchristlicher Mahlpraxis“ eher „auf einer identischen Mahlform als auf

⁹³ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft, 264.

⁹⁴ Klinghardt weist selbst darauf hin, dass es sich hierbei um eine „hypothetische Rekonstruktion handelt, die nur bei den Therapeuten direkt belegt ist. Gleichwohl hält er sie für „historisch sehr viel plausibler als die Rückprojektion des mischnischen Schacharitgottesdienstes am Sabbat ...“ (a.a.O., 264f).

⁹⁵ Becker, Paulus, der Apostel der Völker, 270.

einer wie immer gearteten *Mahltheologie*⁹⁶ beruht. Das führt direkt zu der Einsicht, dass dieser Mahlform ein soziales Phänomen entspricht: „Gemeinschaftsleben ist in der hellenistisch-römischen Antike grundsätzlich *Mahlgemeinschaftsleben*.“⁹⁷ Hier zeigt sich ganz deutlich, dass beide – jüdische und christusgläubige Gruppen – in ihrer Praxis selbstverständlich teilhaben am hellenistischen kulturellen Erbe.

Das „Neue“, „Hybride“ der christlichen Mahlfeiern begegnet uns also einmal in der *Mahltheologie*. Sie verbindet die Verkündigung des Todes Jesu mit Elementen des jüdischen Gottesdienstes und hellenistischem Verständnis von Mahlfeiern (κοινωνία, φιλία und χάρις). In der Feier des Herrenmahles bildet sich die Identität der christusgläubigen Gruppen aus. Auch lässt die Mahlpraxis Jesu nach den Evangelien neue „Zulassungskriterien“ erkennen. Die Etablierung der neuen Mahlgemeinschaft erfolgt in Auseinandersetzung um Reinheitsvorschriften im Kontext des Mahls, also in Auseinandersetzung mit den bisher gültigen Kriterien. Die Aufhebung der Grenzen sozialer, ethnischer und geschlechtlicher Art findet also möglicherweise ihre Legitimierung in jenen Berichten, insbesondere aber in den Einsetzungsberichten.

6. Konklusion

Bei der Beschreibung der neuen „christlichen“ Identität habe ich mich des Begriffs der Hybridität bedient. Sie meint das Ineinander-Verwoben-Sein der Kulturen, also ihre Vermischung, bei der Neues entsteht. Der griechisch sprechende jüdische Migrant Paulus stellt in der Darstellung der Apostelgeschichte den Idealtyp hybrider Existenz dar. Die frühe christliche Gemeinschaft in Antiochia steht stellvertretend für viele andere Gruppen mit ihrer Kombination der Lebensstile, die die Symbolbildung in ihnen beeinflusste.

Die Verkörperung der einzigen Gemeinde Gottes in der Welt, der Stellungswechsel des Christen bei seiner Bekehrung und die Machtmanifestation innerhalb der verschiedenen Gruppen waren die sozialen Korrelate des

⁹⁶ Ders., a.a.O., 523.

⁹⁷ Ders., a.a.O., 524.

Monotheismus, der eschatologischen Erwartung und des Glaubens an den gekreuzigten und auferstandenen Christus. Die Existenz christusgläubiger Gemeinschaften im „Dazwischen“ dürfte in hohem Maß ihre Anziehungskraft ausgemacht haben. Für die Positions- und die Partizipationschristologie lassen sich soziale Korrelate in den Aufstiegsprozessen von Individuen und der Aufhebung von Grenzen vor allem beim Herrenmahl finden. In Taufe und Abendmahl – den Ritualen von Initiation und *κοινωνία* – vollzog sich der Prozess der Bewusstwerdung, ein „neues Volk“ zu sein. In ihnen und durch sie bildete sich die neue Identität als *tertium genus* neben Judäern und Griechen heraus. Die Christen haben sich dabei vorhandener Strukturen bedient oder sie nach deren Mustern neu geschaffen. Im christlichen Taufakt vollzog sich die Transformation jüdischer Traditionen. Er wurde als Siegel auf den Übertritt verstanden und löste damit die Beschneidung ab. Die Waschung war nicht mehr Vorbereitung der Initiation, sondern war sie selber. Gleichzeitig wurde in ihr die Todeserfahrung wie in der Isisweihe abgebildet. Beides wurde verknüpft mit Tod und Auferstehung Jesu: Die Täuflinge wurden „mit Christus bekleidet“.

Meeks hat die Entwicklung der Glaubensvorstellungen wie folgt skizziert: „Offensichtlich entstanden in den ersten Jahrzehnten nach Jesu Tod unter seinen Anhängern und den schon kurze Zeit nach seinem Tode Bekehrten in außerordentlich rascher Folge neue Synthesen von Symbolen und Glaubensvorstellungen, die der christlichen Bewegung schon bald einen von allen anderen jüdischen Sekten der damaligen Zeit verschiedenen Charakter gaben.“⁹⁸ Er betont weiter, dass der Inhalt dessen, was als identitätsstiftend galt, in der „ersten Generation“ noch fließend war: „Der Inhalt des von den Christen gehüteten Geheimnisses war dabei nicht genau festgeschrieben; *er konnte alles umfassen*, was die verschiedenen Gruppierungen zur Grundlage ihres Glaubenssystems machten. Für die paulinischen Christen bestand der Kern dieses Geheimnisses im Tod Jesu, des göttlichen Messias, und seiner Auferstehung.“⁹⁹ Wichtig war vor allem die Einsicht, dass es eine Wechselwirkung gab zwischen der sozialen Realität und der Symbolbildung in den frühchristlichen Gemeinden.

⁹⁸ Meeks, a.a.O., 193.

⁹⁹ Ders., a.a.O., 196 (Hervorhebung von mir, d. Verf.).

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass in den christusgläubigen Gruppen das Bewusstsein vorhanden war, ein neues Volk, ein „Volk Gottes“ zu sein. Diese Vorstellung entwickelte nach und nach prägende Kraft.¹⁰⁰ Nach Meeks war „das Besondere am Urchristentum ..., dass das eng vertraute, fest verwachsene Leben der einzelnen Gruppen immer zugleich auch als Teil einer wesentlich größeren, ja weltweiten Bewegung oder Einheit verstanden wurde.“¹⁰¹ Das heißt nichts anderes, als dass sich dieses Gebilde auch eine sichtbare Sozialgestalt gab, die das Bewusstsein der anderen Völker transzendierte. „Die christlichen Ortsgemeinden waren nicht nur getragen von einem außerordentlich starken Zusammenhalt und einer ausgeprägten Gruppenidentität, sondern auch von dem Bewusstsein, gemeinsam ‚mit allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus überall anrufen‘ (1Kor 1,2), einer größeren Bewegung anzugehören.“¹⁰² Diese gegenseitige Verbundenheit nahm Gestalt an in einem einzigartigen Netz von Institutionen. Diese boten ihren Mitgliedern auf Reisen Gastfreundschaft und ließen das Gefühl entstehen, einem Volk anzugehören, das sich im ganzen Reich ausgebreitet hatte. Nicht zufällig nennt Paulus die Gastfreundschaft eine Tugend des christlichen Lebens (Röm 12,13). Auf Reisen konnte man erleben, was es bedeutete, Brüder und Schwestern in Korinth, Ephesus oder Thessalonich zu haben (s. Act 16). Es handelte sich bei dieser Vorstellung also keineswegs nur um eine imaginierte Größe. Man suchte auf Reisen die Angehörigen des Volkes auf, dem man selbst angehörte.

In 1Kor 16,19–21 wird der rituelle Kuss mit dem Hinweis auf eine weit größere Gemeinschaft in Zusammenhang gebracht. Das Bewusstsein, diesem *tertium genus* anzugehören, hat in den folgenden Generationen viel Anziehungskraft entfaltet: „Die daraus resultierende Kombination aus intimen, klar gegliederten Gemeinschaften an einem bestimmten Ort auf der einen und einer überregionalen Organisation auf der anderen Seite war ein entscheidender Faktor für den sozialen und politischen Erfolg des Christentums zur Zeit Konstantins. Schon unsere frühesten Quellen sind Zeugnisse des Wirkens dieser Doppelgestaltigkeit. Nach Adolf von Harnack war

¹⁰⁰ So in Act 15,14: Συμεὼν ἐξηγήσατο καθὼς πρῶτον ὁ θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἔθνων λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ oder auch in 1Pt 2,9: ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν.

¹⁰¹ Meeks, a.a.O., 159.

¹⁰² Ders., a.a.O., 225. Es muss aber hier auch erwähnt werden, dass „bereits im Dtn, vollends aber bei den Propheten der national-religiöse λαός-Gedanke gesprengt und die Heidenvölker einbezogen“ werden (H. Frankemölle, Art. λαός, EWNT, 842).

„sie, nicht dieser oder jener Evangelist, ... der kräftigste Missionar“.¹⁰³ Harnack weist auch darauf hin, dass sich daraus im zweiten und dritten Jahrhundert ein Machtbewusstsein entwickelte: „Dass die bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch wenig zahlreiche Christenheit sich auch in bezug auf die politische Geschichte als Mittelpunkt der Menschheit und als deren entscheidender Faktor erkennt, ist das Merkwürdige.“¹⁰⁴

Der dominierende Teil des frühchristlichen Lebensgefühls war – wie im Judentum – der Monotheismus als Zentrum des Andersseins und als Basis der Einheit der Gläubigen. Der entscheidende Unterschied zum Judentum war die Inklusion der nicht-jüdischen Völker. Für Paulus gibt es die eschatologische Einheit von Judäern und „Heiden“ als „logische Implikation eines konsequent zu Ende gedachten Monotheismus“¹⁰⁵. Dies zeigt Röm 3,29f: 29 ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἔθνων; ναὶ καὶ ἔθνων, 30 εἴπερ εἷς ὁ θεὸς ὃς δικαιοῦσιν περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως. „Ist also Gott allein ein Gott der Juden? Ist er nicht auch ein Gott der anderen Völker? Gewiss, er ist auch ein Gott der anderen Völker. Denn es ist der eine Gott, der die Juden aus Glauben gerecht macht und die Nicht-Juden durch den Glauben.“

E.W. Stegemann hat die Identitätsreflexion bei Paulus untersucht und betont im Blick auf Gal 3,28: „Entscheidend ist auch hier, dass Paulus in dieser Indifferenzformel nicht einfach die Unterschiede zwischen Juden und Griechen als an sich belanglos relativiert, sondern durch das Wirken des endzeitlichen Geistes transzendiert und in der Taufe besiegelt sieht ...“¹⁰⁶ Die volle Identität der Christusgläubigen steht also noch aus. Sie wird erst auf dem Weg der Gleichgestaltung mit Christus erreicht. Diese muss sich jedoch im Wandel im Geist manifestieren (Gal 5,25).

¹⁰³ Meeks, a.a.O. Das Harnack-Zitat findet sich in „Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“ 1902, I. Band, 364. Eine Zusammenstellung ethnischen Vokabulars findet sich dort auf den Seiten 413–415: „Die Christen nannten sich ‚Volk Gottes‘, ‚Israel nach dem Geiste‘, ‚Samen Abrahams‘, ‚Auserwähltes Volk‘, ‚Heiliges Volk‘, ‚Zwölf Stämme‘, ‚Erwählte‘, ‚Gläubige‘, ‚Heilige‘, ‚Brüder‘, ‚Kirche Gottes‘, ‚Knechte Gottes‘.“

¹⁰⁴ Von Harnack, a.a.O., 273.

¹⁰⁵ Meeks, a.a.O., 224.

¹⁰⁶ E.W. Stegemann, Zwischen Juden und Heiden, aber „mehr“ als Juden und Heiden?, in: Kul 1/94, 59.

Die Kontinuität macht Paulus vor allem mit dem Bild von der Abrahamskindschaft deutlich. Die Christusgläubigen sind Abrahams Kinder, weil sie aus Glauben an Christus gerechtfertigt wurden (Röm 4; Gal 3). Die mit dem Geist begabten Christusgläubigen sind „Abrahams Same in geradezu eschatologischer Qualität und Legitimität ...“¹⁰⁷. Dies zeigt seine Argumentation in Gal 3,3: οὕτως ἀνόητοί ἐστε, ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε; „Wollt ihr, was ihr im Geist angefangen habt, im Fleisch vollenden?“ Die Beschneidung von nicht-judäischen Christusgläubigen ist deshalb für ihn ein Rückschritt, weil dem Unbeschnittenen seine Unbeschnittenheit zur Beschneidung angerechnet wird, sofern er die Rechtsforderung der Tora beachtet (vgl. Phil 3,3; Röm 2,25ff). Stegemann kommt darum zum Schluss, dass den christusgläubigen Nicht-Juden „eine gewisse jüdische ideale Identität“¹⁰⁸ zugesprochen wird. Der Ehrentitel „Israel“ aber wird von Paulus weiterhin nur den Juden zugesprochen.

Die lukanische Sicht der Entwicklung haben wir oben bereits angesprochen: Es gibt zwei Gottesvölker.¹⁰⁹ Mit Recht spricht Wick in diesem Zusammenhang davon, dass sich „die Ausrichtung der Jesusbewegung und damit auch ihre Identität verändern“¹¹⁰. Kann man dann aber noch sagen, dass sie „in ihrem Selbstverständnis jüdisch“¹¹¹ bleibt? *Die zum Christusglauben bekehrten „Griechen“ werden nicht nur nicht zu Juden, sondern kommen auch zu einer neuen Praxis der Mahlgemeinschaft zwischen Judäern und „Heiden“.*

¹⁰⁷ Ders., a.a.O., 60.

¹⁰⁸ Ders., a.a.O., 61.

¹⁰⁹ S. I.5.

¹¹⁰ Wick, Die urchristlichen Gottesdienste, 294f.

¹¹¹ Ders., a.a.O., 295.

V. Neun Thesen: Ein neues Volk und seine Identität

Mit den folgenden Thesen möchte ich den Ertrag dieser Arbeit zusammenfassen:

1. Überkommene Bilder sind ungeeignet zur Beschreibung des Verhältnisses von Juden- und Christentum

Ich habe am Anfang dieser Arbeit die überkommenen Bilder vom Verhältnis des Juden- und Christentums („Mutter-Tochter“, „Geschwister“) als unangemessen problematisiert, weil diese Metaphern die wissenschaftliche Konzeption historischer Vorgänge präformieren. Es lassen sich im ersten Jahrhundert u.Z. keine separaten Größen „Judentum“ und „Christentum“ nachweisen. Das gilt erst recht für ein „Judenchristentum“ und ein „Heidenchristentum.“

2. Der moderne Religionsbegriff ist auf die antiken „Religionen“ und zwischen ihnen stattfindenden Prozesse nicht anwendbar

Der Begriff „Religion“ im Sinne eines besonderen, objektivierbaren Bereiches menschlicher Erfahrung und Praxis ist ein Kind der christlich geprägten euro-amerikanischen Kultur der Moderne. Daher taugt er nicht zur Beschreibung der kulturellen Prozesse, die das „Christentum“ im ersten Jahrhundert entstehen ließen. Ich habe zu bedenken gegeben, dass der Begriff „Religion“ selbst Teil der Religionsgeschichte ist. Er ist also ein Diskursbegriff, nicht aber etwas empirisch Feststellbares.

3. Das Thema in Apostelgeschichte 10f lautet „Selbst-Definition“

Die Klärung des christlichen Selbstverständnisses war die Aufgabe, der sich der Verfasser der Apostelgeschichte am Ende des ersten Jahrhunderts gestellt hat. Er hat dies in Act 10 mit den Mitteln literarischer Repräsentation

seiner Zeit getan: Ein antiker Gründungsmythos dient zur Beschreibung von Herkunft und Entstehung einer neuen Gruppierung, die dann nach Act 11 in Antiochia am Orontes eine sichtbare Sozialgestalt annimmt. Lukas verwendet bei der Beschreibung des Prozesses der Selbst-Definition ethnische Begrifflichkeit.

Es handelt sich also bei diesen Texten um eine Deutung im Dienst der Vergewisserung der eigenen Gruppe.

4. Der antike Religions-Diskurs ist Teil eines ethnischen Diskurses

Ich habe den antiken Religions-Diskurs als Teil eines ethnischen Diskurses bestimmt und für eine Dekonstruktion der Begriffe „Juden“, „Heiden“ und „Christen“ plädiert. Von den Elementen, die gemeinhin als konstitutiv gelten für eine ethnische Gruppe – Name, Gefühl der Zusammengehörigkeit, Sprache – haben wir den gemeinsamen Ursprung (*mythical territory, putative shared ancestry*) als das Element bestimmt, das wirklich als konstitutives Kriterium gelten kann.

Kulturelle Grenzen waren in hellenistisch-römischer Zeit prinzipiell durchlässig. Die Kriterien zur Bestimmung eines „Judäers“ oder eines „Griechen“ waren veränderbar. Da „Religion“ ein Teil der Kultur war, kam den religiösen Praktiken als Kennzeichen für eine bestimmte Ethnie eine wichtige Bedeutung zu.

5. Auch die frühen christlichen Autoren argumentieren ethnisch

Die Bedeutung des ethnischen Diskurses lässt sich auch bei frühen christlichen Autoren des zweiten und dritten Jahrhunderts u.Z. (Clemens, die Apologeten, Origenes) beobachten. Sie argumentieren ethnisch, wenn sie beschreiben, was die Christen kennzeichnete.

Nicht-christliche Autoren (Celsus, Plinius, Lucian, Julian, Porphyrios) bestreiten ihnen jedoch den Status eines Volkes. Sie stellen sie als illegitim im Blick auf ihren eigenen Ursprung dar.

6. „Philosophie“ und „Praxis“ der Χριστιανοί sind als Teilphänomene der mediterranen Kultur zu begreifen

Lukas stellt die „Philosophie“ der Χριστιανοί dar als Vorstellung von Gott, der nicht aufhört, die Menschen Gerechtigkeit zu lehren. Er stellt Jesus in die Geschichte der Propheten Israels und beschreibt so die Kontinuität des Willens Gottes in der Geschichte.

Taufe und Abendmahl wurden zu identitätsstiftenden Riten der Christusgläubigen. Ich bin davon ausgegangen, dass die Taufe in Antiochia bei christusgläubigen Juden bald die Beschneidung abgelöst hat als „Aufnahmeritus“, weil der Taufakt – wie die Beschneidung – als Siegel auf den Übertritt verstanden wurde. Im Blick auf die Mahlfeier ist nicht festzuhalten, dass Mahlform und Mahlinhalt christlich ausgestaltete Formen hellenistischer Mahlfeiern sind.

Ihre neue Bedeutung erhielten diese Riten durch den Bezug auf den Tod Jesu: Die Taufe wird nach Gal 2,19–21 zum „Anlegen von Christus“, das Abendmahl nach 1Kor 11,24 zur Re-Präsentation seines Todes.

7. Die frühchristlichen Gemeinschaften sind hybride Gruppen

Die frühchristlichen Gemeinschaften sind nicht entstanden durch Annäherung oder Anpassung etwa des „Judentums“ an den „Hellenismus“, sondern durch Verbindung und Vermischung kultureller Praktiken. Ich habe den Kontingenz-Charakter dieses Prozesses und die Novität der Kombinationen hervorgehoben. Der dafür inzwischen vielfach verwendete Begriff im Zusammenhang eines Konzeptes kultureller Theorie ist Hybridität.

Die „Christianer“ des ersten Jahrhunderts kooperierten mit und über Differenzen, eigneten sich anderes an und schufen Neues.

Die Person des Paulus lässt ihn nach der Apostelgeschichte geradezu als „Prototyp“ hybrider Existenz erscheinen. Der von Lukas überlieferte Gründungsmythos in Act 10 legt nahe, dass sich die „Christianer“ als hybride Gemeinschaft begriffen haben, die jenseits von „Juden“ und „Heiden“ als neue Ethnie existierten.

Sie sollten sich idealerweise auf der einen Seite am Tempelgottesdienst in Jerusalem und an den Synagogenversammlungen beteiligen, hielten aber zugleich ihre eigenen identitätsstiftenden Versammlungen in den Häusern ab.

8. Die christusgläubigen Gruppen sind auf dem Weg zu einem „tertium genus“

Ein „Bruch“ des „Christentums“ mit dem „Judentum“ ist nicht nachweisbar, wohl aber die Entstehung eines neuen Selbstverständnisses in den christusgläubigen Gruppen. Wenn Paulus mit dem wichtigsten Begriff für ihre Selbstbezeichnung, dem Begriff ἐκκλησία, sowohl deren kleinste Einheit, die Hausgemeinschaft, als auch deren Gesamtheit bezeichnet,¹ dann will er damit den einzelnen Gruppen ihre Verbundenheit untereinander vor Augen führen und ihren Identitätsanspruch stärken. Wenn er weiter in diesem Zusammenhang den Begriff ἐκκλησία τοῦ θεοῦ benutzt (1Kor 10,32), dann stellt er damit die Kirche – das endzeitliche Gottesvolk – als drittes Volk neben Juden und Nicht-Juden. Er betont damit also seine Unterschiedenheit und seine Diskontinuität zu allem Bisherigen.

9. Die frühen christlichen Gemeinden haben sich eine eigene Kultur geschaffen

Mit einer gemeinsamen Symbolsprache schufen sich die Gemeinden die Voraussetzung für ein Gefühl der Teilhabe an einem heilsgeschichtlichen Plan, mit dem Gott die Menschheit zu einen gedachte. Dasselbe galt für ihre Sitten: Das ganze Leben wurde als Gottesdienst begriffen. Dies war die Voraussetzung für das Selbstbewusstsein der Christen, wie es sich noch vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts ausbildete. Dazu gehören nach Harnack folgende „Überzeugungen universaler Art“:

- Das Volk der Christen sei älter als die Welt.
- Diese sei um der Christen willen geschaffen.
- Die Welt werde um der Christen willen erhalten.
- Alles in der Welt sei ihnen untertan.
- Sie werden am Weltgericht beteiligt sein.²

¹ Z.B. Röm 16,5: ... καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν (so auch Phlm 2) und andererseits Gal 1,13: Ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ ... (so auch 1Kor 6,4; 10,32; 12,28; 14,4; 15,9; Phil 3,6).

² Als Zeugen führt Harnack neben den Paulusbriefen die Johannesapokalypse, den Hirten des Hermas, den 2. Clemensbrief und die Apologien des Aristides und Justins an (Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1902, I, 260).

VI. Ausblick: Die Entwicklung in Antiochia

Abschließend müssen wir noch auf die herausragende Rolle Antiochias bei der Entwicklung zu einem eigenständigen Profil der christlichen Gruppierungen eingehen. Sie ist schon mehrfach erwähnt worden.¹ In dieser Stadt liefen wie in einem Mikrokosmos Probleme und Lösungsansätze für das sich rasch verändernde Leben der Menschen zusammen. Jürgen Becker hat die Bedeutung Antiochias für die christusgläubigen Gruppen wie folgt zusammengefasst:

„Antiochia und nicht zuletzt Paulus selbst als Prophet und missionarischer Leiter dieser Gemeinde (Apg 13,1) nehmen bei der Entwicklung eine herausragende Vorrangstellung ein ..., sodass es Sinn hat, ... zur Kennzeichnung dieser syrisch-kleinasiatischen Entwicklung konzentriert vor allem von dem Vorreiter Antiochia zu reden.“² Dafür sprechen nach Becker „vier geschichtliche Fakten, die nur für Antiochia gelten und die die Sonder- und Vorreiterstellung der Metropole am Orontes in spezifischer Weise kennzeichnen“³.

1. Hier beginnt man programmatisch mit der Heidenmission. 2. Die hier aufkommende Bezeichnung Χριστιανοί bezeugt die erstmalige Verselbstständigung einer christlichen Gruppe innerhalb des Synagogenverbandes zur eigenständigen Gemeinde außerhalb derselben. 3. Die beiden Ereignisse des Apostelkonvents und des antiochenischen Konflikts bezeugen, dass es auch im Gesamtbewusstsein der damaligen christlichen Gemeinden Judäas, Galiläas, Syriens und Kleinasiens eben diese Gemeinde war, die theologisch, missionarisch und gemeindeorganisatorisch die Spitze der urchristlichen Entwicklung darstellte.

Ich füge unter Berufung auf Levine noch hinzu: „Antioch at this earliest point in the church’s history looks then like a place of compromise, a bridge between Jewish and gentile Christianity.“⁴

¹ Vgl. II.1.3.

² Becker, Die Anfänge des Christentums, 111.

³ Ebd.

⁴ Levine, Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?, 18.

Natürlich wüssten wir gerne, wie diese Kompromisse ausgesehen haben. Ob christusgläubige Judäer und „Griechen“ in Antiochia nach dem „Zwischenfall“ separate Gemeinschaften gebildet haben, können wir nur vermuten. Für die Annahme einer wachsenden Distanzierung der Christianer von der Synagoge eine Generation später – also in Folge des jüdischen Krieges 66–70 u.Z. – können durchaus Gründe benannt werden, z.B. die Schilderung des Pogroms von 66/70 durch Josephus. Die weitere Entwicklung könne – so die einhellige Meinung in der Forschung – wegen der dürftigen Quellenlage nicht deutlich erkannt werden.

Magnus Zetterholm hat einen neuen Lösungsvorschlag gemacht, den ich hier noch aufnehmen und würdigen möchte.⁵ Er geht bei seiner Untersuchung davon aus, dass die Ekklesia in Antiochien eine gewöhnliche Synagoge war, die von der Jesusbewegung beeinflusst wurde. In ihr war – als Ergebnis paulinischer Theologie – der Status der „Heiden“ neu zu definieren: „... the Gentiles connected to the Jesus movement understood themselves as part of the covenant that was originally made between Israel and the god of Israel, and their status had thus shifted from god-fearer to something more.“⁶ Deshalb aber konnten die christusgläubigen Nicht-Juden ihre Beziehung zum offiziellen Kult auf keinen Fall aufrechterhalten. Dies könne man am Aposteldekret sehen, in dem sie aufgefordert werden, sich von der Idolatrie fernzuhalten. In dieser Beziehung unterschied sich die antiochenische Halacha für die Nicht-Judäer von denen anderer Synagogen: Sie war strenger gehalten.

Gleichzeitig ist aber festzuhalten, dass „Heiden“ in der Ekklesia nach paulinischer Sicht Teilhaber jenes Bundes wurden, ohne dass sie zum Judentum übertraten. Außerdem wurden die sozialen Beziehungen zwischen Judäern und Nicht-Judäern innerhalb der Ekklesia Antiochiens weniger restriktiv gesehen: Jesusgläubige Judäer ließen sich zum Essen einladen von Nicht-Judäern und akzeptierten auch Lebensmittel, die diese mitbrachten.

Das Risiko, das die „Griechen“ in der Ekklesia eingingen, bestand darin, dass sie als solche beargwöhnt wurden, die ihren religiösen Pflichten gegenüber der Polis nicht nachkamen. Sie wurden von außerhalb als Sympa-

⁵ Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch*, 193ff.

⁶ Ders., a.a.O., 194.

thisanten der Juden, ja als Kollaborateure angesehen. Deshalb unterstellten sie sich – so Zetterholm – den Autoritäten der Synagoge: „By subordinating themselves to the synagogue authorities and not striving for separation from the Jewish community, the Jesus-believing Gentiles would have a chance of existing in a religious/political no-man’s-land.“⁷

Innerhalb der Synagoge aber wurde ihr Status dann wieder reduziert auf den von „Gottesfürchtigen“. **Sie waren wohl eingeschlossen in die endzeitliche Rettung, nicht aber in den Bund des Gottes Israels.** Damit ergab sich für sie eine komplexe Situation. Nach paulinischer Theologie sollten sie „Heiden“ bleiben. Ihre Beziehung zur Polis und dem offiziellen Kult aber konnten sie nur lösen über die Beziehung zur jesugläubigen jüdischen Gemeinde. Nachdem Paulus abgereist war, wurden sie wieder zu „Gottesfürchtigen“, denen ein Zugang zum Bund des Gottes Israels vorenthalten wurde. Ihre religiöse Identität war nach wie vor unklar. Sie waren keine Judäer, aber auch keine „richtigen“ Nicht-Juden, weil sie nicht am offiziellen Kult teilnahmen. Das einzige, was sie einte, war ihr Glaube an Christus. **„In this situation we find the embryo of what would become a separate religious identity and we may already note the most salient characteristic of what would later become ‚Christianity‘, namely, non-Jewishness.“**⁸

Zetterholm richtet seine Aufmerksamkeit dann auf das Problem von Tempelsteuer und *fiscus Judaicus*. Wenn auch Paulus es für Bundespartner als angemessen ansieht, den Tempel in Jerusalem zu unterstützen,⁹ so wird doch innerhalb der Synagoge die Meinung der Mehrheit gewesen sein, dass die „Gottesfürchtigen“ als Nicht-Juden auch keine Tempelsteuer zu entrichten hatten.

Das änderte sich mit der Einführung des *fiscus Judaicus* unter Vespasian. War die Tempelsteuer eine freiwillige Angelegenheit für den Einzelnen, so entschieden jetzt die Autoritäten der Polis darüber, wer die Steuer zu zahlen hatte. Der *fiscus Judaicus* hatte somit ernsthafte Konsequenzen für die

⁷ Ders., a.a.O., 195.

⁸ Ders., a.a.O., 196.

⁹ Im Anschluss an M.D. Nanos meint Zetterholm, dass sich Röm 13 auf die Autoritäten der Synagoge beziehe. Mithin kann Röm 13,7 (τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον) herangezogen werden, um anzunehmen, dass die Tempelsteuer „Teil der Halacha für Nicht-Juden“ war.

Identität: Wer sie zahlte, war Jude. Wer sie nicht zahlte, der war verpflichtet, seinen kultischen Pflichten gegenüber der Polis nachzukommen. „The consequence of this for the Jesus-believing Jewish community was a reinforcement of their Jewish identity, since those who were considered liable for the tax were defined as Jews.“¹⁰

Zetterholm hält fest, dass die jesugläubigen Nicht-Juden für ihren Verbleib in der Synagoge einen Preis zahlen mussten. Sie galten jetzt eindeutig als „Juden“. Gleichzeitig konnten sie damit aber auch ihr angespanntes Verhältnis zur Polis wieder entspannen: „This must, in fact, have been their only alternative.“¹¹ Nur indem sie sich eindeutig als „Juden“ bekannten, konnten sie sich von dem Verdacht der Kollaboration mit den früheren Feinden, den Judäern, befreien.¹² Der Weg zurück in eine gewöhnliche „heidnische“ Existenz aber war ihnen deshalb verwehrt, weil dieses den Verlust der Beziehung zum Gott Israels, zur endzeitlichen Rettung durch Christus bedeutet hätte: „Without the Jesus-believing Jewish community they would certainly be lost, in every aspect of the word.“¹³

Als „Juden“ zu gelten hieß aber gleichzeitig, sich den Repressalien durch die Bevölkerung und die Autoritäten auszusetzen. Eine Verschärfung der Situation trat ein, als Domitian die Eintreibung des *fiscus Judaicus* verschärfte. Innerhalb der Synagoge blieb ihr Status jedoch weiterhin umstritten: Für die Mehrheit der jüdischen Gemeindeglieder galten sie weiterhin als „Gottesfürchtige“.

Eine eigene neue Identität blieb ihnen also weiter vorenthalten.

Zetterholm fragt dann weiter: „... how would the Jesus-believing Gentiles react to this social-ideological dilemma? What action would be the most rational if one embraced an ideology that made Gentile identity a necessary condition for salvation, *but at the same time required a Jewish definition in order for it to be maintained?* Moreover, if the connection to the Jesus-believing Jewish community *that had established a social and theological division between the communities led to persecution for being Jewish,*

¹⁰ Ders., a.a.O., 199.

¹¹ Ebd.

¹² Josephus schildert in *Bell II, 462–463* den Argwohn der Bevölkerung gegen die „Juda isierer“.

¹³ Zetterholm, a.a.O., 200.

would this not give rise to a desire to create a situation within which one may – ideally and/or materially – live in comfort?“¹⁴ Zetterholm macht weiter darauf aufmerksam, dass für die zweite Generation der jesugläubigen „Griechen“ die Bedingungen der ersten Generation nicht mehr galten.

Diese Faktoren trugen dazu bei, dass in dieser Gruppierung eine soziale Bewegung entstand, die Tendenzen verstärkte, sich von den jesugläubigen Judäern zu trennen.

Die jesugläubigen Nicht-Judäer waren gezwungen, sich von der Synagoge zu trennen, um ihre wahre „heidnische“ Identität zuzugeben. In dieser Lage waren sie im höchsten Maße gefährdet. Um einen Status wie andere *collegia* zu erlangen, musste ihre Gemeinschaft alle Beziehungen zur Synagoge abbrechen und sich außerhalb der Polis platzieren.

Es ist deutlich, dass es hier nicht um eine Trennung zwischen Juden und Nicht-Juden, sondern um eine Trennung zwischen jesugläubigen „Heiden“ und jesugläubigen Judäern in einer antiochenischen Synagoge geht, die von der messianischen Jesusbewegung beeinflusst war.

Die Plausibilität seiner Hypothesen weist Zetterholm mit den Briefen des Ignatius von Antiochien nach: „Here we find the ideological goal of the movement revealed in the harsh conflict between the synagogues of the Jesus movement and those Jesus-believing Gentiles who chose to remain in the Jewish community as Gentile god-fearers.“¹⁵

Die erste Stelle, die Zetterholm als Beleg heranzieht, ist ein Zitat aus dem Brief „An die Magnesier“:

Ἔατοπόν ἐστιν, Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν.¹⁶

Es ist widersinnig, von Jesus Christus zu sprechen und (gleichzeitig) jüdische Praktiken auszuüben.

Er weist unter Berufung auf Cohen¹⁷ darauf hin, dass das Verb ἰουδαΐζειν hier im Zusammenhang einer Auseinandersetzung um den „Tag des Herrn“ gesehen werden muss, dass es also Christusgläubige gab, die

¹⁴ Ders., a.a.O., 201.

¹⁵ Ders., a.a.O., 202.

¹⁶ *Epistulae vii genuinae 2.10.3.1.*

¹⁷ S. III.3.4. in dieser Arbeit.

wohl nach wie vor den Sabbat feierten. „Judaisieren“ aber konnten zu jener Zeit nur Nicht-Juden.

In welchem Kontext werden Nicht-Juden in dieser Zeit jüdische Bräuche praktiziert haben? „In general, god-fearers who associates themselves with the Jewish community would fit such a description, *but in this case it becomes strikingly clear that Ignatius refers to a special faction of Judaism and god-fearers: namely the very same kind of Jesus-believing Jewish community from which Ignatius and his community has separated.*“¹⁸

Einen weiteren Beleg für diese Hypothese findet Zetterholm im Brief „An die Philadelphier“:

Ἐὰν δέ τις Ἰουδαϊσμὸν ἐρμηνεύῃ ὑμῖν, μὴ ἀκούετε αὐτοῦ.
Ἄμεινον γάρ ἐστιν παρὰ ἀνδρὸς περιτομῆν ἔχοντος
Χριστιανισμὸν ἀκούειν, ἢ παρὰ ἀκροβύστου Ἰουδαϊσμὸν.¹⁹
Wenn dir irgendeiner (von jenen) jüdische Lehren erklärt, höre ihm nicht zu; denn es ist besser, christliche Lehren von den Beschnittenen zu hören denn jüdische Lehren von den Unbeschnittenen.

Ignatius wendet sich hier nach Zetterholm gegen eine Gemeinschaft von Jesusgläubigen Judäern mit einigen nicht-jüdischen Mitgliedern, die sich wie „Juden“ verhalten, also nach jüdischen Bräuchen leben. Er kommt zu folgender Einschätzung: „If we take seriously the statement that the early Jesus movement was a Jewish faction with different ways of relating to Gentiles, but one which basically used models already prevalent within first-century Judaism, there is nothing strange in finding one expression of this in Philadelphia.“²⁰

So werden möglicherweise viele „Griechen“ in enger Verbindung zur Jesusgläubigen jüdischen Gemeinde verblieben sein, weil ihre Motivation für eine solche Verbindung in erster Linie ein starkes Interesse am Judentum gewesen ist: „Consequently, they had no intention of leaving messianic Judaism for a Gentile religion stripped of almost every Jewish influence except the idea of the Messiah and the Holy Scriptures of the Jews.“²¹ Aus

¹⁸ Zetterholm, a.a.O., 204 (Hervorhebung von mir, d. Verf.).

¹⁹ *Epistulae vii genuinae 5.6.1.1.*

²⁰ Ders., a.a.O., 205.

²¹ Ders., a.a.O., 205f.

der Sicht des Ignatius ist dieses aber eher ein jüdischer denn ein christlicher Standpunkt. Es ist nicht unmöglich, aber widersinnig, von Jesus Christus zu sprechen und gleichzeitig jüdische Bräuche zu praktizieren.

Als weiteren Beleg zitiert Zetterholm den Verfasser der „Offenbarung“, der in 3,19 die Gemeinde in Philadelphia erwähnt als „Synagoge des Satans, die sagen, sie seien Juden, sind es aber nicht“. Der Autor dieser Schrift hat möglicherweise zwei Jahrzehnte vor Ignatius von einem jesugläubigen jüdischen Standpunkt aus Stellung gegen wachsenden nicht-jüdischen Einfluss in der Gemeinde bezogen, während Ignatius Stellung bezieht gegen diejenigen nicht-jüdischen Christusgläubigen, die noch in ihr verbleiben wollen.

Zetterholm macht darauf aufmerksam, dass soziale Bewegungen teilweise dadurch motiviert sind, dass ausgegrenzten Gruppierungen die Unterstützung ihrer Interessen durch institutionelle Übereinkünfte verweigert wird. Der Versuch, mit solchen Situationen fertig zu werden, führt immer zu Konflikten mit Autoritäten in einer Gesellschaft. Im Fall des Ignatius und der Trennung der nicht-jüdischen Bewegung von der jesugläubigen jüdischen Gemeinde sind zwei Konfliktquellen auszumachen: die erste in Beziehung mit der Trennung von der jesugläubigen jüdischen Gemeinde, die andere in Verbindung mit der Rolle als Herausforderer und den Bemühungen, einen Platz innerhalb der Polis zu erlangen, und zwar zu denselben Bedingungen wie andere Gruppen.

Unter Berufung auf G. Simmel und L.A. Coser unterscheidet Zetterholm zwischen zwei Basiskonflikten: 1. Der *realistische Konflikt*, der verursacht wird durch Frustration, die dadurch entsteht, dass bestimmte Bedürfnisse in Beziehungen nicht erfüllt werden. Sie wird direkt auf das vermutete Frustrationsobjekt geleitet und führt zu einem ganz bestimmten Ergebnis. 2. Der *nicht-realistische Konflikt*, der, obgleich auch bei ihm Interaktion zwischen zwei oder mehr Personen stattfindet, dem Abbau von Spannungen dient. Sein Ausgang hängt von Determinanten ab, die nicht unbedingt etwas mit der umstrittenen Sache zu tun haben und nicht daran orientiert sind, ein bestimmtes Ergebnis zu erzielen.

Nach dieser Definition stuft Zetterholm den Konflikt zwischen dem nicht-jüdischen und dem jüdischen Teil innerhalb der Jesusbewegung in Antio-

chia als *realistischen Konflikt* ein. Die Tatsache, dass es dem nicht-judäischen Teil verwehrt blieb, seine wahre religiöse Identität als Bundespartner zu leben, löste die soziale Bewegung der Trennung aus. Die Zielrichtung des Konflikts war eindeutig: Die Frustration richtete sich gegen die Autoritäten der jesusgläubigen jüdischen Gemeinde, die nach Meinung der Nicht-Juden die Schriften falsch interpretierten und ihnen den Status als Bundespartner vorenthielten. Sie stellten sich damit gegen Paulus, der sicher für Ignatius eine wichtige Rolle spielte. Er kannte sicher einige Briefe des Apostels und verstand sie als Quellen für Handlungsanweisung.

Es ist zu beobachten, dass der Konflikt an Schärfe zunahm. Die Dämonisierung des Judentums hatte schon begonnen. Das zeigt die Polemik etwa in *Phld. 6,1–2*. „Thus, the strength of the conflict between Ignatius and Judaism may indicate that there had originally been a close relationship between the participants.“²²

Zetterholm verweist dann noch einmal auf den eigentlichen Grund des Konflikts, nämlich den Status der Nicht-Juden in der jesusgläubigen jüdischen Gemeinde, und zitiert *Phld. 8,2*:

Ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὔρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι ὅτι πρόκειται.²³

Wenn ich jemand sagen hörte: „Wenn ich es nicht in den Urkunden, im Evangelium finde, glaube ich es nicht.“ Wenn ich ihnen sagte, dass es geschrieben steht, dann antworteten sie: „Das ist genau die Frage!“

Hier – so Zetterholm – geht es ebenfalls um den Status der Nicht-Judäer in der Jesusbewegung. Dieser Konflikt löste in Kombination mit den sozialen Bedingungen die soziale Bewegung der Trennung aus. Auch in Philadelphia war dies der Fall: „What the Jesus-believing Jews could not find in the Jewish Bible was that Gentiles should be included in the covenant without prior conversion to Judaism, and therefore they refuted any gospel that presumed such a gentile status.“²⁴

²² Ders., a.a.O., 208.

²³ *Epistulae vii genuinae* 5.8.2.2.

²⁴ Ders., a.a.O., 209.

Wenn dies zutrifft, wird man vermuten können, dass die *Entdeckung der Bundestheologie* ein beherrschender Faktor in dieser Auseinandersetzung war. Vielleicht ist das der Grund, warum sich Ignatius einer weitergehenden Exegese enthält und stattdessen höhere Autoritäten ins Feld führt: das Kreuz, Tod und Auferstehung Christi.

Nach Coser's Konflikttheorie ist der Antisemitismus ein Beispiel für einen *nicht-realistischen Konflikt*, „except where it is caused by conflicts of interests or values between the Jewish and the other group or individuals“²⁵. Zetterholm sieht seine Hypothese unterstützt, wenn Coser weiter ausführt: „If total personalities are involved, there ist also a greater likelihood that nonrealistic elements will enter into realistic conflict situations.“²⁶ Stellen in den Briefen des Ignatius wie *Phld. 6,2* und *Magn. 8,1*, die populäre Vorurteile gegen Juden aufgreifen, lassen Zetterholm zu folgendem Ergebnis kommen: „We can thus conclude that the nature of the conflict ... indicates a *realistic conflict within a close group that eventually aquired non-realistic elements*.“²⁷

Zuletzt weist er noch darauf hin, dass sich in der Mitte des ersten Jahrhunderts eine verstärkte Hierarchie in den christlichen Gemeinden findet. Das war nicht anders zu erwarten, denn in sozialen Bewegungen gehört sie zu den Merkmalen gemeinsam agierender Gruppen: „... a social movement may originate *when social bonds, a shared identity, a potential leadership and an organisation exist in a group and contribute to the capacity of the group to act collectively*.“²⁸

Zetterholm versucht weiter den Nachweis zu erbringen, dass Ignatius sich im Kampf um Unabhängigkeit und Anerkennung seiner Gemeinschaft als legales *collegium* des *Matthäusevangeliums* bedient. Wenn man davon ausgeht, dass die Gemeinde, die das Matthäusevangelium hervorbrachte, in Antiochien angesiedelt war, dann – so meint er – sei die einfachste Erklärung dafür, dass ein jüdisch-orientierter Text wie der des Matthäusevangeliums zu einer nicht-jüdischen Religion führte, diejenige, dass die Trennung in Antiochien zwischen der Gemeinde des Matthäus und der des Ignatius

²⁵ Zetterholm, a.a.O., 209.

²⁶ Zit. nach Zetterholm, a.a.O., 210.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

erfolgte. Das schlieÙe mit ein, dass der Text des Evangeliums in *zwei* Konflikten eine Rolle spielte, seit die Gemeinde des Matthäus auch in einem Konflikt mit dem „formativen Judentum“ zu liegen schien. „We consequently reach the intriguing conclusion that both Matthew’s and Ignatius’ communities uses the same text as an ideological resource in their respective conflicts. Ignatius used Matthew in the struggle for independence and in an effort to create a legally recognized *collegium*, separated from Judaism, while the Matthaean community used the text to create a new kind of Judaism.“²⁹

Ich habe schon erwähnt, dass frühere Versuche, die Vorgänge in Antiochien, die zur Bildung einer nicht-judäischen Gemeinde führten, darzustellen, einen „Bruch“ oder ein „Auseinandergehen“ voraussetzten, z.B. nach den Jahren 66–70, als antijüdische Gefühle der Bevölkerung, von denen Josephus berichtet, eine Distanzierung der Christen von den jüdischen Gemeinden nahe legten. Jedoch betont Levine mit Recht: „However, this would have amounted to a reinforcement of the division along lines of religious practice which had been effected by the Peter-Barnabas concessions, rather than an abrupt breakdown of the successful Jerusalem compromise ...“³⁰ Die Vorstellung eines „Bruchs“ oder einer „Trennung“ von Juden und Christen habe ich in dieser Arbeit mehrfach zurückgewiesen.

Zetterholm ist es m.E. gelungen, mit Hilfe sozialwissenschaftlichen Instrumentariums trotz der „dürftigen Quellenlage“ Licht in das Dunkel jener Periode von 60–120 u.Z. zu bringen und dabei den prozesshaften Charakter des Geschehens herauszuarbeiten. Er räumt selbst den hypothetischen Charakter seiner Ausführungen ein, aber die Plausibilität seiner Hypothesen ist evident. Ganz besonders lässt die Differenzierung zwischen realistischem und nicht-realistischem Konflikt die Entwicklung hin zur polemischen Auseinandersetzung des zweiten Jahrhunderts transparent werden. So könnte sich der Prozess der Selbst-Definition bis zum Jahre 110 und darüber hinaus entwickelt haben.

Gleichwohl bleiben offene Fragen, vor allem im Blick auf die Implikationen der Hypothesen Zetterholms:

²⁹ Ders., a.a.O., 224.

³⁰ Levine, *Judaism and Hellenism in Antioch. Conflict or Confluence?*, 20.

1. Wie hat man es sich z.B. vorzustellen, dass sich die Christen in ihrem Bemühen, einen eigenen Status als collegium in Antiochien zu erobern, *außerhalb der Polis* platzieren mussten?
2. Ich habe unter Berufung auf Boyarin und Neusner³¹ die Rede vom „Judentum“ für das erste und das zweite Jahrhundert zurückgewiesen. Wie sah das „Judentum“ aus, das Ignatius vor Augen hatte? Zetterholm spricht sogar von „formative Judaism“, mit dem sich die Gemeinde des Matthäusevangeliums auseinandersetzen musste.³² Am Ende seiner Untersuchung weist er aber selbst darauf hin, dass wir erst angefangen haben, „to understand the diversity of the Judaism of the period“³³.
3. Die Briefe des Ignatius richten sich an Gemeinden in Kleinasien. Von den Verhältnissen in Antiochien erfahren wir nur durch Anspielungen. Zetterholm geht davon aus, dass die Situationen in verschiedenen Gemeinden vergleichbar waren:
„The situation in Galatia and the correspondence between Ignatius and the different communities in Asia Minor suggest that those communities experienced comparable situations. These contacts between different church leaders indicate that the implied social movement in Antioch was part of a much larger movement in Asia minor.“³⁴ Das ist natürlich eine sehr weit gehende Vermutung.

Dass der Prozess der Selbst-Definition auch im vierten Jahrhundert noch nicht abgeschlossen war, hat Rudolf Brändle gezeigt.³⁵ Noch vor dem Wirken des Johannes Chrysostomos gab es drei christliche Bischöfe, die in Konkurrenz zueinander standen. Auch gab es zahlreiche häretische Gruppierungen, die um Anhänger warben. Etwa die Hälfte der Bevölkerung war in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts christlich. Etwa 15 Prozent gehörten zur jüdischen Gemeinde, der Rest war den alten Kulturen noch treu geblieben. „Um diese heidnische Bevölkerung war zwischen Christen und Juden heftiger Konkurrenzkampf entbrannt. Juden wie Christen traten mit hohem Selbstbewusstsein auf. Juden sagten laut Johannes: *Wir wurden besiegt und niedergeworfen, damit wir die Lehrer des ganzen Erdkreises würden.* Johannes seinerseits wünschte, Juden und ‚Heiden‘ in Antiochien

³¹ S. I.4. und III.3.2.

³² Zetterholm, a.a.O., 224.

³³ A.a.O., 234.

³⁴ Ders., a.a.O.

³⁵ Brändle, Johannes Chrysostomos: Acht Reden gegen Juden, in: Wirth, P. / Gessel, W., Bibliothek der Griechischen Literatur, Bd. 41.

sollten erfahren, *dass die Christen die Retter der Stadt sind, Beschützer, Vorsteher und Lehrer.*³⁶

Brändle macht als Grund für den Hass auf die Juden bei Johannes Chrysostomos enttäuschte Hoffnung – Hoffnung darauf, die Juden würden sich taufen lassen – und Verunsicherung aus: eine theologische, die ihren tiefsten Grund darin hatte, dass die Juden im Besitz der heiligen Bücher waren, und eine psychologische, die die fortdauernde Existenz einer jüdischen Gemeinde in Antiochia hervorrief.³⁷ Das Ringen um ein eigenes Profil der Christusgläubigen in Antiochia war noch nicht beendet und führte zu Ausgrenzung und Verachtung der Juden.

³⁶ Ders., a.a.O., 51.

³⁷ Brändle, Christen und Juden in Antiochien in den Jahren 386/387, in: Brändle, R.: Studien zur Alten Kirche, 67ff.

Literaturverzeichnis

I. Quellen

a) Jüdische Quellen

Flavius Josephus, Jüdische Altertümer, übersetzt von Heinrich Clementz, Darmstadt/Wiesbaden 1978

Flavius Josephus, Geschichte des Jüdischen Krieges, übersetzt von Heinrich Clementz, Wiesbaden 1978

Flavius Josephus, De bello Judaico, Der Jüdische Krieg, Griechisch und Deutsch, hg. von O. Michel und O. Bauernfeind, Darmstadt 1959

Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, begründet von Georg Beer und Oskar Holtzmann, Berlin 1912ff.

Der babylonische Talmud, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Berlin 1929

b) Pagane Quellen

Cicero in twentyeight volumes, XIX: De natura deorum academica. With an English translation by H. Rackham, Cambridge/Massachusetts 1967

Lucian, Tod des Peregrinos. Griechisch und Deutsch. Übertragen von Wilhelm Nestle, München 1925

Seneca in ten volumes, V: Ad Lucilium Epistulae morales. With an English translation by Richard M. Gummere, Cambridge/Massachusetts 1970

P. Cornelius Tacitus, Historien lateinisch-deutsch, hg. von J. Borst, München/Zürich 1984

c) Griechische Quellen-Sammlungen

Des Athenagoras von Athen Bittschrift für die Christen. Übersetzt von P. Anselm Eberhard, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 12, hg. von O. Bardenhewer / Th. Schermann / K. Weyman, Kempten und München 1913

Des Origenes acht Bücher gegen Celsus. Aus dem Griechischen übersetzt von Paul Koetschau, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 52, hg. von O. Bardenhewer / Th. Schermann / K. Weyman, Kempten und München 1913

Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe, neu übersetzt und herausgegeben von Andreas Lindemann und Henning Paulsen, Tübingen 1992

Echte alte Märtyrerakten. Übersetzt von Gerhard Rauschen, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 14, hg. von O. Bardenhewer / Th. Schermann / K. Weyman, Kempten und München 1913

Johannes Chrysostomos, Acht Reden gegen Juden. Eingeleitet und erläutert von Rudolf Brändle. Übersetzt von Verena Jegher-Bucher, in: Bibliothek der Griechischen Literatur, hg. von P. Wirth und W. Gessel, Bd. 41, Stuttgart 1995

Isokrates, Sämtliche Werke, Band I: Reden I–VIII. Übersetzt von Christine Ley-Hutton, in: Bibliothek der griechischen Literatur, hg. von P. Wirth und W. Gessel, Bd. 36, Stuttgart 1993

TLG Workplace, Silver Mountain 2001 (CD-Rom):

- Athenagoras, Legatio pro Christianis
- Johannes Chrysostomos, Contra Judaeos
- Clemens von Alexandrien, Stromateis
- Dionysios von Halikarnassos, Antiquitates Romanae
- Herodot
- Ignatius, Epistulae vii genuinae
- Isokrates, Panegyricus
- Josephus, Antiquitates Judaicae, De bello Judaico, Contra Apionem
- Justin: I Apologie
- Lucian, Peregrinos
- Martyrium Polykarpi
- Origenes, De principiis
- Philo von Alexandrien, De virtutibus, De specialibus legibus
- Plutarch, Aratus
- Polybios

d) Lateinische Kirchenväter

Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, hg. und übersetzt von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Darmstadt 1985

Tertullian, Apologeticum. Verteidigung des Christentums, lateinisch und deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Carl Becker, München 1952

II. Bibelausgaben und Hilfsmittel

Biblia Hebraica, hg. von Rudolf Kittel, Stuttgart 1967/1977

Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, hg. von Walter Bauer, Berlin / New York 1971

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. von Horst Balz und Gerhard Schneider, Stuttgart 1992

Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, hg. von Alfred Schmoller, Stuttgart 1963

Novum Testamentum Graece, hg. von Erwin Nestle und Kurt Aland, Stuttgart 1979

Septuaginta, id est Verus Testamentum graece iuxta LXX interpretes ed. Alfred Rahlfs, Stuttgart 1979

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. von Georg Friedrich, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978

III. Kommentare

Barrett, C.K.: Acts, Volume I, The International Critical Commentary, Edinburgh 1994

Conzelmann, H.: Die Apostelgeschichte. Handbuch zum Neuen Testament, Bd. 7, Tübingen 1972

Eckey, W.: Die Apostelgeschichte, Teilband I: 1,1–15,35, Neukirchen 2000

Fung, R.Y.K., The Epistel to the Galatians. The New International Commentary on the New Testament, Michigan 1988

Haenchen, E.: Die Apostelgeschichte. Meyer's kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, hg. von Ferdinand Hahn, Göttingen 1977

- Jervell, J.: Die Apostelgeschichte. Meyer's kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, hg. von Ferdinand Hahn und Dietrich-Alex Koch, Göttingen 1998
- Lüdemann, G.: Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte, Göttingen 1987
- Mussner, F.: Apostelgeschichte. Die neue Echter-Bibel, Bd. V, Würzburg 1984
- Rohde, J., Der Brief des Paulus an die Galater, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin 1989
- Pesch, R.: Die Apostelgeschichte (Apg. 1–12), Evangelisch-Katholischer Kommentar V/1, Zürich/Einsiedeln/Köln 1986
- Schmithals, W.: Die Apostelgeschichte des Lukas, Zürcher Bibelkommentar, Zürich 1982
- Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. Zweiter Teil, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. V, Freiburg/Basel/Wien 1982

IV. Monographien /Aufsätze

- Alexander, Ph.S.: „The Parting of the Ways“ from the Perspective of Rabbinic Judaism, in: Hengel, M.: Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, Tübingen 1991.
- Alsop, J.: Die Kirche als OIKOS, in: Kirche und Volk Gottes, Festschrift für Jürgen Roloff zum 70. Geburtstag, hg. von Karrer, M. / Kraus, W. / Merk, O., Neukirchen 2000
- Baltrusch, E.: Die Juden und das Römische Reich, Darmstadt 2002
- Barclay, J. / Sweet, J.: Early Christian Thought in its Jewish Context, Cambridge 1996
- Becker, J. u.a.: Die Anfänge des Christentums, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1987
- Becker, J.: Paulus, der Apostel der Völker, Tübingen 1998
- Berger, K.: Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen/Basel 1994
- Ben-Sasson, H.H.: Geschichte des Jüdischen Volkes, München 1995
- Berner, U.: Synkretismus und Inkulturation, Darmstadt 1991
- Bhabha, H.K.: Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000
- Bhabha, H.K.: Verortungen der Kultur, in: Bronfen, E. / Marius, B. / Steffen, Th.: Hybride Kulturen, Tübingen 1997, 123–148

- Bilde, T. / Engberg-Peters, L. / Hannestad, J. / Zahle, J. (Hg.): Religion and Practice in the Seleucid Kingdom, 1990
- Börschel, R.: Die Konstruktion einer christlichen Identität. Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt, Berlin 2001
- Bousset, W.: Kyrios Christos, Göttingen 1965
- Bovon, F.: Israel, die Kirche und die Völker im lukanischen Doppelwerk, Theologische Literaturzeitung 108/1983, S. 403–414
- Boyarín, D.: Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism, Stanford/California 1999
- Brändle, R.: Studien zur Alten Kirche, hg. von M. Heimgartner / Th. Kuhn / M. Sallmann, Stuttgart 1999
- Brändle, R.: Johannes Chrysostomos: Acht Reden gegen Juden. Eingeleitet und erläutert von Rudolf Brändle. Übersetzt von Verena Jegher-Bucher. Bibliothek der Griechischen Literatur, hg. von P. Wirth und W. Gessel, Band 41, Stuttgart 1995
- Brett, Mark G. (Hg.): Ethnicity and the Bible, Leiden / New York / Köln 1996
- Bronfen, E.: Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte, in: Bronfen, E. / Marius, B. / Steffen, Th.: Hybride Kulturen, Tübingen 1997, S. 1–29
- Buell, D.K.: Rethinking the relevance of race for early christian selfdefinition, Harvard Theological Review 94/2001, S. 449–476
- Carter, W.: Matthew and the Margins. A Socio-Political and Religious Reading, Sheffield/England 2000
- Chambers, I.: Migration, Kultur, Identität, Tübingen 1996
- Clauss, M.: Kaiser und Gott. Herrscherkult im Römischen Reich, München/Leipzig 2001
- Claußen, Carsten: Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden, München 1999
- Cohen, S.J.D.: Die Anfänge des Judeseins, in: Kirche und Israel 2/01, S. 101–111
- Cohen, S.J.D.: The Beginnings of Jewishness, Berkeley / Los Angeles / London 1999
- Collins, J.J.: A Symbol of Otherness: Circumcision and Salvation in the First Century, in: Neusner, J. / Frerichs, E.S. (Hg.): „To see ourselves as

- others see us“. Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity. Chico/California 1985, S. 163–186
- Conzelmann, H.: Heiden – Juden – Christen, Beiträge zur Historischen Theologie 62, Tübingen 1981
- Conzelmann, H.: Die Mitte der Zeit, Beiträge zur Historischen Theologie, hg. von G. Ebeling, Tübingen 1954
- Dibelius, M.: Aufsätze zur Apostelgeschichte, hg. von Heinrich Greeven, Göttingen 1951, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 42, hg. von Rudolf Bultmann
- Döpp, H.-M.: Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 und in den ersten drei Jahrhunderten n.Chr., Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 24, Tübingen/Basel 1998
- Douglas, M.: Deciphering a meal, in: Geertz, C. (Hg.): Myth, Symbol and Culture, New York 1971, S. 61–81
- Droysen, J.G.: Geschichte des Hellenismus (Text von 1877/78), hg. von E. Bayer, Basel 1952
- Droysen, J.G.: Grundriss der Historik, Halle 1925
- Dunn, J.D.G.: What was the Issue between Paul and „Those of the Circumcision“? in: Hengel, M.: Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, Tübingen 1991, S. 296–317
- Ebertz, M.N.: Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung, Tübingen 1987
- Fludernik, M.: Hybridität. Theorie und Praxis, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 8/2001, S. 7–24
- Fohrer, G.: Orientalistik, in: Kiessling, E. (Hg.): Der Hellenismus in der deutschen Forschung, Wiesbaden 1956
- Friedman, F.: „Notes on Culture and Identity in Imperial Worlds“, in: T. Bilde / L. Engberg-Peters / J. Hannestad / J. Zahle (Hg.), Religion and Practice in the Seleucid Kingdom, Aarhus 1990
- Fuchs, M.: Universalität der Kultur, in: Ethnozentrismus, Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, hg. von Manfred Brocker und Heino Heinrich Nau, Darmstadt 1997
- Gager, J.G.: Das Ende der Zeit und die Entstehung von Gemeinschaften, in: Meeks, W.A.: Zur Soziologie des Urchristentums, München 1979

- Hall, J.M.: *Ethnicity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997
- Harnack, A. von: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Erster Band: *Die Mission in Wort und Tat*, Leipzig 1924
- Hasan-Rokem, G.: *Narratives in Dialogue*, in: Stroums, G. / Kofsky, A. (Hg.): *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land First-Fifteenth CE*, Jerusalem 1998, 109–129
- Hengel, M.: *Paulus und das antike Judentum. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 58*, Tübingen 1991
- Hengel, M.: *Die Begegnung von Judentum und Hellenismus im Palästina der vorchristlichen Zeit*, in: *Judaica et Hellenistica, Kleine Schriften I, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 90*, hg. von Martin Hengel und Otfried Hofius, Tübingen 1996
- Hengel, M.: *Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina*, ebd.
- Hengel, M.: *Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica*, ebd.
- Hengel, M.: *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975
- Hengel, M.: *Judentum und Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v.Chr.*, WUNT 10, Tübingen 1969
- Hill, C.C.: *Hellenists and Hebrews, Reappraising Division within the Earliest Church*, Minneapolis 1992
- Horsley, J.L.: *Speeches and Dialogues in Acts*, NTS 32/1986, S. 609–614
- Jervell, J.: *Paulus, der Lehrer Israels*, NTS 10/1968, S. 164–190
- Katz, S.T.: *Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E. A Reconsideration*. *Journal of Biblical Literature* 103/1984, S. 43–76
- Kee, H.C.: *The Transformation of the Synagogue after 70 C.E.: Its Import for early Christianity*, in: NTS, Vol. 36/1990, S. 1–24
- Keek, L.E.: *Das Ethos der frühen Christen*, in: Meeks, W.A.: *Zur Soziologie des Urchristentums*, München 1979
- Kehrer, G.: *Einführung in die Religionssoziologie*, Darmstadt 1988

- Klauck, H.-J.: Die religiöse Umwelt des Urchristentums I, Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube, Stuttgart 1995
- Klauck, H.-J.: Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, Stuttgarter Bibelstudien 103, hg. von Helmut Merklein und Erich Zenger, Stuttgart 1981
- Klauck, H.-J.: Religion und Gesellschaft im frühen Christentum, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 152, hg. von Jörg Frey, Martin Hengel, Otfried Hofius, Tübingen 2003
- Kraus, W.: Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 85, hg. von Martin Hengel und Otfried Hofius, Tübingen 1996
- Lampe, P.: Wissenssoziologische Annäherung an das Neue Testament. NTS 43/97, S. 347–366
- Lehnert, V.A.: Die Provokation Israels. Die paradoxe Funktion von Jes 6,9–10 bei Markus und Lukas, Neukirchen-Vluyn 1999
- Levine, L.I.: Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence? Seattle/London 1998
- Lorenzen, T.: Die christliche Hauskirche, ThZ 43/1987, S. 333–352
- Malina, B.J.: Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Stuttgart/Berlin/Köln 1993
- Malina, B.J.: Religion in the World of Paul, Biblical Theology Bulletin 16/1986, 92ff
- Mack, B.L.: Wer schrieb das Neue Testament? Die Erfindung des christlichen Mythos, München 2000
- Maier, J.: Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum der Antike, Erträge der Forschung, Bd. 177, Darmstadt 1982
- Maier, J.: Zwischen den Testamenten. Die neue Echter Bibel. Ergänzungsband 3 zum Alten Testament, Würzburg 1990
- Markus, R.A.: The Problem of Self-Definition: From Sect to Church, in: Sanders, E.P. (Hg.): Jewish and Christian Self-Definition, Vol. I, London 1980
- McHugh, J.: Galatians 2:11–14: Was Peter Right? in: Hengel, M.: Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, Tübingen 1991, S. 319–330
- Meeks, W.A.: Breaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities, S. 93–115, in: Neusner,

- J. / Frerichs, E.S. (Hg.): „To see ourselves as others see us“. Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity, Chico/California 1985
- Meeks, W.A.: The First Urban Christians. The Social World of the Apostel Paul, New Haven / London 1983
- Meeks, W.A.: Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden, Gütersloh 1993
- Meeks, W.A. / Wilken, R.L.: Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era, Ann Arbor/Michigan 1978
- Mersch, D.: Vom Anderen reden. Das Paradox der Alterität, in: Brocker, M. und Nau, H.H. (Hg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, Darmstadt 1997
- Morris, B.: Anthropological Studies of Religion, Cambridge 2000
- Neumann, K.: Das Fremde verstehen – Grundlagen einer kulturanthropologischen Exegese, Münster 2000
- Neuberth, R.: Demokratie im Volk Gottes? Untersuchungen zur Apostelgeschichte, Stuttgarter Biblische Beiträge 46, Stuttgart 2001
- Neusner, J.: Das pharisäische und talmudische Judentum, Texte und Studien zum Antiken Judentum Bd. 4, hg. von Hermann Lichtenberger, Tübingen 1984
- Neusner, J.: Judentum in frühchristlicher Zeit, Stuttgart 1988
- Plümacher, E.: Die Missionsreden der Apostelgeschichte und Dionys von Halikarnass, New Testament Studies 39/1993, S. 161–177
- Rajak, T.: The Jewish Community and its Boundaries, in: Sanders, E.P. (Hg.): Jewish and Christian Self-Definition, Vol. I, London 1980, S. 9–28
- Rajak, T.: Jews and Christians as Groups in a Pagan World, in: Neusner, J. / Frerichs, E.S. (Hg.): „To see ourselves as others see us“. Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity, Chico/California 1985, S. 247–262
- Rau, E.: Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum, Stuttgart/Berlin/Köln 1994
- Roloff, J.: Die Kirche im Neuen Testament, NTD Ergänzungsreihe Band 10, Göttingen 1993
- Rüpke, J.: Die Religion der Römer, München 2001
- Saldarini, A.J.: Matthew's Christian-Jewish Community, Chicago/London 1994

- Sanders, E.P. (Hg.): *Jewish and Christian Self-Definition*, Vol. I, London 1980
- Sanders, E.P.: *Judaism. Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, Philadelphia 1998
- Sanders, J.T.: Who is a Jew and who is a Gentile in the Book of Acts?, *New Testament Studies* 37/1991, S. 434–455
- Schiffman, L.H., *From Text to Tradition. A History of Second Temple Rabbinic Judaism*, New Jersey 1991
- Schirilla, N.: Können wir uns nun alle verstehen? Kulturelle Hybridität, Interkulturalität und Differenz, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 8/2001, S. 36–47
- Schenke, L.: *Die Urgemeinde. Geschichte und theologische Entwicklung*. Stuttgart/Berlin/Köln 1990
- Schmidt, M.: „Wie in einem Becher der Liebe ...“? Fallstudie zur Frage ethnischer Identitäten in hellenistischer Literatur und den synoptischen Evangelien, Diss. Masch., Jerusalem 2003
- Schmitt, E.: *Das Essen in der Bibel. Literaturethnologische Aspekte des Alltäglichen*, Hamburg 1994
- Schnelle, U.: Muss ein Heide erst Jude werden, um Christ sein zu können?, in: *Kirche und Volk Gottes. Festschrift für Jürgen Roloff*, hg. von Martin Karrer, Wolfgang Kraus und Otto Merk, Neukirchen-Vluyn 2000
- Schubert, P.: The Final Cycle of Speeches in the Book of Acts, *Journal of Biblical Literature* 87/1968, S. 1–16
- Schweizer, E.: Zu den Reden der Apostelgeschichte, in: ders., *Neotestamentica*, Zürich 1963, S. 418–428
- Stegemann, E.W.: Zwischen Juden und Heiden, aber „mehr“ als Juden und Heiden?, in: *Kirche und Israel* 1/94, S. 53–69
- Stegemann, E.W. / Stegemann, W.: *Sozialgeschichte des Urchristentums. Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995
- Stegemann, W.: Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Göttingen 1991
- Stegemann, W.: War das frühe Christentum eine Religion?, in: *ZNT* 10/2002, S. 62–69
- Stegemann, W.: Religion als kulturelles Konzept, in: W. Stegemann (Hg.): *Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung*, *Theologische Akzente* 4, Stuttgart 2003

- Stegemann, W.: Das Verhältnis von Kirche und Israel als christliches Identitätsproblem, in: Stegemann, E.W. / Marcus, M. (Hg.): Das Leben leise wieder lernen – Jüdisches und christliches Selbstverständnis nach der Schoah, Stuttgart/Berlin/Köln 1997
- Stegemann, W.: Christentum als universales Judentum?, in: Kirche und Israel 2/01, S. 130–148
- Stendahl, K.: Der Apostel Paulus und das „introspektive Gewissen“ des Westens, Kirche und Israel 11/96, S. 19–33
- Strecker, Chr.: Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, Göttingen 1999
- Strecker, Chr.: „Turn! Turn! Turn!“! To Everything There Is a Season“. Die Herausforderungen des cultural turn für die neutestamentliche Exegese, in: W. Stegemann (Hg.): Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung, Theologische Akzente 4, Stuttgart 2003
- Stuhlmacher, P.: Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1, Grundlegung: Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992
- Theißen, G.: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19, Tübingen 1989
- Theißen, G.: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000
- Theißen, G.: Jesus im Judentum. Drei Versuche einer Ortsbestimmung, in: Kirche und Israel 2/99, S. 93ff.
- Turner, V.: Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt 1989
- Tyson, J.B.: Jews and Judaism in Luke-Acts: Reading as a Godfearer, NTS 41 (1995), 19–38
- Vogel, M.: Das Heil des Bundes. Bundestheologie im Frühjudentum und im frühen Christentum. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 18, hg. von Klaus Berger, Tübingen/Basel 1996
- Wander, B.: Trennungsprozesse zwischen frühem Christentum und Judentum im 1. Jahrhundert. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 16, hg. von Klaus Berger, Tübingen/Basel 1997
- Wander, B.: Auf den Spuren des „Frühen Christentums“ – eine Problem-anzeige, in: ZNT 6 (3. Jg. 2000), S. 2–10
- Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1972
- Weber-Schäfer, P.: „Eurozentrismus“ contra „Universalismus“. Über die Möglichkeiten, nichteuropäische Kulturen zu verstehen, in: Brocker, M. /

- Nau, H.H.: Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, Darmstadt 1997
- Wick, P.: Vom Tempelgottesdienst (Avodah) zum Wortgottesdienst, in: Kirche und Israel 1.01, S. 9–24
- Wick, P.: Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit, Stuttgart 2002
- Wilken, R.L.: The Christians as the Romans (and Greeks) Saw them, in: Sanders, E.P. (Hg.): Jewish and Christian Self-Definition, Vol. I, London 1980
- Wilson, Walter T.: Urban Legends: Acts 10,1–11,18 and the Strategies of Greco-Roman Foundation Narratives, in: Journal of Biblical Literature 120/1 (2001), S. 77–99
- Wirz, A.: Das Bild vom Anderen. Möglichkeiten und Grenzen interkulturellen Verstehens, in: Brocker, M. / Nau, H.H.: Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, Darmstadt 1997
- Zetterholm, M.: The Formation of Christianity in Antioch. A social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity, London 2003

V. Nachschlagewerke

- Betz, H.D. (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4., völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 2001
- Cancik, H. / Schneider, H. (Hg.): Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Stuttgart/Weimar 2001
- Galling, K. (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3., völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 1957ff
- Hawthorne, Gerald F. / Martin, Ralph P. / Reid, Daniel G.: Dictionary of Paul and his Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship, Leicester 1993
- Jedin, H. (Hg.): Handbuch der Kirchengeschichte, Freiburg/Basel/Wien 1962
- Kasper, W. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1997
- Müller, G. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1986