

Das frühe Christentum und die Religionen der Völker

– eine bemerkenswerte Nachbarschaft

„Gott, der eine Gott Israels, ist bei den Völkern“ – Von dieser These ausgehend, kann man nicht mehr pejorativ von den „Heidenvölkern“ sprechen, sondern schlicht von „anderen Völkern“ im Umfeld der frühen Christen. Sie waren ein befruchtendes Gegenüber, das zum teilweisen Miteinander, zum Gebet, aber auch zur Profilierung und Abgrenzung anregte. Die herkömmliche Forschung hebt vor allem den Kontrast hervor.¹

Umso mehr überrascht manche Nähe.

► Die ersten Christen trafen sich in Häusern und Höfen. Dort sprachen, sangen, feierten sie und taten all das – typisch für eine antike Kultur – lautstark. Nachbarn und Passanten hörten es, stießen dazu, schüttelten manchmal die Köpfe und bekamen ihrerseits Kritik zu hören, bis offen lag, was sie tief im Herzen verborgen hatten... So schildert Paulus ein Gemeindetreffen in Korinth (1Kor 14). Seine Schilderung verlangt räumliche, einladende Nähe zu den anderen und den sachlichen Kontrast. Suchen wir im Folgenden beides, Nähe und Grenzen zwischen dem entstehenden Christentum und der Religiosität der mittelmeerischen, nichtjüdischen Völker im 1./2. Jahrhundert.²

I. Paulus, die Familie des Timotheus und der Glaube an *einen* Gott in der Begegnung mit den Völkern

Beginnen wir mit einem scheinbaren Umweg: Das entstehende Christentum gehörte in der Außen- und Innenwahrnehmung unter die Vielfalt jüdischen Denkens und Lebens im 1. Jhd. Gewiss, die Person Jesu brachte einen Einschnitt im Gottesverständnis Israels. Doch Paulus, der berühmteste Verkündiger an die Völker, verließ das Judentum nicht, sondern wechselte von einem abgrenzend-exklusiven Verständnis zu einem universal-offenen, die Völker neu würdigenden Typ jüdischen Denkens.³

„Gott“, der eine Gott Israels, „ist bei euch“, soll der Gast aus den Völkern darum beim erwähnten Gemeindetreffen in Korinth ausrufen (1 Kor 14,25 nach Jes 45,14 LXX). Mehr noch, laut Apg 16,1.3 ließ Paulus den bekanntesten seiner Mitarbeiter, Timotheus, beschneiden, weil dieser eine jüdische Mutter und einen griechischen Vater hatte, aber entgegen der jüdischen Tradition nicht beschnitten war. His-

torisch ist das umstritten, erzählerisch zeigt es das Interesse wichtiger Teile der Gemeinde Jesu an jüdisch-christlicher Kontinuität bis zum Ausgang der neutestamentlichen Zeit.⁴ Die Unbefangenheit der Erzählung von der gemischtreligiösen Familie des Timotheus zeigt darüber hinaus einen schon im Judentum gegebenen Religionskontakt zu den Völkern, an den die Gemeinde Jesu anknüpfen konnte. Gehen wir dem ein wenig nach: 2Tim 1,5 rühmt ausdrücklich den „Glauben“ von Timotheus´ Großmutter und Mutter. Die Großmutter⁵ lebte dem Generationenweg nach in vorchristlicher Zeit, und die Mutter, die die Beschneidung ihres Kindes nicht durchsetzte, war schon ihrem Namen nach hellenisiert; ihr Name verweist auf das Nymphenkind Eunike, „Gut-Sieg“ (Hesiod, Theogonie 247).

Hellhörig werden wir für den Namen des Timotheus. Timothei gab es vom athenischen Staatsmann des 4. Jhdts. v.Chr. über den Bildhauer am Mausoleum von Halikarnass bis zum seleukidisch-ammonitischen Feldherrn, der im 2. Jhd. v.Chr. gegen die Judäer kämpfte (1Makk 5,6-44; 2 Makk 8,30-32; 10,24-37; 12,10-25), jüdisch dagegen vor dem 1. Jhd. nicht. Übersetzen wir den Namen, ehrten („timân“) alle Timothei einen griechisch gedachten „Gott“ („theos“). Ein Namenswechsel wäre leicht gewesen; charakterisierende neue Rufnamen waren im 1. Jhd. in Mode. Timotheus verzichtete darauf, und Paulus verlangte es nicht. Der Name des Timotheus signalisiert deshalb bis heute, der eine Gott lasse sich vor dem Horizont griechischer Vorstellung von der Gottheit ehren. Die Daten ergeben ein stringentes Bild. Die Familie des Timotheus verehrte den Gott Israels als ihren bevorzugten Gott in griechischem Kontext und ohne Beschneidung. Trotzdem stellte das ihren Glauben in einem Teil der christlichen Überlieferung nicht in Frage. Glaube

Menschen der Völker fanden leicht zum Gebet an den einen Gott Israels.

Martin Karrer

existierte nach Ansicht des frühen Christentums vor Christus und auch in einer jüdisch-griechischen Mischfamilie eingeschränkter Toraobservanz. Das Verständnis des Glaubens gewinnt damit einen Spielraum hin zum griechisch-römischen Denken und das Verständnis Gottes öffnet sich für die griechisch beliebte Bevorzugung eines persönlich wichtigen Gottes (philosophisch korrespondierend zum Gottesgedanken des mittleren Platonismus).

Der Raum weitet sich nochmals, wenn man die Ehrung unbekannter Gottheiten einbezieht, wie das die Rede am Areopag Apg 17,16-34 gestaltet.⁶ Anknüpfungen sind in der Begegnung der Religionen wertvoll, so gewiss sie Identitäten nicht verwischen dürfen (letzteres signalisiert die erwähnte Erzählung von der Beschneidung des Timotheus). Nicht minder zu beachten ist das sozialgeschichtliche Phänomen: Mischehen schaffen eine Brücke zwischen den Religionen. Diese Brücke ist nicht unumstritten; viel spricht dafür, dass einige Vertreter des frühen Christentums sie ablehnten.⁷ Indes öffnete sich die Mehrheit der frühen Christen dafür, theologisch auf die Idee gestützt, der christliche heilige den nichtchristlichen Ehepartner (1Kor 7,14).

II. Sympathisanten der Völker und die Begegnung beim Gebet

Das 1. Jhd. erlebte unter den Völkern neben antijüdischen Strömungen⁸ ein beträchtliches Gefallen am Judentum. Jüdischer Monotheismus war attraktiv. Lockere Kreise von „Gottesverehrn“ („theosebeis“ o.ä.) formten sich⁹ und waren von der jüdischen Sondergemeinde Jesu ansprechbar.¹⁰ Zum Schlüssel dafür wurde neben den Schriften das Gebet. Die jüdischen Versammlungsstätten hießen von Alexandria bis Rom vielerorts „proseuchai“, „Gebete“ (der Ausdruck „Synagoge“, Versammlung, entstand daneben).¹¹ So erschien das Judentum in der Diaspora als Gebetsreligion. Das war für die Völker attraktiv, da sich auch bei ihnen das persönliche Gebet an je eine einzelne konkrete Gottheit richtete. Der bzw. die Betende erhob sich zu dieser Gottheit und öffnete sich für sie,¹² sprach Anrede, Gotteslob, Erzählung und Bitte. Das ähnelte dem Beten Israels.¹³ Das Gebet zum einen Gott Israels besaß dabei aber einen Vorzug: Dieser eine Gott war überall unsichtbar präsent und ansprechbar, selbst im verschlossenen Zimmer (wie Mt 6,6 hervorhebt). Er bedurfte des Götterbildes nicht, während die Präsenz der vielen Götter durch die Götterbilder vermittelt wurde und sich die Volksreligiosität nicht sicher war, ob die Gottheiten ein Gebet fern von den Bildern hören würden (deshalb wurden beim Gebet gerne Bilder aufgesucht, wurde laut gebetet,

wurden Votive an den Götterbildern befestigt etc.).¹⁴

Menschen der Völker fanden leicht zum Gebet an den einen Gott Israels, und umgekehrt erkannte das frühchristliche Schrifttum die Brücke zum Miteinander. Es übernahm ein bis dato ausschließlich bei den Völkern gebrauchtes Wort für Gebet („enteuxis“ 1Tim 2,1; 4,5)¹⁵ und empfahl die Berücksichtigung aller Menschen im Gebet ohne Religionsgrenzen. Die paulinischen Gemeinden bezogen daraufhin die nichtchristlichen Herrschaftsträger und alle Menschen in Bitt- und Dankgebet ein. Der Dank für erfahrene Gutes setzte den vorhandenen Religionsunterschied voraus und zielte ausdrücklich auf ein ruhiges Leben miteinander (1Tim 2,1-3). Das Gebet eröffnete mithin reale Wege der Begegnung, ein hochinteressanter Impuls für die Gebetsgeschichte bis heute, ohne dass verschwiegen sei, dass die frühen Christen diese Offenheit in der Überzeugung ihrer positiven Ausstrahlung äußerten (vgl. 1Tim 2,4-7).

Bemerkenswert ist ein Seitenblick auf die Jesusüberlieferung. Eine jüdische Verheißung sagte, die Völker würden einst zum Tempel Jerusalems kommen, dort opfern und anbeten (Jes 56,7). In diesem Tempel hatte Jesus nach der Erzählung von der Tempelreinigung eingegriffen; Näheres war nicht mehr genau bekannt (und ist bis heute unsicher), doch allenfalls hatte er die Opfer, keinesfalls das Gebet gestört. Die Überlieferung rezipierte daraufhin die Pointe von Jes 56,7 LXX „Mein Haus (Gottes Jerusalemer Tempel) wird ein Gebetshaus für alle Völker genannt werden“ (Mk 11,17)¹⁶ und schuf einen großen religiösen Bogen: Die Völker sollen über das Gebet zum Tempel Israels finden.

Gerne wüssten wir, ob Paulus von dieser Idee inspiriert wurde. Immerhin erzählt die Apostelgeschichte das Gerücht, er habe einen unbeschnittenen Griechen, den Epheser Trophimus, in den Tempel mitgenommen und damit die Kultgrenze zwischen Israel und den Völkern zerbrochen, vielleicht um des Gebets willen. Freilich führte diese Tat – wenn sie stattfand – statt zur Lösung zum Aufdecken des Problems, da das Gebet (und eine Bereitschaft zum Opfer) nach den alten Kultgesetzen nicht genügte, um die Tempelschranken zu öffnen.¹⁷ Die Szene des Tempelbesuchs endet deshalb mit der Anklage des Paulus (Apg 21,27-30), und das frühchristliche Schrifttum nach der Tempelzerstörung 70 n.Chr. entwickelt eine gewisse Ambivalenz: Das Matthäusevangelium hält das Beten der Völker weniger für eine Brücke als für ein abschätzig kritisierbares Gegenüber (es sei Vielrednerei; 6,7).

III. Die härteste Grenze: die Ablehnung der Götterbilder

Wo lag nun die Grenze? Die Völker ehrten die Götter in Gegenständen und einer Vielfalt von Statuen, die sie mit Freude und frohem Stolz erfüllten. Die zentralen Götter-

bilder wurden kopiert und überall im Reich verbreitet, so dass sich etwa die kapitolinische Göttertrias Jupiter-Juno-Minerva allenthalben in Kapitolien befand.¹⁸

Dagegen galt in Israel bereits jede Verehrung eines Götterbildes als Frevel und selbst der Terminus „Agalma“ (Freude schaffendes Bild) als zu positiv. Nur an drei Stellen der Septuaginta findet er sich (Jes 19,3; 21,9; 2Makk 2,2, je ablehnend), ansonsten meist die Minderung zum „eidôlon“, „Schattenbild“, wie es etwa den Toten eignet.

Die Götterbilder sanken zu einer Art Schattenbilder ab, auf die sich einzulassen einem Liebäugeln mit dem Tod ähnelte. Die Abwehr „Du sollst dir kein Götterbild, kein >eidôlon<, machen“ war konsequent (Dekalog Ex 20,4; Dtn 5,8).¹⁹

Das Christentum übernahm diese Haltung und bekräftigte sie. „Hütet euch vor den Götterbildern“ („eidôla“) schärfte die Schlussmahnung des 1Joh ein (5,21), und „agalma“, ein Zugeständnis an die Sprache der Völker, steht beim berühmten Apostelkonvent in Jerusalem lediglich, um die Auflage an die Völkerchristen, sich von „Verunreinigungen durch die Götterbilder“ frei zu halten, präzise zu formulieren (Jakobusrede Apg 15,20).²⁰ Die Abkehr von den Götterbildern – heute gesuchte Objekte in den Museen der Welt – wurde zur Scheidelinie schlechthin zwischen den Religionen der Völker und dem entstehenden Christentum wie dem Judentum.

Jede solche Scheidelinie zieht Polemik an. Paulus machte in der Preisgabe der Herrlichkeit Gottes an vergängliche Bilder (nun „eikôn“ / „homoiôma“) die Ursache für alles ethische Versagen der Völker aus (Röm 1,20-23). Gemeint war das als Argument im universalen Schuldaufweis und erlaubte daher im theologischen Gedanken keine Überheblichkeit gegen die Völker. Folgerecht vermied Paulus im Römerbrief die Verballhornung des Götterkultes zum „Gottesdienst für Schatten“ („eidôlolatría“). Doch in anderen Briefen verfuhr Paulus sprachlich weniger sorgfältig (Gal 5,20 und 1Kor 10,14), und jüngere neutestamentliche Schriften intensivierte das (Kol 3,5; Eph 5,5 usw.). Die Polemik, Götzendienst verleite zu Unmoral, war geboren und stützte in späteren Jahrhunderten manch christliche Intoleranz gegenüber den Anhängern der alten Religionen.²¹

Im 1. Jhdt. dürfen wir die Polemik allerdings nicht überbewerten. Sie diente rhetorisch der Selbstvergewisserung, nicht der Verwerfung nach außen, und das Verdikt klang im damaligen Diskurs weniger abschätzig. Denn die Völker hatten längst eine eigene Kritik der Götterbilder entwickelt. Namentlich Philosophen verpönten die Gegenständlichkeit.²²



*Univ.-Prof. Dr. Martin Karrer
Geb. 1954. Studium der evangelischen
Theologie und Germanistik. Seit 1990
Professor für Neues Testament an der
Kirchlichen Hochschule Wuppertal-
Bethel, mehrfach deren Rektor.*

IV. Die Einschränkung der Kritik am Anderen durch das Blasphemieverbot

Anfügen müssen wir eine heute kaum bekannte Regelung aus Israels Gesetz, die die Kritik an den Göttern der Völker energisch einschränkte. Um sie zu verstehen, muss man wissen: Das häufigste Wort für Gott in der Tora, „Elohim“, ist grammatisch ein Plural, so dass sich nur aus dem Kontext ergibt, wo der eine Gott Israels

im Unterschied zu den Göttern der Völker gemeint ist. Das Judentum der hellenistischen und frühen Kaiserzeit meinte mit „Elohim“ „Gottheit“ schlechthin oder die „Götter“ der Völker. Zwei Schlüsselstellen der Tora gewannen religions-theologische Prägnanz. Ex 22,27 (22,28 Wevers) übersetzte das griechischsprechende Judentum „Du sollst nichts entehrend Böses gegen Götter (einige Handschriften explizieren: fremde Götter) reden“ („theous ou kakologêseis“²³), und in Lev 24,15 formulierte es „Jeder Mensch wird sich, wenn er einem Gott flucht, eine Sünde zuziehen“²⁴ (jeweils Septuaginta).

Das Religionsgesetz versagte damit bereits die blasphemische Rede gegen die Götter und nicht erst zerstörerische Handlungen (notwendig aufgrund der Analogie zu Israels Gott, der nicht bildlich dargestellt ist und deshalb entscheidend durch Reden verletzt wird). Es schützte zudem selbst die Herrscher, sofern diese bei den Völkern göttlich verehrt wurden und Götter hießen.²⁵

Im 1. Jhdt. zitierte Philo beide Passagen (leg. I [7] 53 und vit. Mos. II [26] 205) und aktualisierte Josephus Ex 22,27(28): Das Gesetz verbiete die Schmähung der Götter der Völker und die Beraubung ihrer Heiligtümer bis hin zur Wegnahme von Weihegeschenken, also eine Blasphemie gegen die Götter in Tat (entsprechend der griechischen Tradition) und Wort (so die jüdische Zuspitzung; ant. IV 207). Das machte es zur Aufgabe, den eigenen Monotheismus im Gotteslob zu entfalten, ohne den Polytheismus der anderen mit loser Zunge oder schmähend zu verwerfen (vgl. Philo, QE II 5; Josephus, Ap. II 237).

Das Neue Testament zitiert Ex 22,27(28) und Lev 24,15 nicht. Wahrscheinlich deshalb sind die dortigen Regeln heute so unbekannt. Aber das frühe Christentum handelte ihnen gemäß und vertiefte sie. Eine eigene Verehrung von Götterbildern schloss es aus; doch die fremden Vorstellungen der Götter waren nur zurückhaltend, keinesfalls blasphemisch und fluchhaft verletzend zu kritisieren. Die Entfaltung des

Das Neue Testament schrieb den Monotheismus groß, die Abwehr anderer Gottesverständnisse dagegen klein.

Martin Karrer

Monotheismus und der Christologie ohne die Negation des anderen war entscheidend.

Schon in unserer kleinen Ausgangsszene, dem von Paulus geschilderten Gemeindetreffen in Korinth, wirkt sich das aus. Paulus verkürzt nämlich sein angesprochenes Zitat aus Jes. Im vollen Text verlangte es von den Völkern, bei ihrer Erkenntnis des einen Gottes

auszusprechen „Es ist kein Gott außer dir (dem einen Gott)“ (Jes 45,14 LXX, vgl. 45,21). Diesen Nachsatz übergeht Paulus, so dass der Gast nur einfach ausruft: „Gott (der eine Gott Israels) ist bei euch“ (1Kor 14,25).

Die Erzählung der Evangelien über das höchste Gebot lässt sich vergleichen. Jesus zitiert hier das Sh'ma „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist der eine Herr“ (Mk 12,28-30 nach Dtn 6,4f.), und bei Mk erläutert ein Schriftgelehrter Israels „es gibt keinen anderen (Gott) außer ihm“ nach Jes 45,21 (Mk 12,32). Insofern stehen wir näher bei Jes. Indes verzichtet bereits das Mk darauf, das in Dtn 6,14 folgende Wort beizufügen „Geht nicht hinter fremden Göttern [...] der Völker rund um euch her“, und die beiden jüngeren Evangelien, Mt und Lk, streichen zudem den Hinweis, es gebe keinen anderen Gott (Mk 12,32 / Jes 45,21). Die Entwicklung der Überlieferung korrespondiert also zu Paulus: Die Einzigkeit Gottes ist ohne Negation des anderen aus sich heraus zu entfalten. Das Christentum vertieft das in Israel begonnene Gefälle.

Aufmerksam werden wir auf ein Detail einer anderen berühmten Perikope: Jesus verlangt in der Erzählung vom Zinsgroschen einen kaiserlichen Denar zu sehen (Mk 12,15f. par.), der zur Zeit des Tiberius die Aufschrift trug „Ti(berius) Caesar divi Aug(usti) f(ilius) Augustus“, „Kaiser Tiberius, des vergotteten Augustus Sohn, Augustus“.²⁶ Von dieser Aufschrift aber erfahren wir im Text nichts. Die Jesuserzählung unterlässt die Polemik gegen die Benennung des Augustus als „divus“, „göttlich / Gott“. Die Forschung vermutete, das nehme Rücksicht auf die Macht des Kaisers.²⁷ Aber die beschriebene Religionsgesetzgebung Israels genügt zur Erklärung; die Position, man gebe dem einen Gott, was Gottes ist, ist zu vertreten, ohne andere zu schmähen, und das auch dann, wenn die anderen sich nach jüdisch-christlicher Überzeugung fälschlich ein Gottesprädikat zulegen.

Runden wir die Beobachtungen am Konflikt um den Artemiskult nach Apg 19,23-40 ab: Ein Silberschmied in Ephesus wirft Paulus vor, er bringe Artemis in Misskredit, weil er behauptete, die unter menschlichen Händen entstehenden (Figuren) seien keine Götter (19,26). Sein Vorwurf gibt die

jüdisch-christliche Ablehnung der bildlichen Götterfiguren richtig wieder. Aber Paulus äußert die Ablehnung in der Stadt, nicht im Heiligtum. Die Göttin im Heiligtum bleibt unversehrt, damit das Religionsgesetz geachtet wird. Der Vertreter des Magistrats findet keinen Grund zur Anklage, und das umso mehr, als nach ephesinischer Überzeugung die Statue im Tempel vom Himmel gefallen ist, was sie der christlichen wie griechisch-vorchristlichen Kritik an Götterbildern entzieht (19,35-40).²⁸

Angesichts dieser eindeutigen Haltung aller Quellen von der Jesusüberlieferung über Paulus bis zur Apg wundert nicht, dass lediglich einzelne Christen in den Kontroversen des 2. Jhdts. bereit sind, Götterbilder zu verletzen. Die Mehrheit der Christen lehnt dies unverändert ab.

Die spätantiken Heiligtumszerstörungen sind, von da aus gesehen, ein Sündenfall der christlichen Geschichte.²⁹ Schuld daran trägt die durch Verfolgungsjahrhunderte vergiftete Atmosphäre. Die Weisungen der Septuaginta und Entscheidungen des Neuen Testaments hätten sie verhindern müssen. Sie verweisen auf den kritischen Dialog mit den anderen in Achtung selbst vor dem Abgelehnten, in unserem Fall den Götterbildern.

V. Die Ablehnung und Neudeutung des blutigen Opfers

Die Öffnung des Christentums für die Völker überschritt die Religionsgesetze Israels, sobald die Prediger von jenen Menschen, die keine jüdische Mutter hatten, also keine Juden waren, keine Beschneidung verlangten. Einige jüdische Christen beobachteten das und schlugen einen konsequenteren Anschluss der Völkerchristen an Israel vor. Sie setzten sich bei dem bereits erwähnten Apostelkonvent in Jerusalem um 48/50, einem Schlüsselereignis der früh-christlichen Geschichte, nicht durch. Paulus verstand, die Verkündigung an die Völker habe keinerlei Auflagen erhalten (Gal 2,6). Ein jüngerer Bericht, Apg 15, schränkte den Freiraum (wohl im Nachhinein) etwas ein, verlangte indes neben der besprochenen Distanz zu den verunreinigenden Götterbildern lediglich Einschränkungen bei Speisen und im sexuellen Leben (sog. Aposteldekret Apg 15,28f.). Die kultische Durchdringung des Alltags bei den Völkern klammerte auch diese Quelle aus.³⁰

Die Folgen waren gravierend. Denn nun war es möglich, im Einzelfall zugunsten der Völker in das geltende Jerusalemer Recht einzugreifen; Eph 2,14f. tat das durch die Behauptung, die Christusverkündigung reiße die Schranke ein, die die Völker im Jerusalemer Tempelbezirk auf Abstand vom Allerheiligsten hielt (juridisch problematisch, historisch nach der Tempelzerstörung plausibilisierbar).³¹ Umgekehrt aber unterblieb jeder vergleichbare Angriff auf Kultbezirke

und den kultischen Alltag der nichtjüdischen Religionen (eine Seite des Apostelbeschlusses, die merkwürdig wenig diskutiert wird).

Klarheit bestand lediglich in einem Punkt: Die Anhänger Jesu lehnten die Kultbilder der Götter ab und brachten keine Tieropfer mehr dar.³² Das traf die auffälligste Kultpraxis der Antike, verletzte indessen das Allgemeinempfinden nicht unverhältnismäßig, da es zur umfangreichen Kritik am blutigen Opfer bei Philosophen³³ und Zeitgenossen passte.³⁴

Trotz aller Opferkritik war das 1. Jhd. von einem kultischen Axiom fasziniert: Das Opfer gelangte durch die Darbringung vollkommen in die Gottesgegenwart und blieb dort, während der Kultbesucher den Tempel wieder verlassen und in einem Alltag mehr oder minder großer Verunreinigungen durch die Berührung mit Gottfernem leben musste. Diesem Grundgedanken entzog sich auch das erste Christentum nicht.

Paulus sah daraufhin die Chance zu einer eigenwilligen Übertragung, die letztlich sogar wieder die Beziehung zu Israel verdichten sollte: Die Gemeindeglieder aus den Völkern, die keine Schlachtopfer in ihren einstigen Tempeln mehr darbrachten, könnten rein und vollkommen wie Opfer leben und so ihre Gegenwart beim Gott Israels bekunden (Röm 12,1f.).³⁵ Er, Paulus, brächte sie gleichsam als Opfergabe vor den Gott Israels (Röm 15,16).³⁶

Diese These war zu kühn, um sich auf Dauer durchzusetzen. In Israel zerbrach ihre Plausibilität, weil der Stamm Benjamin und damit Paulus keine priesterliche Qualifikation besaß,³⁷ und unter den Völkern, weil sich das Schlachtopfer zu sehr mit der Assoziation des Todes verband. Eine Übertragung der Opfervorstellung auf die Christologie allerdings vermochte zu integrieren. Folgerecht begann sie in der Generation nach Paulus (Eph 5,2). Zur Vollendung gelangte sie im Hebr, der die Herkunft Jesu aus dem nichtpriesterlichen Stamm Juda benützte, um das Christentum auf eine neue christologische Einheit von Priester und Opfer zu stützen. Wenn wir Opfer als Mitte antiker Religiosität ansehen, würde sich somit im Hebr das Christentum erstmals als Religion – Lebensvollzug, der sich auf einen besonderen Priester- und Opferdienst stützt – konstituieren.

VI. Gleichwohl: Berührungen mit dem Opferkult

Begeben wir uns von der Höhe der Reflexion zum Alltag. Dort umgab eine Grauzone den Abschied vom Opfer.³⁸ Feste der Stadtgemeinschaft fanden in kultischen Bezirken oder deren Umgebung statt, in Korinth im Asklepieion oder bei den Isthmischen Spielen vielleicht im Poseidonheiligtum. Mitbürger opferten und luden anschließend zu geselligen Feiern, die unter die Ausstrahlung des Opferakts fielen, aber im Vollzug vom Opfer getrennt waren. Zudem kam Fleisch aus

Opfern in den Allgemeinverkauf. Wie sollten sich die Anhänger Jesu hier verhalten?

Wer den Völkern sakrale Konnotationen des Fleischgenusses nach Opfern konzedierte, um deren Götter nicht zu verletzen (wie oben beschrieben), vermochte das immerhin in der Gemeinde Jesu für irrelevant zu erachten. Der Genuss des Fleisches war dann möglich, jedenfalls, solange es nicht zu Disputen über die Sachfrage kam. Schwerer vertretbar war eine Distanz zu allen Mahlzeiten, die kultische Handlungen berührten (was auch Vereinsmähler treffen konnte, da sie oft eine Gottheit ehrten), und im Einzelfall sogar zum Fleischkauf an Theken, in deren Hintergrund (wie beim „macellum“/Fleischmarkt in Pompeji) kultische Symbole erkennbar waren. Paulus neigte trotz scharfer Worte gegen die kultische Unreinheit der Völker mit ihren Götterbildern³⁹ hier zur Großzügigkeit (1Kor 8-10), erwies sich auf die Dauer indes als Vertreter einer Minderheitenmeinung; im späten 1. und 2. Jhd. wurde die Distanz zum „Götzenopferfleisch“, wie die Christen abschätzig sagten, eines ihrer Erkennungsmerkmale (richtig wäre „heiliges Fleisch“ o.ä.).⁴⁰

Bei den vielen Festen im Alltag und Familienleben war solche Strenge nicht durchhaltbar, angefangen beim Ritus des Erwachsenwerdens (Bekleidung mit der Toga virilis) und der Hochzeit. Überall waren Opfer und kleine religiöse Akte üblich, und Einladungen waren gesellschaftlich verbindlich. Selbst der strenge Tertullian erlaubte Christen darum noch um 200 die Anwesenheit beim Opfervollzug; lediglich den aktiven priesterlichen Vollzug versagte er ihnen (de idololatria 16).

Analoges müssen wir als Praxis bei den Stadtfesten vermuten. Die Christen lasen in der Septuaginta die Verwerfung, Gott richte, wer dem Daimon (einer Gottheit) einen (Opfer-)Tisch und der Tyche (der Stadtgöttin)⁴¹ einen kultischen Mischkrug bereite (Jes 65,11 LXX). Aber die Septuaginta verbot, strikt gelesen, allein den aktiven Vollzug. Die passive Präsenz bei den Feiern ließ sich wahrnehmen, ohne gegen den Kern der Weisung zu verstoßen.

Hinzu kommt die antike Differenzierung der Opfer. Die beliebten Frucht- und Geschenkopfer⁴² waren nicht durch die Tötung von Lebewesen befleckt. Jesus und seine Anhänger pflegten sie in Jerusalem (Mt 5,23 mahnt zur Versöhnung, „wenn du dein Geschenkopfer darbringst“), und die Apostel setzten das nach Ostern fort („prospHEREIN“ und „dôra“ 1Clem 44,4 wie Mt 5,23). Die Völkerchristen, die nicht nach Jerusalem zogen, übertrugen die Vorstellung auf Gaben der Gemeinden (vgl. Phil 4,18). Nach der Zerstörung des

Das frühe Christentum hatte keine Berührungangst vor dem sozialen Miteinander von Religionen.

Martin Karrer

Das frühe Christentum äußerte auch scharfe Kritik an Elementen der anderen Religionen und duldete analoge Kritik.

Martin Karrer

Jerusalem Tempels entstand der Ausdruck, Jesus sei „Hohepriester unserer Opfergaben“ („prophorai“ 1Clem 36,1). Er ist schwer zu deuten.⁴³ Wir sollten jedoch nicht ganz ausschließen, dass die Gemeinde Gaben zu ihrer Versammlung mitbrachte und Jesus als unsichtbaren Hohepriester verstand, der diese Gaben Gott

widmete.

Damit stoßen wir auf ein Dilemma der Archäologie: Kultgegenstände der Zeit sind im Einzelfall schwer zuzuordnen. Nennen wir als markantestes Beispiel ein kleines, nur knapp 35 cm hohes, also wohl privates Altärchen aus Aspendos mit der Aufschrift „dem untrüglichen und nicht von Händen gemachten Gott“ (datierbar zwischen dem 1. und 3. Jhd.). Die Widmung atmet jüdisch-christliches Kolorit; „untrüglich“ heißt der eine Gott nach Tit 1,2 (vgl. MartPol 14,2) gegen all die „von Händen gemachten“ Götterbilder (vgl. umgebend Apg 7,48; 2Kor 5,1; Kol 2,11). Sollte ein Sympathisant dem Gott der Juden und Christen intime Fruchtopfer geweiht haben, weil er das aus seinem Religionsvollzug kannte?⁴⁴

Komplex war nicht minder der Umgang mit dem Weihrauch:⁴⁵ Die Geburtsgeschichte Jesu rühmte dessen Darbringung durch Nichtjuden (die Magier aus dem Osten; Mt 2,11). Aus der Sicht der Völker war das als Opfer deutbar. Um dem zu wehren, allegorisierte Tertullian, die Schlussforderung an die Weisen, einen anderen Weg in ihr Land zurück zu nehmen, verlange ein Ende des Opfers („*clausula sacrificacionis*“; de idololatria 9, Zitat 9,4 nach Mt 2,12⁴⁶). Durchzuhalten vermochte er diese Position freilich nur, indem er den Weihrauch bei Bestattungen, an denen die Christen festhielten, zum nichtkultischen Sonderfall deklarierte.⁴⁷ Der Verzicht auf Weihrauch hat sich im Christentum bis heute lediglich in Teilen durchgesetzt.

Das Ende der Kultakte war also ein langwieriger, spannungsreicher Prozess. Befördert wurde es durch die Verfolgungen, die Christen öffentlich vor Brandaltar und Weihrauchgefäß zwangen (vgl. Tertullian, apol. 9,15). Der Konflikt verlangte ein Wort Jesu gegen Mt 5,23. Das Ebiönäerevangelium des 2. Jhdts. bietet es: „Ich (Jesus) bin gekommen, die Opfer abzuschaffen, und wenn ihr nicht ablasst zu opfern, wird der Zorn (scl. Gottes) nicht von euch ablassen“.⁴⁸ Das Leben jenseits von Verfolgungsphasen müssen wir uns offener und komplexer vorstellen.

VII. Weitere Schnittflächen zu den Religionen - Alltag und Martyrium

Weitere Schnittflächen durchzogen die verschiedensten

Lebensbereiche:

- die Ehrung von Göttern in der Namensgebung: Markant duldet Paulus das Lob der Liebesgöttin Aphrodite sogar im Namen seines engen Mitarbeiters Epaphroditus (Phil 2,25; 4,18);

- der Einfluss von Kulturen auf Berufe: Christliche Berufsverbotslisten entstanden erst um und nach 200, obwohl Handwerker sich schwer der Zuarbeit für Kultbilder und öffentliche Amtsträger sich kultischen Handlungen überhaupt nicht entziehen konnten⁴⁹

- die religiöse Konnotation selbst alltäglicher Gegenstände wie des Kranzes:⁵⁰ Christen stritten im Militär des 2. Jhdts., ob sie einen Kranz, der die Götter um Schutz bitte, aktiv tragen dürften, und die Ablehnung dessen hatte es schwer, sich durchzusetzen.⁵¹

Nicht einmal die Erzählung früher Martyrien dürfen wir ganz aus der Umwelt lösen. Kehren wir dafür noch einmal zu Timotheus zurück. Er starb, erzählen die Timotheusakten, weil er sich in Ephesus einem orgiastischen Götterfest (den Katagogien) in den Weg stellte, nachdem er die Riten zu mäßigen versucht hatte.⁵² Die Forschung hält trotz junger Überlieferung einen historischen Kern für nicht ausgeschlossen.⁵³ Trifft das zu, aktualisierte Timotheus das unvergessene Verbot der Bacchanalien 186 v.Chr. in Rom⁵⁴ und den Auftritt des Pentheus aus dem Drama des Euripides, der von Bacchen zerrissen wurde, als er den einst religiös umstrittenen Siegeszeug des Dionysos aufhalten wollte.⁵⁵ Die Mitteilung ist eindeutig: Selbst wo das Christentum einem Kult der Gegenwart feindlich begegnet, erneuert das alte römische und griechische Sitten. Falsch wäre, allein auf die religiösen Gegensätze zu achten und die Motivation durch vorchristliche Traditionen zu vernachlässigen.

VIII. Das Dilemma der Sprachregelung

Das so vielschichtige frühe Christentum war schwer auf den Begriff zu bringen. Einerseits lehnte es zentrale Elemente der Religionsausübung, die Götterbilder und Schlachtopfer, ab. Der Begriff „*religio*“ (öffentliche Gottesverehrung) passte daher nicht.⁵⁶ Andererseits warb es für die Überzeugung, eine allumfassende Gottheit bestimme das Leben, und brach deshalb nicht mit allen religiösen Praktiken. Daraufhin behielten sich Kritiker mit der abschätzigen Bezeichnung als Aberglaube, die im 1. Jhd. örtlich für das Judentum in Schwang kam.⁵⁷ Gegen Ende des 1. Jhdts. wurde sie erstmals auf das Christentum angewandt (Apg 25,19). Danach setzte sie sich rasch durch. Das belegen alle drei römischen Autoren, die erstmals das Christentum thematisieren.⁵⁸

Die Bezeichnung war unscharf, hatte aber eine interessante Folge: Als Zentrum des Aberglaubens galt die Furcht vor den Göttern.⁵⁹ In Israel dagegen wurde die Gottesfurcht

ausgesprochen positiv bewertet (Koh 12,13 usw.). Ein Ausgleich war erforderlich. Angesichts dessen fällt auf, dass die Bezeichnung „Gottesfürchtige“ für Sympathisanten des Judentums intern beliebt war, jedoch kaum als Äußerung nach außen begegnet.⁶⁰ Im frühen Christentum setzte der 1Joh sogar die Gegenpointe „Furcht ist nicht in der Liebe“ in das Zentrum christlichen Gottesverständnisses (4,18). Die Verletzung von außen trug wahrscheinlich zur theologischen Präzisierung bei.⁶¹

Zugleich war die philosophische Kritik an den besonders kontroversen Götterbildern und Opfern für Christen attraktiv. Herausragende Vertreter erprobten das Bild einer Art Philosophenschule im Religionskonflikt.⁶²

IX. Schlussreflexion

„Gott, der eine Gott Israels, ist bei den Völkern“ – diese These wurde zur Grunderkenntnis des frühen Christentums. Sie veranlasste seine Öffnung und Neugier auf die Menschen anderer Herkunft und Religion, und sie bewegte es zur Kritik an Götterbildern und Opfern. Die christliche Identität artikulierte so Brücken und Grenzen. Die gute Nachbarschaft zur religiösen Vielfalt und das gleichzeitige Bemühen um Kontinuitäten zu Israel hielten vielerorts länger, als ein erster Blick erwarten würde, und brachen doch immer wieder schmerzlich zusammen.

Schlüsselaspekte besitzen einen Wert, der auch heute erhellend sein kann:

1. Das Neue Testament schrieb den Monotheismus groß, die Abwehr anderer Gottesverständnisse dagegen klein. Das erinnert daran, die größte Stärke des Christentums in der Entfaltung der eigenen Mitte – der Liebe des einen Gottes zu den Menschen – zu suchen.

2. Das Verbot der Blasphemie in der Septuaginta, dem griechischen Alten Testament des Judentums und der Kirche, vertiefte diese Entscheidung. Es verlangt, fremder Gottesverehrung nichts zerstörerisch Böses nachzusagen oder, positiv gewendet, die aufmerksame Begegnung mit der Mitte anderen Denkens und Glaubens.

3. Das frühe Christentum hatte keine Berührungsangst vor dem sozialen Miteinander von Religionen. Es würdigte vielmehr die Verlässlichkeit des Zusammenlebens in Mischehen und religiös unterschiedlichen Familiengenerationen und gestattete verschiedenste religiöse Kontakte im Alltag.

4. Das Gebet der frühen Christen überschritt im Dank und in der Bitte für die anderen soziale und Religionsgrenzen.

5. Das frühe Christentum äußerte auch scharfe Kritik an Elementen der anderen Religionen und duldete analoge Kritik. Der Schutz des je anderen schließt nach dieser Auffassung Einwände und selbst Polemik nicht aus, solange sie vor illegitimer Verletzung Halt machen.

6. Allerdings fand die Antike keine Sprachregelung, die die Differenz der Religionen ohne die Herabsetzung des je Anderen auszudrücken erlaubt hätte. Nicht zuletzt das sprachliche Ungenügen vergab die Chance, neue Wege in den Konflikten des 2. Jhdts. und 3. Jhdts. zu finden. Die Überzeugung von der Zuwendung Gottes zu den unendlich vielen Anderen verlieh dem frühen Christentum seine große Ausstrahlung. ◀

Anmerkungen

¹ Zuletzt Chr. Mühlenkamp, „Nicht wie die Heiden“: Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit, Münster/Westfalen 2008 aufgrund von Quellen vor allem ab Tertullian.

² Paulus verwendet stets die Bezeichnung „ethnê“, „Völker“ (Gal 2,9 usw.). Vielleicht entstand daraus in einem komplizierten etymologischen Prozess über „hethanos“ o.ä. das deutsche Wort Heiden (W. Schulze / W. Wissmann, Kleine Schriften von Wilhelm Schulze: Zum 70. Geburtstag am 15. Dezember 1933, Göttingen 1966, 519–526). Doch falls diese (umstrittene) Herkunft zutrifft, ging sie später verloren; „Heiden“ wurde allmählich gegen Paulus zur Äußerung religiöser Geringschätzung. Von diesem Vorurteil müssen wir uns befreien. Sprechen wir daher in der neutestamentlichen Untersuchung nicht mehr von „Heiden“, sondern von „Völkern“.

³ J. Frey, Paul´s Jewish Identity, in: ders. / D.R. Schwartz / S. Gripentrog Hg., Jewish Identity in the Greco-Roman World – Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt, Ancient Judaism and Early Christianity 71, Leiden 2007, 285–321, bes. 321.

⁴ Vgl. H. von Lips, Timotheus und Titus. Unterwegs für Paulus, Biblische Gestalten 19, Leipzig 2008, 33–40, 123–127.

⁵ Deren Frömmigkeit Rembrandt eindrücklich malte: Timotheus und seine Großmutter 1648, Sammlung Earl of Ellesmere, London, nach wikimedia commons, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rembrandt_Harmensz._van_Rijn_153.jpg, abgerufen am 2.5.2010.

⁶ W. Kahl, Paulus als kontextualisierender Evangelist beim Areopag, in: E. Bons, Der eine Gott und die fremden Kulte. Exklusive und inklusive Tendenzen in den biblischen Gottesvorstellungen, BThSt 102, Neukirchen 2009, 49–72; R. Hoppe, Der Philosoph und Theologe – Das Auftreten des Paulus in Athen (Apg 17,22–18,1), in: ders. / K. Köhler, Das Paulusbild der Apostelgeschichte, Stuttgart 2009, 101–133.

⁷ Die Ablehnung der Mischehen wurde in Israel breit vertreten (Chr. Frevel, Moloch und Mischehen. Zu einigen Aspekten der Rezeption von Gen 34 in Jub 30, in: U. Dahmen / J. Schnocks Hg., Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität. FS H.-J. Fabry, BBB 159, Göttingen 2010, 161–187). Namentlich der Autor der Apk könnte sich ihr frühchristlich anschließen: M. Karrer, Das Aposteldekret und die Apokalypse, in: W. Kraus Hg., Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte, BZNW 163, Berlin/New York 2009, 429–452.

⁸ P. Schäfer, Judeophobia. Attitudes Toward the Jews in the Ancient World, Cambridge/London 1998; K. Bringmann, Geschichte der Juden im Altertum. Vom babylonischen Exil bis zur arabischen Eroberung, Stuttgart 2005, 218–226.

⁹ Zu Terminologie und Quellen B. Wander, Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen, WUNT 104, Tübingen 1998; M. Hengel / A.M.

Die christliche Identität artikulierte so Brücken und Grenzen.

Martin Karrer

Schwemer, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntes Jahre des Apostels, Tübingen 2000, 251-259 u.ö. Die Entwicklung kulminiert in bekannten Inschriften aus Milet („Gottesverehrer“; CJU II 748) und Aphrodisias (mehrere Termini; Edition W. Ameling, *Inscriptiones judaicae orientis II: Kleinasien*, TSAJ 99, Tübingen 2004, 71–112 = Nummer 14) im 3./4. Jh.

¹⁰ Nicht zufällig sind an den Zentren des paulinischen Wirkens (Korinth, Ephesus usw.) jüdische Gemeinden nachgewiesen und lässt die Apg Paulus stets zuerst zu den Synagogen der griechisch-römischen Städte gehen (13,14; 14,1 usw.). Weiteres D. Sänger, Heiden – Juden – Christen. Erwägungen zu einem Aspekt frühchristlicher Missionsgeschichte (1998), in: ders., *Von der Bestimmtheit des Anfangs. Studien zu Jesus, Paulus und zum frühchristlichen Schriftverständnis*, Neukirchen 2007, 185-212.

¹¹ Proseuchê in ptolemäisch-ägyptischen Inschriften, bei Philo, *legat.* 156 und Juvenal 3,296 (Rom) sowie Apg 16.13.16 (Philippi); Weiteres bei F. Siegert, *Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers*, in: B. Ego / A. Lange / K. Ehlers / P. Pilhofer Hg., *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum / Community without Temple*, WUNT 118, Tübingen 1999, 335-356, bes. 341.

¹² Die Statue des betenden Knaben in Berlin rekonstruiert die Gebetshaltung (Abb. in http://commons.wikimedia.org/wiki/File:RWTH_Aachen,_Hauptgeb%C3%A4ude,_Der_betende_Knabe.jpg, abgerufen am 10.3.2010). Die Arme sind zwar rekonstruiert, so dass die Deutung als Beter umstritten ist, doch mindert das die Ausdruckskraft der Statue nicht.

¹³ Vgl. H. Löhr, *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet. Untersuchungen zu 1Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext*, WUNT 160, Tübingen 2003, 437-439. Zur Diskussion, wie recht zu beten sei, s. Juvenal 10, 346-358 u.a.

¹⁴ Vgl. T.S. 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 und Chr. Schmitz, *Das Satirische in Juvenals Satiren*, UALG 58, Berlin/New York 2000, 72 (Hinweis zum Anheften von Wachstäfelchen und Vota auf den Götterbildern, ironisiert bei Juvenal, *sat.* 10,55).

¹⁵ Belegt etwa bei Plutarch, *Numa* 70 (Ed. K. Ziegler u.ö.: 14,12).

¹⁶ Das zweite Anliegen der Jesajastelle, das Opfer, ist im Zitat gestrichen.

¹⁷ Vgl. G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 22001, 197f. (der allerdings eher den Wunsch nach einer Öffnung des Opfers als des Gebets vermutet).

¹⁸ <http://www.wingarden.de/wing/nos/roemer.html>, abgerufen am 11.3.2010, zeigt ein Beispiel aus Trier.

¹⁹ Nötige Differenzierungen und weitere Quellen bei E. Bons, *Israel und die Götterbilder der Völker – Exklusive und inklusive Aspekte in der alttestamentlichen Kritik an der Idolatrie*, in: ders. Hg., *Der eine Gott* (s. Anm. 6), 1-28 sowie J. Woyke, *Götter, „Götzen“, Götterbilder: Aspekte einer paulinischen „Theologie der Religionen“*, BZNW 132, Berlin 2005, 37-103.

²⁰ Übersetzungen schreiben oft ungenau „Götzen“ (Einheitsübersetzung), und Auslegungen schlagen gerne Weiterentwicklungen vor, in Apg 15,20 „Götzenopferfleisch“, in 1Joh ethische Abgötterei. Doch besteht keinerlei Anlass zur Abweichung von der Grundbedeutung „Götterbild“.

²¹ Bei Paulus ist das ein Argument im universalen Schuld aufweis und erlaubt daher keine Überheblichkeit gegen die Völker. Erst in der Spätantike wurde der Passus eine Grundlage für christliche Intoleranz gegenüber den Anhängern der alten Religionen (K.L.

Gaca, *Paul's Uncommon Declaration in Romans 1:18-32 and Its Problematic Legacy for Pagan and Christian Relations*, HThR 92, 1999, 165-198).

²² Ob die Kritik bereits mit Heraklit beginnt (Fragment B 5 nach Diels/Kranz), ist heute umstritten. Doch verbreitet sie sich spätestens mit dem Platonismus (vgl. bei Plato die Abwertung aller Bilder und gleichwohl Skizze des Alls als göttliches „Agalma“; Tim 37C). Einige Quellen bei Woyke a.a.O. (Anm. 20), 144-152 (z.B. Antisthenes, frg. 24 / FPG 2,277).

²³ Die Dimension des Verbs (dessen Wahl vielleicht durch die phonetische Berührung mit dem hebr. „qālal“ gefördert wurde) wird durch die Zusammenhänge deutlich, in denen Israel (und nachfolgend des frühe Christentum) es gebraucht: In 1Sam (LXX 1Kgt 3,13) bildet es wie an unserer Stelle ein Äquivalent zum hebräischen Verb „verfluchen“. Für uns noch wichtiger steht es nur ein Kapitel vor unserer Stelle in Ex 21,16 (Wevers 21,15), der negativen Fassung des vierten Gebots (rezipiert in Mt 15,4; Mk 7,10). D.h. unser Gebot verlangt im Erzählduktus des Ex-Buches für die fremden Götter (inkl. vergottete Herrscher) einen Respekt, der hinter dem Respekt vor den Eltern (einem der antik sehr hohen Werte) nicht nachsteht. 22,27(28) ist dabei im Unterschied zu 21,16 nicht mit einer Rechtsfolge versehen. Das deutet auf eine Rechtswirklichkeit hin, in der unser Verbot nicht unmittelbar vor irdischen Gerichten rechtsrelevant wurde. Aber das schränkt die Dignität des Gebots nicht ein; da es grundsätzlich (apodiktisch) formuliert ist, weist es auf die höhere Rechtsverantwortung vor dem einen Gott hin.

²⁴ Die Formulierung unterscheidet sich in den Handschriften und Editionen leicht, ohne dass das den Sinn änderte („jeder... der“ wird in der Edition Rahlfs mit „hos ean“, bei Wevers durch die Wiederholung „anthrōpos / anthrōpos“ / wörtlich „Mensch-Mensch“ ausgedrückt). Die Nuance der Septuaginta löst den ansonsten schwierigen Fortgang zu v. 16 „wer den Namen des Herrn nennt, wird dem Tod verfallen“. Denn nun entsteht eine klare Steigerung; kein Gott, auch kein Gott der Völker, darf im Fluch beansprucht werden, der eine Gott darüber hinaus auch nicht mit Namen benannt.

²⁵ Weiteres bei P.W. van der Horst, „Thou Shalt Not Revile the Gods“: the LXX Translation of Ex 22:28(27), its Background and Influence, *Studia Philonica Annual* 5, 1993, 1-8 und (skeptisch) R. Goldenberg, *The Septuagint Ban on Cursing the Gods*, JSJ 28, 1997, 381-389. Der Bezug auf leitende Gestalten vertieft sich, wenn wir den ganzen Vers Ex 22,27(28) lesen: „Du sollst Götter (die fremden Götter, nun samt den ptolemäischen und seleukidischen, später römischen Herrschern, die in den Augen der Völker wie Götter regieren) nicht lästern, und von den Anführern deines Volkes sollst du nicht übel reden“ („ou kakōs ereis“, eine Sprachvariante zu „ou kakologēseis“).

²⁶ Denar des Tiberius; Abbildungen unter http://www.ancientmoney.org/re/tiberius_denaar_o.jpg, abgerufen am 1.3.2010, und <http://www.freerepublic.com/focus/f-bloggers/2109185/posts>.

²⁷ K.-G. Sandelin, *The Jesus-Tradition and Idolatry*, NTS 42, 1996, 412-420.

²⁸ Die ephesinische Artemis wurde in der Antike oft kopiert; Abb. der Kopie aus dem Kapitولينischen Museum Rom in <http://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Rom09s.jpg>, abgerufen am 11.3.2010. Weiteres M. Karrer, *Begegnung und Widerspruch – der eine Gott und die Religionen in der frühchristlichen Mission, Religionen unterwegs* 13, 2007, 9-15.

²⁹ Dem widmet sich ein Münsteraner Forschungsprojekt: vgl. <http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/forschung/projekte/d3.html>, abgerufen am 11.3.2010.

³⁰ Zum Vorgang J. Wehnert, *Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden*, FRLANT 73, Göttingen 1997 u.a.

³¹ Zur Formulierung J. Joosten, *Grammar and Theology in Ephesians 2:15*, in: R. Pierri Hg., *Grammatica intellection Scripturae*.

Studi filologici di Greco biblico. FS L. Cignelli, Jerusalem 2006, 331-336.

³² Antike Reliefs zeigen das Gegenüber, Tier- und Pflanzenopfer vor einer Tempelfassade; ein Beispiel aus der Antikengalerie Stockholm in http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stockholm_-_Antikengalerie_Opferszene.jpg, abgerufen am 13.3.2010.

³³ Seit Empedokles frg. 414-417 (ed. G.S. Kirk / J.E. Raven / M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1983).

³⁴ Quellen bei J.W. Thompson, *The Beginnings of Christian Philosophy. The Epistle to the Hebrews*, CBQ, MS 13, Washington 1982, 103-115.

³⁵ Vgl. E. Käsemann, *Gottesdienst im Alltag der Welt. Zu Römer 12* (1960), in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 31968, 198-204.

³⁶ Vgl. F.W. Horn, *Das apostolische Selbstverständnis des Paulus nach Römer 15*, in: U. Schnelle Hg., *The Letter to the Romans*, BETL 226, Leuven 2009, 225-246.

³⁷ Falls Apg 21,27-30 die Spiritualisierung des Opfers verwirklichen sollte, wie Theißer für möglich hält (s. Anm. 17), wäre dies ein Anlass für das Scheitern des Paulus in Jerusalem.

³⁸ Vgl. P. Borgen, „Yes, No, How Far?“. *The Participation of Jews and Christians in Pagan Cults*, in: T. Engberg-Pedersen, *Paul in His Hellenistic Context*, Minneapolis 1995, 30-59 u.v.a.

³⁹ Am schärfsten 2Kor 6,14-18, falls die Passage von ihm stammt (M. Vahrenhorst, *Kultische Sprache in den Paulusbriefen*, WUNT 230, Tübingen 2008, 206-215).

⁴⁰ Zu Paulus bes. V. Gäckle, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom. Zur Herkunft und Funktion der Antithese in 1 Kor 8,1-11,1 und Röm 14,1-15,13*, WUNT II 200, Tübingen 2004, zur Entwicklung danach Apk 2,14,20; Did 6,2f.; Justin, dial. 34,4. Immerhin gab es gelegentlich weiterhin Kritik an der Strenge (Agrippa Kastor nach Euseb, h.e. IV 7,7).

⁴¹ S. als Beispiel die Tyche von Antiochia, Vatikanische Museen, Abb. nach http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tyche_Antioch_Vatican_Inv2672.jpg?uselang=de, abgerufen am 13.3.2010

Diese Bild- oder Mediendatei wurde von mir, ihrem Urheber, zur uneingeschränkten Nutzung freigegeben. Diese Datei ist damit gemeinfrei („public domain“). Dies gilt weltweit.

⁴² Vgl. die Gabe der Früchte im Stockholmer Relief von Anm. 34.

⁴³ Vgl. H.E. Lona, *Der erste Clemensbrief*, KAV 2, Göttingen 1998, 390, 467f.

⁴⁴ Zur Diskussion P.W. van der Horst, *A New Altar of a Godfearer?*, JJS 43 (1992), 32-37 (auch abgedruckt in: ders., *Hellenism - Judaism - Christianity. Essays on Their Interaction*, Contributions to Biblical Theology 8, Kampen 1994, 65-72); W. Ameling a.a.O. (Anm. 9), 458-461.

⁴⁵ Beispiel eines Weihrauchständers im Kunsthistorischen Museum Wien: <http://www.khm.at/de/khm/sammlungen/antikensammlung/zyprische-und-mykenische-kunst/?aid=1&cHash=aab80f0abd>, abgerufen am 13.3.2010.

⁴⁶ Text und Kommentar in J.H. Waszink / J.C.M. van Winden, *Tertullianus De idololatria. Critical Text, Translation and Commentary*, SVigChr 1, Leiden 1987, 36 und 166-168.

⁴⁷ Für Bestattungen hatte das Neue Testament keinerlei Vorgaben gemacht, so dass viele Christen die üblichen Bräuche weiterführten, weshalb christliche Gräber bis zum 2. Jh. nicht von anderen Gräbern unterscheidbar sind (vgl. J. Zangenberg, „Haus der Ewigkeit“. Archäologische und literarische Studien zur jüdischen und frühchristlichen Bestattungskultur in Palästina, Habilitationsschrift eingereicht bei der Kirchlichen Hochschule Wuppertal 2002). Zu diesen Bräuchen gehörte die Verwendung

des ansonsten bei Götteropfern üblichen Weihrauchs (Tertullian, a.a.O. 11,2).

⁴⁸ Epiphanius, haer. XXX 16,4f.; Übersetzung nach Ph. Vielhauer / G. Strecker, NTApO I, 51987, 142.

⁴⁹ Am umfangreichsten in der *Traditio Apostolica* 16; Besprechung und weitere Quellen bei Chr. Schulze, *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter, Studien und Texte zu Antike und Christentum* 27, Tübingen 2005, 21-30.

⁵⁰ Im Herrscherporträt wird er von der „corona civica“ aus religiös vertieft (Beispiel des Augustus in <http://www.lwl.org/pressemitteilungen/daten/bilder/28553.jpg>, abgerufen am 15.3.2010); vgl. B. Bergmann, *Der Kranz des Kaisers. Genese und Bedeutung einer römischen Insignie*, Image & Context 6, Berlin 2010.

⁵¹ Tertullian, cor. 1,4; vgl. E. Prinzivalli, „Ad bonam mentem velle revocare“ (Laktanz, Inst. V 19,5). Die Christen aus dem Blickwinkel der Heiden in der Zeit vom 1. bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts, in: E. Bons, *Der eine Gott* (s. Anm. 6), 149-172, bes. 171.

⁵² H. Usener Hg., *Acta S. Timothei*, Bonn 1877, 11ff.; C. Zamagni, *Édition de la Passion de Timothée (Actes de Timothée)* (BHG 1847), in: A. Frey / R. Gounelle ed., *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques*. FS Jean-Daniel Kaestli et Elric Junod, Lausanne 2007, 341-375, hier Abschnitte 12-16 (= p.370-375).

⁵³ R. Schwindt, *Das Weltbild des Epheserbriefes: eine religionsgeschichtlich-exegetische Studie*, WUNT 148, Tübingen 2002, 91.

⁵⁴ Inschrift in Wien, Kunsthistorisches Museum; Abb. in http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Senatus_consultum_de_bacchanalibus.jpg?uselang=de, abgerufen am 14.4.2010.

⁵⁵ Timotheus wird nach den Akten gesteinigt, nicht zerrissen. Das erinnert an die Erzähltradition über die Rache des Dionysos an Lykurg,

⁵⁶ Obwohl Christen auf ihn zurückzugreifen versuchten: s. „religio [...] in imperatore(m)“ / „Verehrung gegenüber dem Kaiser“ bei Tertullian, apol. 33,1.

⁵⁷ Vgl. Plutarch, *Stoic. repugn.* 38 (II 1051e).

⁵⁸ Plinius min., ep. 10,96,8f.; Tacitus, ann. 15,44; Sueton, Nero 16,2. Vgl. W. Ameling, *Pliny: The Piety of a Persecutor*, in: J. Dijkstra e.a. ed., *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of J.N. Bremmer*, Numen Book Series 127, Leiden 2010, 271-299, bes. 295-298.

⁵⁹ Plutarch, *superst.* 165DE usw.

⁶⁰ Vgl. Wander a.a.O. (s. Anm. 9), 231f.

⁶¹ Vgl. P. Gray, *Godly Fear: The Epistle to Hebrews and Greco-Roman Critiques of Superstition*, Academia Biblica 16, Atlanta 2003.

⁶² Bes. bekannt ist das Mosaik aus Tabarka/Tabraca (4./5. Jh.) im Musée National du Bardo, Tunis: Abbildung in <http://www.landesmuseum.de/website/Deutsch/Presseservice/Aktuelles.htm?artikelNr=Vandalen>, abgerufen am 17.3.2010.

⁶³ Vgl. U. Steffen, *Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandlungen des Jona-Motivs*, Göttingen 1963 und ders., *Die Jona-Geschichte. Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam*, Neukirchen-Vluyn 1994; W. Wischmeyer, *Das Beispiel Jonas. Zur kirchengeschichtlichen Bedeutung von Denkmälern frühchristlicher Grabeskunst zwischen Theologie und Frömmigkeit*, ZKG 92, 1981, 161-179; J. Engemann, *Art. Jonas B. Christlich V. Kunst*, RAC 18, 1998, 689-697.

⁶⁴ Als Bild dafür, wie schmerzlich eine Zerstörung der Stadt wäre, verdorrt die Kürbislaube (4,7-10), Wurzel für das Bildmotiv des „Jona irritatus“. Die neue religionsgeschichtliche Fragestellung macht darauf aufmerksam, die Geschichte der Jonamotivik in der Kunst neu zu prüfen.