

Ethnos und Identität

Landsmannschaftliche Vereinigungen, Synagogen und christliche Gemeinden

von

MARKUS ÖHLER

Herkunft und Zugehörigkeit zu einem Ethnos oder einer Polis waren für viele Menschen der Antike zentrale Elemente des Selbstverständnisses. In den verschiedensten Bereichen spielten sie eine Rolle, auch – und dies ist Thema des folgenden Beitrags – in institutionalisierten Gemeinschaften. Ich möchte im Folgenden drei Formen ethnisch bzw. geographisch bestimmter Gruppen diskutieren: Vereinigungen, die sich aufgrund des Ethnos ihrer Mitglieder konstituierten, Synagogen, in denen ethnische Zuordnung ganz unzweifelhaft eine wichtige Rolle spielte, und christliche Gemeinden, die mit diesem Thema auf eigene Weise umgingen.

Ethnos- und Poliszugehörigkeit – kulturanthropologische Vorüberlegungen

Grundsätzlich ist, vor jeder Diskussion über den Begriff Ethnos, festzuhalten, dass die gegenwärtige anthropologische Forschungslage keine einheitliche Definition von Ethnos bzw. Volk zulässt. Das macht die Sache nicht einfacher, sondern es ist umso dringender geraten, das Konzept von Ethnos, das dem vorliegenden Beitrag zugrunde liegt, zu erläutern.

Jonathan M. Hall hält in seiner Monographie zur Ethnizität in der Antike zutreffend fest:¹

„On the one hand, there is ... no doubt that ethnic identity is a cultural construct, perpetually renewed and renegotiated through discourse and social practice. ... On the other hand,

¹ Vgl. zum Folgenden vor allem den Überblick bei J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997, 19, der sich vor allem A. D. SMITH, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford/New York 1986, anschließt. HALLS Ausführungen werden weitergeführt von D. KONSTAN, *Defining Ancient Greek Ethnicity*, *Diaspora* 6 (1997) 97–110, wonach Ethnizität einen Diskurs widerspiegelt, in dem die Beteiligten Identität behaupten, dies freilich mehr aus ideologischen Gründen als aufgrund von Fakten.

there is little to be gained, and much to be lost, by denying that the ethnic group does possess its own realm of reality.“

Die hier festgehaltenen Grundbestimmungen von Ethnizität sind m. E. ganz entscheidend für unseren Umgang mit diesem Konzept. So ist es zunächst wichtig, von einer „etischen“ Perspektive her zu fragen, was eigentlich eine Ethnie ausmacht: Ist es die geographische Herkunft, die Blutsverwandtschaft, die gemeinsame kulturelle Prägung, die Sprache, die Religion? Welche Gemeinsamkeiten haben die Leute, die von außen als ein Ethnos betrachtet werden können? Worin unterscheiden sie sich von anderen Ethnien, sodass sie überhaupt erst als eigenes Ethnos bestimmt werden?

Allerdings sollte man sich davor hüten, die Antworten auf diese Frage absolut zu setzen. Zum einen würde man unzulässig den konstruierenden Charakter solcher Bestimmungen übersehen. Es gibt keinen endgültigen oder einheitlichen Maßstab für die Bestimmung eines Ethnos, der überall und für alle Zeiten gelten würde. Zum anderen ist der Beobachter selbst auch eingebunden in eine oder mehrere Ethnien, deren Eigenschaften und Selbstverständnis sich auf die Beobachtung und Definition von Ethnos auswirken.

Aus einer „emischen“ Perspektive sehen die Dinge nämlich oft völlig anders aus, da Angehörige eines Volkes die Kriterien für die Zugehörigkeit zu ihrem Ethnos und die Eigenschaften ihres Ethnos oft anders bestimmen als es Außenstehende tun. Entsprechend ist diese Innenperspektive ebenso wichtig, wenn wir über Ethnos sprechen, denn nur in der Kombination von Selbst- und Fremdwahrnehmung kann man sich diesem komplexen Phänomen annähern.

Drei ethnische Kriterien waren m. E. für die Antike besonders wichtig: Abstammung, Sprache und „Religion“.² Sie zeigen, dass es bei Ethnos um mehr geht als um eine geographische Bestimmung, um kommunikative oder religiöse Symbolsysteme.

Unter dem Stichwort *Abstammung* als einem wesentlichen „marker“ ethnischer Identität sind nicht nur die geographische Herkunft, sondern auch die biologische Abstammung sowie damit zusammenhängende physische Merkmale inkludiert. Vor allem im Blick auf äußerliche Merkmale wurden, das zeigen die antiken Darstellungen der unterschiedlichen Völker etwa bei Herodot oder Tacitus, die verschiedenen Völker beschrieben.³ Herodot versah ausgehend von Hekataios' „Erdbeschreibung“ (Περὶ γῆς bzw. Περίοδοι γῆς) seine Weltgeschichte mit ethnologischen Exkursen.⁴ Dabei wird jeweils die Geographie

² Die Problematik des Religionsbegriffs, gerade für die Antike, greife ich hier nicht auf, sie ist aber zu beachten; vgl. dazu A. BENDLIN, Religion, DNP 10, 2001, 888–891.

³ Zur antiken Ethnologie vgl. K. E. MÜLLER, Geschichte der antiken Ethnologie, Reinbek bei Hamburg 1997; G. E. STERLING, Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography (NTSuppl 64), Leiden/New York/Köln 1992, 20–102.

⁴ Zu Umfang und Thematik dieser Exkurse vgl. MÜLLER, Geschichte (Anm. 3) 104; STERLING, Historiography (Anm. 3) 45–49.

der von diesen Völkern bewohnten Gebiete besprochen, Besonderheiten ihres Lebens und ihrer Umwelt, ihre Kultur sowie die Geschichte. Daraus wird deutlich, was nach antiker Ansicht, wenigstens des Herodot, der damit freilich die antike Ethnographie in deutliche Bahnen lenkte, für eine Beschreibung eines Volkes wichtig war. Am Beispiel der Darstellung der Budiner und Geloner (*Hist* IV 108–109), einem slawischen Volk im Gebiet der Skythen, lassen sich diese zentralen Elemente des antiken Verständnisses, was einen Ethnos ausmacht, schön zeigen:⁵

„Die Budiner sind“, so beginnt Herodot, „ein großes und zahlreiches Volk (ἔθνος)“. Wichtig sind physische Merkmale: Budiner sind durch helle Augen und rotes Haar erkennbar. Sie haben eigene Gebräuche, etwa im Blick auf die Nahrung (u. a. Pinienkerne), sprechen eine eigene Sprache, und in ihrem Gebiet sind besondere Tiere heimisch. Als Budiner werden von den Griechen auch die Bewohner der in diesem Gebiet gelegenen Stadt Gelonos angesehen⁶, obwohl sie sich durch die Sprache (Griechisch und Skythisch), die Religion (Verehrung griechischer Götter, u. a. des Dionysos), die Ausübung von Landwirtschaft und das Aussehen von den Budinern unterschieden sind.

Die Beschreibung dieser beiden Völker, in dem das eine als Minderheit im anderen integriert ist, widmet sich also Aussehen, Sprache, geographischer Verortung, Kultur und Religion. Diese werden als Unterscheidungsmerkmale verwendet, weil sie einen Ethnos ausmachen. Zugleich macht Herodot in diesem Zusammenhang auch darauf aufmerksam, dass diese Unterscheidung nicht allen gelingt: Nur wer die Bewohner von Gelonos genauer betrachtet, sieht, dass sie eben keine Budiner sind.

Als bedeutendster Vertreter der Ethnographie aus hellenistischer Zeit ist wohl Poseidonios von Apameia zu nennen.⁷ Wie entscheidend das Aussehen für die Bestimmung von Volkszugehörigkeit war, zeigen seine Bemerkungen über die dem Klima entsprechenden Merkmale der einzelnen Völker: Sonneneinstrahlung, Temperatur und Feuchtigkeit sind aber etwa nicht nur für Haar- und Hautfarbe, Körperwuchs und Blutmenge verantwortlich, sondern bestimmen auch die geistige Verfassung.⁸ Die am besten erhaltene Beschreibung eines Volkes ist jene der Kelten (Strabo *Geogr* IV 4,2ff; Athen. IV 151E–152D; Diod.

⁵ Vgl. zur Darstellung der Skythen und ihrer Völker ausführlicher MÜLLER, *Geschichte* (Anm. 3) 111–112.

⁶ Sie ist ausschließlich durch Herodot überliefert.

⁷ Vgl. dazu v. a. MÜLLER, *Geschichte* (Anm. 3) 284–321. Die Weiterentwicklung hellenistischer (und römischer) Ethnographie gegenüber den klassischen Werken besteht in ihrem vergleichenden Charakter, der u. a. dazu dient, dem eigenen Volk die fremden Völker als Vorbilder zu präsentieren; vgl. STERLING, *Historiographie* (Anm. 3) 102.

⁸ Vgl. die Überlieferung bei Vitruv. *De Arch* VI 1,3–11. Zur Ableitung des Abschnittes aus Poseidonion vgl. C. FENSTERBUSCH, Vitruv. *Zehn Bücher über die Architektur*, Darmstadt 1964, 7; zur Quellenlage insgesamt J. MALITZ, *Die Historien des Poseidonios* (Zet 79), München 1983, 34–59.

Sic. *BiblHist* V 24–32). Sie enthält die mythologische Erzählung ihrer Herkunft, eine Beschreibung von Land und Leuten, vor allem den Gebräuchen (Mahlsitten, Sexualität, Kleidung) sowie der Religion.⁹

Als dritter Vertreter antiker Ethnographie sei abschließend Tacitus genannt, der mit der „Germania“ eine völkerkundliche Monographie verfasste.¹⁰ In Kap. 1–27 beschreibt er ähnlich wie seine Vorgänger den Siedlungsraum, das Aussehen der Bewohner und Bewohnerinnen, den Ursprung des Volkes¹¹, viele Sitten und Gebräuche sowie die Religion.

Geographische Verortung und biologische Kennzeichen reichen also offenbar nicht aus, damit ein Volk als solches definiert wird bzw. sich ein Individuum als Teil eines Ethnos versteht oder als solcher identifiziert wird. Daher werden physische Indizien hergestellt, etwa durch Beschneidung, Tätowierung, Bemalung oder auch Kleidung.¹² Diese Indizien sind auf eine Innenwirkung ausgerichtet, da sie die Besonderheit des eigenen Volkes sichern. Sie signalisieren aber auch nach außen – je nach Veränderung mehr oder weniger – die Zugehörigkeit des Individuums zu einem bestimmten Ethnos.¹³

Ist eine biologische Ableitung allein nicht möglich, dann ist oft die eigene Herkunft oder die der Vorfahren aus einem geographischen Gebiet wichtig für das Selbstverständnis als Teil eines bestimmten Ethnos. Ägypter blieben Ägypter, Griechen Griechen und Römer Römer, auch wenn sie die Minderheit in einem fremden Volk waren. Gewiss war es auch möglich, sich zwei Ethnien verbunden zu fühlen¹⁴ oder die ethnische Zugehörigkeit zugunsten einer anderen zu verändern. Zumindest über die Generationenwechsel war letzteres für Einwanderer häufig der Fall.

Freilich spielte in der Antike nicht nur die Zugehörigkeit zu einem Ethnos eine wichtige Rolle, sondern auch die Verbindung mit einer bestimmten Stadt. Vor allem innerhalb desselben Ethnos konnte so die Zugehörigkeit zu einem Volk differenziert werden. Dabei ist nicht grundsätzlich entscheidend, ob an diesem Herkunftsort überhaupt noch Angehörige dieses Volkes lebten. Vielmehr ist es die Erzählung von der gemeinsamen Herkunft, die ein wesentliches Moment darstellt, das durchaus mythologisch ausgebildet sein kann.¹⁵ Und es ist selbst-

⁹ Vgl. dazu den Kommentar bei MALITZ, *Historien* (Anm. 8) 182–197.

¹⁰ Vgl. zu den ethnographischen Verdiensten des Tacitus MÜLLER, *Geschichte* (Anm. 3) 412–442.

¹¹ Allerdings nicht mythologisch. Tacitus betont, dass die Germanen nicht eingewandert sind, sondern immer schon in diesen Gebieten lebten (c.2).

¹² HALL, *Identity* (Anm. 1) 21.

¹³ Allerdings können solche sekundären Indizien auch aufgezwungen werden (wie im Zusammenhang des Antisemitismus) oder zur Assimilierung angenommen werden.

¹⁴ Vgl. Cic. *Leg* 2,1,3; dazu S. KRAUTER, *Bürgerrecht und Kulteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum* (BZNW 127), Berlin/New York 2004, 388–402.

¹⁵ HALL, *Identity* (Anm. 1) 25: „Above all else, though, it must be the myth of shared descent which ranks paramount among the features that distinguish ethnic from other social groups.“

verständlich auch nicht so, dass Einwanderer sich notwendig als Teil ihres Herkunftsvolkes verstanden. Vielmehr hatten sie auch die Möglichkeit, sich zu assimilieren, wenn die neue Umgebung dies zuließ. Sprache und Religion konnten dabei Hilfestellungen oder Hindernisse sein.

Ein weiteres Feld, mit dem die Zugehörigkeit zu einem Ethnos definiert wird, ist die *Sprache*. Auch darauf verweist die antike Ethnographie immer wieder. So hielt Demokrit, in der Überlieferung des Diodorus Siculus (1,8), die unterschiedlichen Sprachen der Menschen, die sich aus den Urlauten in den verschiedenen Weltgegenden entwickelt hatten, für die eigentliche Ursache der verschiedenen Völker.¹⁶ Auch für Strabo spielt die Sprache eine wichtige Rolle, um Völker zu definieren.¹⁷ So nennt er den Dialekt der Osci, obwohl das Volk als solches gar nicht mehr existiert (*Geogr* V 3,6), oder stellt die ethnische Zusammensetzung Neapels vor, das als griechische Gründung weiterhin griechische Kultur und Sprache pflegte und sich mit den Kampaniern vermischte. Strabo versteht sie allerdings dennoch als Römer (*Geogr* V 4,7).

Gerade dort, wo die physischen Indizien nicht ausgeprägt sind, kann die Sprache die Grenzen eines Ethnos nach innen wie nach außen definieren. Allerdings ist klar, dass seit dem Hellenismus die Sprache als definitives Kriterium vor allem im Mittelmeerraum nicht mehr so viel Gewicht hatte. An manchen Orten hielt sie sich noch in Form von lokalen Dialekten,¹⁸ vielerorts wurde sie in der Onomastik noch gepflegt.¹⁹ Freilich gab es auch große Teile der Bevölkerung, die weiterhin, vor allem wenn sie in den zu ihren Ethnien gehörigen Gebieten lebten, ihre Sprache weiter pflegten, wie die Syrer und Juden Aramäisch oder die Ägypter Demotisch. Kamen diese Menschen durch Auswanderung oder Versklavung in griechischsprachige oder lateinischsprachige Gebiete, ging die Pflege der eigenen Sprache freilich zumeist rasch verloren.²⁰

Ein drittes Feld, das für die Identität eines Volkes bestimmend sein konnte, war die *Religion*. Gerade in Fällen, wo keine biologische und sprachliche Dif-

¹⁶ Vgl. auch Epikur bei Diog.Laert. *VitPhil* 10,75–76.

¹⁷ Vgl. dazu R. LAURENCE, Territory, Ethonyms and Geography. The Construction of Identity in Roman Italy, in: R. LAURENCE/J. BERRY (Hg.), *Cultural Identity in the Roman Empire*, London/New York 1998, 95–110, S. 100.

¹⁸ Vgl. etwa K. HOLL, Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II: Der Osten, Tübingen 1928, 238–248; R. SCHMITT, Die Sprachverhältnisse in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches, ANRW II.29.2, Berlin/New York 1983, 554–586.

¹⁹ Für Rom vgl. dazu die Studien von I. KAJANTO, Minderheiten und ihre Sprachen in der Hauptstadt Rom, in: G. NEUMANN/J. UNTERMANN (Hg.), *Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit* (BoJBei 40), Köln 1980, 83–101; H. SOLIN, Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände, ANRW II.29.2, Berlin/New York 1983, 587–789.1222–1249, sowie D. NOY, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, Swansea 2000, 179–183.

²⁰ Vgl. dazu NOY, *Foreigners* (Anm. 19) 169–178: „For most immigrants to Rome, bilinguality was probably a temporary situation in their family history“ (176). Lediglich für Juden scheint das Festhalten am Griechischen(!) in Rom besonders wichtig gewesen zu sein.

ferenz zu der umgebenden Gesellschaft herrschte, konnte die Religion das entscheidende Merkmal sein, wie das etwa für das Diasporajudentum anzunehmen ist. Auch Ägypter oder Syrer blieben den heimischen Gottheiten verbunden und drückten so ihre ethnische Besonderheit aus.²¹ Allerdings ist auch hier offensichtlich, dass Religion als Kriterium zur Bestimmung eines Ethnos nicht ausreicht, gab es doch auch die Möglichkeit für Mitglieder anderer Ethnien, sich diesen Kulturen anzuschließen.

Diese drei grundsätzlichen Elemente ethnischer Identität sind nicht alle notwendig, diese zu begründen, vielmehr legen ethnische Gruppierungen jeweils unterschiedliche oder auch alle diese Dinge ihrer Identität als Volk zugrunde. Dies wird auch durch die Zeiten und je nach der Umgebungskultur verschieden gewesen sein, sodass man keine generellen Identitätsmarker festmachen kann, die jederzeit und überall galten. Im Blick auf das Judentum ist dies offensichtlich: Juden in der Diaspora verhielten sich je nach der politischen und gesellschaftlichen Situation unterschiedlich, mehr oder weniger assimiliert, mehr oder weniger abgegrenzt. So war die Lage der Juden in der Provinz Asia eine durchaus andere als die der jüdischen Minderheit in Alexandrien oder Syrien und entsprechend waren die Grenzen und Identitätsmerkmale stärker oder schwächer ausgebildet.²² In Palästina hingegen war die Betonung der jüdischen Identität dann bedeutsam, wenn sie gefährdet war – wie zur Zeit der Makkabäer und der Hellenisierung, sie trat gegenüber anderen Ableitungen (Galiläer, Judäer im engeren Sinn, Samaritaner) in den Hintergrund, wenn sie als solche nicht bedroht war. Nach innen bedeutet eine Betonung der ethnischen Identität freilich verstärkten Druck auf die Mitglieder, Identitätsmarker einzuhalten, während eine Toleranz der Umgebung Assimilationstendenzen fördert.

Ethnos- bzw. Poliszugehörigkeit markiert Grenzen, wenn diese Grenzen notwendig sind. Sie stiftet Identität, wenn eine ethnische Identität wichtig ist, sei es aus ökonomischen, sozialen oder religiösen Gründen. Sie wird dann besonders bedeutsam, wenn sie gefährdet ist, und tritt in den Hintergrund, wenn sie nicht bedroht wird. Freilich ist diese Grenze auch durchlässig, weil die Merkmale eines Ethnos immer wieder neu diskutiert und bestimmt werden können und die Integration von Außenstehenden möglich ist. Freilich bedeutet die Zugehörigkeit zu einem Ethnos auch Abgrenzung von anderen Ethnien: Sie bringt nicht nur zum Ausdruck, woher man kommt bzw. was man ist, sondern auch, was man nicht ist. Je enger eine Gesellschaft in Bezug auf fremde Völker ist, desto

²¹ Vgl. NOY, *Foreigners* (Anm. 19) 183: „The importation of those gods to Rome was potentially a way of maintaining communal identity among foreign groups, and of differentiating themselves from their surroundings.“ Neben dem Judentum waren es vor allem Kulte aus Syrien und vom Balkan, die sich längere Zeit hielten, vgl. NOY, *Foreigners* (Anm. 19) 185.

²² Vgl. dazu J.M.G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*, Edinburgh 1996, 82–124.320–335.

gefährdeter sind fremde Ethnien, die sich entweder assimilieren und in anderen Ethnien aufgehen, oder die Grenzen ihres Ethnos betonen.²³

1. Landsmannschaftliche Vereinigungen

1.1. Vorbemerkung

Unter den zahlreichen Ausprägungen des antiken Vereinigungswesens finden sich etliche, in denen die Herkunft offenbar eine wichtige Rolle spielte.²⁴ Wir kennen eine Reihe von solchen Thiasoi oder Collegia, wenngleich eine ethnische Orientierung nicht die Regel war. Die meisten antiken Vereinigungen konstituierten sich nicht unter Bezugnahme auf die Herkunft, sondern aufgrund gleicher Interessen religiöser oder gesellschaftlicher Natur.

Auch in Vereinigungen von Landsleuten spielten Interessen jenseits der gemeinsamen Herkunft eine wichtige Rolle, seien sie religiöser, sozialer oder ökonomischer Natur. Dies ist für das griechische und römische Vereinigungswesen insgesamt typisch: Auch wenn diese Institutionen durchaus unterschiedliche Zwecke hatten – etwa zur Verehrung einer Gottheit, zur Finanzierung einer Bestattung oder zu geschäftlichen Anliegen –, waren Gemeinschaftsleben sowie kultische Betätigung selbstverständlicher Teil des Lebens von Vereinigungen.

Wenn wir uns im Folgenden landsmannschaftliche Vereinigungen ansehen, dann sollten wir bedenken, dass viele Vereinigungen, in denen die Herkunft eine Rolle spielte, uns nicht als solche erkennbar sind. Die Bezeichnungen dieser Gemeinschaften enthielten nicht immer Hinweise auf eine ethnische Zusammensetzung. Sie verwendeten dieselben Worte, um ihre Gruppe zu beschreiben wie andere Vereinigungen. Manchmal ist ein ethnisches Element nur durch andere Inschriften erkennbar, in denen die Herkunft von Mitgliedern erwähnt wird. Die Namen einzelner Mitglieder können zwar auf eine gemeinsame geographische Herkunft verweisen, müssen das aber nicht.²⁵

²³ Freilich handelt es sich dabei nicht um die Alternativen Assimilation oder Isolation, sondern um die Extreme einer Palette von Verhaltensmöglichkeiten Angehöriger ethnischer Minderheiten.

²⁴ Vgl. zu einem Überblick zu landsmannschaftlichen Vereinigungen noch immer E. ZIEBARTH, Das Griechische Vereinswesen, Preisschrift der Fürstlich Jablonowski'schen Gesellschaft, Nr. XXI der hist.-nationalökonomischen Sektion, XXXIV, Leipzig 1896, 121–123; F. POLAND, Geschichte des griechischen Vereinswesens, Preisschrift der Fürstlich Jablonowski'schen Gesellschaft, Nr. XXIII der hist.-nationalökonomischen Sektion, XXXVIII, Leipzig 1909, 78–86; zuletzt ausgewertet bei P.A. HARLAND, Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society, Minneapolis 2003, 33–36.

²⁵ Die Auswahl der folgenden Beispiele richtet sich primär nach ihrer Datierung und Lokalisierung in den Raum des frühen Christentums, also auf das 1. Jh. n. Chr. und den östlichen Mittelmeerraum sowie Rom.

1.2. Beispiele

1.2.1. Die Steinmetze aus Selge

Im kilikischen Lamos (heute Divreli) finden wir aus der 1. Hälfte des 1. Jahrhunderts einige Inschriften von Steinmetzen aus dem südpisidischen Selge. Diese waren wahrscheinlich aus wirtschaftlichen Gründen nach Lamos ausgewandert und hatten sich dort niedergelassen.²⁶

Erhalten sind in Lamos vor allem Grabinschriften. Mehrere davon gehören zu einer Grabgemeinschaft.²⁷ Vereinigungen, sowohl im römischen wie im griechischen Raum, verstanden sich bekanntlich zum Teil auch – allerdings wohl nicht ausschließlich – als Organisation, die Bestattung und Totengedenken finanzierte bzw. pflegte. Gerade für jene, die fremd der Heimat waren, war dies von großer Bedeutung, da die familiären Verpflichtungen diesbezüglich erschwert oder unmöglich waren.

In der ausführlichsten Inschrift (No. 201), die drei Kolumnen hat, werden zehn Männer genannt, von denen fünf als Selger bezeichnet werden. Das könnte auf eine gewisse Offenheit für nicht aus Selge stammende Personen schließen lassen.

Leiter der Gruppe war ein gewisser Rhodon. Ihm und denen mit ihm gehört das Grab: κοινὸν ἡμῶν τὸ μνημα (col. a l.11). Neben der Liste der Mitglieder enthält die Inschrift, wie dies für Grabinschriften typisch ist, das Verbot von zusätzlichen Bestattungen. Hinzu kommen hier Regeln für den Fall, dass jemand aus der Gemeinschaft austreten will (col. b). Wenn jemand gehen will – vielleicht zurück nach Selge –, soll er aus dem Gemeinschaftsbesitz 30 Stater (ca. 60 Drachmen) nehmen. Für den Sonderfall, dass Brüder Mitglied in der Gemeinschaft sind (was laut der Mitgliederliste tatsächlich der Fall war), ist eine Sonderregelung vorgesehen. Wenn so jemand gehen will, dann sollen (seine) Brüder diesen Anteil kaufen, oder – falls sie nicht wollen – ebenfalls die Gemeinschaft verlassen.

Aus dieser und weiteren Inschriften lässt sich über diese Gemeinschaft insgesamt entnehmen:

- Es handelt sich um Leute mit dem gleichen Beruf (dieser wird aus anderen Inschriften deutlich) und der gleichen Herkunft.
- Sie bezeichnen sich nicht als „Vereinigung der Selger“, sondern als κοινόν, Partner (μέτοχοι), als „diese fünf“ οὗτοι πέντοι. Nicht auswertbar ist die

²⁶ Vgl. Die Inschriften von Selge, J. NOLLÉ/F. SCHINDLER (Hg.), Die Inschriften von Selge (IK 37), Bonn 1991, 45, wo auf die wirtschaftlich schwierige Situation hingewiesen wird.

²⁷ G. E. BEAN/T. B. MITFORD (Hg.), Sites Old and New in Rough Cilicia (AS 12), 185–217 (No. 33–35); DIES., Journeys in Rough Cilicia 1962–1963 (DÖAW.PH 85), 31–33 (No. 34); DIES., Journeys in Rough Cilicia 1964–1968 (DÖAW.PH 102), Wien 1970, No. 197–198. 201. 205; vgl. auch IK Selge T32–57.

Nennung von Brüdern: Es handelt sich um leibliche Brüder, nicht um eine Selbstbezeichnung der Gemeinschaft.²⁸

- Ihr Anliegen ist vor allem die Bestattung, wenngleich wir andere Aktivitäten nicht ausschließen können.
- Die Bestattung war für die Mitglieder reserviert, aber auch für Söhne und Töchter möglich – wenn auch mit Abstufung, was die Lage im Grab anging.²⁹
- Austritt aus der Vereinigung war besonders zu regeln, da eine Rückkehr in die Heimat ja stets im Raum stand. Für landsmannschaftliche Vereinigungen war dies sicherlich ein wichtigeres Thema.
- Verkauf eines Anteils war nicht erlaubt (No. 197, 198).
- Strafen für die Übertretung der Verbote wurden zum Teil an die Gemeinschaft entrichtet (10 Denare No. 197, 198), aber auch an einzelne Tempel von Lamos (Zeus oder Pluto, No. 200, 201). Dabei wirkte sogar der δῆμος von Lamos mit (No. 34 l.13). Letzteres zeugt von einer gewissen Integration der Gemeinschaft der Zuwanderer in der Polis.

1.2.2. Die Kaufleute aus Tyrus

In einer Inschrift aus Puteoli (CIG 5853; 174 n. Chr.)³⁰ wird deutlich, dass zwischen Vereinigungen mit demselben ethnischen Hintergrund durchaus Beziehungen bestehen konnten. Der Text bezieht sich auf ein Problem, das die Vereinigung der tyrischen Händler (στρωτίων) in Puteoli hatte. Diese hatte sich an die Heimat gewandt, da ihre finanzielle Lage bedenklich war. Puteoli, bis in claudische Zeit der wichtigere Hafen Roms, verlor seither an Bedeutung zu Gunsten von Ostia. Die Archonten, die Boule und der Demos von Tyros wurden daher gebeten, der Vereinigung in Puteoli finanzielle Unterstützung zukommen zu lassen. Die Antwort der Stadt verwies auf die Vereinigung der tyrischen Landsleute in Rom: Diese wäre zuständig für die finanzielle Ausstattung der Vereinigung in Puteoli, wie sie es auch schon in der Vergangenheit getan hätten. Wir erkennen aus diesem Dokument ein Netzwerk, das zwischen diesen Vereinigungen und ihrer Heimat bestand.³¹ Nicht nur die ökonomische Unterstützung ist auffällig, sondern dass für diese Entscheidung die Heimatstadt angerufen wurde. Zwar

²⁸ Anders O.M. v. NIJF, *The Civic World of Professional Associations in the Roman East* (Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology 17), Amsterdam 1997, 47; HARLAND, *Associations* (Anm. 24) 32.

²⁹ Zu einer Ausnahmeregelung vgl. NIJF, *World* (Anm. 28) 47.

³⁰ = IG XIV 830; IGR I 421; OGIS 595. Die Inschrift wird häufig diskutiert, etwa bei G. LA PIANA, *Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire*, HThR 20 (1927) 183–403, S. 256–260; NOY, *Foreigners* (Anm. 19) 161; R. S. ASCOUGH, *Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians* (WUNT II 161), Tübingen 2003, 95.

³¹ Auch sonst lässt sich ein Kontakt zwischen geographisch orientierten Vereinigungen selten aber doch nachweisen, etwa bei den Verehrern der Isis, für die Bezüge nach Ägypten wichtig waren; vgl. ASCOUGH, *Associations* (Anm. 30) 95–98.

hatte sie keine geregelte Zuständigkeit für diese Sache, ihr Wort sollte aber so viel Gewicht haben, dass die Sache im Sinne der Tyrer in Puteoli von der römischen Vereinigung gehandhabt wurde.³²

1.2.3. Integration und Gemeinschaftsbildung

Schon früh ist die Beteiligung von Fremden in den Vereinigungen gleichberechtigt mit Einheimischen dokumentiert.³³ So beschlossen etwa die Verehrer des Sabazios in Piräus, die Namen der Eranistoi im Tempel aufzustellen (IG II/III² No. 1335). Unter ihnen sind ein Zenon aus Antiochien, der sogar Priester der Gemeinschaft war, ein Artemos aus Laodikeia und ein Lenaïos aus Milet, insgesamt 35 Bürger von Athen, 13 Eingewanderte und vier ohne Angabe.³⁴ Auf Delos finden sich unter den Verehrern der ägyptischen Götter ebenfalls Menschen verschiedener Herkunft (IG XI,4 1227 und 1228; Anf. 2. Jh. v. Chr.).³⁵ Auf der Insel Thera wird ein Ladamos aus Alexandrien³⁶ geehrt, da er sich um die Vereinigung der Βαχχιστῶν verdient gemacht hatte (OGIS II No. 735; Mitte 2. Jh. v. Chr.). Unter anderem wird dabei beschlossen, Ladamos sowie seine Frau und seine Nachkommen als Thiasoten aufzunehmen.³⁷

Das Zusammenwirken von Stadt und Vereinigung wird u. a. in einer Inschrift für einen gewissen Theophilos, Sohn des Thoinetos, deutlich (TAM 5,1, Julia Gordos [Lydien], 1. Jhd. n. Chr.), in der es heißt: „Es beschlossen Rat und Volk von Julia Gordos und die bei uns Geschäfte treibenden Römer.“ Aus diesem Text wie aus vielen anderen wird deutlich, dass eine große Gruppe von Vereinigungen aus Römern in der Fremde, zumeist Handelstreibenden, bestand. Diese bildeten nicht nur selbstständige Gruppen, sondern konnten aufgrund der politischen Stellung Roms auch in die Verwaltung und Ordnung der Stadt eingebunden sein.³⁸

Älter ist die Mitwirkung von Römern in Angelegenheiten auf der Insel Delos. Um 250 v. Chr. kamen die ersten Römer auf die prosperierende Insel, die 167 v. Chr. zum Freihafen erklärt wurde. Vor allem der Handel und die damit verbundene Einwanderung von fremden Kaufleuten, die sich wiederum zu Vereinigungen zusammenschlossen, prägten im 2. Jh. n. Chr. das wirtschaftliche

³² Vgl. W. AMELING, KOINON ΤΩΝ ΣΙΔΩΝΙΩΝ, ZPE 81 (1990) 189–199, S. 193–194.

³³ Vgl. M.-F. BASLEZ, L'étranger dans la Grèce antique, Realia, Paris 1984; DIES., Les communautes d'Orientaux dans la cite Grecque: Formes de sociabilite et modeles associatifs, in: L'Etranger dans le monde grec, Travaux et memoires: Etudes anciennes 4, Nancy 1988, 139–158.

³⁴ Vgl. BASLEZ, L'étranger (Anm. 33) 336.

³⁵ Vgl. BASLEZ, L'étranger (Anm. 33) 336.

³⁶ Allerdings ist Ἀλεξανδρεὺς aufgrund anderer Zeugnisse zu Ladamos ergänzt.

³⁷ Zur Beteiligung von Ehefrauen und Kindern insbesondere auch bei Mählern von Vereinigungen vgl. auch M. KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (TANZ 13), Tübingen/Basel 1996, 91–93.

³⁸ Vgl. auch IK Eph 16 2058; IK Eph 13 658.

Leben der Insel.³⁹ Eine der am besten dokumentierten Vereinigungen ist das κοινὸν Βηρυτίων Ποσειδωναστῶν ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων καὶ ἐγδοχῶν („Gemeinschaft der Beryter Poseidoniasten, Händler, Schiffseigner und Lagerhalter“).⁴⁰ Es handelt sich also um eine Vereinigung, die sich nach landsmannschaftlichen Gesichtspunkten (Herkunft aus dem syrischen Berytos), religiösen (Verehrung des Poseidon, hinter dem eine Baalsgottheit zu vermuten ist) sowie nach ökonomischen (Handelstätigkeit) konstituierte.⁴¹ Die Ehreninschrift ID 1520, entstanden nach 153/52 v. Chr., widmet sich sehr ausführlich den finanziellen Förderungen des römischen Bankiers Markus Minatius, Sohn des Sextus, und entsprechenden Ehrungen, die dieser dafür empfangen sollte. Dazu gehörten unter anderem eine Ehrenstatue, ein Bildnis, ein jährlicher Feiertag zu seinen Ehren und vieles mehr. Auffallend ist bei der Nennung des M. Minatius, dass dabei mehrfach angeführt wird, dass es sich um einen Römer handelt (Il.6 f.21.29), was wohl zum einen die guten Verbindungen zu Rom thematisiert, gleichzeitig aber auch zum Ausdruck bringt, dass hier jemand aus einem fremden Ethnos in der Vereinigung geehrt wird, ja sogar mitfeiern darf. Bei der Feier zu Ehren des Poseidon sitzt er neben demjenigen, der das Opfer darbringt (Il.32f), da er selbst ja auch ein Nachfolger (ἀκόλουθος) des Poseidon war (l.12). Bei allen anderen Gemeinschaftsmählern der Vereinigung hatte er den ersten Platz (Il.33f). In dieser dezidiert landsmannschaftlich ausgerichteten Vereinigung hatte also durchaus auch ein Römer seinen Platz, zumindest wenn er eine so große Stiftung machte.

Umgekehrt gab es selbstverständlich auch zahlreiche Vereinigungen, die sich in Rom aus Zuwanderern zusammensetzten.⁴² Recht deutlich wird dies etwa bei einer *Societas*, die sich als *societas cantor(um) Graeco(rum) quei in hac sunhodo sunt* bezeichnete (CIL I 2,2519 = AE 1927,167).⁴³ Sie bestand im 1. Jh. v. Chr. und verwendete neben der lateinischen Bezeichnung *societas* auch das griechische σύνδοος, wenn auch in latinisierter Form. Wie in vielen Ver-

³⁹ Vgl. dazu etwa auch BASLEZ, L'étranger (Anm. 33) 333.

⁴⁰ ID 1520 ll.1–2, die Vereinigung nennt sich auch σύνδοος (Il.5.8 u. ö.); dazu auch BASLEZ, L'étranger (Anm. 33) 338–350. Vgl. zu dieser Vereinigung und dem dazugehörigen Gebäude (sowie mit zahlreicher Literatur) M. TRÜMPER, Das Sanktuarium des „Établissement des Poseidoniastes des Bérytos“ in Delos. Zur Baugeschichte eines griechischen Vereinsheiligtums, BCH 126 (2002) 265–330. Eine Übersetzung der Inschrift ID 1520 findet sich sowohl bei M. N. TOD, Greek Inscriptions at Cairness House, JHS 54 (1934) 140–159, als auch bei B. H. MCLEAN, The Place of Cult in Voluntary Associations and Christian Churches on Delos, in: J. S. KLOPPENBORG / S. G. WILSON (Hg.), Voluntary Associations in the Graeco-Roman World, London 1996, 186–225.

⁴¹ Zu ähnlichen Bezeichnungen von landsmannschaftlichen Vereinigungen vgl. BASLEZ, L'étranger (Anm. 33) 340.

⁴² Vgl. dazu insgesamt den Überblick bei PIANA, Groups (Anm. 30) 225–281; NOY, Foreigners (Anm. 19) 205–255.

⁴³ Vgl. dazu F. M. AUSBÜTTEL: Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des römischen Reiches (FAS 11), Kallmünz 1982, 18 f.

einigungen von Fremden in Rom war Griechisch die gemeinsame Sprache, die in der Vereinigung gesprochen wurde. Lediglich nach außen versuchte man sich gegebenenfalls in Latein auszudrücken.⁴⁴ In Latein ist auch jene Grabinschrift gehalten, in der 47 v. Chr. einer Reihe Freigelassener der Familie Numitorius, die aus völlig verschiedenen Gegenden des römischen Imperiums stammten, gedacht wird: Nicanor aus Theben, Philumina aus Phrygien, Stabilio aus Rom, Butas aus Smyrna, Erotis aus Karthago und Isio (ohne Angabe).⁴⁵

Ein Beispiel dafür, dass man auch von Rom aus Kontakte zur Heimat pflegte, wird aus einer Ehreninschrift für einen gewissen Titos Ailios Alkibiades deutlich (IK Nysa No. 2 ll.29ff; 142 n. Chr.; vgl. IEph 22).⁴⁶ Dieser hatte sich durch mancherlei Tätigkeit um die Stadt Nysa verdient gemacht, unter anderem auch dadurch, dass er das κολλήγιον, das nach den Bürgern der Stadt benannt in der königlichen Stadt der Römer bestünde, mit Gaben bedachte. Dies tat er, „damit, wer auswärtig (ἀποικία) angesiedelt sei von unserem Volk, nicht fremd (ξένος) und nicht ausländisch (ἀλλότριος) sei, sondern einheimisch (ἐγχώριος) bei den Römern bleibt“. Wir dürfen daraus durchaus entnehmen, dass hinter den geschäftlichen Interessen, die in solchen Vereinigungen sicherlich bedeutend waren, auch die Sehnsucht nach der Heimat eine Rolle spielte. Das damit auch die Verehrung der lokalen Gottheit – bzw. deren *devotio graeca* bzw. *romana* – zusammenhing, ist recht wahrscheinlich.

Aus etlichen Inschriften wird u. a. deutlich, dass auch die Herkunft aus der Asia wichtig war. So sind aus Moesien (Bulgarien) dionysische Vereinigungen der Asiaten bekannt (IG Bulg I² 23 [2. H. 2. Jh. n. Chr.]; II 480 o. Dat.). In Thessalonich bestand ein Thiasos der Asiaten in Makedonien (IG X 2,1 309 – vor 212).⁴⁷ Diese Vereinigungen scheinen sich in besonderer Weise dem Dionysos-Kult gewidmet zu haben, wenn man die Bezeichnung σπείρα als Hinweis darauf verstehen darf. Dazu tritt auch die Nennung von Mysten. Aus der Inschrift von Thessalonich ist überdies geschlossen worden, dass auch Einheimische Mitglieder werden konnten.⁴⁸ Dass der dort genannte Makedon kein Asiate, sondern Makedone war, der als Fremder Teil der Vereinigung der Asiaten war, ist allerdings angesichts der Häufigkeit des Namens nicht zwingend. Aus Dakien (Napoca-Klausenburg/Cluj; 235 n. Chr.) ist allerdings eine Inschrift von Asiaten bekannt, in der u. a. Namen begegnen, die dakischen Ursprungs sind (CIL III 870).⁴⁹ Vom Ende des 2. Jh. stammt eine Inschrift aus Thessalonich, in der eine

⁴⁴ Vgl. zum Gebrauch des Griechischen in Rom NOY, *Foreigners* (Anm. 19) 171–175.

⁴⁵ AE 1972 No. 14; übersetzt und besprochen bei NOY, *Foreigners* (Anm. 19) ix.285.

⁴⁶ F. B. POLJAKOV, *Die Inschriften von Tralleis und Nysa*, IK 36.1, Bonn 1985; HARLAND, *Associations* (Anm. 24) 36. Vgl. dazu die Widmung IGUR 162, die sich auf ein Kollegium von Nysenern in Rom beziehen könnte (2. Jh.); NOY, *Foreigners* (Anm. 19) 161.

⁴⁷ Vgl. dazu C. EDSON: *Cults of Thessalonica* (Macedonica III), *HTHR* 41 (1948) 153–204, S. 154–158.

⁴⁸ EDSON, *Cults* (Anm. 47) 155.

⁴⁹ EDSON, *Cults* (Anm. 47) 155, Anm. 3.

lokale Vereinigung (συνήθεια) von Purpurchändlern einen Mann aus Thyateira ehrt (IG X 2,1 291). Diese Beispiele zeigen, dass eine Ausschließlichkeit nicht zwingend vorlag, sondern auch Angehörige anderer Völker oder Städte Mitglieder werden konnten. Ob es dabei Regeln oder Konflikte gab, lässt sich nicht sagen, unwahrscheinlich ist weder das eine noch das andere.

1.2.4. Politeuma

Auch die Bezeichnung als Politeuma ist im Zusammenhang von nach der Herkunft zusammengesetzter Vereinigungen zu sehen.⁵⁰ Aus Sidon sind vier Inschriften vom Anf. des 2. Jh. v. Chr. bekannt, in denen sich Soldaten aus dem karischen Kaunos, dem pisidischen Termessos und dem lykischen Pinara zu Politeumata verbanden.⁵¹ Es handelt sich hier eindeutig um Vereinigungen, deren Mitglieder sich als Bürger derselben Stadt versammelten. Auch als Bezeichnung für eine primär kultisch orientierte Vereinigung ist Politeuma belegt (Fayum, 93 n. Chr.).⁵² In ptolemäischen Texten⁵³ wird der Begriff auch für Lykier verwendet⁵⁴, ebenso für Böoter⁵⁵, Idumäer⁵⁶, Kreter⁵⁷, Phryger⁵⁸ oder Kilikier⁵⁹. Es handelt sich im Wesentlichen um nichts anderes als landsmannschaftlich konstituierte Vereinigungen, wie sie zahlreicher in Ägypten, aber auch auf Zypern belegt sind.⁶⁰

Gerade im Blick auf das Judentum hat man dahinter eine Form von Selbstverwaltung gesehen, wie sie für das kaiserzeitliche Alexandria vorliegt, allerdings ohne die Bezeichnung Politeuma.⁶¹

Sie soll auch selbständige Rechtsentscheidungen bzw. Durchsetzung von Ansprüchen ermöglicht haben. Die Erwähnung eines möglicherweise jüdischen Politarchen in einem Epitaph aus Leontopolis (P.Oxy IV 745,4) ist so gedeutet

⁵⁰ Vgl. v. a. G. LÜDERITZ, What ist the Politeuma?, in: J. W. v. HENTEN/P. W. v. d. HORST (Hg.), *Studies in Early Jewish Epigraphy* (AGJU 21), Leiden/New York/Köln 1994, 185–225.

⁵¹ Bei LÜDERITZ, *Politeuma* (Anm. 50) 193–194.

⁵² Bei É. BERNARD, *Recueil des inscriptions grecques du Fayoum*, II: La „Méris“ de Thémistos (BdE 79), Paris 1981, No. 121: τόπος πολιτεύματος Ἀρθώτου μεγάλου μακαρίτου θεᾶς μεγίστης Σαχούψεως.

⁵³ Vgl. zu den Belegen den Überblick bei J. M. S. COWEY/K. MARESC, *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis* (144/3–133/2 v. Chr.) (P. Polit. Iud.) (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe Papyrologica Coloniensis 29), Wiesbaden 2001, 6–7; sowie LÜDERITZ, *Politeuma* (Anm. 50) 196–202.

⁵⁴ F. KAYSER, *Recueil des inscriptions grecques et latines (non funéraires) d'Alexandrie impériale* (Ier – IIIe s. apr. JC.) (BdE 108), Cairo 1994, No. 24 (um 110 n. Chr.) = SEG 8,359.

⁵⁵ SEG 2,871 (2. Jh. v. Chr.).

⁵⁶ OGIS II 737 (112/111 v. Chr.); bezweifelt bei LÜDERITZ, *Politeuma* (Anm. 50) 199.

⁵⁷ P.Tebt. I 32 II.9.17 (145 v. Chr.?).

⁵⁸ KAYSER, *Alexandr. imp.* (Anm. 54) No. 74 = OGIS I–II 658 = IG XIV/2 701.

⁵⁹ E. BERNARD, *Recueil des inscriptions grecques du Fayoum*, Bd. 1: La „Méris“ d' Héracléidès, Leiden/Paris 1975, No. 15 (1. Jh. v. Chr.).

⁶⁰ Belege bei LÜDERITZ, *Politeuma* (Anm. 50) 201–202.

⁶¹ Jos. *Ant* 14,117, nennt einen Ethnarchen, ebenso Philo *Flacc* 74.

worden, dass die jüdischen Politeumata in Ägypten als solche in der Kaiserzeit bestanden, doch ist dies aus dem Titel πολιτάρχης nicht abzuleiten.⁶² Auch der einzige literarische Beleg im Aristeasbrief spricht wohl entweder von einem Politeuma als Verwaltungsorgan Alexandriens⁶³ oder von einer innerjüdischen elitären Gruppierung.

Mit Lüderitz nehme ich hingegen an, dass eine solche Institution lediglich in Berenike in der Cyreneika nachweisbar ist (I.KyrenJud 70 [august. Zeit] und 71 [24/25 n. Chr.]), was mit lokalen Bedingungen zusammenhängt.⁶⁴ Wie auch bei anderen Vereinigungen schlossen sich die jüdischen Vereinigungen gerne lokalen Vorbildern der Polis in ihrer inneren Struktur an. Die anderen Nachweise für die Existenz eines Politeuma der Judäer sind analog zu denen anderer Völker zu deuten.⁶⁵

2. Jüdische Synagogen

Für die Vereinigungen von Juden oder Samaritanern ist der ethnische Bezug selbstverständlich. Worum es aber im Folgenden geht, ist der Hinweis auf Texte, die zeigen, dass sich die jüdischen Synagogen zum einen in manchen Aspekten ganz analog zu landsmannschaftlichen Vereinigungen verhielten, zum anderen von außen durchaus als solche angesehen wurden.

2.1. Synagogen und die Herkunft ihrer Mitglieder

2.1.1. Die Synagogen Roms

Bereits bei Philo findet sich ein Hinweis darauf, dass Rom mehrere Synagogen hatte (*LegGai* 156).⁶⁶ Von den elf bekannten Synagogen Roms tragen einige lokale Bezeichnungen.⁶⁷ Diese verweisen zum einen auf Stadtteile Roms, in denen die Mitglieder ansässig waren: Campesia (nach dem Cam-

⁶² Vgl. auch die Inschrift für einen Abramós, die vielleicht in die frühe Kaiserzeit gehört (CPJ III 1530A; HORBURY / NOY, JIGRE No. 39 [mit Diskussion]); dazu COWEY / MARESCHE, Urkunden (Anm. 53) 5; LÜDERITZ, Politeuma (Anm. 50) 208–210.

⁶³ LÜDERITZ, Politeuma (Anm. 50) 208.

⁶⁴ LÜDERITZ, Politeuma (Anm. 50) 210–221.

⁶⁵ G. LÜDERITZ, *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika*, mit einem Anhang von Joyce M. Reynolds, TAVO.B 53, Wiesbaden 1983.

⁶⁶ Zum Judentum in Rom vgl. u. a. L. V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (RGRW 126), Leiden/New York/Köln 1995; NOY, *Foreigners* (Anm. 19) 255–267. Zum Ausdruck „Synagoge der Juden“ vgl. jetzt den Überblick bei F. AVEMARIE, *Jüdische Diasporagemeinden in der Antike. Ihr Selbstverständnis im Spiegel der Inschriften*, in: U. H. J. KÖRTNER (Hg.), *Kirche – Christus – Kerygma. Profil und Identität evangelischer Kirche(n)*, Neukirchen-Vluyn 2009, 21–61, S. 26–29.

⁶⁷ Vgl. zu all dem E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C.–A.D. 135). A New English Version, II: rev. & ed. by G. VERMES / F. MILLAR / M.

pus Martius; JIWE II 288.560.577) und Siburessia (nach der Subura; JIWE II 338.428.451.452.527.557). Die Synagoge der Calcaresier könnte auf das Handwerk ihrer Mitglieder verweisen (Kalkbrenner; JIWE II 69.98.165.558.584)⁶⁸ oder auf die Gegend, in der diese wohnten. Die Synagoge Βερνακλησιῶν verweist vielleicht allgemein auf einheimische, in Rom geborene Juden (von *vernaculorum*; JIWE II 106.114.117.540). Andere Bezeichnungen verweisen auf Gebiete, aus denen die Juden stammten: Die Synagoge der Hebräer könnte ein Hinweis auf die Herkunft ihrer Mitglieder aus Israel sein, vielleicht aber auch die Verwendung des Hebräischen bezeichnen (JIWE II 2.33.578.579).⁶⁹ Die Synagoge der Tripolitaner (JIWE II 166, vgl. 113) verweist auf die Herkunft ihrer Mitglieder aus Tripolis in Nordafrika. Die Bezeichnung συναγωγή Ἐλαίας (JIWE II 406; 576) könnte auf eine Stadt hindeuten, die Elea hieß.⁷⁰ Diskutiert wird auch eine Synagoge mit Mitgliedern aus dem Libanon (JIWE II 568).⁷¹

Aus diesen Bezeichnungen römischer Synagogen wird deutlich, dass sich auch die Juden Roms analog zu den nicht-jüdischen Vereinigungen durchaus auch ihrer geographischen Herkunft nach zusammenfanden. Allein die jüdische Abstammung war, da es so viele Juden in Rom gab, nicht ausreichend, um als Identitätsmerkmal für die Gemeinschaft zu genügen. Möglicherweise spielte wenigstens in einer Synagoge die Sprache auch eine Rolle, in einer anderen u.U. auch der Beruf. Hingegen wird man eine zentrale Leitung der Synagogen Roms, die ein Analogon zur alexandrinischen Lage darstellen würde,⁷² wohl nicht annehmen können.

„There is no evidence for any city-wide organization of any religious, geographical or ethnic group at Rome beyond what emerged around particular shrines. There is no doubt that the Roman Jews did act collectively on occasions, ... but the same could be said of Egyptians or astrologers, groups which certainly did not have a central council.“⁷³

BLACK, Edinburgh 1979, 96–98; NOY, *Foreigners* (Anm. 19) 265–266; KRAUTER, *Bürgerrecht* (Anm. 14) 370–372.

⁶⁸ PIANA, *Groups* (Anm. 30) 357–358.

⁶⁹ NOY, *Foreigners* (Anm. 19) 265, erwägt im Anschluss an G. HARVEY, *Synagogues of the Hebrews: 'Good Jews' in the Diaspora*, in: S. JONES/S. PEARCE (Hg.), *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period* (JSPE.SS 31), Sheffield 1998, 132–147, dass es sich um besonders fromme Juden handeln könnte: „'Hebrews' are 'good Jews' in that they are traditional, pious and conservative“ (145). Die Bezeichnung findet sich nicht nur in Rom, sondern auch in Korinth, Neapel und Aphrodisias, gesammelt bei HARVEY, *Synagogues* (Anm. 69) 133–134; AVEMARIE, *Diasporagemeinden* (Anm. 66) 27; vgl. auch KRAUTER, *Bürgerrecht* (Anm. 14) 371.

⁷⁰ HARLAND, *Associations* (Anm. 24) 35; NOY, *Foreigners* (Anm. 19) 265.

⁷¹ So etwa E. SCHÜRER, *History II* (Anm. 67) 98.

⁷² Vgl. M. WILLIAMS, *The Structure of the Jewish Community in Rome*, in: M. GOODMAN (Hg.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford 2004, 221–227.

⁷³ NOY, *Foreigners* (Anm. 19) 266.

2.1.2. Die Synagogen Jerusalems

Lukas berichtet in seiner Apostelgeschichte von Anfeindungen hellenistischer Juden gegenüber den Christen. In diesem Zusammenhang werden auch Synagogen erwähnt (Act 6,9):

Es standen aber einige aus der so genannten Synagoge der Libertiner und der Kyrenäer und der Alexandriner auf und derer von Kilikien und Asien und stritten mit Stephanus.

ἀνέστησαν δὲ τινες τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβερτίνων καὶ Κυρηναίων καὶ Ἀλεξανδρέων καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας συζητοῦντες τῷ Στεφάνῳ,

Aus dem griechischen Text wird nicht ganz deutlich, ob es sich dabei um eine Synagoge handelt oder um mehrere, doch scheint mir letzteres plausibler zu sein. Auch von Damaskus bzw. Salamis berichtet Lukas von mehreren Synagogen (9,2; 13,5), sodass dies wohl auch hier vorzusetzen ist. Wahrscheinlich handelte es sich um fünf Synagogen, deren Mitglieder aus den jeweiligen Gebieten stammten: Rom (die Freigelassenen), Kyrenaika, Alexandrien,⁷⁴ Kilikien und Asien.

Auch die Synagoge der Theodotosinschrift war von Diasporajuden gestiftet⁷⁵ und für Festpilger gebaut worden (CIJ II No. 1404). Eine dezidiert geographische Ausrichtung gab es hier zwar nicht, immerhin aber den Blick auf die Diaspora.

Für Jerusalem lässt sich also eine dem paganen Gebrauch entsprechende Benennung und Zusammensetzung der Synagogen feststellen. Auch hier ist sie wahrscheinlich verursacht durch die große Zahl der Juden in Jerusalem. Umgekehrt verwundert es daher nicht, dass wir an anderen Orten keine unterschiedlichen Angaben belegt haben, obwohl es diese möglicherweise sogar gab (eben für Damaskus oder Salamis). Es liegt nahe anzunehmen, dass die geringe Anzahl von Juden an den verschiedenen Orten nicht dazu führte, dass über ihre jüdische Herkunft hinaus eine lokale Qualifikation möglich war. Wie in einer landsmannschaftlichen Vereinigung, man denke nur an die Tyrener, Nyssener oder Selger, bot ihre jüdische Herkunft die Möglichkeit, Mitglied der Synagoge zu werden.

2.1.3. Eine jüdische Sterbevereinigung in Edessa

Aus dem syrischen Edessa ist ein Epitaph eines Grabs erhalten, das offenbar Juden diente, analog zu jenem der Steinmetze aus Selge. Die Inschrift lautet:⁷⁶

⁷⁴ Die in tMeg 3,6 erwähnte Synagoge ist ebenfalls eine der Alexandriner, nach bMeg 26a eine der Tarsier.

⁷⁵ Darauf verweist der Name Theodotos Vettanos.

⁷⁶ IK Estremo Oriente 26 = CIJ II 1417; vgl. auch M. H. WILLIAMS, *The Meaning and Function of IOUDAIOS in Graeco-Roman Inscriptions*, ZPE 116 (1997) 259, No. 14. Die Datierung ist unsicher: F. DE ROSSI, *Iscrizioni dello estremo oriente greco. Un repertorio* (IK 65), Bonn 2004, 18–19, vermutet 2. Jh. v. Chr., WILLIAMS, *Meaning* (Anm. 76) 259, frühes 3. Jh. n. Chr. Eine ähnliche Inschrift, in der sich die Bestatteten nicht aus einer Familie stammen und sich

[τ]οῦτο τὸ ἡρώϊ-
 [ο]ν <Σ>ε<λ>εύκου Ἰζα-
 [τ]ου καὶ Ἰαμίας Ἀ-
 [.. κα]ὶ Σαμουήλου Γορ-
 [δι]ανοῦ Ἰουδέων.

Dies ist das Grab
 des Seleukos, des Izatos,
 und des Iamias, des A[...]
 und des Samuel, des Gor-
 dianos, Juden.

Wie in anderen Grabinschriften ist hier die Angabe des Ethnos das einende Band.

Auf die Volkszugehörigkeit ausdrücklich hinzuweisen, war auch Anliegen einer Inschrift, die die Synagogenvorsteherin Rufina hinterließ, als sie eine Grabanlage für ihre Freigelassenen und Haussklaven errichtete.⁷⁷ In der Strafbestimmung wird ausdrücklich festgehalten, dass eine entsprechende Summe an den allerheiligsten Schatz sowie τῷ ἔθνει τῶν Ἰουδαίων zu bezahlen sei. Auch in dieser deutlich jüdischen Inschrift wird die jüdische Gemeinschaft als ἔθνος bezeichnet.

2.1.4. Ein letztes Beispiel aus Smyrna

Eine Inschrift aus Smyrna aus der Zeit Hadrians gibt uns möglicherweise einen Hinweis darauf, dass die jüdische Synagoge auch als geographische Versammlung verstanden wurde. Dort heißt es in einer Liste von Spendern unter anderem: οἱ ποτε Ἰουδαῖοι (CIJ II 742 = IK Smyrna 697).⁷⁸ Das könnte man auch übersetzen mit „die früheren Judäer“, statt mit „die früheren Juden“. Beides ist so sonst nicht belegt. Die Formulierung mit ποτε ist nicht eindeutig in dem einen oder anderen Sinn zu interpretieren, und dennoch lässt sie sich zumindest so verstehen: „Die, die früher in Judäa waren“ ist dann zwar eine ungewöhnliche, aber mögliche Selbstbezeichnung einer landsmannschaftlichen Vereinigung.⁷⁹

2.1.5. Judäer und Juden – Ethnos und Religion

Wir haben oben gesehen, dass eine Vielzahl von Elementen die Identität eines Volkes bestimmen können: geographische Herkunft, Abstammung, Sprache, körperliche Merkmale, Sitten und Gebräuche. Im Blick auf das jüdische Volk

ausdrücklich als Juden bezeichnen, stammt aus Korykos, vgl. CIJ II 794 = MAMA III 679; s. WILLIAMS, Meaning (Anm. 76) 259, No. 23.

⁷⁷ Smyrna, 3. Jh. n. Chr.; CIJ II 741 = IK Smyrna I 295 = D. F. McCABE, Smyrna Inscriptions. Texts and List, Princeton 1988, No. 816; vgl. WILLIAMS, Meaning (Anm. 76) 260–261, No. 36.

⁷⁸ Diskussion bei HARLAND, Associations (Anm. 24) 301–302; AVEMARIE, Diasporagemeinden (Anm. 66) 33–34.

⁷⁹ So etwa auch KRAUTER, Bürgerrecht (Anm. 14) 269; anders WILLIAMS, Meaning (Anm. 76) 249–262, S. 251–252.

hat sich allerdings ein Usus gebildet, nach dem nicht von Judäern, sondern von Juden die Rede ist. Das unterscheidet eine geographische von einer religiösen Bezeichnung, wobei freilich zu fragen ist, ob diese Differenzierung tatsächlich dem antiken Verständnis entspricht.

Steven Mason hat zuletzt⁸⁰ darauf hingewiesen, dass der antike Sprachgebrauch dieser Übersetzung widerspricht und man vielmehr davon ausgehen muss, dass für Juden und Nicht-Juden der Begriff Ἰουδαῖοι als ethnische Bezeichnung verwendet wurde.⁸¹ Auch der Ausdruck Ἰουδαϊσμός, der sich in griechischer Literatur aus vorchristlicher Zeit nur in 2 Makk 2,21; 8,1; 14,38 findet, ist als Parallelbegriff zu Ἑλληνισμός (vgl. 2 Makk 4,13) und anderen Bildungen zu verstehen, mit denen die Ausrichtung des Lebensstils nach den Gebräuchen eines spezifischen Ethnos gemeint ist.⁸² Bei Paulus, der Ἰουδαϊσμός zweimal im Rückblick verwendet, geht es auch darum, dass sein früher Lebenswandel ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ (Gal 1,13f), also nach den Maßstäben des jüdischen Volkes („den väterlichen Überlieferungen“), untadelig gewesen sei.⁸³

⁸⁰ S. MASON, Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History, JSJ 38 (2007) 457–512. Vgl. auch die kritische Diskussion dieses Ansatzes bei D. R. SCHWARTZ, „Judean“ or „Jew“? How Should We Translate *Ioudaios* in Josephus?, in: J. FREY / D. R. SCHWARTZ / S. GRIPENTROG (Hg.), Jewish Identity in the Greco-Roman World (AGJU 71), Leiden/Boston 2007, 3–27.

⁸¹ Ganz anders etwa Y. AMIR, Der Begriff Ἰουδαϊσμός – zum Selbstverständnis des hellenistischen Judentums, in: DERS., Studien zum Antiken Judentum (BEAT 2), Frankfurt/Main 1985, 101–113, der aus den wenigen Belegen für diesen Begriff (s. u.) eine (nicht falsifizierbare) Spontanbildung rekonstruiert, die in vielfältiger Weise das Leben auf jüdische Weise bezeichnet und im Unterschied zu den analogen Bildungen gerade nicht ethnisch konnotiert sei. Zum inschriftlichen Befund vgl. WILLIAMS, Meaning (Anm. 76) 253–257 (mit einer Sammlung der Inschriften 258–261).

⁸² Die Problemlage des 2. Makkabäerbuches (vgl. auch 4. Makk 4,26) macht dies auch wahrscheinlich, denn es geht ja nicht um Jude-Sein oder nicht, sondern um einen Lebenswandel, der dem jüdischen Volk – konkret: seinem Kult und seinen Gebräuchen – entspricht, im Gegensatz zu einer griechischen (oder auch andersstämmigen) ἀλλοφυλισμός 2. Makk 4,13) Lebensweise; vgl. MASON, Jews (Anm. 80) 463–468. Weder Philo noch Josephus verwenden Ἰουδαϊσμός. Die Tatsache, dass der Begriff erst bei christlichen Schriftstellern gehäuft begegnet, erklärt sich daraus, dass er Gegenbegriff zu Χριστιανισμός ist (zuerst bei IgnMagn 10,1.3; IgnRöm 3,3; IgnPhld 6,1; MartPol 10,1). Bei M. HENGEL, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (WUNT 10), Tübingen ³1988, 2, ist die klassische Sicht zum Begriff Ἰουδαϊσμός zu finden: Dieser gäbe „jenen schon für die antike Welt erstaunlichen Tatbestand wieder, daß damit in gleicher Weise die politisch-blutsmäßige Bindung an das jüdische Volk wie der exklusive Glaube an den einen Gott Israels und das Festhalten an der von ihm gegebenen Tora gemeint ist.“ Das scheint mir nicht ausreichend zu beachten, dass Ἰουδαϊσμός Gegenbegriff zu Ἑλληνισμός ist; vgl. auch AMIR, Begriff (Anm. 81) 106–108.

⁸³ Vgl. zu dieser Formulierung auch CIJ I 537 = D. NOY, Jewish Inscriptions of Western Europe, II: The City of Rome, Cambridge 1995, No. 584 (Rom, 3./4.Jh.): ... καλῶς βιώσασα ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ; sowie CIJ I 694 (Stobi, Ende 3. Jh.): In dieser Inschrift wird Ἰουδαϊσμός ausdrücklich mit πολιτεύειν verbunden ist; dazu vgl. auch MASON, Jews (Anm. 80) 476–480; AVEMARIE, Diasporagemeinden (Anm. 66) 30–31.

Dasselbe gilt für den Begriff ἰουδαῖζειν, der sich in der LXX nur in Est 8,17 findet: Viele aus den Völkern, so der Text, ließen sich aus Angst vor den Ἰουδαῖοι beschneiden καὶ ἰουδαῖζον. Von der Angst als Motivator zum ἰουδαῖζειν schreibt auch Paulus in Gal 2,14, wo ausdrücklich zwei Lebensweisen gegenübergestellt werden, nämlich ἔθνικῶς bzw. Ἰουδαϊκῶς. Dass der Gegenbegriff zu Ἰουδαϊκῶς nicht Ἑλληνικῶς ist, liegt an der jüdischen Prägung des Autors, nicht daran, dass er zwei Religionen – jüdische und pagane – gegenüberstellen würde.⁸⁴ Bei all diesen Ausdrücken geht es darum, dass jemand die Lebensweise des jüdischen Volkes übernimmt oder fortführt, was genau jenem entspricht, dass Menschen sich wie Spartaner (Λακωνισμός bzw. λακωνίζειν) oder Athener (Ἀττικισμός bzw. ἀττικίζειν) verhalten können.

Die meisten Autoren verwenden freilich, um das jüdische Volk (oder das Judentum) zu bezeichnen, den ethnischen Begriff Ἰουδαῖοι, der vollständig jenen Begriffsbildungen entspricht, mit denen Völker auch sonst bezeichnet werden. Es ist – gerade im Blick auf die Frage nach dem Verständnis als Ethnos – auffallend, dass nicht-jüdische Autoren über Ἰουδαῖοι nicht anders schreiben als über andere Völker.⁸⁵

So ist etwa bei Poseidonius⁸⁶ zu lesen, dass die Berater des Antiochos VII. Sidetes diesem die Zerstörung des Tempels und Vernichtung des gesamten γένος τῶν Ἰουδαίων rieten, μόνους γὰρ ἀπάντων ἐθνῶν ἀκοινωνήτους εἶναι τῆς πρὸς ἄλλο ἔθνος ἐπιμιξίας („denn allein sie unter allen Völkern würden sich vom Umgang mit anderen Völkern ausschließen“ § 1). Anschließend ist weiters vom ἔθνος τῶν Ἰουδαίων die Rede (§ 2), dessen Gründer Mose gewesen sei (§ 3).

In Strabos Beschreibung des östlichen Mittelmeerraums werden Kilikier, Phönikier und Judäer nebeneinander genannt (*Geogr* XVI 1,1), oder vier ἔθνη erwähnt, die unter die Syrer und Phönizier gemischt sind: Ἰουδαῖοι, Ἰδουμαῖοι, Γαζαῖοι und Ἀζωτῖοι (*Geogr* XVI 2,2). Auch der Satiriker Martial, um eine andere Gattung zu nennen, nennt unter den Liebhabern eines römischen Mädchens neben Parthern, Germanen, Dakiern, Kilikiern, Kappadokiern usw. selbstverständlich auch beschnittene Judäer, womit nicht nur die *Ioudaei* als Ethnos verstanden werden, sondern auch durch die Beschneidung erkennbar sind.⁸⁷

⁸⁴ Für parallele Bildungen mit -ῖζω vgl. MASON, *Jews* (Anm. 80) 462.

⁸⁵ Vgl. MASON, *Jews* (Anm. 80) 489: „Decisive for this question is not form, but actual usage: the universal tendency of ancient non-Christian authors to discuss Ἰουδαῖοι alongside other ἔθνη.“

⁸⁶ Überliefert in dem Fragment des Diod.Sic. 34/35,1, vgl. M. STERN (Hg.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, Jerusalem 1974, No. 63; vgl. dazu MALITZ, *Historien* (Anm. 8) 309–312.

⁸⁷ S. J. D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties* (HCS 31), Berkely/Los Angeles/London 1999, 44, ist darin zuzustimmen, dass dies nur in einem Kontext möglich ist, in dem Beschneidung nicht auch von der Mehrheitsbevölkerung praktiziert

Wie viele Völker hatten ja auch die Juden ein physiologisches Kennzeichen, die Beschneidung (wenn auch selbstverständlich nur die Männer). Bei dem römischen Satiriker Petronius geht es an einer Stelle (Petron. *Sat* 102,13–14) darum, dass man sich durch äußere Kennzeichen als Angehöriger eines Volkes ausgeben kann. Mit Tinte könne man sich wie ein Äthiopier einfärben, worauf ein gewisser Giton ergäntz:

Oh ja, und beschneide uns auch, damit wir wie Judäer aussehen, und durchlöchere unsere Ohren, damit wir Araber imitieren, und pudere unser Gesicht, bis die Gallier uns für ihre Bürger halten.⁸⁸

Epiktet hält ausdrücklich fest, dass mehr dazugehört, um ein Judäer zu sein, als sich nur eine Angewohnheit anzueignen, wobei das „Judäer-Sein“ nur als Beispiel genannt wird neben der Identität als Grieche, Syrer oder Ägypter (*Diss* II 9,19–21).⁸⁹ Bei Cassius Dio findet sich eine Beschreibung des jüdischen Volkes, die die geographische Herkunft hervorhebt (37,16,5–17,1): Palästina sei auch unter dem Namen Judäa bekannt und sie (die Einwohner) selbst Ἰουδαῖοι. Damit würden nicht nur jene Einwohner bezeichnet, sondern auch Andersstämmige (ἀλλοεθνῆς), die ihre Gebräuche (νόμιμα) beachteten. Entsprechend wird von Tacitus die Hinwendung zu diesen Sitten unter anderem als Ablegen des Vaterlands bezeichnet.⁹⁰

Eine Vorstellung davon, wie sich Ἰουδαῖοι in der Diaspora als Judäer und zugleich Angehörige einer πατρία eine ethnische Identität bewahrten, gibt Philo.⁹¹ In der Lebensbeschreibung des Mose hält er fest, dass die Ἰουδαῖοι zwar Fremde (ξένοι) sind, weil sie aus ihrer Heimat auswandern mussten, dass sie aber in der Fremde ihre zweite Heimat (δευτέρᾳ πατρίδι) fanden (*VitMos* I 34.36). Gegenüber Nicht-Juden pocht er in der Legatio darauf, dass die Juden das rö-

wird, was bis Hadrian der Fall war; vgl. dazu Philo, *QuaestGen* 3,48, wo Juden, Ägypter, Araber und Äthiopier genannt sind.

⁸⁸ *Quidni ... etiam circumcide nos, ut Iudaei videamur, et pertunde aures, ut imitemur Arabes, et increta facies, ut suos Gallia cives putet.* Vgl. STERN, *Authors* (Anm. 86) No. 194. Der Mediziner Celsus versteht entsprechend die Beschneidung als Eigenheit, die einige Völker als Sitte haben (*Cels. De Med* 7,25,1). Unter Domitian wurde die Beschneidung offenbar zu dem Erkennungszeichen von Juden schlechthin (Suet. *Dom* 12,2); vgl. dazu und zu weiteren Belegen COHEN, *Beginnings* (Anm. 87) 39–43. Just. *MartDial* 16,3 formuliert: οὐ γὰρ ἐξ ἄλλου τινὸς γνωρίζεσθε παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ἢ ἀπὸ τῆς ἐν σαρκὶ ὑμῶν περιτομῆς (ed. M. Marcovich, PTS 47, Berlin/New York 1997, 96).

⁸⁹ Vgl. dazu G. WILSON, „Jew“ and Related Terms in the Ancient World, SR 33/2 (2004) 157–171, S. 160; COHEN, *Beginnings* (Anm. 87) 60–61. Letzterer will allerdings (Anm. 149) an dieser Stelle zwischen einem Verständnis als „Judäer“ und „Jude“ unterscheiden, was mir nicht einleuchtet.

⁹⁰ *Hist V 5: Transgressi in morem eorum idem usurpant, nec quicquam prius imbuuntur quam contemnere deos, exuere patriam, parentes liberos fratres vilia habere.* Der feindliche Kontext dieser Aussagen berechtigt m. E. nicht dazu, die ethnische Komponente als Unterstellung abzutun.

⁹¹ Vgl. dazu die ausführliche Diskussion bei KRAUTER, Bürgerrecht (Anm. 14) 403–415.

mische Bürgerrecht nicht aufgeben mussten, obwohl sie ihr jüdisches behielten (*LegGai* 157).⁹² Entsprechend wird in der Polemik gegen Flaccus Jerusalem als Mutterstadt bezeichnet, die eigentlichen Wohnorte in der Diaspora als Vaterstädte (*Flacc* 46).⁹³ So schreibt Philo auch mehrfach vom ἔθνος Ἰουδαίων bzw. ordnet sein Volk unter andere Ethnien ein.⁹⁴ Die Verehrung JHWHs bezeichnet er dementsprechend als nationale Philosophie (*LegGai* 156).

Ähnliches ist von Josephus zu sagen, wobei vor allem in *Contra Apionem* die ethnische Identität des Volkes recht breit dargestellt wird.⁹⁵ Dabei behält Josephus stets die Verbindung zum Land Judäa bei, weil er es generell für wichtig hält, dass die Menschen nach dem Land benannt sind: „Jene, die groß von ihrem Heimatland denken, sind stolz darauf, nach ihm benannt zu werden“ (*Ap* 2,30).

2.2. Die römische Perspektive

Recht einleuchtend wird die Außenperspektive auf die Synagogen der Judäer aus Rechtstexten. Aus der Zeit Julius Cäsars sind uns zwei Verbote von Vereinigungen überliefert. Nach Suet. *Caes* 42,3 verbot Cäsar „alle Vereinigungen, ausgenommen die von Alters her bestehenden.“ (*Cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit.*) Unter den weiterhin bestehenden Vereinigungen waren auch die jüdischen Synagogen. Entsprechend erfahren wir in einem Brief an den Demos im mysischen Parion (bei Jos. *Ant* 14,213–216)⁹⁶:

⁹² KRAUTER, Bürgerrecht (Anm. 14) 410, S. 414, übersetzt hier Politeia im Blick auf das Judentum mit „Lebensweise“, was weder sprachlich angezeigt ist (πολιτεία kommt in diesem Satz nur einmal vor) noch der Sache entspricht. Philo unterscheidet gerade nicht zwischen politischer und religiöser Existenz in dem Sinne, dass erstere römisch, zweitere jüdisch wäre. Entsprechend muss Krauter daher auch einschränken, dass die religiöse Identität politische Aspekte nicht ausschließe (415); vgl. etwa S. PEARCE, *Belonging and Not Belonging: Local Perspectives in Philo of Alexandria*, in: S. JONES/S. PEARCE (Hg.), *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period* (JSPE.SS 31), Sheffield 1998, 79–105, S. 101–102; BARCLAY, *Jews* (Anm. 22) 62.

⁹³ Im Alltag war dies durchaus nicht unüblich, wie die Benennung der Synagoge der Tripolitaner (JIWE II 166; 3./4. Jh) zeigt.

⁹⁴ Vgl. *VitMos* 1,7.34; *Decal* 97; *SpecLeg* 2,163.166; 4,179.224; *Virt* 212.226; *Prob* 75; *Flacc* 1.170.191; *LegGai* 117.178.184.194.210.256.373; *ApolJud* 193.197.

⁹⁵ Vgl. dazu MASON, *Jews* (Anm. 80) 492–493; J. M. G. BARCLAY, *Against Apion*. Translation and Commentary, Flavius Josephus. Translation and Commentary 10, Leiden/Boston 2007, lv–lxi.

⁹⁶ Zu dem Brief cf. etwa auch E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C.–A.D. 135). A New English Version, III.1: rev. & ed. by G. VERMES/F. MILLAR/M. GOODMAN, Edinburgh 1986, 116; E. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian. A Study in Political Relations*, Leiden 1981, 134–135; T. RAJAK, *Was there a Roman Charter for the Jews?*, JRS 74 (1984) 107–123, S. 113–114; W. COTTER, *The Collegia and Roman Law. State Restrictions on Voluntary Associations, 64 BCE – 200 CE*, in: J. S. KLOPPENBORG (Hg.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London 1996, 74–89, S. 77–78; L. V. RUTGERS, *Roman Policy toward the Jews: Expulsions from the City of*

καὶ γὰρ Γάιος Καῖσαρ ὁ ἡμέτερος στρατηγὸς καὶ ὕπατος ἐν τῷ διατάγματι κωλύων θιάσους συνάγεσθαι κατὰ πόλιν μόνους τούτους οὐκ ἐκώλυσεν οὔτε χρήματα συνεισφέρειν οὔτε σύνδειπνα ποιεῖν (*Ant* 14,215; ed. NIESE III, 279).

Denn auch Gajus Cäsar, unser Konsul und Prätor, verbot in einem Edikt den Vereinigungen in der Stadt zusammenzukommen, allein diesen (den Juden) verbot er es nicht, auch nicht das Einsammeln von Geld oder gemeinsame Mahlzeiten.

Josephus zitiert hier ein Edikt, in der die Zusammenkunft von Vereinigungen in der Stadt Rom verboten wurde.⁹⁷ Nur den Juden seien Zusammenkünfte sowie das Sammeln von Geld und gemeinsame Mähler erlaubt gewesen.⁹⁸ Neben den besonderen Privilegien, die Cäsar jüdischen Synagogen aus politischen Gründen gewährte⁹⁹, ist hier wichtig, dass die jüdischen Vereinigungen für die römischen Behörden offensichtlich als *collegia antiqua* galten.¹⁰⁰ Dies wird auch aus einem Schreiben des Lucius Antonius nach Sardes deutlich (*Ant* 14,235: σύνδοξ).

Bei Cassius Dio findet sich ein weiterer Hinweis auf diese Außenwahrnehmung: *Gaius Caligula* hatte eine so große Anzahl von neuen Vereinigungen zugelassen, dass *Claudius* dies wieder rückgängig machte (Cass. Dio *Hist Rom* 60,6,6). Cassius Dio führt dies im Zusammenhang mit der Untersagung jüdischer Zusammenkünfte an, was doch als Hinweis darauf zu werten ist, dass diese Vereinigungen, die im Jahr 41 verboten wurden, in dieselbe Kategorie gehören wie die Synagogen der Juden.¹⁰¹

Rome during the First Century C.E., in: K. P. DONFRIED/P. RICHARDSON (Hg.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Grand Rapids/Cambridge 1998, 93–116, S. 94.

⁹⁷ Es handelt sich mithin nicht um ein Edikt, das die jüdischen Vereinigungen bestätigte, so etwa RAJAK, *Charter* (Anm. 96) 113. Auch von einer Geltung dieser Erlaubnis im gesamten Imperium, so SMALLWOOD, *Jews* (Anm. 96) 134, ist nicht die Rede, sondern lediglich von einer Regelung in Rom, die vom mysischen Parion übernommen werden soll.

⁹⁸ Der Zweck der Sammlungen ist nicht eindeutig: Handelt es sich um die Tempelabgabe oder um Gelder für den Aufwand gemeinsamer Mahlzeiten? Die drei genannten Elemente des jüdischen Lebens – regelmäßige Treffen, Geldsammlungen und Gemeinschaftsmähler – sind im Übrigen gerade nicht typisch jüdisch, sondern entsprechen den Gebräuchen in den meisten Vereinigungen.

⁹⁹ Die Juden hatten im Krieg mit Pompeius auf Cäsars Seite gestanden und zählten daher zu denen, die er als seine Verbündeten wusste. Cf. dazu etwa SMALLWOOD, *Jews* (Anm. 96) 135; K. L. NOETHLICH, *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996, 15–16.

¹⁰⁰ Cf. etwa P. RICHARDSON, *Early Synagogues as Collegia in the Diaspora and Palestine*, in: J. S. KLOPPENBORG (Hg.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London 1996, 90–109, S. 93; NOY, *Foreigners* (Anm. 19) 265; AVEMARIE, *Diasporagemeinden* (Anm. 66) 42; dagegen zuletzt WILLIAMS, *Structure* (Anm. 72) 215–228, die den Text für eine Fälschung hält (220). Die Frage, ob die verschiedenen jüdischen Gemeinden einzeln lizenziert wurden, ist wohl zu verneinen, so auch H. BOTERMANN, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert* (Hermes 71), Stuttgart 1996, 119–120 Anm. 373, dennoch galten sie wohl als einzelne Kollegien.

¹⁰¹ Cf. auch BOTERMANN, *Judenedikt* (Anm. 100) 103 Anm. 325; R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie* (WUNT 71),

Die Wahrnehmung der Synagogen als landsmannschaftliche Vereinigungen schließt nicht aus, dass ihre Besonderheiten durchaus gesehen wurden: Sie hatten eigene Gebräuche (Beschneidung, Speisegebote, Sabbat und andere Feste, Ethos), eine monotheistische oder – aus paganer Perspektive – gar atheistische Religion, sie grenzten sich zum Teil auch stärker von ihrer Umgebung ab. Auch die Folgen des ersten und zweiten Jüdischen Aufstandes, vor allem die Kopfsteuer auf alle Juden, sind als Bestrafung des Ethnos der Juden zu sehen, nicht als Strafe für eine Religion. Aber es ist eben die jüdische Herkunft, die Abkunft aus dem Land des Aufstands, die zur Belastung führt.

Indirekt wird man aber zumindest für Josephus annehmen dürfen, dass die Außenwahrnehmung als Vereinigung analog zu den vielen Vereinigungen im römischen Reich ihm nicht ungelegen kam. Handelt es sich beim jüdischen Volk um ein Volk wie andere auch, wenngleich mit der Auszeichnung von Erwählung, Tora usw., dann gilt dies umso mehr für ihre Vereinigungen in der Diaspora. Oder sogar noch mehr: Aufgrund ihres anerkannten Alters haben sie besondere Rechte.

3. Die christlichen Gemeinden

Was machen in diesem Zusammenhang die christlichen Gemeinden? Bei ihnen handelt es sich, zumindest in den ersten beiden Jahrhunderten, nicht um ethnisch geprägte Gemeinschaften. Und dennoch gibt es Aspekte der frühen Gemeindebildung, die zeigen, dass ethnische Fragen durchaus eine positive oder negative Rolle spielen konnten.

3.1. Jude oder Nicht-Jude

Eines der wesentlichen Spannungsmomente des frühen Christentums erstreckt sich an einer ethnischen Grenze. Die Frage, ob eine jüdische Identität für Christen *conditio sine qua non* sei, scheint schon recht früh zu den Kernfragen gehört zu haben.

Möglicherweise begann dieser Konflikt bereits in Jerusalem mit den sog. Hellenisten, die nach ihrer Vertreibung begannen, in Syrien das Evangelium auch an Nicht-Juden zu verkünden (Apg 11,19–20). Gewiss ist wahrscheinlich, dass die Mehrzahl dieser ersten nicht-jüdischen Christen zuvor zum Sympathisantenkreis der Synagoge gehört hatte, doch war dies für die Frage nach der Zugehörigkeit offenbar eine Zeitlang nicht wirklich bedeutend. Die Verkündigung

Tübingen 1994, 151; anders etwa D. A. CINEIRA, Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission (HBS 19), Freiburg 1999, 199–200, der μη συναθροίζεσθαι m. E. zu Unrecht nur auf politische Versammlungen bezieht.

des Barnabas, des Paulus und anderer in Antiochia sowie in der Provinz Syrien und Kilikien führte je länger desto mehr dazu, dass in den Gemeinden Christen jüdischer und nicht-jüdischer Herkunft zu finden waren, die Wege des gemeinsamen Lebens finden mussten.

Diese Gemeinden konstituierten sich nach dem Vorbild der Synagoge bzw. der jeweiligen Vereinigungen. Versammlungen, Mähler und kultische Verehrung bewegten sich im antiken Rahmen. Für unsere Frage nach der Ethnizität scheint wichtig zu sein, dass wir sehen, dass das eine Vorbild, die Synagoge, ethnisch orientiert war. Vereinigungen hingegen stellten in dieser Hinsicht, wie wir oben sahen, eine Ausnahme dar.

Es sind m.E. gerade jene Gemeinden, die sich an Synagogen orientierten, in denen es ethnische Probleme gab. Aus den Paulusbriefen wird ja deutlich, dass Fragen des Zusammenlebens von Christen jüdischer und nicht-jüdischer Herkunft offenbar nicht überall zur Debatte standen: Vor allem die galatischen Gemeinden – wahrscheinlich jene im Süden der Provinz Galatien – und die römische Gemeinde waren jene, die Paulus Anlass gaben, sich ausführlich mit damit zusammenhängenden Problemen auseinanderzusetzen.

In Galatien stellt sich die Lage so dar, dass jüdische Christen mit Empfehlungsschreiben aus Jerusalem gekommen waren. Sie versuchten, die nicht-jüdischen Christen dazu zu bringen, sich beschneiden zu lassen, denn nur so könnten sie das Heil tatsächlich erlangen. Sie sollten also das physiologische Kennzeichen des jüdischen Volkes übernehmen.¹⁰² Nicht-Juden sollten Proselyten werden, also Teil des jüdischen Volkes, dem Gott die Verheißungen gegeben hatte.

In Gal 5 formuliert Paulus (5,11):

Ich aber, Brüder, wenn ich noch Beschneidung predige, warum werde ich noch verfolgt?

Ἐγὼ δὲ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι;

Anliegen des Paulus in seinem Brief ist zu zeigen, dass die Beschneidung von nicht-jüdischen Christen diese des Heils gerade berauben würde, da damit die Unterwerfung unter das Gesetz verbunden wäre. Das Heilswerk Christi am Kreuz würde dann als nicht ausreichend angesehen. Da aber niemand das Gesetz einhalten kann, kann eine Unterwerfung unter dieses nur zum Tode führen.

In 5,11 verweist er freilich auf einen weiteren Zusammenhang: Paulus könnte auch die Beschneidung predigen, d. h. im Sinne seiner früheren pharisäischen Überzeugung darauf verweisen, dass die Unterwerfung unter das Gesetz Israels zum Heil führen würde. Wenn er dies noch täte, so heißt es hier, würde er nicht mehr verfolgt werden. Damit scheint m. E. keine Verfolgung durch die Gegner in

¹⁰² Unter Domitian wurde die Beschneidung offenbar zu dem Erkennungszeichen von Juden schlechthin (Suet. *Dom* 12,2); vgl. dazu und zu weiteren Belegen COHEN, *Beginnings* (Anm. 87) 39–43. Im Kontext des hellenisierten Galatien ist dies freilich auch schon für die Zeit des Claudius anzunehmen.

Galatien gemeint zu sein, sondern vielmehr jene Bedrängnis, die Christen ganz allgemein, und Apostel in besonderer Weise, zu erleben hatten.¹⁰³

In Gal 6,12 wird besonders deutlich, dass die Beschneidung nach Ansicht der Lehrer in Galatien nämlich nicht nur den Weg zum Heil, sondern auch Bewahrung vor der Verfolgung ermöglicht:

So viele im Fleisch gut angesehen sein wollen, die nötigen euch, beschnitten zu werden, nur damit sie nicht um des Kreuzes Christi willen verfolgt werden.

Ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί, οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκωνται.

Die Lehrer, so unterstellt Paulus, rufen zur Unterwerfung unter das Gesetz ja nur auf, um nicht verfolgt zu werden. Im Hintergrund steht wohl primär das Vorgehen von Mitgliedern der jüdischen Synagoge gegen Christen, die mit Nicht-Juden zu engen Kontakt pflegten. Darauf verweist die Tätigkeit des Paulus selbst (1,13.23), aber auch 4,29, wo metaphorisch von einer Verfolgung der neuen Gemeinschaft durch Juden die Rede ist.¹⁰⁴ Tatsächlich scheint es wichtig gewesen zu sein, die Gemeinschaft der Synagoge nicht zu verlassen, möglicherweise auch, weil damit ein anerkanntes und geschütztes Umfeld gegeben war.

Dieser Zusammenhang von Verfolgung und Mitgliedschaft in der Synagoge bestand m. E. schon in Antiochia selbst. Lukas nennt in Apg 11,26 den Umstand, dass die Anhänger des Messias Jesus in Antiochia zum ersten Mal Χριστιανοί genannt wurden.¹⁰⁵ Die Kennzeichnung der Jesuanhänger mit diesem Namen macht zum einen deutlich, dass vielleicht schon in den 30er Jahren die Christen als eigenständige Gruppe außerhalb der Synagoge betrachtet wurden. Zum zweiten macht aber die Form mit *-ianos* deutlich, dass dieser Ausdruck auf eine lateinische Bildung zurückgeht, der zur Bezeichnung politischer Parteien im Bürgerkrieg verwendet wurde. Er geht daher wahrscheinlich auf die römischen Behörden zurück, vielleicht den syrischen Legaten. Der Christenname lässt darauf schließen, dass mit dem Heraustreten aus der Synagoge – sei es wegen der Eingliederung von Nicht-Juden, sei es aus anderen Gründen – die Christen als politische Gruppierung verstanden wurden. Damit bestand eine grundsätzliche Gefährdung, die am Namen ablesbar war. Vielleicht hat Paulus, so er diese Bezeichnung kannte, sie daher auch nicht gebraucht. Wichtig aber ist hier: Der Verzicht auf eine ethnische Begrenzung der Gemeinschaft brachte diese Gefährdung.¹⁰⁶

¹⁰³ Vgl. D. BETZ, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, München 1988, 457–461; J. L. MARTYN, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 33A), New York 1997, 475–478.

¹⁰⁴ Vgl. BETZ, *Galaterbrief* (Anm. 103) 535–536; MARTYN, *Galatians* (Anm. 103) 562.

¹⁰⁵ Zur Bezeichnung Χριστιανοί vgl. M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels*. Mit einem Beitrag von Ernst Axel Knauf (WUNT 108), Tübingen 1998, 340 ff.

¹⁰⁶ Erst in Röm 9–11 thematisiert Paulus die Frage der ethnischen Zugehörigkeit positiv, da die Erwählung Israels, an der er festhält, davon nicht unabhängig ist.

3.2. Der innere Konflikt und seine Lösung

Auch jenseits des Konflikts mit Synagogen der Juden war der Ethnos innerhalb der Gemeinden von Bedeutung. Ein beredtes Zeugnis davon gibt der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–14), in dem Paulus sich gegen die antiochenische Gemeinde und ihre Leiter vergeblich darum bemühte, ethnische Grenzen nicht zu beachten. Tatsächlich beharrte die gemischte Gemeinde von Antiochia nach einer liberalen Phase darauf, jüdische Speiseregeln zu beachten, um die Tischgemeinschaft zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Christen zu bewahren. Die Frage des Ethnos war in diesem Zusammenhang – und auch zuvor schon – zu einer Machtfrage geworden, bei der zwar sicherlich auch theologisch argumentiert wurde, die aber wohl von der Mehrheit entschieden wurde.

Dieser innere ethnische Konflikt fehlte zum einen, wo nicht-jüdische Christen schon in der Frühzeit die überwiegende Mehrheit waren (Thessalonich, Korinth, Philippi). In diesen Gemeinden gab es diese Auseinandersetzungen nicht, auch nicht aufgrund verschiedener Herkunft ihrer Mitglieder. Zum anderen wurde die Frage der Herkunft je länger desto mehr obsolet, weil der Anteil der Judenchristen stetig zurückging.

Paulus selbst hatte noch darauf bestanden, dass in den christlichen Gemeinden – wie in den meisten Vereinigungen – die ethnische Herkunft keine Rolle spielen dürfe: „Da ist nicht Jude noch Grieche“ (οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην Gal 3,28). Im Kolosserbrief wird dies noch ausgeweitet: „Da ist weder Grieche noch Jude, Beschneidung noch Unbeschnittenheit, Barbar, Skythe“ (ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομή καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης 3,11). Also nicht nur die Gemeinschaft von Juden und Griechen ist im Blick, sondern auch Barbaren und Skythen sollten nach diesem – vielleicht doch paulinischen¹⁰⁷ – Text ohne Unterschiede Beziehung zu Christus haben.

Der Epheserbrief fasst dies im Blick auf jüdische und nicht-jüdische Christen so zusammen (2,11–16): Die Unbeschnittenen (ἀκροβυστία 2,11) waren ausgeschlossen von der πολιτεία (dem Bürgerrecht) Israels und daher Fremdlinge (ξένοι 2,12). Aus den ξένοι καὶ πάροιχοι (2,19) sind durch die Versöhnung Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes geworden (συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ). Sie werden aber nicht Teil der Synagoge, sondern Christus hat beide – Juden und Nicht-Juden – zu einem einzigen neuen Menschen geschaffen, zur in ihm bestehenden Kirche.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Vgl. dazu M. ÖHLER, Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte (WUNT 156), Tübingen 2003, 245–246.

¹⁰⁸ Vgl. dazu R. SCHNACKENBURG, Der Brief an die Epheser (EKK X), Zürich 1982, 103–127.

3.3. Das dritte Geschlecht

Im Epheserbrief wird schon angedeutet, dass es in einem Teil der christlichen Tradition, der dann später großkirchlich wurde, nicht darum ging, die ethnischen Grenzen als Maßstäbe der Gemeindebildung heranzuziehen. Eine Rückkehr in die Synagoge blieb ausgeschlossen.

Paulus verwendet zur Neuorientierung einen Begriff, der durchaus im Zusammenhang sowohl von landsmannschaftlichen als auch von jüdischen Gemeinschaften verwendet wird: *πολίτευμα*.¹⁰⁹ Im Philipperbrief schreibt er entsprechend, dass „unser Politeuma in den Himmeln“ ist (3,20). Christen seien, so ist der konkrete Zusammenhang in diesem Text, nicht auf das Irdische gesinnt, in Verderben, Begierden und Schande. Das wären Kennzeichen der Feindschaft des Kreuzes Christi. Die Christen, so formuliert Paulus hier einzigartig, sind Teil einer neuen, der himmlischen Bürgerschaft.¹¹⁰ Das ist nicht spezifisch politisch ausgerichtet, vielmehr gehören die Christen zu einem eigenen Politeuma, dem himmlischen, dem auch ihre Loyalität gehört. Dabei ist ein ethnischer Gedanke im Begriff durchaus impliziert, wenn auch nicht dominant.

Deutlich realistischer ausgerichtet ist diese Rede m. E. im 1. Petrusbrief. In 2,11–17 bezeichnet der Verfasser die Adressaten als Zugezogene und Beisassen (*παροικοὶ καὶ παρεπιδήμιοι*), nun aber nicht Israels (wie im Eph), sondern der Welt insgesamt. Die an sich abwertenden Formulierungen *παροικοὶ καὶ παρεπιδήμιοι* verweisen für den Verfasser positiv auf das eigentliche Oikos, den eigentlichen Demos, dem die Christen angehören. Sie sind Teil eines neuen Genos, des *γένος ἐκλεκτόν* (2,9), sie sind das heilige Volk, das *ἔθνος ἅγιον* (2,9).¹¹¹

Gegen Ende des 2. Jh. schließlich begegnet eine neue Terminologie: Die Christen sind „das dritte Geschlecht“. Sie findet sich unter anderem im Munde der Gegner des Christentums.¹¹² Bei Minucius Felix werden die Christen um 200 vom Heiden Caecilius als „*natio*“ bezeichnet (c.8–9), die sich gegenüber allen anderen Völkern negativ abhebt. Etwa zeitgleich referiert Tertullian als pagane Meinung, die Christen wären ein „*tertium genus*“ (*ad Nat* I 8.20), was sich vor allem auf ihre Gottesverehrung – keine Bilder, kein Opfer – bezog. War dies zunächst als abwertende Fremdbezeichnung gemeint, so bahnte sich dieser Sprachgebrauch christlicherseits bereits an. Die Rede vom „neuen Menschen aus

¹⁰⁹ Siehe zu dem Begriff oben Abschnitt 1.2.4 Politeuma.

¹¹⁰ Vgl. Philo *Conf* 78, dasselbe für den Weisen, der Fremder ist, und das himmlische Gebiet als Vaterland hat. Zur Forschungsdiskussion vgl. D. SCHINKEL, Die himmlische Bürgerschaft. Untersuchungen zu einem urchristlichen Sprachmotiv im Spannungsfeld von religiöser Integration und Abgrenzung im 1. und 2. Jahrhundert (FRLANT 220), Göttingen 2007, 68–122.

¹¹¹ Vgl. dazu N. BROX, Der erste Petrusbrief (EKK XXI), Zürich ³1989, 102–103; R. FELDMEIER, Der erste Brief des Petrus (ThHK 15/I), Leipzig 2005, 93.

¹¹² A. v. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2 Bde., Leipzig ⁴1924, 281–299.

Juden und Völkern“ konnte auch positiv verstanden werden. In den Kerygmata Petrou vom Beginn des 2. Jh. wird festgehalten (bei ClemAl *Strom* VI 5,41)¹¹³:

Denn das, was Griechen und Juden betrifft, ist alt, wir aber sind die Christen, die ihn auf die dritte Weise verehren.

τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ἡμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί.

Der Gedanke eines Dritten, eines Neuen, etwas, das es vorher nicht gegeben hat, ist also typisch für das christliche Selbstverständnis. Zwar wird der pagane Vorwurf, das dritte Geschlecht zu sein, zunächst noch zurückgewiesen, in der Folge aber dann doch positiv aufgenommen. Im Jahr 243 hält der Traktat *De pasch comp* (Ps.Cypr.) fest: „Wir sind das dritte Geschlecht der Menschen.“¹¹⁴

4. Rückblick

Unser Bogen war weit: Wir haben nach grundsätzlichen Erörterungen begonnen bei der Grabgemeinschaft der Selger in Lamos und sind beim dritten Menschengeschlecht gelandet. Das Verbindende zwischen all diesen Elementen ist der Grundgedanke, dass Herkunft und ethnische Zugehörigkeit des Menschen von grundsätzlicher Bedeutung sind. Sie ist in kleinen Einheiten wichtig, weil sie Zugehörigkeit zur Gemeinschaft schafft, Möglichkeiten der Begegnung und Entwicklung, aber auch Grenzen gegenüber Außenstehenden. Wo die Gemeinschaft bedroht ist, ja zerbricht, entsteht das Bedürfnis nach neuer Identität, die mit dem Gedanken einer neuen Bürgerschaft oder Ethnizität verbunden sein kann, es freilich auch nicht sein muss. Das beginnende Christentum hat sich in den Anfängen an der Farge ethnischer Bestimmung und Zugehörigkeit abgearbeitet: Aus judenchristlicher Perspektive wurde die ethnische Zugehörigkeit zum Teil bestärkt, vor allem durch Paulus abgewiesen. Zugleich wurde die Frage nach dem Ethnos aber auch reformuliert zur metaphorischen Rede von einem „dritten Geschlecht“.

¹¹³ Clemens Alexandrinus, *Stromata* I–VI, hg. v. O. STÄHLIN, GCS, Berlin 1985, 452.

¹¹⁴ „... *qui sumus tertium genus hominum*“ (17; ed. G. HARTEL, CSEL, Wien 1871, 265). Vgl. HARNACK, *Mission* (Anm. 112) 287. Vgl. auch den Zusatz zu den Johannesakten, in dem es unter anderem heißt, die Christen seien „ein neues und fremdes Volk“ (καινὸν καὶ ξένον ἔθνος), das weder den römischen noch den jüdischen Sitten folge; *Acta Apostolorum Apocrypha*, II.1, hg. v. M. BONETT (Hg.), Hildesheim/New York 1972, Nachdr. v. 1898, 152; dazu FELDMEIER, 1 Petr (Anm. 111) 93, Anm. 284 (mit Lit.).