

Martin Meiser

DAS CHRISTENTUM UND DIE HERAUSFORDERUNGEN DER GRIECHISCH-RÖMISCHEN ANTIKE

Die „bleibende Gegenwart des Evangeliums“¹ als theologische Basis der einzelnen neutestamentlichen Entwürfe zu begreifen, impliziert für meinen verehrten Lehrer Otto Merk die mahnende Erinnerung daran, daß auch der neutestamentlichen Wissenschaft, ähnlich wie in anderer Form der kirchlichen Verkündigung, die bleibende Orientierung an der *theologischen* Fragestellung als Aufgabe gestellt ist, ihr die einseitig verabsolutierte Bezugnahme auf historische und religionswissenschaftliche Problemstellungen verwehrt bleiben muß. In Aufnahme dieses Anliegens geht der folgende Beitrag vornehmlich anhand der neutestamentlichen Briefliteratur der Frage nach, inwiefern die Wahrnehmung theologischer Aussagen des Neuen Testaments inmitten der nichtjüdischen und nichtchristlichen Antike auch für die gegenwärtigen Herausforderungen christlicher Theologie von Nutzen sein kann. Die Fragestellung lohnt umso mehr, als Erkenntnisse neuerer althistorischer Forschung zur Bedeutung von Religion in der griechisch-römischen Antike auch für das Verstehen neutestamentlicher Texte fruchtbar zu machen sind. Aus Raumgründen kann vieles nur angedeutet, nicht ausgeführt werden. Daß epigraphische Zeugnisse weitaus stärker als hier geschehen herangezogen werden müßten, dessen bin ich mir bewußt.

Als wesentliche neuzeitliche Herausforderungen an das Christentum lassen sich die Phänomene der Individualisierung und der Globalisierung benennen, die auch jenseits des durch sie evozierten philosophischen Diskurses zu den Themen Moderne und Postmoderne ein neues Nachdenken über die Funktion von Religion und die Identität konfessioneller Christentümer erforderlich machen. Individualisierung meint die Orientierung des einzelnen an der eigenen Biographie², die Ori-

¹ Vgl. O. MERK, Glaube und Tat in den Pastoralbriefen (1975), in: ders., Wissenschaftsgeschichte und Exegese. Gesammelte Aufsätze, hg. v. R. Gebauer / M. Karrer / M. Meiser, BZNW 95, Berlin 1998, 260–271: 268f.

² K. FECHTNER, Religiöser Individualismus. Und Kirche. Praktisch-ekklesiologische Perspektiven im Anschluß an Ernst Troeltsch, in: K. FECHTNER / M. HASPEL (Hg.), Religion in der Lebenswelt der Moderne, Stuttgart 1998, 208–226: 208f.

entierung an Werten, die sich in anderen Lebenskontexten bewährt haben³, und impliziert ekklesiologisch die tendenzielle Partialisierung und Relativierung der *fides quae*⁴. Globalisierung impliziert die erleichterte äußerliche Zugänglichkeit nichtchristlicher religiöser Traditionen und die Möglichkeit neuen Partizipationsverhaltens. So ist nicht nur der Selbstanspruch gesamtgesellschaftlich relevanter Vermittlung von Daseins- und Handlungsorientierung hinfällig geworden, vielmehr sind auch bei den eigenen Mitgliedern die kirchlichen Angebote wie die kirchlichen Orientierungsvorgaben nicht mehr der Situation der Konkurrenz entnommen.

Die Vorschläge für einen Weg aus der Krise lassen sich in affirmative und kritische Optionen einteilen: Affirmative Optionen empfehlen die Besinnung auf die offensichtlich vorhandenen Sehnsüchte, deren Bedienung derzeit teilweise vom Christentum in andere Religionen und Religionsformen⁵, teilweise von der Religion in andere Bereiche wie etwa der Werbung⁶ abgewandert ist, oder definieren die Funktion von Religion für das Individuum und die Gesellschaft unter Zuhilfenahme religionspsychologischer, religionssoziologischer und religionsphilosophischer Kategorien zumeist als Ausgleich zwischen unverwechselbarer und unvertretbarer Identität des Individuums und der kosmologischen⁷ bzw. sozialen Randständigkeit⁸ seiner Existenz. Kritische Optionen haben die Vision der Kirche als einer Gegengesellschaft⁹ vor Augen und empfehlen eine Jesusförmigkeit, die sich auch in Distanz zu herkömmlichen kirchlichen Inhalten und Strukturen verwirklichen kann¹⁰.

³ F. BENTHAUS-APEL, Religion und Lebensstil. Zur Analyse pluraler Religionsformen aus soziologischer Sicht, in: Fechtner / Haspel, Religion, 1998, 102–122: 107.

⁴ Vgl. das Dictum von Thomas Jefferson „I'm a sect by myself“ (mitgeteilt bei R. SACHAU, Individueller Synkretismus als Lebensform moderner Religiosität. Westliche Reinkarnationsvorstellungen im Kontext neuzeitlichen Christentums, in: Fechtner / Haspel, Religion, 67–87: 81).

⁵ W. THIEDE, Esoterik – die postreligiöse Dauerwelle. Reihe Apologetische Themen 6, Neukirchen-Vluyn 1995, 80 u. ö.

⁶ A. MERTIN, Zur Kultur der Religion in der Werbung, in: ders. / H. Futterlieb, Werbung als Thema des Religionsunterrichts, Göttingen 2001, 19–37: 31.

⁷ K. MÜLLER, Mehr als Kitt oder Stolperstein. Erwägungen zum philosophischen Profil von Religion in der Moderne, in: M. KNAPP / TH. KOBUSCH, Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne / Postmoderne, TBT 112, Berlin 2001, 41–55: 52f.

⁸ W. GRAB, Religion in der Moderne, in: Knapp / Kobusch, Religion, 104–109.

⁹ TH. RUSTER, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, QD 181, Freiburg 2000, 191.198.204 u. ö. legitimiert Kapitalismuskritik vom biblischen Grundgebot des Monotheismus her.

¹⁰ R. LAY, Nachkirchliches Christentum. Der lebende Jesus und die sterbende Kirche, Düsseldorf 1997, 61.127. Lays Christusbild ist in einigem veraltet. – Affirmative wie kritische Elemente sind in der Situationsanalyse bei K. GABRIEL, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, QD 141, Freiburg 1992, 158–162 vereint: Religion ist von Bedeutung „im Sinne der individuellen und gesellschaftlichen Kontingenzbewältigung“ (158), aber auch als Protest gegen die Zerstörung der Schöp-

Die Phänomene antiker Individualisierung und Globalisierung sowie die Parallelen zwischen den Herausforderungen damals und heute bedürfen keiner Ausführung. Doch sind auch die Divergenzen zwischen antiker und (post-)moderner Situation im Blick zu behalten: 1. Das Christentum gilt in der Antike als das neue, das sich gegenüber dem Alten¹¹, heute als das Alte, das sich gegenüber dem Neuen auch aufgrund seiner eigenen Geschichte rechtfertigen muß. 2. Das Christentum konnte wie das Judentum damals gegenüber dem Polytheismus an wichtige Positionen aufklärerischer griechischer Religionsphilosophie anknüpfen¹² und so, wenigstens seinem subjektiven Empfinden nach, den Standort der geistigen Avantgarde für sich reklamieren, während heute die Existenz anderer monotheistischer Religionen einerseits, die Existenz eines auf transzendente Grundlegungen verzichtenden Rationalismus andererseits das Christentum zu einer Neubesinnung auf seine Identität zwingen.

Auf diese Herausforderungen sind nun auch die Antworten antiker Religionen im Kontext ihrer Kulturen¹³ zu benennen und in diesen Kontext das Christentum einzuzeichnen: Was konnten nichtjüdische Nichtchristen¹⁴, aus ihren je verschie-

fung, gegen das wirtschaftliche Ungleichgewicht in der Welt (161) und gegen die Zerstörung gesellschaftlich und individuell überlebensnotwendiger Sozialformen (162).

¹¹ Vgl. Kelsos, nach Origenes, Cels. 5,35.

¹² Vgl. schon Josephus, Ap. 2,281 u. ö.; zu dem damit zumeist verbundenen Altersbeweis vgl. insgesamt P. PILHOFER, PRESBYTERON KREITTON. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, WUNT 2/39, Tübingen 1990.

¹³ Zur Problematik der Anwendung des Religionsbegriffs auf die Antike vgl. und anderen G. AHN, Art. Religion I. Religionsgeschichtlich, TRE 28, 1997, 513–522: 515.519f sowie die Kontroverse zwischen U. BERNER, War das frühe Christentum eine Religion?, ZNT 10, 2002, 54–60 und W. STEGEMANN, War das frühe Christentum eine Religion?, ZNT 10, 2002, 61–68. Stegemann (64) begründet seine Abkehr von dem Religionsbegriff als Beschreibungskategorie des antiken Christentums mit der erst neuzeitlich gegebenen Eigenständigkeit des gemeinten Erfahrungsbereiches. Bisher hat sich noch kein Ersatzbegriff durchgesetzt, der Ritus, Ethos und „Mythos“ / belief systems in gleicher Weise umgreift. Daß sich Plinius nicht im einzelnen für die Glaubenslehren der Christen interessiert, ist zweifellos richtig, doch ist ihm die christliche superstitio als solche ein Widerspruch zum mos maiorum als dem Inventar der als „römisch“ empfundenen kultischen Vollzüge und ethischen Einstellungen (zu Berner, Christentum, 58).

¹⁴ Eine große Zahl der sog. Heidenchristen dürfte dem Kreis der Sympathisanten des Judentums (vgl. D. SANGER, Heiden – Juden – Christen. Erwägungen zu einem Aspekt frühchristlicher Missionsgeschichte, ZNW 89, 1998, 145–172: 166; meines Erachtens zu einseitig: M. REISER, Hat Paulus Heiden bekehrt?, BZ NF 39, 1995, 76–91: 91) bzw. der Gottesfürchtigen entstammen. An der Existenz der hinsichtlich ihres religiösen Status nicht exakt zu bestimmenden Gruppe der Gottesfürchtigen wird trotz des Einspruchs durch A. T. KRAABEL, The Disappearance of the ‚God-Fearers‘ (1981), in: J. A. Overman / R. S. MacLennan (Hg.), Diaspora Jews and Judaism. Essays in Honor of, and in Dialogue with A. Thomas Kraabel, SFSHJ 41, Atlanta 1992, 119–130 und anderen im allgemeinen festgehalten. Doch haben wohl manche Heiden auch ohne vorherigen Kontakt zur Synagoge zur christlichen Gemeinde gefunden. Heidenchristen werden wiederholt auf ihre heidenchristliche Vergangenheit angesprochen (1 Thess 1,9; 1 Kor 6,9–11; 12,2 [vgl. dazu W. REINBOLD, Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche, FRLANT 188, Göttingen 2000, 180 Anm. 63]; Eph 2,1–3.11; 1 Petr

denen religiösen Kontexten kommend, in der frühen Prinzipatszeit am Christentum als sinnvolle Ergänzung bzw. Alternative zu ihrer bisherigen religiösen Praxis wahrnehmen? Was konnten sie am Christentum unattraktiv, was konnten sie attraktiv finden? Wie kann ihre Hinwendung zum Christentum so verstanden werden, daß Diskontinuität des religiösen Bezuges mit Kontinuität der Welt- und Selbstwahrnehmung vermittelbar war? Gefragt werden wird dann auch: In welcher Weise haben neutestamentliche und frühchristliche Autoren auf die Gegebenheiten dieses spezifischen Kontextes reagiert?

1 Religionen in der Antike

Es gilt, in gebotener Kürze sich Bekanntes zu vergegenwärtigen. Antike Religion¹⁵ ist als wesentliches Element ihrer Kultur immer auch soziale Kommunikation. So können antike religiöse Vollzüge die Sphäre des Hauses ebenso betreffen wie die Sphäre der politischen Öffentlichkeit und gegebenenfalls zusätzlich der Öffentlichkeit eines freiwillig gewählten Teilsegmentes der Gesellschaft, beispielsweise in Form der Mitgliedschaft in einem privaten Kultverein. Diese einzelnen Sphären sowie ihr Miteinander können religiös fragmentiert oder integriert sein – das heißt, es können verschiedene Gottheiten oder es können die selben Gottheiten sein, die verehrt werden, und die Aktivierung entsprechender (Mehrfach-)Bindungen kann in vielfältiger Form erfolgen¹⁶. Neuere althistorische For-

4,3f u. ö.). Von da aus werden am ehesten die in 1 Kor 6,12–20; 10,1–22; 15,12 genannten Verhaltensweisen und Argumentationen verständlich (vgl. N. WALTER, Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden [1979], in: ders., *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments*, hg. v. W. Kraus und F. Wilk, WUNT 98, Tübingen 1997, 95–117: 109 zur Thematik von 1 Kor 10,1–22; R. KIRCHHOFF, Die Sünde gegen den eigenen Leib, Studien zu πόρνη und πορνεία in 1 Kor 6,12–20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten, StUNT 18, Göttingen 1994, 101 zur Thematik von 1 Kor 6,12–20; K. BERGER, Die „impliziten Gegner“. Zur Methode des Erschließens von „Gegnern“ im neutestamentlichen Texten, in: D. Lührmann / G. Strecker (Hg.), *Kirche. FS G. Bornkamm*, Tübingen 1980, 373–400: 388; vgl. J. S. VOS, Argumentation und Situation in 1Kor. 15, NT 41, 1999, 313–333: 332 zu 1 Kor 15,12). – Die Begriffe σεβόμενοι und φοβούμενοι τὸν θεὸν fehlen in den echten Paulinen, im Epheserbrief und im Ersten Petrusbrief (Reinbold, Propaganda, 180 Anm. 63).

¹⁵ J. A. NORTH, *Roman Religion. Greece & Rome, New Surveys in the Classics* 30, Oxford 2000, 11 hat als Probleme unseres Zugangs zur antiken Religion die Konzentration der Quellen auf öffentliche Vollzüge, auf Vollzüge der Oberschicht, auf bestimmte Praxis benannt. – D. FEENEY, *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts, Beliefs*, Cambridge 1998, 17f sieht den Widerstreit schon innerhalb des literarischen Werkes einer Person sowie zwischen literarischen und epigraphischen Befunden.

¹⁶ Als Leistung der bekannten Unterscheidung Varros zwischen der mythischen, der philosophischen und der staatlichen Theologie muß vom paganen Standpunkt aus die Bewältigung der multi-religiösen Situation im römischen Reich gelten. Augustin, *civ.* 6,7–9 fragt nur aus christlicher Sicht heraus logisch: Wie kann Varro die staatliche Theologie beibehalten, wenn er die mythische Theologie kritisiert?

schung untersucht neben den reichsweit greifenden Phänomenen antiker und speziell römischer Religion auch die lokalen und regionalen Besonderheiten¹⁷ in ihrer soziologischen und diachronen Differenzierung¹⁸. Inwieweit neutestamentliche Autoren auf diese Besonderheiten eingehen, ist derzeit Gegenstand der Forschung¹⁹, die freilich auch Kritik herausgefordert hat²⁰. Systemimmanent²¹ betrachtet stellte ein lokales Pantheon ein intern flexibles, nach außen korporatives und nur potentiell exklusives Gebilde dar. Die häufige summarische Redeweise von „den Göttern“ in der Literatur – die Wendung steht weitaus öfter als der Name eines einzelnen Gottes – trägt dieser Flexibilität Rechnung und markiert zugleich die Fundamentalunterscheidung zwischen Unsterblichen und Sterblichen als Grunderfahrung²², der nach antikem Empfinden auch die Heroenverehrung keinen Abbruch tut. Die genannte Formel darf keinesfalls generell als Ausdruck der Ungewißheit über Zahl und Namen der zu verehrenden Gottheiten verstanden werden, sondern hat die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Götter in ihrem Wollen und Wirken nach außen vor Augen²³. So werden auch manche Glieder der christlichen Gemeinde ihre neue christliche religiöse Bindung zu an-

¹⁷ H. CANCEK / J. RÜPKE (Hg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen 1997; S. PRICE, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge 1999, 11–46.

¹⁸ Würde in Rom zur Zeit der Republik der Kreis der Staatsgötter immer wieder erweitert, so galt dies noch im 3. Jahrhundert als spezieller Vorzug spezifisch römischer Gesinnung (vgl. die Rede des Nichtchristen Caecilius bei Minucius Felix, Oct. 6,1f). Die Religionspolitik mancher principes kennt die Erneuerung altrömischer Kulte und die Förderung von Mysterienkulten nebeneinander. Doch ist auch das Abgrenzungsbedürfnis gegenüber dem jeweiligen Vorgänger in Rechnung zu stellen (vgl. H. KLOFT, *Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen, Rituale*, München 1999, 47.60.68).

¹⁹ Vgl. und anderen K. P. DONFRIED, *The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence*, NTS 31, 1985, 336–356; L. BORMANN, *Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus*, NT.S 78, Leiden 1995; P. PILHOFER, *Philippi*, Bd. 1: *Die erste christliche Gemeinde Europas*, WUNT 87, Tübingen 1995; J. R. LANCI, *A New Temple for Corinth. Rhetorical and Archaeological Approaches to Pauline Imagery*, *Studies in Biblical Literature* 1, New York 1997; CHR. VOM BROCKE, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt*, WUNT 2/125, Tübingen 2001; D. GEORGI, *Aeneas und Abraham. Paulus unter dem Aspekt der Latinität?*, ZNT 10, 2002, 37–43.

²⁰ H. KÖSTER, *Archäologie und Paulus in Thessalonike*, in: L. Bormann / K. Del Tredici / A. Standhartinger (Hg.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World*. FS D. Georgi, NT.S 74, Leiden 1994, 393–404: 404 erinnert daran, daß jüdische wie christliche Religion wesentlich auf die übergreifenden Phänomene reagieren. Man wird das Partielle und das Generelle im Auge haben müssen.

²¹ Frühjüdische und altkirchliche Autoren konnten dies aufgrund ihrer Prämissen nur als Widerlegung des Wahrheitsanspruches nichtjüdischer und nichtchristlicher Religion ansehen (Josephus, Ap., 2,66; Justin, 1 apol 24,2; Athenagoras, leg. 14). Systemimmanent ist anders zu urteilen.

²² Vgl. Seneca, *Marc Consol* 11,3; Plutarch, *Mor* 394 c.

²³ Das Bewußtsein einer „Einheit“ der hellenischen bzw. römischen Götter wurde aktuell in der Auseinandersetzung mit dem Judentum (vgl. Josephus, Ap 1,66) und dem Christentum (vgl. Plinius, Ep. 10,97,1: *dei nostri*; Lukian, *Peregr* 13: die hellenischen Götter).

deren bereits bestehenden Bindungen hinzugenommen haben²⁴. Umgekehrt konnten später die Funktionen der oft nur summarisch genannten Götter auf den einen Gott des Himmels und der Erden übergehen.

Antike Kulte haben auf die Herausforderungen der Individualisierung und der Globalisierung Antworten bereitgestellt im Sinne der Kontingenzbewältigung, der Daseins- und Handlungsorientierung und im Sinne der sozialen Erfahrung. Einige Verweise müssen genügen: Zur Kontingenzbewältigung gehört die Einschätzung der Götter als Förderer der *salus privata*²⁵ ebenso wie die überregionale Verbreitung wichtiger Kulte, die dem Angehörigen eine religiöse Heimat auch in der Fremde boten²⁶. Auf das Feld der Daseins- und Handlungsorientierung verweisen Plutarchs Zeugnis darüber, von den Dionysosmysterien seine Unsterblichkeitshoffnung bezogen zu haben²⁷, sowie Ciceros Bemerkung, die Mysterienkulte hätten „die unkultivierte und rohe Menschheit zur Humanität und Zivilisation geführt, ihr Lebensprinzipien an die Hand gegeben und sie gelehrt, in Freude zu leben und mit besserer Hoffnung zu sterben“²⁸. Soziale Erfahrungen und ökonomischer Nutzen konnte die Zugehörigkeit zu einem der diversen *collegia* nahe legen, denen allein schon auf Grund der miserablen Lebensbedingung der vorindustriellen Stadt die Rolle sozialer Netzwerke zukam²⁹. Dabei war neben den Mysterienkulten die Verehrung der angestammten Gottheiten durchaus lebendig. Abschied zu nehmen gilt es einem Teil der neueren althistorischen Forschung zufolge von

²⁴ So die Vermutung bei A. FELDTKELLER, Identitätssuche des syrischen Urchristentums, NTOA 25, Freiburg/CH 1993, 56; ähnlich Stegemann, Christentum (s. Anm. 13), 67: „Daß ein und dieselbe Person sog. jüdische, christliche und pagane Praktiken und Überzeugungen nebeneinander durchführen konnten, scheint mir ernsthafter Vermutung wert“; vgl. aber schon Walter, Christusglaube (s. Anm. 14), 103: Auch der christliche Gott und Christus wurden unter „die Götter“ eingereiht.

²⁵ Vgl. den Dank des römischen Matrosen Apion an seinen „Herrn Serapis“ für die Rettung aus Seenot (abgedruckt bei A. DEISSMANN, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1923, 147) sowie die Bitte Plinius' d. J. für seinen Freund Titius Aristo in Krankheitsnot (Plinius, Ep 1,22,11). Hierher gehört aber auch die Inanspruchnahme eines Orakels; vgl. dazu R. BAUMGARTEN, Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen, ScriptOralia 110, Tübingen 1998, 37.

²⁶ Vgl. das Bekenntnis des mittlerweile nach Rom übersiedelten Lucius „eram cultor (sc. Isis) denique adsiduus, fani quidem advena, religionis autem indigena“ (Apuleius, Metam 11,26,3), und die Feststellung, seine Gefolgschaft des Isis- und des Osiriskultes bedeute „summum peregrinationi meae ... solacium“ (Apuleius, Metam 11,28,6). Das gesamte 11. Buch dieses Werkes von Apuleius ist mehr als nur Beleg für die Mysterienformel Metam 11,23,5–7.

²⁷ Plutarch, Mor 10, 611 D.

²⁸ Cicero, Leg 2,36; vgl. auch Diodorus Siculus 5,49,6.

²⁹ A. BENDLIN, Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Identität. Forschungsgeschichtliche Anmerkungen zu den Mustern sozialer Ordnung in Rom, in: U. Egelhaaf-Gaiser / A. Schäfer, Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung, STAC 13, Tübingen 2002, 9–40: 33, in Bezug auf die Stadt Rom. Der Befund dürfte wohl zu verallgemeinern sein.

der wohl in einem religionsgeschichtlichen Entwicklungsdenken des 19. Jahrhunderts befangenen Vorstellung³⁰ der „Verkalkung des Heidentums“³¹. Auch für die soziopolitische Führungsschicht der Prinzipatszeit nahmen die großen römischen Staatsgötter als Garanten der *salus publica* wie der *salus privata* einen beherrschenden Raum ein³², wie die vielen privaten Dedikationen deutlich machen³³. Die Religionspolitik etwa bei Augustus und Nero zeigt, daß beide zumindest³⁴ bei der plebs die Verehrung bestimmter Gottheiten als einen nicht zu unterschätzenden Bestandteil der sozialen und religiösen Selbstdefinition des Volkes erachteten³⁵. Später wurde gerade von der traditionellen Religion aus der antike Kampf gegen das Christentum durchaus wirksam geführt³⁶. Was wir diachron als interne Verschiebungen der religiösen Orientierung innerhalb des lokal und regional gegliederten Pantheons wahrnehmen, blieb für Juden und Christen in der Einschätzung der nichtjüdischen und nichtchristlichen Umwelt ohnehin folgenlos. Im übrigen zeigt sich bei Tacitus³⁷ und bei Juvenal³⁸, wie das Wertesystem des *mos maiorum* beurteilungsleitend bleiben kann, auch wenn die zugrundeliegenden religiösen

³⁰ North, *Roman Religion* (s. Anm. 15), 68.

³¹ D. FLACH, Die römischen Christenverfolgungen. Gründe und Hintergründe, *Historia* 48, 1999, 442–464: 459. – Nach U. Egelhaaf-Gaiser ist persönliche Frömmigkeit als Triebfeder menschlichen Handelns auch in griechischer und lateinischer Literatur fest etabliert; vgl. U. EGELHAAF-GAISER, Wohnen bei den Göttern. Zur Lebensqualität und persönlichen Religiosität des niedrigen Personals im Tempel, in: C. Batsch / U. Egelhaaf-Gaiser / R. Stepper (Hg.), *Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 1, Stuttgart 1999, 143–159.

³² W. ECK, Religion und Religiosität in der soziopolitischen Führungsschicht der Hohen Kaiserzeit, in: ders. (Hg.), *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit*, FS F. Vittinghoff, Kölner Historische Abhandlungen 39, Köln 1989, 15–51: 49, gegen K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, HAW V,4, München 1976, 310.

³³ J. RÜPKE, *Die Religion der Römer*, München 2001, 19.

³⁴ W. SPEYER, Das Verhältnis des Augustus zur Religion, ANRW II 16,3, 1986, 1777–1805: 1799f. 1805 hatte die Religionspolitik des Augustus völlig dem Aspekt der eigenen Legitimation subsumiert.

³⁵ Vgl. E. SIMON, Die Götter der römischen Plebs, AA 1994, 149–158: 151.155.

³⁶ Tertullian, *apol.* 24,1 (vgl. 6,9); Minucius Felix, *Oct.* 6,1f; vgl. die Anordnung der *supplicatio* im Herbst 249 durch Decius.

³⁷ So tadelt Tacitus, wenn man unter Mißachtung göttlichen Rechtes die Ermordung eines Konkurrenten auf den Cäsarenthron vorbereitet (*Tacitus, Ann* 13,15) oder in einem Tempel Blut vergießt (*Tacitus, Hist* 1,40,2; 1,43,2), obwohl ihm die gegenwärtige römische Geschichte in manchem nur das Desinteresse der Götter an dem Geschick Roms zeigen kann (*Tacitus, Hist* 1,3,1f.; vgl. *Tacitus, Ann* 16,33). Die in *Ann* 1,3,1 angekünigten rühmlichen Ausnahmen von der allgemeinen Sittenverderbnis (*Annalen* und *Historien* zusammen lassen sieben Beispiele dafür laut werden) werden m. W. nirgends unmittelbar mit Bezug auf religiöse Motivationen erzählt, ein einziges Mal mit dem *mos maiorum* begründet (*Tacitus, Hist* 2,64,2).

³⁸ Auch bei Juvenal bildet trotz der Kritik an den traditionellen Göttervorstellungen (*Juvenal, Sat* 2,127–132; 13,75–119) der *mos maiorum* den wichtigsten Orientierungsmaßstab für das allgemeine sittliche Empfinden, das dem Leser die Zustimmung zu dem Urteil des Satirikers nahelegen soll.

Vorstellungen und Vollzüge mit Skepsis betrachtet werden³⁹. Unter solchen Voraussetzungen hat das Christentum ähnlich wie auch andere Kulte wenig Chancen der Akzeptanz⁴⁰, denn der Berufung auf den *mos maiorum* hat das Christentum zunächst wenig entgegenzusetzen⁴¹.

2 Das Christentum in antiker Religionsphänomenologie

Das Christentum wird in der Außenwahrnehmung⁴² am ehesten als ein privater Kultverein mit Einschlag eines Mysterienkultes um einen Vatergott und einen Kultheros Jesus Christus erschienen sein⁴³. Analog sind die Freiwilligkeit der erst im Erwachsenenalter eingegangenen Bindung, die regelmäßigen Zusammenkünfte, das Gruppenethos des Vereins und bald auch seine innere Struktur, die Konzentration auf eine bzw. zwei Kultgottheiten, die Terminologie der Berufung⁴⁴ und des Vereinslebens⁴⁵ sowie das Bewußtsein, nicht aus eigener Kraft den rettenden Weg gefunden zu haben⁴⁶, und die strengere Ethik⁴⁷. Das Folgende wird nach der Zuordnung zu den Bereichen Ritus, Ethos, Mythos gegliedert, denn die Besonderheiten des Ritus sind am ehesten sichtbar.

³⁹ Nach Auffassung der nichtjüdischen und nichtchristlichen Antike besteht zwischen Skepsis und Leugnung durchaus ein Unterschied, während gerade die christliche Glaubensgewißheit den Nichtchristen kaum verständlich zu machen war (vgl. Flach, Christenverfolgungen [s. Anm. 30], 462). Daß die Wendung *pertinacia ... inflexibilis obstinatio* bei Plinius, Ep 10,96,3 (vgl. Mark Aurel, ad se ipsum 11,3) in dem provozierenden Verhalten mancher Christen ihren Erlebnishintergrund hatte, betonen J. WALSH / G. GOTTLIEB, Zur Christenfrage im zweiten Jahrhundert, in: G. Gottlieb / P. Barceló (Hg.), Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis, Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 44, München 1992, 3–86: 26–29.

⁴⁰ Vgl. Tacitus, Ann 15,44 sowie Juvenal, 6,487–591 pauschal zur Hinneigung von reichen Frauen zu anderen exotischen Kulturen.

⁴¹ Erst Tertullian, apol. 6,1–11, wird mit dem Vorwurf kontern, seine nichtchristlichen Gegner würden sich selbst nicht an den *mos maiorum* halten.

⁴² Die folgenden Ausführungen zielen nicht auf die Intention der damaligen christlichen Verkünder, sondern auf das, was u. U. auch als arges Mißverständnis christlicher Botschaft zu beurteilen wäre, jedoch zugleich veranlassen konnte, das eigene Profil erkennbar und unterscheidbar zu präsentieren.

⁴³ E. W. STEGEMANN / W. STEGEMANN, Urchristliche Sozialgeschichte, Stuttgart 1995, 238 haben Analogien im wesentlichen zur städtischen Vollversammlung der freien Bürger und zum antiken *οἶκος* benannt. An letzteres ist beim Gruppenethos zu erinnern, bei ersterem ist am ehesten das Moment der offiziellen Aussendungen einschlägig (2 Kor 8,19; Apg 14,23), dessen ungewohnter Grad an überörtlicher Kommunikation für den Aufstieg des Christentums mitentscheidend war. Die meisten Analogien sind meines Erachtens jedoch bei den privaten Kultvereinen gegeben.

⁴⁴ Pausanias, 10,32,13 für die Isismysterien.

⁴⁵ Der Verein heißt manchmal *σύνοδος*, die Versammlung auch in paganen Texten *συναγωγή*, seltener *ἐκκλησία*; Aufseher können *ἐπίσκοποι* heißen, Spaltungen heißen *σχίσματα* etc.

⁴⁶ Eph 2,8; EpPolyk 2,3; Apuleius, Metam 11,22,5.

⁴⁷ Cicero, Leg 2,36; Apuleius, Metam 11,19,3.

2.1 Der christliche Ritus

Der Verzicht auf Götterbilder und auch der Verzicht auf materielle Opfer⁴⁸ zumindest seitens der Heidenchristen⁴⁹ ist nur von Apologeten als Kennzeichnung der Zugehörigkeit der Christen zur geistigen Elite vereinnahmt worden; auch die wohlwollenderen Kritiker wie Galen rekurrieren nicht positiv darauf⁵⁰. Das Gebet mit erhobenen Händen entspricht dem den olympischen Göttern geltenden Gebetsgestus. Omina waren wenigstens literarisch in Mk 15,38; Mt 2,1–12; Mt 27,51–54 und Lk 2,34f greifbar. Daß wir für die Frühzeit des Christentums von keinem privat motiviertem Gelübde eines Christen wissen⁵¹, muß nicht viel besagen: Die einschlägigen Schriften spiegeln wenig von der religiösen Praxis des normalen Christen. Die Regelmäßigkeiten der Gemeindeversammlungen und ihre Häufigkeit kann aufgefallen sein, wohl kaum der Übergang vom Sabbat auf den ersten Tag der Woche. Ob und wie lange Christen außerhalb Israels den Sabbat als Ruhetag eingehalten haben, wissen wir nicht. Der Vorwurf der Arbeitsscheu begegnet meines Wissens nur gegenüber Juden.

Die generelle Distanz zur Verehrung der Gottheiten der Stadt oder des Reiches ist den Nichtchristen schon immer aufgefallen. Den Inhabern der römischen Staatsmacht eine allgemeine religiöse Toleranz zu attestieren, ist nach Einsicht neuerer althistorischer Forschung zu unpräzise⁵²; sinnvoller ist die Frage nach dem Grad der „exclusivity of the Roman system“⁵³. Warum einige der als unrömisch empfundenen Kulte⁵⁴ das Mißtrauen der römischen Staatsmacht erregt haben, ist

⁴⁸ T. SCHEER, Die Götter anrufen: Die Kontaktaufnahme zwischen Mensch und Gottheit in der griechischen Antike, in: K. Brodersen (Hg.), Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike, Antike Kultur und Geschichte 1, Münster 2001, 31–56: 43.

⁴⁹ H.-J. KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I, Stuttgart 1995, 27 hält es für möglich, daß sich die aramäisch sprechenden Judenchristen anfangs weiterhin an den Tempelopfern beteiligten.

⁵⁰ Gelegentlich wird das Christentum deshalb in eine Reihe mit anderen gottlosen und gesetzlosen Völkern gestellt; vgl. Kelsos, nach Origenes, Cels. 7,62; Minucius Felix, Oct. 8,4.

⁵¹ 1 Clem 41,2 erwähnt Gelübdeopfer im Tempel zu Jerusalem (in der Rückschau), aber nur als Beispiel für die Notwendigkeit, eine gegebene Ordnung einzuhalten.

⁵² C. FRATEANTONIO, Autonomie der antiken Stadt und Zentralisierung religiöser Administration in der Kaiserzeit und Spätantike, in: Cancik / Rüpke, Römische Reichsreligion, 85–97: 86.

⁵³ M. BEARD / J. NORTH / S. PRICE, Religions of Rome, Vol. I, A History, Cambridge 2000, 212 (Hervorhebung im Original); dort auch zur Problematik der Anwendung des Toleranzbegriffes auf diese Epoche.

⁵⁴ Nur die bekanntesten Repressionsmaßnahmen seien in Erinnerung gerufen: 213 v. Chr. wurden verdächtige Bücher konfisziert (Livius, 25,1,11f.); 186 v. Chr. wurde der Bacchuskult mit rigiden Einschränkungen belegt; 139 v. Chr. wurden Chaldäer, mehrmals wurden Anhänger des Isis-kultes und des jüdischen Kultes verboten; Augustus verbot die ägyptischen Gottheiten (Dio Cassius 52,36; 54,6). Tiberius und Claudius vertrieben Anhänger des ägyptischen und des jüdischen Kultes aus der Stadt (für Tiberius vgl. Tacitus, Ann 2,85,4; Sueton, Tib 36; für Claudius vgl. Tacitus, Ann 11,15; Sueton, Claud 22; 25,8). Paulus wird in Philippi als Jude wegen der Propagierung unrömischer Gebräuche verklagt (Apg 16,20f). Als Störung der öffentlichen Ordnung wurde das Christen-

unter Aufnahme einer These John Norths mit dem Phänomen der Individualisierung von Religion zu erklären: Religion wird durch individuelle Erfahrung ausgelöst und über persönliche Entscheidung definiert; die Selbstdefinition des Individuums vollzieht sich über eine partikuläre Gruppe, nicht über die Eingebundenheit in das imperium Romanum⁵⁵.

2.2 *Das christliche Ethos*

Für den Bereich des Ethos legt sich die Unterscheidung zwischen praktiziertem und gelehrtem Ethos nahe. Nichtchristen werden zunächst eher das praktizierte Ethos wahrgenommen als das gelehrte Ethos begriffen oder gar verinnerlicht haben.

Die gesellschaftliche Selbstisolation der Christen wird manches missionarische Hindernis bereitet haben⁵⁶, das anderweitig zu kompensieren war, aber auch kompensiert werden konnte: Attraktiv konnte sein, daß man, ähnlich wie in einem privaten Kultverein oder einem Mysterienkult, unter Umständen einen neuen Sozialstatus innerhalb der neuen Gemeinschaft erlangen und sich als Patron einer neuen Gruppe betätigen konnte. Als Sklave konnte man vielleicht ein humaneres Verhalten⁵⁷ erleben, vorausgesetzt, die aus dem antiken οἶκος bekannten, aber im religiösen Vereinswesen unüblichen⁵⁸ Termini „Schwester“ und „Bruder“ wurden von den Christen tatsächlich ernst genommen⁵⁹. So konnte man darauf

tum offenbar von den Kontrahenten des Paulus in den 2 Kor 11,25 benannten Situationen empfunden; vgl. auch Sueton, Claud 25,8.

⁵⁵ North, *Roman Religion* (s. Anm. 15), 66f.; vgl. Bendlin, *Gemeinschaft* (s. Anm. 29), 12f. Das politische Gefahrenpotential dürfte von der römischen Staatsmacht in aller Regel überschätzt worden sein. – Walsh / Gottlieb, *Christenfrage* (s. Anm. 39), 47 vermuten, daß sich Plinius durch die Anklagen gegen die Christen an den Bacchanalienskandal in der Darstellung des Livius erinnert fühlen konnte.

⁵⁶ Einerseits wird diese Selbstisolation manche davon abgehalten haben, sich der christlichen Gemeinde anzuschließen, andererseits ist sie auch die äußere Voraussetzung für die Vorwürfe sittlicher Greuel (vgl. Tacitus, *Ann* 15,44; Athenagoras, *leg.* 3; Tertullian, *apol.* 7–9 u. ö.).

⁵⁷ Humanität gegenüber Sklaven konnte philosophisch mit der Gemeinsamkeit der menschlichen Natur, christlich mit der Bruderschaft in Christus begründet werden. Christliche wie schon frühjüdische Apologetik beanspruchten eine größere Breitenwirkung im Vergleich zu derjenigen der Philosophie (vgl. Josephus 2,69; Justin, 1 *apol.* 60,11; 2 *apol.* 10,8; Tatian, *orat.* 32,1).

⁵⁸ P. PILHOFER, *Περὶ τῆς φιλαδελφίας...* (1 Thess 4,9). Ekklesiologische Überlegungen zu einem Proprium früher christlicher Gemeinden, in: DERS., *Die frühen Christen und ihre Welt*. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von J. Börstinghaus und E. Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002, 139–153: 143–149.

⁵⁹ Daß in den christlichen Gemeinden hier manches im Argen lag, könnte 1 Kor 11,17–34 lehren, wenn Theißens und Murphy-O’Connors Auslegung der Stelle auf dem Hintergrund römischer, vielleicht auch in der römischen Kolonie Korinth bekannter Sitten richtig ist, den Gästen je nach Rangunterschied verschiedene Speisen unterschiedlicher Qualität vorzusetzen (vgl. Martial, *Epigr* 3,60; 4,85; Plinius, *Ep* 2,6; vgl. dazu G. THEISSEN, *Soziale Integration und sakramentales Handeln*.

hoffen, in der Gemeindeversammlung vor der Bezeichnung *putidissimus servus*⁶⁰, als Hausklave bei einem christlichen Herrn vor sexueller Ausbeutung⁶¹ verschont zu bleiben. Manche Sklaven hofften wohl auch auf die finanzielle Unterstützung ihres Freikaufs durch die christliche Gemeinde⁶². Die Fürsorge für die Gefangenen, Witwen und Armen etc. ist durch nichtchristliche wie christliche Texte belegt⁶³, Heilungs- und Wundererfahrungen dürften das ihre zur Ausbreitung des Christentums getan haben⁶⁴. So hat das Christentum gerade den nichttheologischen Faktoren⁶⁵ seinen (begrenzten Grad von) Erfolg der Verbreitung zu verdanken, denn das Christentum konnte ökonomisch durchaus attraktiv sein: Der Arme bekam regelmäßig am Herrentag etwas zu essen, und zwar ohne Aufnahmegebühr; der berufsbedingt Mobile fand kostengünstig Quartier⁶⁶. Geld brauchte man nur, wenn man Notleidende unterstützen wollte; Aufwendungen für materielle Opfer fielen weg. Auffällig und für den Nutznießer attraktiv kann das allgemein sozialverträgliche Verhalten eines Christen empfunden worden sein, das zu Sekundärkonversionen veranlassen konnte⁶⁷.

Solch praktiziertes Ethos innerhalb der Gemeinde war nicht nur theologisch wünschenswert, sondern auch organisatorisch eine Überlebensfrage. Kompensieren mußte das Christentum die Erfahrung der gesellschaftlichen Ausgrenzung der Neubekehrten. Ferner hatte das Christentum als kleine Schar aus allen Stämmen und Völkern und Nationen keine ethnisch oder in sonstiger Weise traditionell gegründete Basis, die als nichttheologischer Faktor zusätzlich zur Integration innerhalb der Gemeinschaft beitrug. Wenig attraktiv war das Christentum für traditionell verwurzelte Peregrinen⁶⁸; im Bezug auf die weniger traditionell Verwurzelten

Eine Analyse von I Cor. XI 17–34, NT 16, 1974, 179–206; J. MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Corinth. Texts and Archaeology*, GNS 6, Wilmington 1983, 159–161).

⁶⁰ Petronius, 34,5.

⁶¹ Seneca, Ep 47,10.

⁶² Vgl. IgnPolyk 4,3.

⁶³ Lukian, *Peregr* Mort 12–13 ; 1 Tim 5,3–16; Hebr 13,3; IgnPolyk 4,1; Did 12,3–5.

⁶⁴ Vgl. Gal 3,1–5; Mk 9,14–29; Hebr 2,4 u. a. Zur Wirksamkeit christlicher Exorzisten noch in der Mitte des 3. Jahrhunderts vgl. Origenes, *Cels.* 1,6.46.

⁶⁵ Vgl. A. TRIPOLITIS, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, Grand Rapids 2002, 147. Entsprechendes hat L. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993, 336f für die Motive der Konversion zum Judentum gezeigt. – Beim Christentum dürfte das Fehlen der für viele Nichtjuden unverständlichen jüdischen Ritualvorschriften die Bedeutung der nichttheologischen Faktoren zusätzlich forcieren.

⁶⁶ P. PILHOFER, *Die ökonomische Attraktivität christlicher Gemeinden*, in: ders., *Die frühen Christen* (s. Anm. 58), 194–211: 205–211.

⁶⁷ Entsprechende Hoffnungen lassen 1 Kor 7,12–14 sowie 1 Petr 3,1 erkennen.

⁶⁸ Vielleicht ist es kein Zufall, daß wir in der neutestamentlichen Prosopographie der Stadt Rom wie der Stadt Korinth trotz der für Rom von P. Lampe festgestellten hohen Zuwanderungsrate aus dem Osten noch keine ägyptischen bzw. orientalischen Namen finden (P. LAMPE, *Die stadtrömi-*

mußte es wiederum mit Mysterienkulten und anderen Kultvereinen konkurrieren⁶⁹.

Hinsichtlich des von den Christen gelehrten Ethos reicht die Bandbreite der Außenwahrnehmung von dem Vorhalt des Kelsos, Christen würden im Unterschied zu den Mysterienkulten auch ethisch minderwertige Subjekte bei sich aufnehmen⁷⁰, bis hin zu Galen, der den Christen ein Ethos bescheinigt, das an sittlicher Höhe dem der Philosophen in nichts nachstehe, freilich auf unphilosophischem Wege, nämlich mit ständigem Verweis auf eine heteronome Autorität gewonnen werde⁷¹. Diese Außenwahrnehmung bestätigt sich gelegentlich hinsichtlich der Terminologie⁷², häufiger hinsichtlich der Inhalte⁷³, der Begründungen⁷⁴ und der Verbindlichkeit⁷⁵ christlicher Forderungen, wobei die intellektuelle Höhe

schen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, WUNT 2/18, Tübingen 1989, 138f).

⁶⁹ Apuleius, *Metam* 11,28,5.

⁷⁰ Nach Origenes, *Cels.* 3,59. – Allerdings sieht sich der Verfasser des Ersten Petrusbriefes in 1 Petr 4,15 zur Klarstellung genötigt, daß ein Christ nur dann auf den Durchgang vom Leiden zur Herrlichkeit mit Christus hoffen darf, wenn er nicht als Mörder oder Dieb oder Übeltäter leidet; vgl. Justin, 1 apol. 16,14.

⁷¹ R. WALZER, Art. Galenos, *RAC* 8, 1962, 777–786: 782f; zur unphilosophischen christlichen Herleitung ethischer Maximen vgl. B. SCHWENK, *Hellenistische Paideia und christliche Erziehung*, in: C. Colpe / L. Honnefelder / M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, Berlin 1992, 141–158: 157.

⁷² Die christlichen Zentralbegriffe *μετάνοια* und *ἐπιστρέφειν* begegnen jeweils nur in einem Beleg; für *μετάνοια* vgl. Ps.-Kebes 10f.; von der Reue über einzelne Akte eigenen Fehlverhaltens begegnet der Begriff an einigen Stellen bei Plutarch; *ἐπιστρέφειν* begegnet bei Epiktet, *Diss* II 20,22 i. S. der Bekehrung, steht ansonsten meistens für „sich mit etwas beschäftigen“.

⁷³ Ähnlich wie die Philosophie verlangt auch das Christentum von den neugewonnenen Anhängern eine völlige Abkehr von der bisherigen Lebensweise (vgl. Epiktet, *Diss* IV 2,1 mit 1 Petr 4,2) und führt zu den selben Tugenden (in der Ablehnung der *ἐπιθυμία* konvergieren griechische Philosophie und jüdische Geistigkeit, die die Anfangsworte von Ex 20,17 als generelles Verbot der Begierde auffaßt), macht damit aber in den Augen von Außenstehenden den christlichen Offenbarungsanspruch hinfällig (Origenes, *Cels.* 1,4; Tertullian, *apol.* 46,2). Jüdisch-christliche Sexualethik erinnert im generellen wie im einzelnen (etwa das Verständnis der *πορνεία* als Sünde gegen den eigenen Leib betreffend) an analoge Aussagen bei Musonius Rufus, *Diss* 12; vgl. dazu D. ZELLER, *Konkrete Ethik im hellenistischen Kontext*, in: J. Beutler (Hg.), *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament*, QD 190, Freiburg 2001, 82–98: 94f. Musonius wird ähnlich wie Seneca als Beispiel sittenstrengen Wandels gelegentlich auch von Christen des 2. und 3. Jh. anerkannt; vgl. Justin, 2 apol. 7 (8),1; Origenes, *Cels.* 3,66.

⁷⁴ Justin zitiert als Einwand der Philosophen, die Christen empfehlen die Tugend um der Gottesfurcht willen, nicht deshalb, weil tugendhaft zu leben an sich schön und beglückend sei (Justin, 2 apol. 9,1). Für Kelsos ist im Gefolge der antisophistischen Polemik Platons (Platon, *Grg.*, 454c–455a) die christliche *πίστις* eine unphilosophische Haltung (vgl. Origenes, *Cels.*, 1,9; 6,7; 6,8; 6,11).

⁷⁵ Für griechisch-philosophische Sexualethik ist das Maß der Aktivierung von Sexualität nicht die Einhaltung einer heteronomen Norm, sondern die stete Herrschaft über sich selbst, die aber nicht immer den völligen Triebverzicht erzwingt. Plutarch kann Päderastie im Hinblick auf die Förderung junger Menschen durch Philosophen bei aller Skepsis für möglich halten (Plutarch, *Mor* 11 E).

der philosophischen Diskussion christlicherseits lange Zeit nicht erreicht⁷⁶ und wohl auch nicht immer erstrebt wird.

2.3 Der christliche „Mythos“

Einzelne christliche Begriffe und Vorstellungen, die das Gottesbild und die Gottesbeziehung betreffen, sind auch einem nichtjüdischen Nichtchristen nicht unverständlich – etwa die Begriffe πίστις⁷⁷, ἐλπίς⁷⁸, ἁμαρτία⁷⁹ und μετάνοια⁸⁰ sowie der Begriff der χάρις im Sinne der Beförderung der Wohlfahrt des einzelnen bzw. der Gemeinschaft⁸¹, die Beziehung des göttlichen „Willens“ auf individuelle Schicksale⁸², die Konzentration religiösen Erlebens auf die Sphäre der salus privata⁸³, der Zusammenhang zwischen Nachahmung des Göttlichen und Wohlverhalten⁸⁴, zwischen Verachtung des Göttlichen und ethischem Fehlverhalten⁸⁵. Daß der Begriff des Neides der Götter fehlt, hat Parallelen in der nichtchristlichen Antike da, wo Gott grundsätzlich als gut gedacht wird⁸⁶. Christliche Rede vom Zorn Gottes wird den Heiden an die staatliche Theologie erinnern⁸⁷, ihn allerdings hin-

In jüdisch-christlicher antiker Ethik sind diese Praxis und ihre Rechtfertigung gleichermaßen inakzeptabel.

⁷⁶ Die Verbreitung des Christentums fast ausschließlich in den nichtphilosophischen Schichten war denn auch lange Zeit ein seine Ausbreitung hemmender Faktor; vgl. Kelsos, nach Origenes, Cels. 3,44; Lukian, Peregr Mort 13. – Christen mit römischem Bürgerrecht werden, von Paulus (Apg 16) abgesehen, m. W. erstmals bei Plinius, Ep 10,96,4 (ohne Nennung einzelner Namen) für Bithynien erwähnt.

⁷⁷ Der Begriff umschreibt und anderen bei Plutarch, Mor 170 F die Annahme, daß es Götter gibt; an seiner Stelle steht z. B. in Mor 165 B οἶομαι, in Mor 169 F νομίζω. Der neutestamentliche Begriff geht darin nicht auf, kann aber ebenfalls das Moment der Anerkennung eines vorgegebenen Sachverhaltes (Röm 10,9) implizieren.

⁷⁸ Vgl. Cicero, Nat Deor 1,116; Plutarch, Mor 26, 1104 c (in beiden Fällen in antiepilekureischer Polemik); ohne diesen Bezug: Plutarch, Mor 168 F.

⁷⁹ Vgl. Plutarch, Mor 168 D.

⁸⁰ Vgl. das lateinische Äquivalent paenitentia bei Plinius, Ep 10,96,10; 10,97,1.

⁸¹ 2 Kor 1,15; 8,1; 9,8. Auffällig ist allerdings, daß die Gottesprädikation ἐπακούων (der Gott, der erhört) im Neuen Testament nur in 2 Kor 6,2 in einem Zitat aus Jes 49,8 LXX begegnet.

⁸² Vgl. Lk 22,42; Jak 4,15. Doch sind, so Scheer, Götter (s. Anm. 48), 33 die homerischen Götter nicht allmächtig. Umgekehrt fehlt in christlicher Literatur der Begriff der τύχη; von der paganen Überwindung des blinden Schicksals vgl. Apuleius, Metam 11,15,1–5.

⁸³ Vgl. Apuleius, Metam 11, 15,1–5; 30,1–5.

⁸⁴ Vgl. Eph 5,1 mit Musonius, Diss 8 (ed. Hense, 37: der König als ζηλωτής des Zeus) und Diss 17 (ed. Hense 90: der Mensch als μιμητής Gottes hinsichtlich der Tugenden), wie denn die Mahnungen an den Statusüberlegenen mit dem Hinweis auf seine Unterlegenheit unter Gott (Kol 4,1; Eph 6,9; vgl. Jak 3,1) begründet werden können. Im christlichen Sprachgebrauch der „Nachahmung“ tritt freilich das Moment des Gehorsams stärker hervor.

⁸⁵ Dio Chrysostomus, Or 12,36f mit antiepilekureischer Polemik.

⁸⁶ Plutarch, Mor 167f.

⁸⁷ Für den speziellen Gedanken aus Röm 1, daß der Zorn Gottes gerade darin besteht, die Menschen in ihrem gemeinschaftsschädigenden Verhalten zu belassen, vgl. Tacitus, Ann 4,1. – Für das düstere Sittenbild von Röm 1 werden im allgemeinen die Erfahrungen des Paulus in Korinth als

sichtlich ihrer individualethischen Ausrichtung irritieren; immerhin hat D. Zeller Parallelen aus römischer stoisch geprägter Literatur für das Verständnis der ἐκπύρωσις als göttliches Gerichtshandeln beigebracht⁸⁸.

Die christliche Grundaussage vom Tod Jesu für unsere Sünden und von seiner Auferweckung *kann* „in heidenchristlichen Gemeinden in Analogie zum ἱερὸς λόγος von Mysteriengöttern verstanden,... die sakramentale Aneignung des Heils in Taufe und Abendmahl... von ähnlichen Mysterienriten her gedeutet“ worden sein⁸⁹. Andererseits rief der Kreuzestod als Strafe für Verbrecher und entlaufene Sklaven in heidnischer Umgebung bei Tacitus Abscheu, bei Kelsos Verachtung, bei Lukian bloßen Spott gegenüber dem Christentum hervor⁹⁰. Eine positive Analogie zwischen Jesus und Sokrates haben meines Wissens nur christliche Apologeten festgestellt⁹¹, nicht die paganen Autoren⁹². Den inneren Widerspruch zwischen dem angeblichen christlichen Monotheismus und der hohen Christologie hat Kelsos bemerkt⁹³. Die christliche Hoffnung auf Unsterblichkeit konnte für Nichtchristen attraktiv wirken, das boten jedoch auch andere, wengleich nicht alle Mysterienkulte⁹⁴. Die Verbreitung solcher Hoffnung sollte man aber, so zeigt der epigraphische Befund, nicht überschätzen. Auch Philosophie als Lebenskunst lehrt nicht die Unsterblichkeitshoffnung, sondern will die Furcht vor dem Tode nehmen, und das über Schuldifferenzen hinweg⁹⁵. Epiktet kann seinen Kyniker als

prägend benannt. Rezeptionsästhetisch mag Röm 1 gerade in Rom durchaus unter eigenem Gesichtspunkt zu würdigen sein.

⁸⁸ D. ZELLER, Der Untergang der Gestirne in jüdisch-christlicher und stoischer Sicht, in: ders. (Hg.), Religion im Wandel der Kosmologien, Religionswissenschaft 10, Frankfurt/M. 1999, 191–201: 195f.

⁸⁹ D. ZELLER, Art. Mysterien / Mysterienkulte, TRE 23, 1994, 504–526: 520; vgl. auch C. MARKSCHIES, Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt/M. 1997, 227, der aber auch auf die Bemühung um die „vernünftig-wissenschaftliche Durchdringung dieses Mythos“ verweist; zur möglichen Außenwirkung des Christentums i. S. einer Mysteriengemeinschaft vgl. Lukian, Peregr Mort. 11; Kelsos, bei Origenes, Cels. 6,24; Minucius Felix, Oct. 9. – Daß in christlicher Apologetik die nichtchristlichen Mysterien als Nachäffung der christlichen erklärt werden (vgl. Justin, 1 apol. 20–21; Firmicus Maternus, err., 18–26), ist inhaltlich unsinnig, setzt aber doch strukturelle Vergleichbarkeit voraus.

⁹⁰ Tacitus, Ann 15,44 (vgl. schon die politische Apologetik in Lk 23,1–25); Kelsos, nach Origenes, Cels. 7,53; Lukian, Peregr Mort 13; Dial Mort: 14. Auch Hebr. 2,5–18 insgesamt hat m. E. die antike Infragestellung des Christentums wegen des Todesgeschickes Jesu vor Augen; zur Kritik an der niederen und zweifelhaften Herkunft Jesu vgl. wiederum Kelsos (nach Origenes, Cels. 1,32).

⁹¹ Justin, 1 apol. 5,3f; 2 apol. 10,5; Origenes, Cels. 2,17.

⁹² Kelsos hat nur im Auge, daß die christliche Strategie der Geheimhaltung ihres Tuns und ihrer Lehre der Abwehr einer dem Schicksal des Sokrates vergleichbaren Todesgefahr diene (nach Origenes, Cels. 1,3).

⁹³ Nach Origenes, Cels. 8,12.

⁹⁴ Die Kulte der samothrakischen Mysterien und des Mithras beinhalteten diese Vorstellung nicht.

⁹⁵ Zur epikureischen Tradition vgl. Diogenes Laertios 10,124–127; für die stoische Tradition vgl. Musonius Rufus, Diss 8 (ed. Hense, 35); Diss 17 (ed. Hense, 91f). – Für Seneca ist die Unsterblich-

Gesandten des Zeus portraituren, die Menschen aufzuklären über Gut und Böse⁹⁶, doch er legt ihm die Worte in den Mund: „Meine Aufgabe... ist der rechte Gebrauch meiner Vorstellungen. Der elende Körper geht mich nichts an. Seine Glieder gehen mich nichts an. Der Tod? Mag er kommen, was er will, sei es für den ganzen Menschen oder eins seiner Glieder!“⁹⁷ So stellt in Epiktets Augen die Sorge um die eigene Sterblichkeit oder Unsterblichkeit letztlich eine unphilosophische Haltung dar. Entsprechend bot die christliche Unsterblichkeitshoffnung immer wieder Anlaß zu Polemik⁹⁸ und war die Außenwirkung christlicher Martyrien nicht nur werbend⁹⁹, wie zumeist betont, sondern auch abstoßend¹⁰⁰.

3 Die Antworten des antiken Christentums

3.1 Partizipation und Distanz im Verhältnis zu den nichtchristlichen Antworten

Die Beschreibung der christlichen Antworten auf die Herausforderung der Antike beginnt wiederum zunächst bei dem äußerlich Sichtbaren, um dann die Identität des Christentums inmitten seiner Pluralität hinsichtlich ihrer normierenden Rolle zu erörtern. Die in der Außenansicht zugänglichen Antworten lassen sich aufgliedern nach Partizipation und Distanz.

Parallelen zwischen nichtchristlichen und christlichen Aussagen gibt es in den Fragen der Verunsicherung aufgrund der gesellschaftlichen Isolation, die angesichts des exklusiven Monotheismus und der fehlenden ethnischen Bindung zusätzlich verschärft ist, der Kontingenzbewältigung und der Daseins- und Handlungsorientierung.

Als Antworten auf die genannte Verunsicherung sind meines Erachtens die Hinweise auf die Größe des Christenstandes in Eph 3,1–13; 1 Petr 1,10–12; 2,1–10 zu deuten, die für die Adressaten anders als für uns heute ohne jeden äußerlich

keitshoffnung eine philosophische Möglichkeit, aber deren Akzeptanz ist nicht Bedingung für ein philosophisches Existenzverständnis (Seneca, Ep 102, 22f.30).

⁹⁶ Epiktet, Diss III 22, 23.

⁹⁷ Epiktet, Diss III 22, 20f.

⁹⁸ Die Grundzüge dieser Polemik: Leibliche Auferstehung von den Toten ist analogielos (Theophilus, Autol. 1,13,1; Justin, 1 apol. 19,3), töricht (Tatian, orat. 6,3), unlogisch (Minucius Felix, Oct. 11,1–3), empirisch zu widerlegen (Athenagoras, res. 4), unvorstellbar (die Frage aus 1 Kor 15,35: „mit welchem Leib werden die Toten auferstehen?“, wird noch bei Minucius Felix, Oct. 11,7 dem Nichtchristen Caecilius in den Mund gelegt), und sie ist eine Erfindung der Dichter, die sich die Christen zunutze machen (Minucius Felix, Oct. 11,9).

⁹⁹ Justin, dial. 110; Irenäus, haer. 4,33,9; Diogn 7; Origenes, Cels. 7,26; Lactantius, inst. 5,19,9.

¹⁰⁰ Epiktet, Diss IV 7,6; Mark Aurel, ad se ipsum 11,3; Lukian, Peregr Mort 13. Dies gilt trotz der Philosophenmartyrien etwa eines Sokrates (vgl. Platon, Ap 29c) oder Helvidius Priscus (nach Epiktet, Diss I 2,19) und anderen – A. D. Nock, Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo, Oxford 1933, 199 verweist zusätzlich auf das Zeugnis der zum Tod um ihrer standhaften Treue bereiten Leukippe bei Achilles Tatius 6,20f.

vermittelbaren Erlebnishintergrund bleiben mußten – christliche Sakralbauten, die ein solches christliches Selbstverständnis zugleich prägen wie nach außen widerspiegeln, sind für die Frühzeit archäologisch nicht nachweisbar. „Priester und Könige“ zu werden, war den Christen des Ersten Petrusbriefes in ihrer Lebenswelt als Möglichkeit verschlossen, die Begriffe definieren für die Adressaten einen hohen Status in einer Gegenwelt. Überlebensnotwendig war, wie bereits betont, eine funktionierende Gemeinschaft, die auch neue soziale Erfahrungen ermöglichte; die Schärfe der Ausführungen in 1 Kor 11,17–31; Jak 2,1–4 wird von daher verständlich.

Zur Kontingenzbewältigung trägt es bei, daß der Christ ähnlich wie der Isismyste des Apuleius in einen neuen Lebenszusammenhang hinein integriert wird, demgegenüber sonstige Bindungen an Bedeutsamkeit verlieren¹⁰¹. Ferner bilden Texte wie 2 Kor 1,8–10 und Phlm 22 neutestamentliche Analogien zu der gängigen antiken Vorstellung¹⁰², daß ein Gott seinen Verehrern auch als persönliche Schutzgottheit nahestand, zu der man auch wegen der Belange irdischen Lebens beten konnte¹⁰³.

Daseins- und Handlungsorientierung wird in Form einer bei Paulus grundgelegten und vor allem in den neutestamentlichen Spätschriften dominierenden Soteriologie geleistet, die mit Hilfe der frühjüdischen Entgegensetzung zwischen Judentum und Nichtjudentum die heidenchristlichen religiösen Voraussetzungen der Adressaten bearbeitet. Ihr entspricht das altkirchliche *sola gratia*¹⁰⁴: Erlösung in Christus ist ungeschuldete Zuwendung Gottes; und in diesem Horizont ist die Vergebung meiner Sünden, die ich durch meine heidnische Vergangenheit in Unkenntnis Gottes getan habe, Übergang von der Finsternis zum Licht¹⁰⁵, Erlösung von einem Leben in Orientierungslosigkeit¹⁰⁶ zu einem Leben, das an sittlicher Qualität dem von wirklichen Philosophen in nichts nachsteht¹⁰⁷. Werden einzelne¹⁰⁸ nichtjüdische und nichtchristliche religiöse Grundbefindlichkeiten im Neuen

¹⁰¹ Vgl. die Vorstellung der „neuen Familie Jesu“ in Mk 3,31–35 parr.

¹⁰² Apuleius, *Metam* 11,15,3: Eine sehende als Ersatz für die blinde Fortuna ist Isis dem Lucius geworden.

¹⁰³ Vgl. Plinius, *Ep* 1,22,11 sowie in der Rückschau Minucius Felix, *Oct.* 7,6.

¹⁰⁴ Vgl. *Eph* 2,8f; 2 *Tim* 1,9f; *Tit* 3,5.

¹⁰⁵ *Eph* 5,8; 1 *Petr* 2,9; Cyprian, ad Donat. 3–5; vgl. aber schon 1 *Thess* 5,4; 2 *Kor* 6,14.

¹⁰⁶ Vgl. *Tit* 3,3; Justin, 1 *apol.* 14,1; 2 *Clem* 1,4–8.

¹⁰⁷ Vgl. Justin, 2 *apol.* 9; Tertullian, *apol.* 46,2.

¹⁰⁸ Nichtjüdische und nichtchristliche Grundbefindlichkeiten werden keineswegs durchgehend aufgegriffen. Die neutestamentlichen Autoren entwickelten ihre Gedanken von ihrem Eigenem aus, wie etwa die unkommentierte Einfügung apokalyptischer Gestalten und Motive im Ersten Thessalonikerbrief zeigt. Hebr 11 und später durchgehend der erste Clemensbrief schöpfen ihre Orientierungsbeispiele aus der Heiligen Schrift Israels; der sich so entwickelnde christliche „Bildungsschatz“ macht den Rekurs auf nichtbiblische Traditionen zu einer Sache der Freiwilligkeit; vgl. allerdings C.

Testament aufgegriffen, so unterstreichen die Hoffnungsbegriffe die Herrlichkeit des Christentums, die ethisch relevanten Begriffe die Schärfe seines Anspruches. Letzteres gilt für das Menander-Zitat in 1 Kor 15,33 ebenso wie für das Aratos-Zitat in Apg 17,28, das im Kontext der Areopagrede den Menschen gerade aufgrund seiner Gottesverwandtschaft zur Umkehr hin zu dem christlichen Gott führen soll – ähnlich wie der Paulus der Pastoralbriefe, der Modellfall eines bekehrten Heiden, im Rückblick auf seine Vergangenheit in 1 Tim 1,13 nicht umsonst als ὑπίστυς bezeichnet wird. Rezeptionsästhetisch im selben Sinne wirken Konzepte, die, ursprünglich wohl auf frühjüdischem Hintergrund entwickelt, doch auch dem Heidenchristen verständlich waren wie etwa das Bild der Heiligkeit des Tempels (1 Kor 3,16f; 6,19), das den ehemaligen Heiden an die antike Grundunterscheidung zwischen Sakral und Profan erinnerte. Die Selbstverteidigung des Paulus in 2 Kor 1,12–22 wird theologisch von dem Gedanken in Vers 19 geprägt, daß sich der Inhalt der Verkündigung des Apostels auch in seinem persönlichen Verhalten niederschlagen muß; die Adressaten in der Colonia Julia Laus Corinthiensis konnten zusätzlich die altrömische fides-Vorstellung assoziieren. Die Schelte des Jakobus hinsichtlich einer verkehrten inneren Einstellung beim Gebet hat ebenfalls ihre paganen Parallelen¹⁰⁹. Für die zuerst genannten Hoffnungsbegriffe mögen stellvertretend die Begriffe des „unvergänglichen Erbes“ (1 Pt 1,4) und der „himmlischen Berufung“ (Hebr 3,1) stehen, ebenso die Vorstellungen von der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit (1 Kor 15,53f.) und von der „Teilhabe an der göttlichen Natur“ (2 Pt 1,4).

Nach den Analogien ist nunmehr auch die Distanz der christlichen zur nichtchristlichen Situationsbewältigung zu benennen, zumeist begründet in der Exklusivität des christlichen Monotheismus und seiner ethischen Verbindlichkeit. Der christliche Gott will nicht als zusätzliche Bindung gelten, wie gerade fromme römische Gesinnung denken konnte, in der Intention, alle vorhandenen Bindungen zu rezipieren¹¹⁰. Ferner ist dem Christentum eine enge Verzahnung von Theologie und Ethik eigen, die für Nichtchristen möglich, aber nicht zwingend ist. Das Christentum partizipiert an dem Sprachschatz griechischer Sprichwörter und sprichwörtlich benutzter Metaphern, greift aber gemäß seinem Gottesbild vornehmlich diejenigen Motive auf, „welche die Grenzen menschlicher Möglichkeiten dokumentieren“¹¹¹.

MARKSCHIES, Lehrer, Schüler, Schule. Zur Bedeutung einer Institution für das antike Christentum, in: U. Egelhaaf-Gaiser / A. Schäfer, Vereine (s. Anm. 29), 97–120: 102–112.

¹⁰⁹ Aus der Literatur der Prinzipatszeit vgl. Horaz, Sat 1,16,57–62; Sat 2,6,8–13; Persius, 2,5–16.

¹¹⁰ Valerius Maximus 1,1; vgl. Minucius Felix, Oct. 6,1f.

¹¹¹ P. POKORNY, Griechische Sprichwörter im Neuen Testament, in: ders. / J. B. Soucek, Bibelauslegung als Theologie, hg. v. P. Pokorny, WUNT 100, Tübingen 1997, 147–153: 153.

Für das Christentum war es aufgrund des Monotheismus und der Ethik gefordert, verschiedene religiöse Bedürfnisse zu *integrieren*, ihre Befriedigung nicht zu fragmentieren.

Die jüdische Gleichung Heidentum gleich Unkenntnis Gottes gleich Torheit gleich sittliche Verfehlung galt auch im Christentum weiter (1 Thess 1,9f; 4,1–8; Röm 1,18–32 u. a.). So mußten die Christen einerseits dessen versichert werden, daß sie tatsächlich die richtige Entscheidung getroffen hatten, andererseits an die hierin implizierte ethische Verpflichtung erinnert werden.

Dem Christentum waren wie dem Judentum ethisch bedingte Verzichtleistungen hinsichtlich der Erlebnisformen religiöser Feiern auferlegt; den zahlreichen Kultvereinen gerade des Dionysos hatte es nichts Vergleichbares entgegenzusetzen. Diese Verzichtleistungen mußten, aber konnten auch kompensiert werden durch eine Deutung christlicher Ethik im Sinne einer Annäherung an Ideale frühjüdischer Selbstunterscheidung von den Nichtjuden, die zugleich die Ideale der philosophischen Eliten in ihrer Selbstunterscheidung von der Masse einschlossen¹¹². Was in 1 Thess 4,5 noch als Anspruch an die Christen formuliert wird, ist in späterer christlicher Literatur Bestandteil ihres stolzen Selbstbewußtseins: Sie sind das Licht für die Heiden¹¹³, die Seele im Leib der Welt¹¹⁴.

Dieses Ineinander von Analogie und partieller Abgrenzung führt auf die Frage nach der Identität des Christentums, der sich die ersten Zeugen Christi verpflichtet wußten.

3.2 Der Kern christlicher Identität

Für die naheliegende Frage nach dem Kern christlicher Identität inmitten aller Pluralität in der Sicht der neutestamentlichen Autoren reicht als Antwort der Verweis auf die Bindung an die Person Jesu Christi nicht aus; zu Recht werden zunehmend heilsgeschichtliche¹¹⁵, ekklesiologische¹¹⁶, eschatologische¹¹⁷ und ethische¹¹⁸ Bezüge ergänzt. Das hat bei Unterschieden im einzelnen auch Eingang ge-

¹¹² Am deutlichsten differenziert Lukas in der Wahrnehmung der verschiedenen Formen antiker Religion, wie der Vergleich von Apg 14,15–17; 16,16–18; 17,18–31 zeigt.

¹¹³ Barn 14,7–9.

¹¹⁴ Diogn 6,1.

¹¹⁵ L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. J. Roloff, Göttingen 1978, 50.

¹¹⁶ F. HAHN, *Vielfalt und Einheit des Neuen Testaments. Zum Problem einer neutestamentlichen Theologie*, BZ 38, 1994, 161–173: 171.

¹¹⁷ H. CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, 4. Aufl., hg. v. A. Lindemann, Tübingen 1987, 49–54; Hahn, *Vielfalt* (s. Anm. 116), 171; P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 2: *Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*. Der Kanon und seine Auslegung, Göttingen 1999, 309.

¹¹⁸ W. G. KÜMMEL, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes*, GNT 3, Göttingen 1976, 204f; F. W. HORN, *Vielfalt und Einheit der neutestamentlichen Botschaft*, in: K.-W. Niebuhr (Hg.), *Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkund-*

funden in einige der neueren Darstellungen der Theologie- und der Religionsgeschichte des frühen Christentums¹¹⁹. In zusammenfassender Vorausnahme sei folgende eigene These formuliert: Die Identität christlicher Botschaft nach neutestamentlichen Texten und nach eingeforderter und bezeugter urchristlicher religiöser Praxis liegt in einer dem biblischen Monotheismus verpflichteten, christologisch begründeten und in einem eschatologischen Horizont gedachten, nunmehr definitiv auch Nichtjuden geltenden Soteriologie mit ekklesiologischen und ethischen Konsequenzen. In diesen Konsequenzen wird sichtbar, inwieweit sich die vorhin beschriebene Identität auf die Art und Weise auswirkt, wie die ersten Christen die Herausforderungen der Antike bewältigt haben.

1. Der exklusive Monotheismus verwehrt die Teilhabe an nichtchristlichen Kulthandlungen (1 Kor 10,14–21) wie die Vornahme heidnischer Kultpraktiken¹²⁰; generell wird die Reduzierung verhänglicher Sozialkontakte angemahnt¹²¹. Zwar ist der individuelle, biographisch bedingte Übergang zur Konzentration auf eine einzige Kultgottheit auch bei anderen Kulturen möglich¹²², doch mußte gerade den Christen der völlige Exklusivanspruch der neuen Kultzugehörigkeit sowie die Abgrenzung in gesellschaftlichem Verkehr und privatem Lebensvollzug eingeschränkt werden. Freilich wird die Pluralität frühchristlicher Handlungsanweisungen mehrfach zum Antagonismus, etwa in den Fragen des Genusses von Götzenopferfleisch¹²³ und der Sexualmoral¹²⁴. Insgesamt gilt: Die Heiligkeit Gottes verlangt die Heiligkeit des Christen (Eph 4,24; 1 Pt 1,15f).

2. Die Christologie definiert die Einheit der Gemeinde und ist wesentliche Instanz zur Begründung und Gestaltung zwischengemeindlichen, innergemeindlichen und individualetischen Verhaltens. Um die Mazedonier für die Kollekte für Jerusalem zu gewinnen, hätte eine Begründung mit dem Gebot der Nächstenliebe

lich-theologische Einführung, Göttingen 2000, 371–387: 386; zu all den bisher genannten Aspekten vgl. auch T. SÖDING, *Inmitten der Theologie des Neuen Testaments. Zu den Voraussetzungen und Zielen neutestamentlicher Exegese*, NTS 42, 1996, 161–184: 182f.

¹¹⁹ K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ¹1995, 17–100; G. THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh ²2001, 370–380.

¹²⁰ Vgl. Did 3,4; Hermas, mand XI, 1–6.12–15; Origenes, hom. in Jos. 7,4; Diodor von Tarsus, fat., passim; Augustin, conf. 4,3,4 u. ö.

¹²¹ 1 Kor 6,1; 1 Kor 10,14–22; vgl. noch die Kritik bei Hermas, sim VIII 9,1. – Die Mahnungen Röm 12,17–21; 13,3; Phil 4,5 bilden den Gegenpol. Diese Zweigleisigkeit der Verhaltensanweisung galt auch später (vgl. Eph 4,17–19 neben Kol 4,5f).

¹²² Vgl. Apuleius, Metam 11, passim.

¹²³ Teilweise gilt Offb 2,14.20 als bewußte Korrektur von 1 Kor 8; 10,23–31; vgl. dazu N. WALTER, *Nikolaos, Proeselyt aus Antiochia, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus*, ZNW 93, 2002, 200–226: 213–217.

¹²⁴ Vgl. 1 Tim 4,1–5 einerseits, christlich-agnostische Thesen zum generellen Sexualverzicht andererseits.

(2 Kor 9,7 = Prov 22,8a) oder der geforderten Solidarität zwischen Glaubensgenossen (Gal 6,10) völlig ausgereicht; Paulus zieht in 2 Kor 8,9 nichts weniger als die Inkarnation zur Begründung heran. Innergemeindlich verpflichtet die Erlösungstat Christi zur Akzeptanz des anderen (Röm 15,7), zur Rücksichtnahme auf das Gewissen des Mitchristen¹²⁵, die Herrschaft Christi zur Gemeinschaft auch mit soziologischen Konsequenzen (1 Kor 11,17–31) sowie über Divergenzen der Lebensführung hinweg, soweit diese als tolerabel gelten können (Röm 14,1–14; vgl. dagegen 1 Kor 5,4); innergemeindlich verpflichtend sind Christi Dienstbereitschaft (Mk 10,42–45), seine Demut (Phil 2,1–11), seine Orientierung an dem, was dem Nächsten zum Guten dient (Röm 15,1–3), ebenso die Vergebung Gottes in ihm (Eph 4,32; vgl. Kol 3,13). Nach dem ersten Johannesbrief hat die von uns geforderte Liebe zu den Schwestern und Brüdern ihren Grund (1 Joh 4,19) und ihr Vorbild (1 Joh 4,11) in der Liebe, die uns Gott zuvor durch die Hingabe seines Sohnes erwiesen hat (1 Joh 4,9f). Ist diese Liebe für Gott bestimmend, so soll sie es auch für uns sein (1 Joh 4,16). In 1 Tim 6,13 erscheint Christus als der urbildhaft Bekennende, dessen Treue zu seinem Auftrag das normierende Vorbild für den Apostelschüler abgibt. Individualethisch impliziert die liebende Lebenshingabe Jesu unser Leben in der Liebe (Eph 5,2), die Teilhabe an Christi Geschick die Absage an die Sünde (Röm 6,1–11; Kol 3,3), die Herrschaft Christi den umfassenden Anspruch an die Lebensführung (1 Kor 6,13; 10,9), und hierin gewinnt auch der Mimesis-Gedanke seine Bedeutung: Die Christuskonformität des Paulus besteht in seiner Liebe (2 Kor 5,14), in seiner Milde (2 Kor 10,1) und in der Leidensbereitschaft (1 Kor 4,9; vgl. in diesem Sinne auch Kol 1,24); summarisch kann sich der Apostel als Vorbild der Gemeinde und als Nachahmer Christi empfehlen (1 Kor 11,1). Dabei steht an diesen Stellen weniger das ethische Vorbild des historischen Jesus als vielmehr „das Daß des Gekommenseins Jesu, seine Präexistenz, Menschwerdung und das Kreuzesgeschehen“¹²⁶ im Blick. Die ethische Relevanz der Christologie ist auch bei anderen neutestamentlichen Autoren unumstritten: In Mk 10,45 motiviert sie die Dienstbereitschaft, in 1 Petr 2,21–23 die Unterordnung, in 1 Petr 4,1f die Abkehr von den fleischlichen Begierden, in 1 Petr 4,12 wie in Hebr 13,12f die Leidensbereitschaft, in Hebr 12,1–3 die Geduld. Christologie fordert aber nicht nur dem Statusunterlegenen die Einwilligung in seine Statusunterlegenheit ab, es können auch Mahnungen an den Statusüberlegenen christologisch begründet werden (Eph 5,25–33).

3. Der eschatologische Horizont verlangt die Heiligkeit und Reinheit der Gemeinde (1 Kor 3,13–15; 2 Kor 11,2; 1 Joh 3,3; Jud 24; 2 Petr 3,11–13) und die Be-

¹²⁵ 1 Kor 8,11; vgl. dazu Epiktet, Diss I 13,3f.

¹²⁶ O. MERK, Nachahmung Christi. Zu ethischen Perspektiven in der paulinischen Theologie (1989), in: ders., Wissenschaftsgeschichte (s. Anm. 1), 302–336: 333.

währung des einzelnen in Verantwortlichkeit der Lebensführung (1 Thess 5,23; Hebr 13,4; 1 Pt 1,17 sowie die Lasterkataloge 1 Kor 6,9f; Gal 5,19–21; Eph 5,5 u. a.). Das Konzept der Heiligkeit der Gemeinde ist alttestamentlich-frühjüdisch gedacht und begründet (vgl. 1 Pt 1,15f mit dem Zitat Lev 19,2), ist aber in seinem Grundanliegen auch dem antiken Nichtjuden verständlich (siehe oben).

4. Die Bezogenheit auf die Heilige Schrift Israels formiert ekklesiologisch das Selbstverständnis der Gemeinde im Rahmen einer Theologie der Erwählung (Tit 2,14) und prägt die materiale Ethik des Christentums auch da, wo nicht explizit auf die Heilige Schrift zurückverwiesen wird. Allerdings ist die materiale Prägung nicht deckungsgleich mit der autoritativen Begründung in der Heiligen Schrift, und sie ist in manchen Fragen auf der Grenze zwischen ethischer und ritueller Vorschrift, zum Beispiel hinsichtlich der verbotenen Verwandtschaftsgrade nach Lev 17f nicht im einzelnen nachzuweisen.

5. Die Öffnung des Heils für Nichtjuden verlangt nach Konsequenzen im Gemeindeleben (Gal 2,11–14), wie sie umgekehrt eine für den ehemaligen Heiden nicht unbedingt selbstverständliche ethische Verbindlichkeit impliziert (1 Kor 6,12–20; 1 Petr 4,3f).

Mit dieser Argumentationsweise vom christlichen Spezifikum her ist unbeschadet der Mehrpoligkeit der Argumentation in Texten wie 1 Kor 6,12–20; 11,2–16 und anderen die Tendenz angelegt, *alles* in dieser Weise zu begründen zu können. Damit aber wird der Boden bereitet, auf dem später der Anspruch des Christentums auf umfassende Welt- und Lebensdeutung sowie Handlungsorientierung formuliert werden kann.

4 Konsequenzen für die Gegenwart

Durch das neuzeitliche Gegenüber anderer monotheistischer Religionen und theologisch ungebundener philosophischer Entwürfe ist eine Neubesinnung auf die Identität des Christentums gefordert. Das Christentum muß in der Situation der Moderne reflektiert werden als verantwortbarer Letztbezug, der freies, verantwortliches Handeln ermöglicht und nicht verhindert. Daß Christentum in der letztlich nie aufzuhebenden Spannung zwischen 1 Thess 4,1–8 und Phil 4,8 auch zum Humanum erzieht, ist in der heutigen Zeit wieder neu zu leisten und nach außen hin zu vertreten, wiederum mit dem schon antiken¹²⁷ Verweis auf die mögliche Streubreite christlicher Erziehung. Gegenüber anderen Religionen besteht die Identität des Christentums in der christologischen Bindung, die in der Bandbreite der aufgewiesenen ekklesiologischen und ethischen Bezüge als Verpflichtung für die Christen selbst zu begreifen ist und so das soziale Engagement des

¹²⁷ Vgl. Origenes, Cels. 3,50.

einzelnen wie der Organisationen motiviert und prägt. Gerade in einer Welt ohne ein generelles Netz sozialer Sicherungen, auf die wir wieder zusteuern, wird das Christentum aufs Neue auch an der Möglichkeit sozialer Erfahrung gemessen werden. Zusammen mit der Moderne hat ein geläutertes Christentum an das unveräußerliche Recht auf Respektierung des anderen in seiner je eigenen geistigen Orientierung¹²⁸ zu erinnern, angesichts der auch problematischen Folgen der Globalisierung an sein physisches Existenzrecht. So ist es Aufgabe von Theologie und Kirche als Institution, die Identität des Christentums in ihren affirmativen wie kritischen Zügen zu reflektieren und für das philosophische wie politische Gespräch der Gegenwart fruchtbar werden zu lassen.

¹²⁸ Vgl. A. J. BUCHER, Verantwortlich handeln. Ethik in Zeiten der Postmoderne, ESt NF 43, Regensburg 2000, 30.