

Clemens Leonhard

11 Das Feiern und Nicht-Feiern christlicher Feste und die gesellschaftlichen Konventionen des griechisch-römischen Vereinswesens

Unter den antiken Vereinen finden sich Berufsvereine, deren Mitglieder als Mitglieder des Vereins Funktionen anlässlich bestimmter Feste ihrer Stadt übernehmen. Dazu zählen Musiker oder mit Heiligtümern verbundene Vereine. Dass es zu den wichtigsten Aufgaben dieser Vereine gehört, Feste zu feiern, ist selbstverständlich. Für die Fragestellung des vorliegenden Buches ist allerdings entscheidend, dass sich Vereine, die nicht aufgrund ihres Stiftungszweckes mit Festen beschäftigt sind, ebenfalls zu besonderen Terminen treffen, Symposia abhalten und Feste feiern. Genau diese Vereine stellen insofern wertvolles Vergleichsmaterial für christliche und jüdische Gruppen dar, als man vermuten darf, dass auch in solchen Gruppen Listen von Terminen für Bankette, die mit den Anlässen dieser Termine verbunden waren, allen Mitgliedern bekannt waren und in der Praxis eingehalten wurden.

In diesem Kontext wäre es wünschenswert, die Arbeitshypothese zu verifizieren oder zu falsifizieren, dass Juden, Christen und andere Griechen und Römer sich zu unterschiedlichen Zwecken zu Gruppen zusammenschlossen, die sich aber (unter anderem) anlässlich von Festen trafen. Die Unterschiede in den Gattungen der erhaltenen Quellen machen einen solchen Vergleich einerseits sehr unsicher. Andererseits können die Gattungsunterschiede gerade darauf hinweisen, dass es zwischen griechischen und römischen Vereinen und christlichen Gruppen größere Unterschiede als deren Erscheinen oder Nicht-Erscheinen in den epigraphischen Quellen gab. Für die folgenden Überlegungen wird angenommen, dass sich die vorhandenen Quellen im Hinblick darauf vergleichen lassen, welche Feste in Gruppen mit unterschiedlichen Status gefeiert wurden. Auf Seiten des Christentums müssen literarische Texte wie das Neue Testament mit Inschriften der ersten Jahrhunderte nach Christus auf Seiten der Griechen und Römer verglichen werden. Die Problematik solcher Vergleiche wurde in diesem Buch mehrmals thematisiert. Eine Vorsichtsmaßnahme bei der vergleichenden Arbeit ist es, die unterschiedlichen Textkorpora als komplementär zu betrachten. Griechische Vereinsinschriften sind nicht epigraphische Beweise dafür, dass die li-

Dieses Kapitel ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung von Leonhard 2017g.

<https://doi.org/10.1515/9783110606201-013>

terarischen Texte der je anderen Seite präzise eine soziale Realität beschreiben. Dennoch zeigen sich höchst signifikante strukturelle Ähnlichkeiten im Zugang zu Festen zwischen diesen unterschiedlichen Gattungen. Nach der Feststellung, worin diese Ähnlichkeiten bestehen, muss daher im Folgenden nach den Gründen der Ähnlichkeiten gefragt werden. Gemäß dem Interesse dieses Bandes geht die Untersuchung von christlichen Texten aus und sucht nach ähnlichen Phänomenen in den Inschriften.

11.1 Christliche Feste – Feste der Christen

11.1.1 Sabbat und Sonntag

Die Suche nach christlichen Vergleichsobjekten für pagane Feste, die von Vereinen gefeiert werden, führt nicht zu einem reichhaltigen Repertoire von christlichen Festen oder fest etablierten Strukturen der Inszenierung von heiliger Zeit. Diese Leerstelle muss vor jeder weiteren Analyse genau beschrieben werden. Es wäre ja denkbar, dass es bloß aufgrund der erhaltenen Quellen nicht mehr möglich ist, einen urchristlichen Festkalender zu rekonstruieren. Die Behauptung, christliche Gruppen hätten eben keine Feste gefeiert, weil die Quellen solche nicht belegen, wäre falsch. Mit guten Gründen rekonstruiert man Aspekte des antiken Christentums aus jüngeren christlichen oder zeitgenössischen nicht-christlichen Quellen. Es geht darum, die Plausibilität von christlichen Festen jener Urzeit zu erheben und zu bewerten.

Christliche Gruppen haben sich, was für viele Arten von Gruppen ihrer Zeit typisch war, zu Banketten getroffen. 1 Kor 11,23–26 als explizites Detail innerhalb von 1 Kor 11–16 als längere Passage der Diskussion über christliche Gruppentreffen verarbeitet Themen der Gestaltung von Symposia der christlichen Adressaten des Paulus in Korinth. Für die folgende Untersuchung ist entscheidend, dass Paulus zwar die Bräuche der korinthischen Christinnen und Christen und – seiner Auffassung entsprechend – Unsitten andeutet und bewertet, dabei aber nicht erwähnt, zu welchen Terminen diese Symposia der Gruppe stattfanden.¹ Sowohl der Zeitansatz innerhalb des Tages als auch die Termine dieser Treffen sind offenbar unstrittig. Sie sind zumindest nicht Gegenstand der erhaltenen Briefe. Wenn man Vereinsmaterial der Umwelt in diese Situation hineinliest, ist die Antwort leicht. Die Liste der Festtermine wird von der Vereinsversammlung

¹ Konrad Vössing 2011 klärt die Problematik der Mahlregulierungen in 1 Kor 11 im historischen Kontext.

beschlossen und eventuell in einer Urkunde, in Fällen wichtiger und öffentlicher Vereine auch in einer Inschrift niedergelegt. Ein derartiges Dokument ist für den Fall des Paulus aber heute nicht mehr rekonstruierbar und schon gar nicht zu beweisen.

Die ersten Feste, die man in den ältesten Zeugnissen zum Christentum suchen muss, sind Sabbat und Sonntag. Immerhin stammen die ersten Gruppen, für die ein elementares Interesse an der Gestalt des Jesus von Nazareth angenommen werden darf, aus Gegenden, in denen die Feier des Sabbats üblich war. Außerdem setzen sich die christlichen Selbstzeugnisse dieser Zeit mit der Frage danach, ob und wie man den Sabbat halten muss, auseinander. Die Position, die in diesem Kontext mit Jesus verbunden wird, polemisiert zwar gegen bestimmte Vertreter bestimmter Formen, den Sabbat zu halten, sowie ihrer Konsequenzen für das tägliche Leben. Sie lehnt aber die Sabbatobservanz nicht explizit ab.² Der biblische Jesus verteidigt seine Jünger, die am Sabbat Kornähren pflücken und essen. Nach einer im heute üblichen Text des Neuen Testaments ausgefallenen Lesart zu Lk 6,4 sagt er zu einem Menschen, der am Sabbat arbeitet: „Mensch, wenn du weißt, was du tust, bist du selig. Wenn du es aber nicht weißt, bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes.“³ Das Statement vertritt eine Position, die dem religionsgesetzlichen Gehalt nach auch in der Mischna zu finden ist:

Wer einen Laib Brot in das öffentliche Gebiet herausträgt, ist schuldig, tragen ihn zwei heraus, so sind sie schuldfrei. Wenn einer ihn nicht heraustragen kann und es tragen ihn zwei heraus, so sind sie schuldig.⁴

In anderen Perikopen bricht Jesus Sabbatgebote in den Augen seiner literarischen Gegner. Obwohl sich auch für die gegnerischen Positionen gelegentlich zeitgenössische Anhaltspunkte finden lassen, verteidigt Jesus seine eigene Praxis mit dem unspektakulären Beispiel des Nutztieres, das auch am Sabbat versorgt oder gerettet wird.⁵ Nach Lukas suchen Jesus (Lk 4,16–30) und Paulus (in der Apostelgeschichte) am Sabbat Synagogen zum Zweck der Bibellektüre und öffentlichen Darstellung ihrer Lehre auf.

² Vgl. im Allgemeinen Lutz Doering 1999, bes. die Zusammenfassung in Kapitel XI.

³ Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τι ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου; Lk 6,5D Codex Bezae Cantabrigensis, vgl. Matthias Klinghardt 2015, 1147 und Lutz Doering 1999, 438–440.

⁴ mShab 10,5 ms A 50, Kaufman (10,6 in der Handschrift, fol. 46f). המוציא כיכר ברשות הרבים. חייב. לא יוכל אחד להוציא והוציאוהו שנים. חייבים. והוציאוהו שנים. פטורים.

⁵ Doering 1999; 201–204, 232–235, und die Diskussion der neutestamentlichen Stellen dort.

Für Christinnen und Christen sind weder Sabbatobservanz als Unterlassung von bestimmten Handlungen noch Treffen und Gemeinschaftsmahlzeiten am Sabbat über die angedeuteten narrativen Texte hinaus belegt. Eine mit Liturgie verbundene Sabbatpraxis wird in der Literatur der Kirchenordnungen greifbar und prägt nachhaltig wenn auch marginal die Praxis mancher christlicher Kirchen der Ökumene.⁶ Die überlieferten Texte betrachten weder die totale Abwendung von der auch in den Augen der Römer für das Judentum belegten Sabbatobservanz (als Unterlassung von Arbeit) noch deren Beibehaltung im Sinn einer Fortsetzung des jüdischen Brauchtums der Zeit des Zweiten Tempels als typisch für das Christentum. Im Umkehrschluss ist festzuhalten, dass sich christliche Gruppen nicht notwendiger Weise, ja nicht einmal wahrscheinlich jeden Sabbat getroffen haben. Der Sabbat blieb typisch für das Judentum.

In diesem Horizont gewinnt die Annahme, dass sich das Christentum eben gegenüber dem Judentum durch seine Wahl des dem Tag des Sabbats folgenden Tages ausgezeichnet habe, an Plausibilität. Die Quellen, die diese Frage explizit diskutieren oder aber eine Sonntagsobservanz voraussetzen, stammen aus dem zweiten Jahrhundert. Ihre Datierung innerhalb dieses Jahrhunderts schwankt. Einen halbwegs soliden Ausgangspunkt bildet Justin, der wahrscheinlich in den Sechzigerjahren des Zweiten Jahrhunderts seine Apologie für das Christentum schrieb. Justin erklärt gegenüber dem Kaiser als formalem Adressaten seines Textes seine Gemeinde als Gruppe von Philosophenschülern, die sich sonntags zum Studium ihrer Traditionstexte trifft und diesem Studium eine möglicherweise stilisierte Kurzform eines eucharistischen Mahls anschließt.⁷

An dem Tage, den man Sonntag nennt, findet eine Versammlung aller statt, die in Städten oder auf dem Lande wohnen; dabei werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es angeht. Hat der Vorleser aufgehört, so gibt

6 Die liturgische und religionsgesetzliche Praxis der Beta Israel („Falascha“) in Äthiopien sind Ergebnis einer mittelalterlichen Repristinierung und kein Survival; Kaplan 1992.

7 Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ, πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγρούς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκειται, μέχρις ἐγχωρεῖ. εἶτα, παυσάμενου τοῦ ἀναγινώσκοντος, ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νοθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν. καί, ὡς προέφημεν, παυσάμενων ἡμῶν τῆς εὐχῆς, ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ, καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ, λέγων τὸ Ἀμήν. ... τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ἧ ὁ θεός, τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας, κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη. τῇ γὰρ πρὸ τῆς Κρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτόν, καὶ τῇ μετὰ τὴν Κρονικῆν, ἧτις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα, φανείς τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ μαθηταῖς ἐδίδαξε ταῦτα ἅπερ εἰς ἐπίσκεψιν καὶ ὑμῖν ἀνεδώκαμεν; Justin, *1 Apologia* 67,3–5.8; Übers.: BKV 1,12 (Rauschen 1913) 136f.

der Vorsteher in einer Ansprache eine Ermahnung und Aufforderung zur Nachahmung all dieses Guten. Darauf erheben wir uns alle zusammen und senden Gebete empor. Und wie schon erwähnt wurde, wenn wir mit dem Gebet zu Ende sind, werden Brot, Wein und Wasser herbeigeht, der Vorsteher spricht Gebete und Danksagungen mit aller Kraft, und das Volk stimmt ein, indem es das Amen sagt. ... Am Sonntage aber halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil er der erste Tag ist, an welchem Gott durch Umwandlung der Finsternis und des Urstoffes die Welt schuf und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tage von den Toten auferstanden ist. Denn am Tage vor dem Saturnstag kreuzigte man ihn und am Tage nach dem Saturnstag, das heißt am Sonntag, erschien er seinen Aposteln und Jüngern und lehrte sie das, was wir zur Erwägung auch euch vorgelegt haben ...

Justin erklärt die Wahl des ersten Tags einer Woche, die wahrscheinlich sieben oder acht Tage hatte, noch umständlich. Er kann zwar auf die Institution dieses Termins hinweisen, sie aber noch nicht als evident voraussetzen. Die im Text implizierten römischen Leser kennen die Planetenwoche prinzipiell als Element der Zeitorganisation.⁸ Wenn Justin daher vom „Tag des Saturn“ und „Tag des Helios“ spricht, ist nicht evident, dass er eine der jüdischen Sabbatorganisation analoge Konstruktion und nicht das römische Vorbild vor Augen hat. Er gibt als theologische Begründungen für die Wahl dieses Tages die Schöpfung der Welt, sowie Auferstehung und Erscheinungen Christi vor den Jüngern. Die Treffen dieser Philosophengruppe finden zu oft statt, als dass von einem Fest die Rede sein könnte. Man beschäftigt sich mit Dingen, die von einer derartigen Gruppe erwartet werden.

Eine ähnliche Position vertritt der Barnabasbrief, der in Kapitel 15 zunächst gegen den biblischen Sabbat polemisiert und die Debatte mit einem Hinweis auf den „achten Tag“ abschließt:⁹

8 Rüpke 2006 weist darauf hin, dass in Rom schon lange vor Justin eine mit dem Monatsrhythmus korrelierte und an diesen angepasste Acht-Tage-Woche üblich war. Die mit den sieben Planeten verbundenen Wochentage begannen mit dem Saturnstag. Erst ab dem zweiten Jahrhundert führt die Entstehung des Sonnenkults zur Vorstellung des Heliostages als Wochenbeginn – eine Auffassung, die vom Christentum übernommen wurde; Hübner 2006. Justin spricht mit äußerster Distanz über den Sonntag als Tag der Versammlung seiner christlichen Gruppe. Damit steht er den Römern aber nicht fern. Die Planetenwoche wird von Cassius Dio (um 200) im zweiten Jahrhundert noch als eine innovative, wenn auch moderne Vorstellung bezeichnet; vgl. Vinzent 2014a, 282–289 im Hinweis auf dessen *Historia Romana* 37,18–19 (Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond).

9 Πέρασ γέ τοι λέγει αὐτοῖς „Τὰς νεομηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα οὐκ ἀνέχομαι.“ Ὅρατε πῶς λέγει· „Ὅτὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλὰ ὁ πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδοῆς ποιήσω, ὃ ἐστὶν ἄλλου κόσμου ἀρχὴν.“ Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδοὴν εἰς εὐφροσύνην, ἐν ἧ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς; *Barnabasbrief* 15,8–9; BKV 1,35 (Zeller 1918) 99. Der Text wird in das erste Drittel des zweiten Jahr-

Zudem aber sagt er ihnen: „Eure Neumonde und eure Sabbate ertrage ich nicht mehr“. Sehet, wie er sagt: Nicht die jetzigen Sabbate sind mir angenehm, sondern den ich eingesetzt habe, an dem ich, nachdem ich alles beendet habe, den Anfang des achten Tages, das heißt den Beginn einer anderen Welt ansetzen werde. Deshalb begehen wir auch den achten Tag in Freude, an dem auch Jesus von den Toten auferstanden und, nachdem er sich geoffenbart hatte, in den Himmel aufgestiegen ist.

Barnabas erwähnt die Schöpfung am ersten Tag nicht. Zu diesen Texten nimmt Markus Vinzent an, dass die christliche Sonntagsobservanz von Markion in der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom eingeführt wurde, und sich schnell in mehreren Gruppen durchgesetzt hat. Sie wurde von Justin nolens-volens übernommen, dann aber unter anderem durch Hinweise auf den Schöpfungstag wieder antimarkionitisch gedeutet.¹⁰ Vor der Zeit dieser beiden Texte (Justin und Barnabas) ist eine christliche Pflege des Sonntags als Termin für die Treffen und Mahlfeiern der jeweiligen Gruppe nicht zu belegen. Im Korpus der sogenannten Briefe des Ignatius findet sich eine Bemerkung, die möglicherweise eine Praxis der Sonntagsobservanz gegen das Judentum propagiert:¹¹

Wenn nun die nach dem alten Brauche lebten, umgekehrt zur neuen Hoffnung gelangt sind, indem sie nicht mehr den Sabbat halten, sondern ihr Leben nach dem zum Herren gehörigen leben (κατὰ κυριακὴν ζῶντες), an dem (zum Herren gehörigen – Tag?) auch unser Leben aufgegangen ist durch ihn und seinen Tod – was einige leugnen –, ein Geheimnis, durch das wir den Glauben erhielten und wegen dessen wir ausharren, damit wir uns ausweisen als Schüler Jesu Christi, unseres einzigen Lehrers ...

Die enigmatische Forderung, man solle nicht mehr den Sabbat halten, sondern sich nach dem „zum Herrn Gehörigen“ richten, wäre im späteren zweiten Jahrhundert wesentlich leichter als in den früheren Jahrzehnten des zweiten Jahr-

hunderts datiert und zum ersten Mal bei Clemens von Alexandrien zitiert; vgl. Leonhard 2006, 136–139.

10 Vgl. Vinzent 2014a, 271–289.

11 Εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς αἰνότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ἧ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀντέειλεν δι’ αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὃ τινες ἀρνοῦνται, δι’ οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεῦν καὶ διὰ τοῦτο ὑπομένομεν, ἵνα εὐρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν; (Kürzere Rezension) *Magnesier* 9,1 Fischer 2011 [1956], 166 f; Funk 1901, 236–238. Vgl. Leonhard 2006, 124–129. Mit guten Gründen kann vor allem seit Reinhard M. Hübners 1997 Aufsatz angenommen werden, dass es sich bei den Briefen des Ignatius um Texte aus dem späteren zweiten Jahrhundert handelt. Bei dieser Datierung ist erstaunlich, dass der Autor auf den christlichen Sonntag nur in höchst verschleierte Weise Bezug nimmt. Das kann daran liegen, dass ihm ein Publikum, das um das geringe Alter dieser Institution weiß, seinen Text nicht als uralte Briefsammlung abnehmen würde, wenn er hier zu deutlich geworden wäre.

hunderts als Anspielung auf den Sonntag zu decodieren. Die Opposition gegenüber dem Sabbat macht eine verschleierte Anspielung auf den christlichen Nicht-Sabbat wahrscheinlich. Die Kommentare, die eine der Frühdatierungen des Ignatiusbriefes vertreten, lehnen es strikt ab, der Langform des Textes (die aus verschiedenen Gründen wesentlich jünger zu sein scheint als die sogenannte mittlere Fassung, die als Grundform des Textes angesehen wird) eine Bedeutung für seine Frühgeschichte zuzumessen. Dennoch interpretieren die modernen Kommentatoren dem Inhalt nach die Kurzform nach dieser als sekundär abgelehnten Langform. Die Langform bietet einen etwas expliziteren Text:¹²

... Sondern jeder von euch soll den Sabbat auf geistliche Weise halten. ... Nach dem Vollzug des Sabbats soll jeder, der Christus liebt, den zum Herren gehörigen feiern, nämlich den, der zur Auferstehung und zum Königtum gehört, den höchsten aller Tage, den der Prophet erwartete, wie er sagte: *Über das Ende. Über den achten* (Tag; Ps 12,1); an dem auch unser Leben aufging und an dem sich in Christus der Sieg über den Tod ereignete ...

In dieser Fassung des Briefes an die Magnesier ist sehr explizit beschrieben, dass und warum man den Sonntag halten soll und dass man den Sabbat „geistlich“ halten soll. Die kurze Fassung kann sowohl als Quelle als auch als Epitom dieser längeren Fassung gedeutet werden. Die längere Fassung reiht (Pseudo-) Ignatius in jedem Fall in die Gruppe derer ein, die im zweiten Jahrhundert die Entstehung des Sonntags nach dem Sabbat darstellen und als gegen die Sabbatobservanz gerichtet begründen.

Für eine Sonntagsobservanz im frühen zweiten Jahrhundert wird in einschlägigen Arbeiten normalerweise auf den Brief des Plinius an Trajan verwiesen,¹³ der bereits im zweiten Kapitel dieses Buches beschrieben und kontextualisiert wurde. Darin erwähnt Plinius die doppelten Treffen der christlichen Gruppen *stato die* – „an dem/einem bestimmten Tag“. Für die gegenwärtige Frage nach dem Sonntag oder „bestimmten“ Festtagen der Christen ist aus dem Brief nichts zu erfahren. Es könnte sich bei diesem Tag um den ersten Tag der Woche, genauso auch den Sabbat oder irgendeinen anderen, viel selteneren Feiertag handeln.¹⁴

12 ... ἀλλ' ἕκαστος ὑμῶν σαββατίζειτω πνευματικῶς ... καὶ μετὰ τὸ σαββατῖσαι ἑορταζέτω πᾶς φιλόχριστος τὴν κυριακὴν, τὴν ἀναστάσιμον, τὴν βασιλίδα, τὴν ὑπατον πασῶν τῶν ἡμερῶν, ἣν περιμένων ὁ προφήτης ἔλεγεν· „Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῆς ὀγδόης“· ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν, καὶ τοῦ θανάτου γέγονε νίκη ἐν Χριστῷ ...; (Längere Rezension) *Magnesier* [3,]9,3f Diekamp und Funk 1913.

13 Plinius, *Epistulae* 10,96,7.

14 Poland 1909; 56, vgl. 152 Anm. ** weist auf einen „Frühstücksverein“ und Frühstücke, die bei manchen Vereinen zum Pflichtritual gehörten (vgl. 192, 266, 422 in unterschiedlichen Kontexten)

Die neutestamentlichen Texte bezeugen auf noch weniger klare Weise als die bisher referierten Texte eine christliche Sonntagsobservanz. Dabei stehen in der Forschung zwei Ansätze gegeneinander, die in den folgenden Passagen entweder klare Hinweise auf den Brauch von Christen, sich an Sonntagen zu treffen, sieht oder die betreffenden Texte anders interpretiert.¹⁵

Die Frage nach dem christlichen Sonntag muss mit der Beobachtung beginnen, dass alle Evangelien darin übereinstimmen, dass das leere Grab an einem Sonntagmorgen entdeckt worden sei und auf dieser Basis die Verbreitung der Botschaft von der Auferstehung Jesus begonnen habe. Der Umstand ist umso erstaunlicher, weil zwischen Markus, Matthäus und Lukas auf der einen Seite und Johannes auf der anderen Seite gerade keine Einigkeit über das Kalenderdatum dieses Tages herrscht. Während Johannes den Tod Jesu vor dem fünfzehnten Nisan, dem ersten Tag des Pesachfestes, ansetzt, gehen die anderen drei Evangelisten davon aus, dass Jesus am fünfzehnten Nisan gestorben ist. Die Festlegung des Tages der Entdeckung des leeren Grabes auf einen Sonntag könnte daher andeuten, dass hier Spuren einer liturgischen Tradition erhalten sind, die breiter anerkannt und bekannt ist, als Vorstellungen über das Kalenderdatum.¹⁶ Man könnte daraus sogar folgern, dass die Tradition über das Kalenderdatum und damit die Beziehung zwischen dem letzten Abendmahl und dem jüdischen Pesach als wenig bedeutsam und daher als flexibel verstanden wurde. Auf eigenartige Weise fällt beim Johannesevangelium auf, dass die Erscheinung Jesu nach „acht“ Tagen nach dem ersten Sonntag (bzw. dem „ersten Tag der Woche“) der Auferstehung ansetzt (Jo 20,26). Johannes widerspricht damit der später etablierten christlichen Praxis, den christlichen, wöchentlichen Festtag nach der siebentägigen Woche zu halten.

Der älteste Beleg, den das Neue Testament als mögliche Andeutung einer christlichen Praxis, die Gruppen an Sonntagen zu versammeln, bringt, findet sich im Schlusskapitel des Korintherbriefs. Für das gegenwärtige Kapitel ist festzuhalten, dass 1 Kor 16,1–3 keinen Hinweis darauf enthält, dass Paulus die Korinther aufgefordert hätte, sich am ersten Tag der Woche zu einer Feier der Eucharistie zu versammeln. Die Korinther sollen an diesem Tag ihren persönlichen Beitrag zur Sammlung des Paulus beiseitelegen. Ein nicht-sympotisches, wöchentliches

hin. Damit wäre das angebliche, morgendliche Treffen der christlichen Gruppe, von dem Plinius berichtet, sehr vorläufig mit einer Vereinsgepflogenheit assoziiert.

15 Rordorf 1962; Bacchiocchi 1977; vgl. Leonhard 2006, 121–140.

16 Vgl. Vinzent 2014a, 282–286 zur Rolle Markions bei der Entstehung des christlichen Sonntags.

Treffen, an dem die Geldsammlung innerhalb der Gruppe vollzogen würde, wäre denkbar, aber wegen der hohen Frequenz erstaunlich.¹⁷

Als erratischer Block steht die Datierung der Eucharistie des Paulus in der Gemeinde von Troas. Diese Erzählung enthält andeutungsweise Elemente, die bereits von Justin her bekannt sind, nämlich eine lange Predigt des Paulus und die Feier der Eucharistie. Bei einer Datierung der Apostelgeschichte ins erste Jahrhundert ist nicht damit zu rechnen, dass hier eine allgemeine Praxis eucharistischer Bankette an Sonntagen angedeutet ist. Apg 20 findet sich im Kontext einer auch in der Apostelgeschichte einzigartigen Serie von genauen Datierungen der Reisen des Paulus. Diese Datierungen sind nicht als Fragmente einer Ätiologie für einen liturgischen Kalender interpretierbar. Die Eucharistiefeier kann daher auch auf den „ersten Tag“ gefallen sein, weil der literarische Paulus am nächsten Tag die Stadt verlassen wollte. Der Text kokettiert mit seinen Lesern, denen er einerseits die Authentizität eines protokollarischen Reiseberichts vorgaukelt, andererseits aber bereits mit dem Namen des Jünglings, der vom Fenster stürzt, und vor dem Tod (oder aus dem Tod) gerettet wird, *Eutyches* („Gut-Glückler“), andeutet, dass fabuliert wird, was die Details angeht.¹⁸

Schließlich empfängt Johannes, der Seher der Apokalypse, seine Visionen am „zum Herren gehörigen Tag“ (Offb 1,10). Vielleicht bezieht sich diese Bemerkung auf den alttestamentlichen „Tag des Herrn“. Auch wenn ihm eine Vorstellung vom Sonntag als dem „Tag des Herrn“ vorgeschwebt sein sollte, ist dennoch keine Rede von der Versammlung einer Gruppe zu diesem Termin. Für die Frage nach dem Ursprung der Sonntagsfeier als Gruppenereignis ist diese Stelle irrelevant. Wenn der Text die Entstehung des christlichen Sonntags voraussetzt, so überliefert er dennoch nichts, was den Tag von allen anderen Tagen unterscheidet.

Der hier präsentierte Durchgang hat gezeigt, dass bei einer Datierung der neutestamentlichen Texte ins erste Jahrhundert mit einer christlichen Observanz des Sonntags als Tag der Eucharistie und der Gemeindetreffen zu dieser Zeit nur anachronistisch zu rechnen ist. Im zweiten Jahrhundert wird die Feier des Sonntags als antijüdische Maßnahme charakterisiert und als christliche Innovation gedeutet und theologisch erklärt. Für Vergleiche mit dem antiken Vereinswesen ist der christliche Sonntag ab Mitte des zweiten Jahrhunderts ein möglicher

¹⁷ Tertullian legt später fest, dass die christliche Gemeinde einmal im Monat eine Sammlung durchführt. Vgl. Bendlin 2011, bes. 240 für monatliche Geschäftstreffen des Vereines aus Lanuvium im Gegensatz zu den gefeierten Festen.

¹⁸ Auch hier gilt, dass mit einer Datierung der Apostelgeschichte ins spätere zweite Jahrhundert Anspielungen an eine Praxis der Sonntagsfeier plausibler werden; vgl. Vinzent 2014a und 2014b, siehe Anm. 16.

wenn auch unsicherer Ausgangsort. Seltener gefeierte Feste versprechen interessantere Ergebnisse.

11.1.2 Pesach, Pentekoste und Jahresfeste christlicher Gruppen

Wenn die ersten Gruppen, die eine Bewegung um die Erinnerung an Jesus formierten, sich typischerweise weder an Sabbaten noch an den Tagen nach dem Sabbat getroffen haben, wenn sie sich jedoch gewiss getroffen haben, bleibt die Frage offen, zu welchen Anlässen sie das taten. An dieser Stelle bestünde die Möglichkeit, die Informationslücken über die ersten christlichen Gemeinden mit Daten aus annähernd zeitgenössischen antiken Vereinen aufzufüllen. In der gegenwärtigen Darstellung ist dieser Weg erstens problematisch, weil diese beiden Datenmengen ja gerade miteinander verglichen und nicht zur Rekonstruktion von so etwas wie „antiker Gruppenkultur“ zusammengefügt werden sollen. Zweitens muss für die christlichen Texte eine Interpretation des Schweigens der Quellen über manche Phänomene weiterhin möglich sein. Anders gesagt muss vor dem Vergleich offen bleiben, ob ein Mangel an Informationen über christliche Festtermine daran liegt, dass zufällig keine Quellen darüber erhalten sind, oder daran, dass christliche Gruppen die Feste, die man heute bei ihnen finden möchte, überhaupt nicht gefeiert haben.

Hier stammt der heuristische Blick auf die Daten der christlichen Urgeschichte aus einer modernen Perspektive. Bei den Festen der ersten Christen mag man zunächst nach denjenigen suchen, die seit dem frühen fünften Jahrhundert zum elementaren Repertoire christlichen Feierns gehörten. Dabei ist der Weihnachtsfestkreis ausgeschlossen, weil er seine ersten Spuren in Quellen des vierten Jahrhunderts hinterlassen hat.¹⁹ Märtyrergedenktage und Gründungsfeste großer Kirchengebäude sind ebenfalls noch undenkbar. Die Aufmerksamkeit richtet sich daher auf Feste, die nach Auskunft des Alten und Neuen Testaments den Tempelkult in Jerusalem und damit das touristische Leben der Stadt einerseits und derjenigen Juden, die es sich leisten konnten, zu den Festen an den Tempel zu pilgern, andererseits geprägt haben.

Unter diesen Festen fällt das größte und wichtigste Fest, das Laubhüttenfest, aus. Es hat die christlichen Festtraditionen nicht geprägt, auch wenn es literarisch nicht totgeschwiegen wird. Das Johannesevangelium konstruiert seine Erzählungen über Jesus rund um die Jerusalemer Feste. Diese literarische Strategie

¹⁹ Vgl. Buchinger 2014 zu Epiphanie (und Weihnachten).

müsste nicht einmal im Sinn einer Rekonstruktion der Lebensumstände Jesu für unhistorisch erklärt werden. Sie stellt allerdings kein Indiz dafür dar, dass der Autor und die Leser dieses Textes das Laubhüttenfest gefeiert hätten.

Im Gegensatz zum Laubhüttenfest hat der Versöhnungstag deutliche Spuren im Neuen Testament hinterlassen. Der Hebräerbrief rezipiert dieses Fest breit und konstruiert sein gesamtes Verständnis von Notwendigkeit, Sinn und Nutzen des Todes Jesu um dieses Fest. Der Hebräerbrief lässt allerdings keinen Zweifel daran, dass er keine Ätiologie für irgendwelche konkreten Feiern christlicher Versöhnungstage darstellt, sondern das genaue Gegenteil. Der wahre Versöhnungstag ist eine entfernt mittelplatonistisch gefärbte Liturgie Jesu im himmlischen Allerheiligsten. Autoren der Spätantike haben versucht, den Hebräerbrief als Festätiologie der Eucharistie zu erklären.²⁰ Auch wenn sich diese Strategie auf Spuren im Text stützt, tilgt sie nicht die globale Ritual- und Kultfeindlichkeit dieses Textes. Der Hebräerbrief stellt klar, dass Christen keine biblischen Feste mehr feiern, weil Christus in seinem Tod und seiner Auferstehung all das „ein für alle Mal“ (vgl. 10,2.10) abgelöst und überwunden hat. Abgesehen von ähnlich zarten literarischen Spuren wie im Fall des Laubhüttenfests hat auch der Versöhnungstag als Fest keine christliche Nachgeschichte nach der Zerstörung des Tempels.

Im Gegensatz zu den Herbstfesten haben die israelitischen Frühlingssfeste Pesach und das Wochenfest deutlichere Spuren in der christlichen Literatur und Festgeschichte hinterlassen. Eine regelrechte Feier eines christlichen Festes zu Pesach beginnt allerdings nicht nur den Quellen nach, sondern auch nach rekonstruierbarer Geschichte nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts.²¹ Pesach spielt eine wichtige Rolle in den Evangelien, weil die ohnehin breit angelegten Passionserzählungen den Tod Jesu mit diesem Fest in Zusammenhang bringen. Wie man die Beziehung dieser Erzählungen zu einer christlichen Festkultur beschreibt, hängt davon ab, wann die Evangelien datiert werden.²² Als Texte des

20 Der bis heute immer wieder in kirchlichen Positionspapieren zitierte Standardtext findet sich im Hebräerbriefkommentar des Johannes Chrysostomus (gest. 407); 17,3 MPG 63 Kol. 130f übers. v. Johannes Chrysostomus Mitterrutzner 1884 = BKV 1,77,274–276. Auch Theodor von Mopsuestia (gest. 428) zitiert häufig aus dem Hebräerbrief in seinen Homilien zur Deutung der Eucharistie; *Katechetische Homilien* 15f Raymond Tonneau und Robert Devreesse 1949, 460–605 = ST 145, übers. Peter Bruns 1995 = FC 17/2,387–456. Eine reiche Materialsammlung zur Rezeptiongeschichte des Versöhnungstags im Christentum bietet Daniel Stökl-Ben Ezra 2003.

21 Leonhard 2006, 42–55.

22 Vgl. Leonhard 2017e. Matthias Klinghardt (vor allem) 2016 und Markus Vinzent 2014b (auf die Beobachtungen von David Trobisch 1986) gehen mit guten Gründen davon aus, dass die kanonischen Evangelien als Reaktion auf das Evangelium des Markion entstanden sind. Während Klinghardts Analysen auf der Ebene des Textes bleiben, setzt Vinzent die Entstehung der Evangelien als Folge des Umzugs von Markion nach Rom an. In diesem Fall besteht das Material, das

ersten Jahrhunderts bewahren sie vielleicht eine Erinnerung an die zeitlichen Umstände des Todes Jesu auf. Wie oben angemerkt, sind sich nicht einmal diese Texte über die Terminierung der Ereignisse einig. Der einzige neutestamentliche Text, der außerhalb der Evangelien ein marginales Interesse an Pesach zeigt, ist 1 Kor 5:²³

... Zu Unrecht rühmt ihr euch. Wisst ihr nicht, dass ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert? Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr neuer Teig seid. Ihr seid ja schon ungesäuertes Brot; denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden. Lasst uns also das Fest nicht mit dem alten Sauerteig feiern, nicht mit dem Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern mit den ungesäuerten Broten der Aufrichtigkeit und Wahrheit. Ich habe euch in meinem Brief ermahnt, dass ihr nichts mit Unzüchtigen zu schaffen haben sollt. ...

Paulus will die Adressaten des Briefes dazu motivieren, einen Menschen, der die „Frau seines Vaters hat“ (1 Kor 5,1), aus der Gemeinde auszuschließen. Dazu bedient er sich des Pesach als einer Metapher, in der die Chronologie der Passion Jesu auf die Lebenszeit der Korinther angewandt wird. Der Tod Christi ist in diesem Bild die Schlachtung des Pesachlammes der Christenheit als kosmische Größe. Nach dieser Schlachtung folgt die Feier des Pesach, um die es Paulus überhaupt nicht geht. An das Pesach schließen sich aber die sieben Tage der ungesäuerten Brote an. Paulus bedient sich des Sauerteigs als einer negativen Größe in diesem Bild. In den Tagen der ungesäuerten Brote ist jeder Sauerteig verboten. Er hat keine Wirkung mehr auf den Teig, sobald er aus den Häusern entfernt wurde. Für alle Anhänger und Anhängerinnen Christi ist mit dessen Tod eine ewige Zeit der ungesäuerten Brote angebrochen. Diese ist definitiv nicht als rituelle, liturgische oder kulinarische Festzeit, sondern durch Reinheit des Handelns der Gemeinde zu begehen, was den Gemeindeausschluss dessen, der sich der *porneia* schuldig gemacht hat, erfordert. Die Metaphorik würde zwar auch funktionieren, wenn die Korinther Pesach feierten. Sie hat aber noch mehr Überzeugungskraft, wenn sie dies gerade nicht tun, weil man 358 Tage des Jahres sehr wohl aus Sauerteig

im Lukasevangelium über das Evangelium des Markion hinaus rekonstruierbar ist, aus Zusätzen des Lukas und somit – zusammen mit der Apostelgeschichte – ein Phänomen der Mitte bis zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Da diese These sich derzeit erst durchzusetzen beginnt, wird sie in der vorliegenden Untersuchung nicht vorausgesetzt.

23 Οὐ καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν. οὐκ οἶδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὄλον τὸ φύραμα ζυμοῖ; ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι. καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός· ὥστε ἐορτάζωμεν, μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εὐκρινείας καὶ ἀληθείας. "Ἐγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναμιγνύσθαι πόρνοις ... Vgl. Leonhard 2006, 32, 143.

hergestelltes Brot essen kann. Wenn 1 Kor 5 wegfällt, muss die Beweislast für eine These, dass christliche Gruppen des ersten und frühen zweiten Jahrhunderts Pesach oder ein christianisiertes Äquivalent dazu gefeiert haben, umgekehrt werden.²⁴ Die Feier eines Pesach im Christentum ist zu begründen, nicht die Annahme seiner Abwesenheit.

Dasselbe gilt noch deutlicher für das Wochenfest. Es wird im oben erwähnten, mit Kalenderdaten geschmückten Abschnitt der Apostelgeschichte (20,6) genannt. Paulus möchte zum Wochenfest in Jerusalem sein. Neben diesem Text stehen der Anfang der Apostelgeschichte und damit die Erzählung über die Ausbreitung der Kirche unter dem Zeichen des Wochenfestes. Im Blick auf die christliche Liturgie des vierten und fünften Jahrhunderts liegt die Annahme einer direkten Traditionslinie nahe. An den biblischen Ursprüngen des Wochenfestes steht dessen ätiologische Legende, die in der Spätantike auch zur Deutung des Festes herangezogen wird. Eine solche Traditionslinie wird allerdings von den Quellen kategorisch ausgeschlossen. Für eine Feier des Pfingstfestes interessieren sich neben Apg 2 erst wieder Texte vom Ende des zweiten und dem Anfang des dritten Jahrhunderts. Die „Pentekoste“ ist dort eine enigmatische Konstruktion, die weder etwas mit dem biblischen Wochenfest noch mit dem späteren christlichen Pfingsten oder gar mit Apg 2 zu tun hat. Es handelt sich um die Vorstellung, dass der Ostersonntag fünfzigmal hintereinander gefeiert wird und darin eine Festperiode von fünfzig Tagen begründet. Der fünfzigste Tag selbst ist irrelevant. Erst im vierten Jahrhundert wird in einem langsamen Prozess der fünfzigste Tag zum Abschlussstag der Pentekoste. Diese Entwicklung ist nur so erklärbar, dass Apg 2 eine narrative Konstruktion ist, die sich mancher literarischeren Elemente, die mit dem biblischen Wochenfest verbunden sind, bedient, aber weder eine christliche Festpraxis legitimiert noch initiiert. Christen der ersten zwei Jahrhunderte haben das Wochenfest nicht gefeiert und das, was unter diesem Titel im dritten und frühen vierten Jahrhundert gefeiert wurde, hat mit dem Wochenfest zur Zeit des Zweiten Tempels und Apg 2 nichts als den Namen gemeinsam.

Der kurze Überblick zeigt, dass christliche Gruppen die biblischen und späteren jüdischen Feste nicht gefeiert haben. Dagegen könnte eingewandt werden, dass dies eine signifikante Abweichung von jüdischer Praxis darstelle. Zumindest aus jüdischen Gruppen hervorgegangene christliche Gemeinden hätten eine bewusste Entscheidung gegen den Vollzug der jüdischen Feste treffen müssen. Abgesehen davon, dass man auch literarische Spuren einer derartigen Entscheidung anführen kann (was sofort geschehen soll), ist im Gegenteil das Argument selbst zu hinterfragen. Die rabbinischen Texte gehen davon aus, dass zumindest

²⁴ Vgl. Leonhard 2017d.

rabbinische Juden einige der Feste des Jerusalemer Tempels in ihren jährlichen Festkreis integrierten. Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang die Wallfahrtsfeste. Immerhin legen die in der Zeit des Zweiten Tempels offenbar rezipierten Bibeltexte fest, dass die Wallfahrtsfeste natürlich zusammen mit dem Versöhnungstag *nur* am Tempel in Jerusalem gefeiert werden dürfen. Einige Jahrhunderte könnte es noch andere jüdische Tempel gegeben haben, die eine Feier der Wallfahrtsfeste ermöglichten. Über eine häusliche Feier solcher Feste schweigen die Quellen.²⁵ Die rabbinischen Anordnungen zur Feier der Wallfahrtsfeste außerhalb des Tempels stammen nicht nur aus der Zeit nach dessen Zerstörung, sondern stellen auch eine Innovation dar. Sie transferieren die Gebote, Tempelfeste zu feiern, in ihre Häuser, wobei die Form der Feiern an diese Situation angepasst wird, ohne die Hoffnung aufzugeben, dass es in der Zukunft wieder einmal einen Tempel geben würde. Zu einem sehr geringen Teil wird Tempelflair zur Nachahmung empfohlen. So ist das Errichten von Laubhütten eine praktisch vollzogene Erinnerung an den Tempel in Jerusalem und gleichzeitig auch eine Eigenschaft zeitgenössischer, griechischer Tempelfeste.²⁶ Zum Teil wird die Konstruktion performativer Tempelerinnerung auch verboten, zum Beispiel im Fall des Schlachtens von Pesachlämmern.²⁷ Für die gegenwärtige Fragestellung ergibt sich aus diesen Beobachtungen, dass es für die frühesten Christen schon allein deswegen nicht evident war, die Wallfahrtsfeste zu feiern, weil es jüdische Gruppen außerhalb von Jerusalem in aller Regel²⁸ auch nicht getan haben.

25 Jutta Leonhardt 2001a, 29–36 schließt sich mit aller Vorsicht der Meinung von Shmuel Safrai an, dass sich die Aussage über die „Häuser“ der Juden in *De Specialibus Legibus* 2,148 auf Bräuche zum Wallfahrtsfest in Jerusalem beziehen. Joel Marcus 2013 lehnt diese in Leonhardt 2006, 34 übernommene Auffassung ab und verteidigt die These, dass Philo hier von einer Feier des Pesach in Alexandria ausgeht. Marcus muss allerdings mit den Informationen des Textes sehr eklektisch umgehen. Wenn man die Passage auf eine Situation in Alexandria deutet, hätte Philo beobachtet, dass alexandrinische Juden in Reinheit Pesachlämmer schlachteten und in ihren geschmückten Häusern verzehrten. So weit will Marcus nicht gehen. Wenn Philo hingegen über die Wallfahrt nach Jerusalem spricht, erwähnt er ein interessantes Detail, nämlich, dass bereits zu seiner Zeit die im Tempel geschlachteten Lämmer nicht auch im Tempel verzehrt werden müssen, sondern dass sich zu diesem Zweck das theoretische Tempelareal auf die Häuser Jerusalems erstreckt. **26** Vgl. Leonhardt 2012.

27 Tabory 2000, 99f und Anm. 65.

28 Vgl. Leonhardt 2017d und 2012a. Arye Edrei und Doron Mendels haben 2007/2008 die These verteidigt, dass die jüdische Diaspora in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung in zwei miteinander kaum in Kontakt stehende Gruppen gespalten war: die rabbinischen Juden des Ostens und die „biblischen“ Juden des Westens. Unter letzteren wurde nicht analog zum Talmud eine neue Gesetzessammlung angefertigt, sondern jüngere biblische, griechische Bücher tradiert und überarbeitet. Wenn auch manche der Analysen von Edrei und Mendels hier nicht

Zu dieser Chronologie passt auch die erste und für lange Zeit einzige Inschrift, die jenseits der rabbinischen Texte von einer Feier von Shavuot ausgeht. Es handelt sich um eine Grabinschrift aus der Nekropole bei Hierapolis:²⁹

Der Sarkophag und der Boden (?) unter ihm mit dem Stufenbau und das umgebende Gelände gehören Publius Aelius Glykon Zeuxianos Aelianus und Aurelia Amia, der Tochter des Amianos, d. S. des Seleukos. In ihm wird er selbst begraben werden und seine Frau und ihre Kinder, aber es ist keinem anderen erlaubt, (darin) begraben zu werden. Er hinterließ auch dem ehrwürdigsten Vorstand der Purpurfärber an Kranzgeld 200 Denare, damit jedem von den Zinsen sein Anteil gegeben werde im 7. Monat, am Fest der ungesäuerten Brote. Ebenso hinterließ er dem Verein der Teppichweber (?) an Kranzgeld 150 Denare, wovon sie selbst die Zinsen ausgeben werden, indem sie die Hälfte am Fest der Kalenden verteilen, im vierten Monat, am achten Tag, und die Hälfte am Fest des 50. Tages (ἑορτῆ τῆς πεντηκοστῆς). Eine Abschrift dieser Inschrift wurde in den Archiven deponiert.

Die Gruppe der Inschriften, zu der auch dieser Text gehört, wurde bereits im dritten Kapitel über die Synagogen vorgestellt. Es gibt auch in dieser Inschrift keinen Anhaltspunkt zu ihrer Datierung. Nachdem sich allerdings die Frau des Stifters Aurelia Amia nennt, liegt es nahe, dass die Inschrift nach 212, dem Datum der Constitutio Antoniniana, durch welche Kaiser Caracalla bestimmte Stände der Bewohner des gesamten Reiches zu römischen Bürgern machte, zu datieren ist. Praktisch alle dieser Neubürger nahmen daraufhin den Sippennamen des Kaisers Marcus Aurelius Severus Antoninus an.

Der Besitzer des Grabes Publius Aelius Glykon ruft zwei Stiftungen ins Leben, die nach seinem Tod und dem Tod seiner Frau dafür sorgen sollten, dass das Grab an drei Terminen im Jahr bekränzt werden soll: den Kalenden des Januar, dem

übernommen werden können (zum Beispiel die Vorstellung einer strikten Trennung der beiden Gruppen aufgrund der verwendeten Sprachen und einer strikten Mündlichkeit im rabbinischen Judentum), so passt doch ihre globale Beobachtung. Griechisch sprechende und lesende Juden hätten anhand der Sammlungen griechischer Bücher um die Septuaginta keinerlei Anhaltspunkt dafür gehabt, außerhalb des Tempels Wallfahrtsfeste zu veranstalten.

29 IJO II 196 (= SEG 46,1656 = GRA II 116 = AGRW 152): [H] σορός και τὸ ὑπὸ αὐτὴν θέμα σὺν τῷ βαθρικῷ και τῷ περικεμένῳ τόπῳ Ποπλίου Αἰλίου Γλύκωνος Ζευξιανοῦ Αἰλια[νοῦ και Αὐ]ρηλίας Ἀμίας | Ἀμιανοῦ τοῦ Σελεύκου, ἐν ᾗ κηδευθήσεται αὐτὸς και ἡ γυνὴ αὐτοῦ | και τὰ τέκνα αὐτῶν· ἐτέρῳ δὲ οὐδενὶ ἐξέσται κηδευθῆναι, κατέλιψεν δὲ [καὶ] τῆ σεμνοτάτῃ προεδρίᾳ τῶν πορφυραβάφων στεφάνωτικο[ῦ] [DENARE] διακόσια, πρὸς τὸ δίδοσθαι ἀπὸ τῶν τόκων ἐκάστῳ τοῖαίρουν μη(νὶ) ζ', ἐν τῇ ἑορτῇ τῶν ἀζύμων· ὁμοίως κατέλιπεν και τῷ συνε|δρίῳ τῶν ἀκαιροδαπισ(τ)ῶν στεφανωτικοῦ [DENARE] ἑκατὸν πεντήκοντα, ἅτι|να και αὐτοὶ δώσουσιν ἐκ τοῦ τόκου | διαμερίσαντες τὸ ἥμισυ ἐν τῇ ἑορτῇ τῶν καλανδῶν, | μη(νὶ) δ' ἧ', και τὸ ἥμισυ ἐν τῇ ἑορτῇ τῆς πεντηκοστῆς· | ταύτης τῆς ἐπιγραφῆς τὸ ἀντίγραφον ἀπε(τέ)θη ἐν τοῖς ἀρχείοις.

Fest der ungesäuerten Brote³⁰ und dem Fest der Pentekoste. Neben den beiden offenbar biblischen Festen spricht erstens nichts dafür, dass irgendein Beteiligter (Grabinhaber oder Vereinsmitglied) der Bewegung des rabbinischen Judentums angehört. Die Erwähnung der Kalenden legt im Gegenteil nahe, dass es sich hier gerade nicht um einen Sympathisanten der Rabbinen handelt. Die Kalenden finden sich in der Mischna (mAZ 1,3) unter den Beispielen für heidnische Feste, in deren Kontext man mit der heidnischen Umwelt keinen Handel treiben darf. Zweitens geht es um das Bekränzen einer Grabstätte, nicht um eine bestimmte Feier. Der Stifter traut den beiden Vereinen zu, dass sie wissen, auf welche Termine das Fest der ungesäuerten Brote und die Pentekoste fallen. Für die gegenwärtige Untersuchung steht diese Inschrift dennoch für Kenntnisse über die Feier der Wallfahrtsfeste des Tempels nach dessen Zerstörung, vielleicht sogar für eine Feier derselben. Wenn die Inschrift tatsächlich früh im dritten Jahrhundert entstanden ist, darf man das Phänomen mithilfe einer groben Schätzung einige Jahrzehnte nach vorne datieren und damit bestätigen, dass Juden im zweiten Jahrhundert begannen, Tempelfeste jenseits des Tempels zu feiern.

Ebenso auffällig für den Gegenstand dieses Buches ist die Tatsache, dass der gesamte Prozess in engem Zusammenhang mit dem Vereinsleben von Hierapolis steht. Publius Aelius Glykon legt sein kalendarisches Vermächtnis in die Hände zweier Vereine. Da die Industrie der Purpurfärber in Hierapolis eine lange Tradition hat und dieser Verein auch anderswo belegt ist, hat der Stifter eine wichtige, öffentliche Institution der Stadt mit dieser Aufgabe betraut. Er betrachtete die beiden Vereine als Kenner, vielleicht sogar als Garanten, in jedem Fall aber als Vollzugsorgane heiliger Zeit für Hierapolis. Die paganen Vereine garantieren aus der Sicht von Glykon dessen post-mortale Integration in die Stadtgesellschaft.³¹

30 Die Terminologie „Fest der ungesäuerten Brote“ kann von einer Gruppe „biblischer Juden“ im Sinn von Edrei und Mendels 2007/2008 stammen, entspricht aber dem Sprachgebrauch in griechischen Texten; Ameling 2004, 420. Der Begriff könnte auch andeuten, dass man aus den Festen Vollzüge herausgenommen hatte, die jenseits des Tempels möglich sind. Wenn ein Pesachtier zu schlachten nicht möglich ist, bleibt doch das Entfernen von Sauerteig für eine Woche eine definitiv mit Pesach und definitiv nicht mit dem Tempel assoziierte Praxis. Eusebius erwähnt in der *Historia Ecclesiastica* 5,24,6 GCS 492, dass Polycrates im zweiten Jahrhundert das Datum des jüdischen Pesach damit identifiziert, dass zu diesem Datum die Juden den Sauerteig zu entfernen pflegten; siehe dazu Leonhard 2006, 271f. Obwohl das Entfernen des Sauerteigs in der Bibel für das Land Israel angeordnet ist, handelt es sich doch um eine transportablere und transformierbare Praxis, als Lämmer zu schlachten (und das Blut und das Fett nicht weiter verarbeiten zu können, etc.). Analog dazu ist das Fasten am Versöhnungstag zu begreifen. Das Fasten kann man überall auf der Welt halten. Die spezifischen Kulthandlungen von Lev 16 waren auf Jerusalem beschränkt.

31 Siehe dazu auch oben Kapitel 3.4.

Die Beobachtung, dass sich Glykon auf nicht-jüdische Vereine verlässt, um sein Grab einerseits zu den jüdischen Feiertagen, andererseits aber auch an den Kalenden schmücken zu lassen, regt für den Vereinskontext christlicher Gruppen weitere Anfragen an. Die Hervorhebung oder gar Heiligung der Zeit ist für Glykon keine interne, jüdische Angelegenheit, sondern zumindest auch eine städtische. Sie ist öffentlich. Wollten sich christliche Gruppen ausgerechnet in dieser Hinsicht von anderen analogen oder ähnlichen Zusammenschlüssen ihrer Zeit und Region unterscheiden? Eine kurze Antwort auf diese Frage lautet „Ja“. Die etwas längere Antwort muss neben dem schon erwähnten Hebräerbrief, der trotz eines großen theoretischen Interesses am himmlischen Tempelkult irdische Rituale nicht einmal erwähnt, auf den Galaterbrief (Gal 4,8 – 11 EÜ) verweisen:³²

Einst, als ihr Gott noch nicht kanntet, wart ihr Sklaven der Götter, die in Wirklichkeit keine sind. Wie aber könnt ihr jetzt, da ihr Gott erkannt habt, vielmehr von Gott erkannt worden seid, wieder zu den schwachen und armseligen Elementarmächten zurückkehren? Warum wollt ihr von neuem ihre Sklaven werden? Warum achtet ihr so ängstlich auf Tage, Monate, bestimmte Zeiten und Jahre? Ich fürchte, ich habe mich vergeblich um euch bemüht.

Paulus spielt hier nicht auf jüdische Elemente der Heiligung von Zeiten an. An diesen Kontext sind drei Fragen zu stellen, bevor sich die gegenwärtige Erörterung wieder dem Galaterbrief zuwenden kann: Welche „schwachen und armseligen Elementarmächte“ feierten erstens die öffentlich bekannten Vereine im kulturellen Kontext der Leser des Galaterbriefs? Auf welche „Tage, Monate, bestimmte Zeiten und Jahre“ achteten sie zweitens? Warum sollten die Korinther drittens überhaupt auf die Idee kommen, zu jenen „Elementarmächten“ zurückzukehren?

11.2 Festkalender in Vereinsinschriften der ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung

Wenige der erhaltenen Vereinsinschriften bilden Protokolle ihrer Gründungsver-sammlungen oder andere Beschlüsse des Vereins ab. Unter diesen befassen sich aber manche mit der Festlegung von Festkalendern, nach deren Struktur das Vereinsleben abläuft. Wie oben angedeutet, sind Inschriften von Vereinen, deren Vereinszweck die Feier bestimmter Feste ist, weniger interessant, wobei Grenzfälle

32 Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς· νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦειν θέλετε; ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἑνιαυτοὺς, φοβοῦμαι ὑμᾶς μὴ πως εἰκῆ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς.

auch in das folgende Repertoire hereingenommen werden können. Die Suche nach Beispielen bezieht sich somit auf Inschriften von Vereinen unterschiedlicher Zwecke und Bestimmungen, die mit ihren Stiftungsprotokollen oder Geschäftsordnungen ihren Festkalender epigraphisch veröffentlichen. Allein die Tatsache der schriftlichen Veröffentlichung ist möglicherweise signifikant. Der Verein teilt Lesern der jeweiligen Inschrift mit, welche Feste er intern feiert. Je nachdem wie öffentlich die Inschrift zugänglich war, ist damit auch für oberflächlich betrachtet interne Feste eine beachtliche Öffentlichkeit hergestellt.

11.2.1 Die *Mystai* von Zeus Dionysos Gongylos (1. Jh. n. Chr.)

Eine kurze Inschrift aus dem ersten Jahrhundert erwähnt die Errichtung einer Stiftung des Vereins der *Mystai* des Gottes Zeus Dionysos Gongylos im Serapeion von Thessaloniki.³³ Offenbar soll von den Zinsen dieses Kapitals einerseits Brot gekauft werden. Andererseits sollen davon auch (Geld-) Geschenke (an die Vereinsmitglieder) ausgegeben werden. Die Liste gibt die Feste zu Ehren der *Threpsantes* (im Kontext des Totenkults) an, zu denen die Geschenke ausgegeben und das Brot gegessen werden soll. Es ist nicht klar, wer darunter zu verstehen ist.³⁴ Die Übergabe fand anlässlich der dreimal im Jahr gehaltenen Vereinsbankette statt, wo auch das Brot genossen wurde. Die Daten folgen dem makedonischen Kalender. Es handelt sich um den 19. *Dystros* (zu dem die römischen *Parentalia* stattfinden), den 13. *Daisios* (den Tag der *Rosalia*) und den 23. *Gorpioaios*.³⁵ Die Kommentatoren erklären das letztgenannte Datum nicht.

11.2.2 Die Hymnoden von Augustus und Roma von Pergamon (129 – 138 n. Chr.)

Die Inschrift der Hymnoden (Sänger) des Gottes Augustus und der Göttin Roma befindet sich auf einem Altar. Sie enthält die Namen der Vereinsmitglieder und einen Auszug aus der Vereinsordnung.³⁶ Die Inschrift gibt fünf Festdaten an, zu denen der Ordnungshüter (εὔκοσμος), der Priester und der Sekretär im Verein Geld (und Brot) ausgeben sollen. Die Festliste erscheint dreimal in dieser Inschrift

³³ IG X/2,1 259 (= GRA I 76 = AGRW 50).

³⁴ Vgl. den Kommentar von Kloppenborg und Ascough in GRA I, S. 354f.

³⁵ *Dystros*, *Daisios* und *Gorpioaios* sind Monatsnamen des makedonischen Kalenders.

³⁶ I. Pergamon 374 (= GRA II 111 = AGRW 117). Harland bietet in GRA neben Übersetzung und Kommentar eine Liste der Feiertage (S. 135).

jeweils im Kontext dessen, was der jeweilige Funktionär zu einem der Daten beizustellen hat. Die Daten sind: Der Geburtstag des Augustus im Monat Caesars (23. September), der erste Tag der Kalenden des Januar im Monat *Pereitios* (24. Dezember bis 23. Januar), *Rosalia* (am 24.–26. Mai) im Monat *Panemos* (24. Mai bis 22. Juni), der dritte Tag des Monats *Loos* (25. Juni) „(Tag) des Augustus, für die Mysterien“ (Zeile D 10) am 29. *Hyperberetaios* zum „Geburtstag der Augusta“ nämlich Livia, der Gemahlin des Kaisers (21. September); und am 30. *Hyperberetaios* (C 10).

Die Hymnensänger leisten einen Beitrag zum Opfer von Augustus und Roma (Zeile D 13–17):³⁷

Der dazu ernannte Hymnensänger wird für die Opfer des Augustus und der Roma 100 Denare und jedem Hymnensänger 15 Denare, den Göttern doppelt, das heißt 30; Wein, drei Brote; den Söhnen (von Mitgliedern) ein halbes Brot und eine halbe Mine (zur Verfügung stellen).

Die Inschrift berichtet noch anlässlich der Aufnahme des Sohnes eines verstorbenen Sängers, „der dessen Hymnos geerbt“ hat (Zeile D 17), über Geld-, Wein- und andere Gaben an alle Mitglieder. Der Verein feiert die öffentlichen Jahresfeste der Stadt und darüber hinaus die monatlichen Geburtstagsfeiern des Augustus (Zeile B 13–20):³⁸

Der Ordner (εὐκοσμος) wird den Hymnensängern am monatlichen Geburtstag des Augustus und den übrigen Geburtstagen der Kaiser Kränze übergeben, und Kränze zu den Mysterien jeden Tag im Vereinshaus der Hymnensänger und Kränze für die Hymnensänger und für ihre Söhne und einen Kuchen, Weihrauch und Lampen für Augustus.

Diese Vereinsinschrift passt nur teilweise in das Korpus, das hier etabliert werden soll, weil die Hymnensänger offenbar eine wichtige Funktion innerhalb der Stadt Pergamon erfüllen. Sie stehen wahrscheinlich im Licht einer größeren Öffentlichkeit als ein einfacher Berufsverein der Stadt. Es ist nicht bekannt, wo und wie die Bankette dieses Vereins abgehalten wurden und ob das Fest öffentlich sichtbar war. Für das Interesse dieses Kapitels eignet sich die Inschrift dennoch, weil sie

37 Ἰσηλουσίῳ παρέξει ὁ κατασταθεὶς ὑμνωδὸς | εἰς θυσίας τοῦ Σεβαστοῦ καὶ τῆς Ῥώμης [DENARE] ρ', | ἐκάστῳ ὑμνωδῶ [DENARE] ιε' vac. θεοῖς διπλᾶ [DENARE] λ' vac., | οἶνον, ἄρτους τρεῖς· υ(ι)οῖς ἄρτου, μνᾶς τὰ ἡμίση.

38 παρέξει δὲ ὁ εὐκοσμος τῆ τοῦ Σεβαστοῦ | ἐνμήνῳ γενεσίῳ καὶ ταῖς λοιπαῖς γενε|σίαις τῶν αὐτοκρατόρων στεφάνους τοῖς | ὑμνωδοῖς, καὶ τοῖς μυστηρίοις στεφάνωσιν | ἐν τῷ ὑμνωδείῳ καὶ στεφάνους ὑμνωδοῖς | καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῶν πάσης ἡμέρας καὶ | πόπανον καὶ λίβανον καὶ λύχνους τῶι | Σεβαστῶι.

die inneren Angelegenheiten des Vereins regelt. Ihre Liste ist daher anderen Listen von Festanlässen sehr ähnlich.

11.2.3 Die Inschrift des Vereins des Äskulap und der Hygieia von Rom (153 n. Chr.)

Die lange Inschrift des Vereins des Äskulap und der Hygieia von Rom erinnert an die Stiftungen ihrer Patrone und teilt Ausschnitte aus der Vereinsordnung mit.³⁹ Diese Ordnung sieht die Verteilung von *sportulae* (Geld, Brot, Wein; Zeile 9–16) an Vereinsmitglieder und die Vereinsfunktionäre zu folgenden sieben Daten für Vereinsbankette vor: (1) den 19. September zum Geburtstag des Kaisers Antoninus Augustus im Tempel der Götter (offenbar Äskulap und Hygieia) am Altar des vergöttlichten Titus; (2) den 4. November, anlässlich des Geburtstags des Vereins (*collegium*) in der *schola* des Marstempels; (3) den 4. Januar; (4) den 22. Februar im Marstempel (wo Brot und Wein ausgegeben wird) anlässlich von *Cara Cognatio* als Teil der *Parentalia*; (5) den 14. März, ein Bankett am selben Ort oder die Austeilung von *sportulae*; (6) den 22. März zum „Tag der Veilchen“ am selben Ort (wo Brot, Wein und *sportulae* ausgegeben werden); (7) den 11. Mai zu den *Rosalia* am selben Ort (wo Brot, Wein und *sportulae* ausgegeben werden).

Die Mitgliedschaft des Vereins war auf 60 Personen beschränkt. Dadurch wurde offenbar sichergestellt, dass aus den Zinsen der Stiftung die Schenkungen verlässlich finanziert werden konnten. Diese Vereinsordnung enthält eine für derartige Ordnungen untypische Bestimmung, nämlich, dass Mitglieder, die bei einer der Veranstaltungen abwesend sind (weil sie sich auf einer Reise befinden, oder aufgrund einer Krankheit nicht kommen können), ihre „*sportulae*, Brot und Wein“ zu einer anderen Gelegenheit erhalten (Zeile 17). Normalerweise wäre zu erwarten, dass Abwesenheit von den Vereinsveranstaltungen mit einer Geldstrafe belegt wird.

Die Mehrheit der sieben Vereinsbankette fällt auf Termine, die für die breite Öffentlichkeit ebenso interessant sind wie für die Mitglieder des Vereins als solche. Die Vereinsbankette reihen sich in den öffentlichen, städtischen Festkalender ein. Auch der Ort der Treffen hat durchaus ein Interesse an einer größeren Öffentlichkeit. Obwohl einer der Wohltäter des Vereins ein Stück Land für die Errichtung eines Tempels mit einem Vordach (wo man Bankette halten kann) gestiftet hat, findet der größere Teil der Veranstaltungen beim Marstempel statt. Der Festkalender dieses Vereins enthält auch dessen Stiftungsfest. Ansonsten zeigt er

³⁹ CIL VI 10234 (= AGRW 322).

keinerlei Interesse an der Erhaltung und Darstellung einer besonderen Identität des Vereins gegenüber anderen Angeboten zu einer Identitätsbildung der Stadt.

11.2.4 Die Inschrift der Elfenbein- und Zitrusholzändler (vermutlich aus der Zeit Hadrians)

Die schwer beschädigte Inschrift aus Trastevere dürfte den zweiten Teil einer Vereinssatzung der Elfenbein- und Zitrusholzändler enthalten.⁴⁰ Der letzte Teil der Inschrift beschäftigt sich redundant mit einer Liste der Feste des Vereins, wo *sportulae* ausgegeben und/oder ein Mahl gehalten wird. Der Festkalender enthält (1) die Kalenden des Januar; (2) den 25. Januar als den Geburtstag des Hadrian; (3) den Geburtstag des Gründers des Vereins, der dem Verein das vorliegende Gesetz gegeben hat (Julius Aelianus);⁴¹ (4) den Geburtstag des Sohnes des Julius Flaccus (offenbar auch ein Vereinspatron); (5) einen nicht rekonstruierbaren Termin; (6) den Tag des Amtsantritts des Hadrian (11. August) für eine *cena recta*. Die Anlässe, die der Verein aus dem Jahreskreis heraushebt, sind allgemeine Festtermine (Kalenden des Januar) und auf den Kaiser bezogene (und nicht weniger allgemeine) Termine. Vereinsspezifische Feste beziehen sich auf die Patrone.

11.2.5 Die Inschrift des Vereins der Verehrer von Diana und Antinous aus Lanuvium (136 n. Chr.)

Die in vielen Kontexten zitierte Inschrift des Vereins der Verehrer von Diana und Antinous von Lanuvium befindet sich auf einem großen Marmorblock.⁴² Sie enthält ebenfalls detaillierte Angaben zur Vereinsordnung.⁴³ Unter den Mitgliedern dieses Vereins waren auch Sklaven (was nicht unüblich ist), obwohl die hohe Summe, die man als Eintrittsgeld in den Verein zu entrichten hatte, darauf hindeutet, dass sich die Mitgliedschaft aus wohlhabenden Leuten zusammensetzte. Die langen Bestimmungen für Sklaven als Mitglieder deuten an, dass es sich bei diesem Verein um ein Forum von sozialen Aufsteigern handelte.⁴⁴

⁴⁰ CIL VI 33885. Text und Übersetzung bei Ebel 2004, 232–234; zu den Festen: Gradenwitz 1890, 82f.

⁴¹ Gradenwitz 1890, 75.

⁴² CIL XIV 2112 (= AGRW 310); Text und Übersetzung bei Ebel 2004, 19–32.

⁴³ Zum Text siehe grundlegend Bendlin 2011.

⁴⁴ Vgl. Bendlin 2011, 272. Bendlin stellt auch fest, dass der 13. August „the *dies festus* of slaves in Rome“ war, was erklärt, warum in dieser Inschrift Regulierungen in Bezug auf Sklaven einen

Die Inschrift bietet eine Liste von Terminen für Gemeinschaftsmahlzeiten:⁴⁵

(1) 8. März, am Geburtstag des Caesennius [...], des Vaters; (2) 27. November, am Geburtstag des Antinous; (3) 13. August, am Geburtstag der Diana und des Kollegiums; (4) am 20. August, am Geburtstag des [Caes]ennius Silvanus, des Bruders; (5) am 4./6. ... (?)⁴⁶, dem Geburtstag von Cornelia Procula, seiner Mutter; (6) am 14. Dezember, dem Geburtstag des Caesennius Rufus, des Patrons des *municipium*.

Die Liste beginnt mit dem Geburtstag des Vaters des Patrons des Vereins.⁴⁷ Wahrscheinlich war dieser Verein zunächst – nämlich vor der Errichtung der erhaltenen Inschrift – als Verein für Diana ins Leben gerufen worden. Er setzt diese Tradition fort, indem er sein Stiftungsfest auf dem Datum von Dianas Geburtstag (und damit auch dem des Tempels der Diana auf dem Aventin in Rom) belässt. Nachdem Antinous, der Geliebte des Hadrian, 130 im Nil ertrunken war, wurde er vergöttlicht. Andreas Bendlin nimmt an, dass der Verein den Geburtstag des Antinous in jedem Fall in großer Öffentlichkeit gefeiert hat.⁴⁸ Die Inschrift lässt sich dahingehend deuten, dass der Verein durch ein Dekret des römischen Senats neuerlich errichtet worden war und zu diesem Anlass den Namen des Antinous in seinen Titel aufgenommen hat. Nachdem diese Ereignisse in die Regierung von Hadrian fielen und mit maximaler Öffentlichkeit in Lanuvium und auch Rom vollzogen wurden, handelte es sich sicher nicht um einen isolierten Fall eines privaten Vereins. Wahrscheinlich wollte die ganze Region mit dieser Vereinsbenennung ein politisches Signal an die Adresse des Kaisers schicken.

Die übrigen Vereinsbankette finden an den Geburtstagen der Familie des Vereinswohltäters, Caesennius Rufus, statt. Der Verein dokumentiert nicht nur seine Loyalität zum Kaiser, sondern auch seine Dankbarkeit und fortlaufende Loyalität zu seinem Patron. Immerhin dokumentiert jedes Bankett die Großzügigkeit des Spenders gegenüber der Stadtgesellschaft. Einerseits sind diese Feste typisch für diesen einzelnen Verein. Andererseits sind auch sie nicht nur dessen innere Angelegenheit, sondern ein politisches Statement.

vergleichsweise großen Raum einnehmen (281). Diese Gruppe von *cultores* bestand aus sozialen Aufsteigern (282).

45 Bendlin 2011, 214: *ordo cenarum VIII Id(us) Mar(tias) natali Caesenni [---]i patris V K(alendas) Dec(embres) nat(ali) Ant(inoi) | Idib(us) Aug(ustis) natali Dianae et collegi XIII K(alendas) Sept(embres) na[tali] Caes[enni] Silvani fratris pr(idie) N[on(as)] | natali Corneliae Proculae matris XIX K(alendas) Ian(uarias) na[tali] Caes[enni] Rufi patr(oni) muni[cipi]*. Vgl. Ebel 2004, 30.

46 *Pr(idie) N[on(as)]*; Ebel: „am Vortag der Nonen des ... (= 6. oder 4. ...) am Geburtstag der Cornelia Procula, der Mutter“. Bendlin 2011, 214: „September 12 {?}“ für *pridie idus Septembris* (?); cf. 270.

47 Vgl. Bendlin 2011, 269–273.

48 Bendlin 2011, 275–278, besonders 277.

11.2.6 Die Inschrift der Handelsstation der Kaufleute von Tyros in Puteoli (174 n. Chr.)

Im Jahr 174 sandte die Handelsstation der Kaufleute von Tyros in Puteoli eine Delegation an den Senat ihrer Heimatstadt Tyros. Die Inschrift enthält den Text des Briefes, den die Kaufleute aus Puteoli nach Tyros schickten, sowie Notizen aus den Protokollen der Senatssitzung in Tyros, die sich mit diesem Brief auseinandergesetzt hat. Für die gegenwärtige Untersuchung sind die wirtschaftlichen Details des Anlasses zur Abfassung des Briefes und die finanziellen Probleme, denen die Handelsstation gegenüberstand, weniger wichtig. Die Inschrift wurde errichtet, weil die Kaufleute ihre Mission nach Tyros als erfolgreich angesehen haben. Sie dokumentiert die guten Kontakte der Handelsstation zu ihrer Heimatstadt.

Die Inschrift enthält eine kurze Liste von Festen, die wahrscheinlich auch von Mitgliedern der Handelsstation gefeiert wurden. Sie erwähnt auch Kultaktivitäten:⁴⁹

... Auch wenn durch die Gunst der Götter und das Glück unseres Herrn Kaisers sich manche Handelsstation in Puteoli befindet, wie viele von Euch wissen, so unterscheidet sich unsere durch Schmuck und Größe von den anderen. Um diese kümmerten sich in alter Zeit die Tyrer, die in Puteoli ihren Wohnsitz hatten und zahlreich und wohlhabend waren. Diese Aufgabe aber ist jetzt auf uns gefallen, die wir an Zahl nur wenige sind und da wir für die Opfer und den Kult unserer einheimischen Götter, die hier in Tempeln verehrt werden, Ausgaben haben, sind wir nicht mehr in der Lage, die Pacht der Station in Höhe von 250 Denaren jährlich zu bezahlen, vor allem da uns die Kosten für die Spiele in Puteoli samt den dazugehörigen Stieropfern aufgebürdet wurden. Wir bitten Euch, Vorsorge zu treffen, dass die Station auf immer besteht. Sie wird bestehen bleiben, wenn Ihr die Zahlung der für die Pacht jährlich zu entrichtenden 250 Denare übernehmt. Denn für die übrigen Ausgaben und Ausbesse-

49 IG XIV 830 (= AGRW 317), Z. 5 – 18, Übers. Freis 1984, Nr. 120 = S. 207f: διὰ τοὺς θεοὺς καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Αὐτοκράτορος τύχην εἰ καὶ τις ἄλλη στατίων ἐστὶν ἐν Ποτιόλοις, (ὡς οἱ πλείους ὑμῶν ἴσασι, καὶ ἡ ἡμετέρα ἐστὶν καὶ κόσμῳ καὶ | μεγέθει τῶν ἄλλων διαφέρουσα· ταύτης πάλαι μὲν ἐπεμελοῦντο οἱ ἐν Ποτιόλοις κατοικοῦντες Τύριοι {οἱ} πολλοὶ ὄντες καὶ πλούσιοι· νῦν δὲ εἰς ὀλίγους ἡμᾶς περιέστη τὸν ἀριθμὸν, καὶ ἀναλίσκοντες εἷς τε θυσίας καὶ θρησκείας τῶν πατρίων ἡμῶν θεῶν ἐνθάδε ἀφωσιωμένων ἐν ναοῖς οὐκ εὐτονοῦμεν τὸν μισθὸν τῆς στατίωνος παρέχειν κατ' ἔτος [DENARE] σν' μάλιστα ἧ καὶ τὰ ἀναλώματα εἰς τὸν ἀγῶνα τὸν ἐν Ποτιόλοις τῆς βουθουσίας | ἡμῶν προσετέθη. δεόμεθα οὖν προνοῆσαι ὑμᾶς τοῦ διαμένειν αἰεὶ τὴν στατίωνον· δειαμενεῖ δέ, ἐὰν πρόνοια τῶν κατ' ἔτος διδομένων εἰς τὴν μίσθωσιν [DENARE] σν' ποιήσ(η)σθε· τὰ γὰρ ἔτετρα ἀναλώματα καὶ τὰ γεινόμενα εἰς ἐπισκευὴν τῆς στατίωνος εἰς τὰς ἱερὰς ἡμέρας τοῦ | κυρίου αὐτοκράτορος συνπεσοῦσης ἑαυτοῖς ἐλογισάμεθα, ἵνα μὴ τὴν πόλιν βαρῶμεν. | ὑπομνήσκομεν δὲ ὑμᾶς, ὅτι οὐδεμία πρόσδοδος γέινεται οὔτε παρὰ ναυκλήρων | οὔτε παρὰ ἐμπόρων τῇ ἐνθάδε στατίωνι ὡς ἐν τῇ {βασίδι} βασιλίδι Ῥώμῃ. παρακαλοῦμεν | οὖν καὶ δεόμεθα ὑμῶν τῆς τύχης φροντίσα(ι) τε {καὶ} τοῦ πράγματος.

rungskosten der beschädigten Station für die Festtage unseres Herrn Kaisers haben wir aus unseren Mitteln Geld aufgebracht, um der Stadt nicht zu Last zu fallen. Wir erinnern Euch daran, dass unsere Station sonst keine Einkünfte hat weder von den Reedern noch von Händlern wie die im kaiserlichen Rom. Wir rufen Euch zu Hilfe und bitten Euch, diese unglückliche Lage zu bedenken. ...

Zunächst vollziehen die Mitglieder der Handelsstation Opfer ihrer angestammten Gottheiten, die allerdings in Puteoli nicht fremd waren.⁵⁰ Mit dieser Bemerkung dokumentieren die Brieffschreiber ihre Loyalität zu Tyros, von wo sie sich Unterstützung in ihren Anliegen erwarten. Vielleicht ist sie auch an die Kaufleute der Region oder überhaupt in Puteoli verortete Kaufleute gerichtet. Zumindest, was ihre Götter betrifft, etablieren sich die tyrischen Kaufleute als Bindeglied im Überseehandel.⁵¹ Für die gegenwärtige Frage ist aber noch wichtiger, dass die tyrischen Kaufleute ihre Integration in Puteoli betonen. Sie bezahlen ihren Anteil am Stieropfer anlässlich der Spiele von Puteoli und an den heiligen Tagen des Kaisers.⁵² Sie benützen die Dokumentation ihrer finanziellen Probleme unter anderem auch dafür, öffentlich zu vermelden, wie gut sie in ihre Stadt integriert sind und wie loyal sie sich ihr gegenüber verhalten. Wenn man aus diesen Andeutungen so etwas wie eine Identität der Kaufleute von Puteoli ableiten möchte, dann steht die Unterstützung der lokalen Feste neben der ihrer heimatlichen Götter.

11.2.7 Eine Inschrift von Verehrern des Gottes Silvanus

Mehrere Inschriften bezeugen im Detail unterschiedliche Vereine, die sich unter der Patronage des Gottes Silvanus zusammengeschlossen haben. Wie andere Vereine nehmen auch diese Stiftungen entgegen und halten Festmähler. Sie beschäftigen sich mit der Pflege des Andenkens verstorbener Mitglieder. Dem Gott Silvanus war weder ein allgemein anerkannter Festtag im Jahreskreis geweiht, noch bezog sich ein spezifisches Ritual auf seinen Kult.⁵³

⁵⁰ Vgl. Camodeca 2006 für östliche Gottheiten und ihre Assoziation mit Vereinen in Puteoli. Lombardi 2011 diskutiert die inschriftlichen Belege für Tyrer in Puteoli.

⁵¹ Terpstra 2013, bes. 79–84 und Anm. 111 zu mit Tyros assoziierten Gottheiten in Puteoli.

⁵² Die Feste sind sonst in Puteoli nicht belegt; Terpstra 2013, 71 n. 72 und 73.

⁵³ Dorcey 1992, 88f. Dorceys Kapitel 5 gibt einen Überblick über die Struktur und Organisationsform des Kults von Silvanus, 84–104 und zählt S. 84 Anm. 4 die Inschriften auf, die von Silvanus gewidmeten Vereinen errichtet wurden.

Eine dieser Inschriften enthält eine Liste von Festterminen:⁵⁴ (1) 1. Januar, (2) 11. Februar (Geburtstag der Kaiserin Domitiana), (3) 27. Juni (Stiftungsfest); (4) 20. Juni (*Rosalia*⁵⁵), (5) 24. Oktober (Geburtstag des Domitian). Peter F. Dorcey bemerkt zu diesem Festkalender, dass die Daten nicht mit anderen Zeugnissen über mit Silvanus verbundene Feste oder Tempelwidmungen übereinstimmen oder überhaupt für den Silvanuskult signifikant sind. Die *collegia* des Silvanus hätten alles getan, um dem Kaiser zu schmeicheln.⁵⁶ Der hier dokumentierte Verein feiert neben seinem Stiftungsfest allgemeine, öffentliche Feste und den Geburtstag des Kaisers und der Domitiana.

Kloppenborg und Ascough stellen Daten zum Brauch des Schmückens von Gräbern in Griechenland zum Fest der *Rosalia* zusammen.⁵⁷ Die Verbindung des Festes mit dem Grabkult verbreitete sich nach Domitian von Italien aus. Das Datum war nicht fixiert, sondern konnte von einer Familie oder einem Verein festgelegt werden, obwohl es neben dem Grabschmuck auch die Funktion eines freudigen Frühlingfestes – zur Blüte der Rosen – hatte und deswegen im Mai/Juni gehalten wurde. Da die Personen, deren Gedenken von Vereinen vollzogen wurde, nicht einmal notwendiger Weise Vereinsmitglieder gewesen waren, handelt es sich nicht um ein vereinsinternes Fest.

11.2.8 Die Inschrift der Iobakchen von Athen (164/165 n. Chr.)

Die Iobakchen von Athen richteten in ihrem Vereinslokal eine Inschrift auf einer Säule ein, die unter anderem auch einen langen Auszug aus der Vereinsordnung

⁵⁴ CIL X 444 (= AGRW 308; wobei hier die Korrekturen der Daten nach Eckhardt 2013b übernommen sind); Dorcey 1992, 88. Die Inschrift stammt aus der Zeit Domitians (81–96 n. Chr.) und wurde in Caposele (Süditalien) gefunden. Dorcey 1992, 85 verweist auf die Inschrift der *Familia Silvani* aus Trebula Mutuesca (Monteleone Sabino; AE 1929, 161; Text und Übers. bei Ebel 2004, 224–226; 60 n. Chr.), die nach Vetter 1953, bes. 106–108 ein Jahresfest für den Gott Silvanus erwähnt (Zeile 3 *ad sacrum faciendum deo*). Vetter interpretiert den Hinweis der Inschrift, dass die Magistrate des Vereins „ein jeder an seinem Tag“ (Zeile 4 *suo quique die*) am Tag des Festes des Gottes (und nicht am Tag der Wahl) die Subvention der Opferkosten aus der Vereinskasse erhalten (die sie aus eigenem Vermögen verdoppeln müssen). Der neue Vorstand pflegte seinen Dienst am 1. Januar anzutreten. Vetter schließt aus dem Vergleich mit einer weiteren Inschrift, dass der Festtag des Silvanus an diesem Ort wahrscheinlich auf den 15. Juli fiel. Selbstverständlich (weil das Opfer finanziert wird) sind zu diesem Fest keine Fremden zugelassen (Zeile 8f). Wie öffentlich auch immer das Fest selbst war, eine Teilnahme war auf Vereinsmitglieder beschränkt.

⁵⁵ Pilhofer II² 133 (= GRA I 69) aus dem 2./3. Jahrhundert n. Chr.

⁵⁶ Dorcey 1992, 88.

⁵⁷ Im Kommentar in GRA I, S. 327–329.

enthielt. Die Säule wurde in situ gefunden, so dass man annehmen kann, dass das ergrabene Gebäude tatsächlich das Vereinshaus der Iobakchen darstellt. Dieser Raum enthielt einen Altar, der nach Entfernung einer älteren Inschrift dem Dionysos (um-) gewidmet wurde. In einem Nebenraum fanden sich aber auch Spuren eines Artemiskults, wo sich ebenfalls ein kleiner, dem Kaiser Hadrian gewidmeter Altar befand. Die Funde stammen aus mehreren Jahrhunderten, was zeigt, dass das Vereinshaus in dieser Bestimmung sehr lange und offenbar kontinuierlich in Gebrauch war.⁵⁸

Die Vereinsordnung setzt sich intensiv mit Festen und kultischen Verpflichtungen und Aktivitäten der Mitglieder und des Gesamtvereins auseinander:⁵⁹

(42–47) Die Iobakchen aber sollen sich am 9. Tag (eines Monats) und am Jahresfest und am Bakchosfest und wenn ein außerordentlicher Festtag des Gottes (ist), versammeln, wobei ein jeder entweder einen Beitrag in Wort oder Tat erbringen oder ehrliebend sein und den festgesetzten monatlichen Beitrag für den Wein bezahlen soll. (... 111–136) Der Priester aber soll die üblichen Dienste des Bakchosfestes und des Jahresfestes in angemessener Weise verrichten und das eine Trankopfer für das Fest der Rückkehr (des Bakchos) vollziehen und eine „Predigt“⁶⁰, die der ehemalige Priester Neikomachos aus Ehrliebe zu halten begonnen hat, (halten). Der Archibakchos soll das Opfer dem Gott darbringen und das Trankopfer am zehnten (Tag) des Monats Elaphebolion vollziehen. Nach der Bereitung der Portionen sollen der Priester, der Anthiereus, der Archibakchos, der Schatzmeister, der Bukolikos, der (Darsteller des) Dionysos, der (der) Kore, der (des) Palaimon, der (der) Aphrodite, der (des) Proteurhythmos sie nehmen. Ihre Namen sollen ausgelost werden aus allen. Wenn aber einer der Iobakchen ein Erbe oder ein Ehrenamt oder eine Ernennung erhalten hat, soll er den

58 Ebel 2004, 107–114 und 128–129 Anm. 225 (zum Kult für Hadrian).

59 IG II² 1368 (= GRA I 51 = AGRW 7); Text, Übersetzung, Diskussion bei Ebel 2004, Kapitel 2, 77–142; Übersetzung: Ebel 2004, 96, 100f. ... συνίτωσαν δὲ οἱ ἰόβακχοι τὰς τε ἐνά|τας καὶ τὰς ἀμφιετηρίδας καὶ Βακχεῖ|α καὶ εἴ τις πρόσκαιρος ἐορτὴ τοῦ θεοῦ, | ἕκαστος ἢ λέγων ἢ ποιῶν ἢ φιλοτειμώμενος, καταβάλλων μηνιαίαν | τὴν ὀρισθεῖσαν εἰς τὸν οἶνον φορᾶν|...| ὁ ἱερεὺς δὲ ἐπιτελείτω τὰς ἐθίμους | λιτουργίας σιβᾶδος καὶ ἀμφιετη|ρίδος εὐπρεπῶς καὶ τιθέτω τὴν | τῶν καταγωγῶν σπονδὴν σι|βᾶδι μίαν καὶ θεολογίαν, ἦν ἤρ|ξατο ἐκ φιλοτεμίας ποιεῖν ὁ ἱε|ρασάμενος Νεικόμαχος. vac. ὁ δὲ ἀρχί|βακχος θυέτω τὴν θυσίαν τῷ | θεῷ καὶ τὴν σπονδὴν τιθέτω | κατὰ δεκάτην τοῦ Ἐλαφ|ηβολιῶνος μηνός. vac. μερῶν δὲ γενομέ|νων αἰρέτω ἱερεὺς, ἀνθιερεὺς, | ἀρχί|βακχος, ταμίας, βουκολικός, | Διόνυσος, Κόρη, Παλαίμων, Ἀφρο|δείτη, Πρωτεύρυθμος. τὰ δὲ ὀνό|ματα αὐτῶν συνκληρούσθω | πᾶσι. vac. ὃς δ' ἂν τῶν ἰο|βάκχων λάξη κλή|ρον ἢ τεμὴν ἢ τάξιν, τιθέτω τοῖς ἰο|βάκχοις σπονδὴν ἀξίαν τῆς τάξεως, | γάμων, γεννήσεως, Χοῶν, ἐφηβείας, | πολιτείας, ῥαβδοφορίας, βουλείας, ἀ|θλοθεσίας, Πανέλληνας, γερουσίας, | Θεσμοθεσίας, ἀρχῆς ἤσθητοτεοῦν, | συνθυσίας, εἰρηναρχίας, ἱερονείκου, | καὶ εἴ τις τι ἐπὶ τὸ κρεῖσσον ἰόβακχος ὢν | τύχοιτο. |...| ταμίαν δὲ αἰρείσθωσαν οἱ ἰόβακ|χοι ψήφω εἰς διετίαν, καὶ παραλαμ|βαίνετω πρὸς ἀναγραφὴν τὰ τοῦ Βακχεῖ|ου πάντα, καὶ παραδώσει ὁμοίως τῷ | μετ' αὐτὸν ἔσομένω ταμίᾳ. παρεχέτω | δὲ οἴκοθεν τὸ θερμόλυχον τὰς τε ἐ|ννάτας καὶ ἀμφιετηρίδα καὶ σιβᾶδα, | καὶ ὅσαι ἔθμοι τοῦ θεοῦ ἡμέραι καὶ | τὰς ἀπὸ κλήρων ἢ τεμῶν ἢ τάξε|ων ἡμέρας. ...

60 Ebel setzt den Übersetzungsbegriff für θεολογία in Anführungszeichen; vgl. 2004, 130.

Iobakchen ein Trankopfer hinstellen, das dem Rang entspricht: Hochzeit, Geburt, (Zulassung zu den) Choes, Ephebie, (Erlangung) des Bürgerrechts, des Amtes des Rabdouphoros, der Ratsherrenwürde, des Kampfrichteramtes, der Mitgliedschaft im Panhellenion, der Mitgliedschaft im Ältestenrat, des Amtes des Thesmotheten, welches Amtes auch immer, des Amtes des Synthytes, des Amtes des Eirenarchen, des Amtes des Hieronikes, und wenn jemandem, der Iobakche ist, irgendetwas zum Besseren zuteilwird. (... 146–155) Einen Schatzmeister aber sollen die Iobakchen durch Abstimmung für zwei Jahre wählen, und er soll gemäß einer Liste das gesamte Hab und Gut des Bakcheion übernehmen und es in ähnlicher Weise dem, der nach ihm Schatzmeister sein wird, übergeben. Er soll aus seinem eigenen Vermögen das Lampenöl stiften an den neunten Tagen (eines Monats) und am Jahresfest und bei den Versammlungen und an den Tagen, welche auch immer übliche Festtage des Gottes sind, und an den Tagen von Erbschaften oder Ehrungen oder Ernennungen.

Wenn man die privaten Gelegenheiten betrachtet, zu denen Vereinsmitglieder dem Verein eine Spende zu übereignen haben, ist naheliegend, dass diesem Verein männliche Bürger angehört haben.⁶¹ Die Liste von öffentlichen Auszeichnungen und Ämtern dokumentiert aber auch das Selbstverständnis der Iobakchen. Als Mitglied der Iobakchen betrachtete man sich als Kandidat für die großen Ehren, Ämter und Auszeichnungen des Gemeinwesens. Der Verein bezeichnet sich selbst als „die beste aller Bacchischen Gesellschaften“ (Zeile 26 f). Das Selbstbewusstsein wird allerdings als „erneuert“ dargestellt, weil die Inschrift durchblicken lässt, dass sich der Verein gerade von einer Zeit des Niedergangs erholt hat (oder erholen soll).

Die Iobakchen treffen sich am neunten Tag jeden Monats zu einer geschäftlichen Vereinssitzung und darüber hinaus an allen bacchischen Tagen.⁶² Sie halten Treffen am „Fest der Rückkehr (*katagogia*)“ – nämlich des Dionysus/Bacchus⁶³; am 10. Elaphebolion (dem zweiten Tag der Dionysia in Athen⁶⁴) und am jährlichen Fest des Dionysos/Bakchos. Vielleicht war genau dieser Termin auch eine Gelegenheit, zu der öffentliche Schauspiele aufgeführt wurden.⁶⁵ Damit könnten die Rollen (Zeile 121–127) der Iobakchen erklärt werden. Wenn das gemeint gewesen sein soll, dann sicherte die Teilnahme an öffentlichen Festen den

⁶¹ Kloppenborg/Ascough 2011, 254; Ebel 2004, 124.

⁶² Kloppenborg/Ascough 2011, 251. Die bakchischen Tage sind nur noch in einer einzigen weiteren Inschrift erwähnt. Es ist nicht klar, wie sie begangen wurden.

⁶³ Kloppenborg/Ascough 2011, 253 weisen für dieses Fest auf Inschriften aus Milet, Ephesos und Priene hin.

⁶⁴ Ebel 2004, 127. Deubner 1956, 149–151 nimmt an, dass die Feste auf vorrömische, athenische Kulturtraditionen zurückgehen.

⁶⁵ Kloppenborg/Ascough 2011, 255. Vgl. aber die Anmerkungen zu den Ämtern in Vereinen in Kapitel 10.

Iobakchen einen wichtigen Platz in der Wahrnehmung und sozialen Selbstkonstruktion der Stadt.

Die Vereinsinschrift unterscheidet zwischen Geschäftssitzungen und Banketten.⁶⁶ Die Mitglieder sollten zur monatlichen Vereinssitzung ihre Mitgliedsbeiträge bezahlen. Die Höhe der Beiträge ist nicht vermerkt. Aus den Beiträgen wurde der Wein für die gemeinschaftlichen Feiern bezahlt.⁶⁷

Trotz der Aufstellung der Inschrift im Inneren ihres Gebäudes waren die Iobakchen kein nach innen gekehrter Kultverein. Ihr Kalender ist von kultischen Ereignissen bestimmt, die zu den öffentlichen Festen Athens gehören. Eva Ebel nimmt zwar an, dass die Feste in dem Bakcheion gefeiert wurden, in dem auch die Inschrift aufgefunden worden war.⁶⁸ Obwohl heute nicht mehr abgeschätzt werden kann, wie gut das Innere des Lokals von außen einsehbar war, so scheint doch ein Bankett der Iobakchen keine private Veranstaltung hinter verschlossenen Türen gewesen zu sein. Die Inschrift reguliert zwar interne Angelegenheiten, die die Mahlzeiten betreffen. Dennoch kann die Räumlichkeit mit ihrem kultischen und kulinarischen Innenleben eine offene und öffentliche Angelegenheit gewesen sein. In diesem Fall dokumentieren die Iobakchen nicht nur nach innen, sondern auch nach außen, dass sie zu Athen gehören und ein anständiges Vereinsleben pflegen. Sie feiern (neben Anlässen, die ihre Mitglieder betreffen, und den Geschäftssitzungen) die Feste ihrer Stadt. Aus ihrer Konstruktion heiliger Zeiten ergibt sich als iobakchische Identität, Athener zu sein.

11.2.9 Zusammenfassung zu den vorgestellten Inschriften

Die hier zusammengefassten Inschriften zeigen ohne Ausnahme, dass sich Vereine zwar mit der Herstellung und Darstellung von heiliger Zeit beschäftigen können, ja dass derartige Inschriften geradezu den Eindruck aufkommen lassen, diese Aktivitäten gehörten zu den wichtigsten Zwecken der jeweiligen Vergemeinschaftung. Wenn man allerdings darauf achtet, welche Art heiliger Zeiten in Frage kommen, dann zeigt sich, dass diese Aktivitäten in engem Zusammenhang mit den übergeordneten sozialen Einrichtungen stehen und auf sie verweisen. Die Vereine feiern die Feste ihrer Städte, bringen die Ehre ihrer Schutzherrn und Wohltäter vor dem Forum der Stadt zum Ausdruck, bezeugen ihre Loyalität dem Kaiser gegenüber, unterstützen die Stadt persönlich und finanziell beim Aus-

⁶⁶ Kloppenborg/Ascough 2011, 255.

⁶⁷ Kloppenborg/Ascough 2011, 255; Ebel 2004, 115.

⁶⁸ Ebel 2004, 142.

richten öffentlicher Kulte etc. Bis auf die gelegentliche Feier der Stiftung des Vereins schließen sich diese größeren Festkalendern an. Sogar eine Handelsstation, die per definitionem eine Doppelidentität pflegt und darstellt, schließt sich in ihrer Position zum Kult ihrer Stadt an.

Véronique Suys und Frank Ausbüttel stellten allgemein fest, dass griechische und römische Vereinsinschriften das Interesse der jeweiligen Gruppe, sich als integrale Bestandteile ihrer Gesellschaften darzustellen, bezeugen.⁶⁹ Dem widerspricht nicht, dass Vereine auch fremde Götter, die nicht im Zentrum des Pantheons ihrer Städte standen, verehrten.⁷⁰ Einerseits waren solche Götter nicht bloß marginal.⁷¹ Andererseits war eine Spezialisierung auf einen Gott kein Grund, die Verehrung anderer auszuschließen.⁷² Auf solche Götter bezogene Kultpraxis wurde als für das größere Gemeinwesen nützlich begriffen.⁷³

Im Blick auf die einzelnen Mitglieder lässt sich zeigen, dass die Mitgliedschaft in einem derartigen Verein unter anderem auch ein Integrationsfaktor in die übergeordnete Gesellschaft war. Gruppensoziologen unterscheiden zwischen verschiedenen Graden des *bonding social capital*, das Gruppeninterne zwischenmenschliche Beziehungen darstellt, und des *bridging social capital*, das die Mitgliedschaft in einer Gruppe zu einem lohnenswerten Unternehmen macht, weil man durch die Gruppenmitgliedschaft Zugang zu anderen Gruppen und Teilen der Gesellschaft erhält.⁷⁴ Die Mitgliedschaft in einem der hier genannten Vereine ist als Faktor der Integration in die Stadtgesellschaft bzw. bestimmte Schichten derselben gedacht.⁷⁵ Es geht somit beim Engagement des einzelnen Individuums nicht nur darum, die Annehmlichkeiten und Vorteile einer Mikrogemeinschaft zu genießen, obwohl Vereine ihre Mitglieder auch in komplexen Lebenssituationen unterstützt (und in erfreulichen Lebenssituationen gefeiert) haben. Der von der Stadt oder gar dem römischen Senat eingerichtete oder wenigstens gebilligte, von einem mächtigen Patron unterstützte und bezahlte, einer wichtigen Gottheit gewidmete und sich um die Darstellung der heiligen Zeit von Stadt und Reich

⁶⁹ Suys 2005; Ausbüttel 1982, bes. 49–59.

⁷⁰ Suys 2005, 211 im Verweis auf Poland 1909, 514 f. Die Weihe eines Tempels an eine Gottheit musste von der *boulē* und dem *dēmos* von Athen genehmigt werden; siehe dazu Suys 2005, 216.

⁷¹ Cf. Suys 2005, 212. Die Anhänger der Demeter von Ephesos feierten auch Artemis, der zweifellos in dieser Stadt eine große Bedeutung zukam.

⁷² Ebel 2004 gibt einen Überblick über die archäologischen Funde im Bakcheion.

⁷³ Suys 2005, 215.

⁷⁴ Vgl. für die hier angedeuteten Vorstellungen Leonhard 2017a und die dort gegebenen Hinweise.

⁷⁵ Vgl. Suys 2005, 215.

kümmernde Verein ist ein Tor zur Gesellschaft. Welche Türen öffnete die Mitgliedschaft in einer christlichen Gruppe?

11.3 Christliche Feste?

11.3.1 Tertullian

Tertullian, der im späten zweiten und frühen dritten Jahrhundert in Karthago wirkte, greift die nicht nur in diesem Aufsatz, sondern auch zu Tertullians Lebzeiten von nichtchristlichen Stimmen an das frühe Christentum gestellte Frage auf: Warum feiert ihr Christen keine Feste? Als kritische Anfrage an das Christentum ist sie angesichts der im vorangehenden Abschnitt angedeuteten Überlegungen zu den antiken Vereinen evident. Durch das Feiern der Feste dokumentiert und manifestiert eine Gruppe ihre Zugehörigkeit zum größeren Gemeinwesen. Eine solche Gruppe stimmt in ein ihr vorgegebenes System der Heiligung von Zeiten ein und impliziert damit, dass sie diesem System zustimmt. Tertullian diskutiert Gegenargumente gegen die Kritik an der Festabstinenz der Christen.⁷⁶

⁷⁶ Tertullian, *De Idololatria* 14,6–7: *Quod si nobis nullum ius est communionis in huiusmodi cum extraneis, quanto scelestius est haec inter fratres frequentare. Quis hoc sustinere aut defendere potest? iudaeis dies suos festos exprobrat spiritus sanctus. Sabbata, inquit, uestra et numenias et ceremonias odit anima mea. Nobis, quibus sabbata extranea sunt et numenias et feriae a deo aliquando dilectae, saturnalia et ianuariae et brumae et matronales frequentantur, munera comitant et strenae, consonant lusus, conuiuia constrepunt. O melior fides nationum in suam sectam, quae nullam sollemnitatem christianorum sibi uindicat! non dominicum diem, non pentecosten, etiamsi nossent, nobis cum communicassent; timerent enim, ne christiani uiderentur. Nos ne ethnici pronuntiemur, non ueremur. Si quid et carni indulgendum est, habes, non dicam tuos dies tantum, sed et plures. Nam ethnicis semel annuus dies quisque festus est, tibi octauo quoque die. Excerpe singulas sollemnitates nationum et in ordinem exsere: pentecosten implere non poterunt; vgl. Waszink/Van Winden 1987, 51 (Kommentar 234–236); Übersetzung: BKV 1,7 Kellner 1912, 159 f. Binder 2012, 76 betont, dass Tertullian strikter über die christliche Teilnahme an paganem Brauchtum als zum Beispiel der *Diognetbrief* (5,4–5) war: Κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκλήρωθη, (καὶ) τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεισιν ἀκολουθοῦντες ἐν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ, θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας. Πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίᾳς, ἀλλ' ὡς πάροιχοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πανθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη. „Sie (nämlich die Christen) bewohnen Städte von Griechen und Nichtgriechen, wie es einem jeden das Schicksal beschieden hat, und fügen sich der Landessitte in Kleidung, Nahrung und in der sonstigen Lebensart, legen aber dabei einen wunderbaren und anerkanntermaßen überraschenden Wandel in ihrem bürgerlichen Leben an den Tag. Sie bewohnen jeder sein Vaterland,*

Wenn wir also kein Recht haben, in solchen Dingen mit den Andersgläubigen mitzumachen [nämlich deren Feste mitzufeiern], so ist es ein noch viel größeres Verbrechen, dergleichen unter Mitbrüdern zu begehen. Wer könnte dies dulden oder rechtfertigen? Den Juden macht der Hl. Geist ihre Feste zum Vorwurf. „Eure Sabbate“, heißt es, „Neumonde und Zeremonien hasst meine Seele.“ Von uns aber, die die Sabbate, Neumonde und die ehemals Gott wohlgefälligen Tage nichts angehen, werden Saturnalien, Janusfeste, Wintersonnenwenden und Matronalien gefeiert, Geschenke strömen zusammen, die Neujahrgelder klingen, Spiele und Gastmähler werden laut.

Da verfährt denn doch der heidnische Glaube gegen seine Leute besser; der nimmt keinen christlichen Feiertag für sich in Anspruch. Die würden weder den Tag des Herrn, noch Pfingsten mitmachen, selbst wenn sie ihnen bekannt wären; denn sie würden fürchten, für Christen gehalten zu werden. Wir aber scheuen uns nicht, uns als Heiden bezeichnen zu lassen. Willst du deinem Leibe etwas zugute tun, so hast du auch dazu Gelegenheit, ich sage nicht bloß zwei Tage⁷⁷, sondern mehrere. Denn bei den Heiden ist immer nur einmal der jedesmalige Jahrestag ein Festtag, für dich jedesmal der achte Tag. Nimm die einzelnen Festtage der Heiden heraus und bringe sie in eine Reihe, so werden sie nicht hinreichen, eine Pentekoste auszumachen.

Tertullian weist in einem ironischen (und deswegen für die Interpretation gelegentlich ambigen) Durchgang den Vorwurf, Christen feierten die Feste nicht, als schlicht und einfach falsch zurück und erklärt, dass die Christen nicht nur ohnehin römische Feste mitfeiern, sondern obendrein (im Gegensatz zu den Römern, die das Umgekehrte nie tun würden) auch noch ihre eigenen. Christen vorzuwerfen, sie feierten keine Feste, sei (auch ohne römische Feste) angesichts der Pentekoste, die fünfzig Feiertage in eine Reihe stellt, einfach absurd. Tertullians Argumentation mit der Pentekoste ist zwar eine kreative Entgegnung, unterstellt aber doch den Römern, sie hätten es auf die reine Quantität der Feste abgesehen. Dabei geht es beim Feiern der Feste auch nach Tertullian um Loyalität, nicht um Quantität.

Tertullian erwähnt, dass Christen die römischen Feste nicht nur mit den Römern mitfeiern, sondern gewisse Festpraktiken sogar untereinander vollziehen.⁷⁸ Er greift als Einstieg in die Diskussion ein Stück alttestamentliche Fest-

aber nur wie Beisassen; sie beteiligen sich an allem wie Bürger und lassen sich alles gefallen wie Fremde; jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde“; Übers. BKV 1,12 Rauschen 1913, 165.

⁷⁷ Vgl. Waszink/Van Winden 1987, 236 für die Korrektur von *duos dies* zu *tuos dies*. Die Problematik ist nicht entscheidend für die gegenwärtige Frage.

⁷⁸ Tertullians Interpretation von 1 Kor 10,32–33 könnte man als Antwort in Form einer bloß rhetorischen Frage verstehen *De Idololatria* 14,4 (Übs. BKV 1,7 Kellner 1992, 159): *Sed idem alibi iubet, omnibus placere curemus. Quemadmodum ego, inquit, omnibus per omnia placeo. Nimirum saturnalia et kalendas ianuarias celebrans hominibus placebat? An modestia et patientia? An grauitate, an humanitate, an integritate? Proinde cum dicit, omnibus omnia factus sum, ut omnes*

polemik auf und deutet damit an, dass das Feiern von Festen den Christen durchaus etwas abverlangt. Sabbate, Neumonde und Feste werden im Kolosserbrief genannt – dort aber als etwas, das *Christen* (nämlich die Adressaten des Kolosserbriefs) nicht feiern sollen. Sabbate und Neumonde feiern sie nicht, die Kalenden des Januar und die *Matronalia* durchaus. Damit ist nicht gesagt, dass Tertullian oder die Leiter der kirchlichen Gruppen, denen er sich zugehörig fühlt, christliches Feiern römischer Feste positiv bewerten.

Der rhetorischen Figur, dass Christen die Heiden an Wohlverhalten übertreffen, bedient sich Tertullian an mehreren anderen Stellen. Sie hat immerhin den Vorteil, nebenbei direkt gegen das Heidentum zu polemisieren. So betont Tertullian, dass die Christen für den Kaiser und um Siege der römischen Armee beten (*Apologeticum* 30,4–5). Das christliche Gebet sei im Gegenteil noch wesentlich authentischer und aufrichtiger als das heidnische, weil Christen ihre Gebete zu improvisieren pflegen, während im römischen Kult einem Sakralspezialisten standardisierte Gebete Wort für Wort nachgesprochen werden.

Die Ausgelassenheit der Volksfeste gibt Tertullian im *Apologeticum* die Gelegenheit, das Christentum als nüchterne, vergeistigte und enthaltsame Gruppe darzustellen. Durch die Vermeidung der öffentlichen Ausschweifung ehren sie die Kaiser mehr, als die Heiden dies tun:⁷⁹

Die Christen gelten also deshalb für Feinde des Staates, weil sie den Kaisern keine sinnlosen, lügenhaften und vermessenen Ehrenbezeugungen zollen, weil sie als Anhänger der wahren Religion auch die Festlichkeiten der Kaiser mehr im Herzen⁸⁰ als durch Ausgelassenheit feiern.

lucrifaciam: numquid idololatris idololatrias? „Allein derselbe Paulus befiehlt uns an einer andern Stelle, allen zu Gefallen zu sein, ‚wie ich‘, sagt er, ‚allen zu Gefallen bin‘. Da hat er wahrscheinlich den Leuten den Gefallen getan, die Saturnalien und Neujahr zu feiern? Nicht wahr? Oder tat er es durch Bescheidenheit, Geduld, Ernst, Milde und Unbescholtenheit? ‚Ich bin allen alles geworden, um alle zu gewinnen‘. Etwa für die Götzendiener auch ein Götzendiener?“ Der oben zitierte Text folgt jedoch diesem unmittelbar: „von uns aber ... werden gefeiert“ (*nobis ... frequentantur*). Binder 2012, 120–121 meint, dass Christen diese Feste nicht feierten. Nach Schöllgen 1982; 4–5, 15 bedient sich Tertullian unterschiedlicher Zugänge zur Bestimmung des Götzendienstes, je nachdem ob er einen innerchristlichen oder außerchristlichen Leserkreis anvisiert. Man erwartet daher eine weniger strikte Position in *De Idololatria* als im *Apologeticum*.

⁷⁹ Tertullian, *Apologeticum* 35,1 (Übers. BKV 1,24 Kellner 1915): *Propterea igitur publici hostes christianiani, quia imperatoribus neque uanos neque mentientes neque temerarios honores dicant, quia uerae religionis homines etiam solemnia eorum conscientia potius quam lasciuia celebrant.*

⁸⁰ Waltzing/Severyns 1961, 75 Anm. nehmen zur Stelle an, dass die Christen die römischen Feste nur „im Herzen“ (*conscientia* 35,1), also nicht real gefeiert haben.

Tertullian setzt die Polemik fort, bevor er wieder direkt auf die konkrete Praxis der Christen zu sprechen kommt:⁸¹

O, wir sind mit Recht zu verdammen! Warum begehen wir auch den Tag der feierlichen Gelübde und der kaiserlichen Festfreude durch Keuschheit, Mäßigkeit und Rechtschaffenheit? Warum behängen wir auch an dem Freudentag unsere Türpfosten nicht mit Lorbeerkränzen und trüben nicht das Tageslicht durch Lampen? Seinem Hause, wenn eine öffentliche Festfreude es verlangt, den Aufputz eines neueröffneten Hurenhauses zu geben, das gilt als anständig.

Ironisch gesagt nehmen Christen an den römischen Festen teil, indem sie nicht daran teilnehmen. Die Weisen der Teilnahme sind in zwei Punkten von Interesse.

Erstens versucht Tertullian, vom Problem der Nichtteilnahme der Christen an den öffentlichen Festen dadurch abzulenken, dass er die Diskussion auf bestimmte Formen der Festpraxis schiebt. Christen vermeiden gewisse Praktiken, vor allem unanständiges Verhalten. Tertullian behauptet, dass diejenigen Verhaltensweisen, die die Christen ablehnen, die unbedeutenderen sind gemessen an dem, woran sie tatsächlich teilnehmen – am öffentlichen, vor allem ökonomischen Leben der Stadt. Tertullian betont die Konformität und die dem Gegenstand des Kapitels entsprechend ökonomische Loyalität der Christen. Trotz aller Ablehnung der Zeremonien und der Vermeidung von bestimmtem Brauchtum kauft Tertullian (in Gestalt seines literarischen Ichs) Blumen zum römischen Fest:⁸²

Wenn ich auch deinen Zeremonien nicht beiwohne, so bin ich doch wohl auch an jenem Tage noch ein Mensch. Ich bade mich an den Saturnalien nicht während es noch Nacht ist, um mir nicht den Tag mit der Nacht zu verderben. ... Am Bacchusfest liege ich nicht öffentlich zu Tisch, wie die Tierkämpfer bei ihrer Henkersmahlzeit zu tun pflegen, jedoch wo auch immer, ich speise von deinen Vorräten. Ich kaufe mir keinen Blumenkranz für mein Haupt. Was kann dir daran liegen, wie ich meine Blumen, die ich nichtsdestoweniger kaufe, verwende? Ich glaube, es ist angenehmer, sich nicht gebundener, loser und von allen Seiten frei herabhängender Blumen zu bedienen. Aber auch dann, wenn sie zu einem Kranze gebunden sind,

81 *O nos merito damnandos! cur enim uota et gaudia caesarum casti et sobrii et probi expungimus? cur die laeto non laureis postes obumbramus nec lucernis diem infringimus? honesta res est, sollemnitate publica exigente, induere domui tuae habitum alicuius noui lupanaris!* Übers. BKV 1,24 Kellner 1915.

82 Tertullian *Apologeticum* 42,4–7 (Übers. BKV 1,24 Kellner 1915): *Et si caerimonias tuas non frequento, attamen et illa die homo sum. Non lauo sub noctem saturnalibus, ne et noctem et diem perdam ... non in publico liberalibus discumbo, quod bestiariis supremam cenantibus mos est; attamen ubicumque de copiis tuis ceno. Non emo capiti coronam: quid tua interest, emptis nihilominus floribus quomodo utar? uto gratius liberis et solutis et undique uagis; sed et si in coronam coactis, nos coronam naribus nouimus: uiderint qui per capillum odorantur.*

so nehmen wir den Kranz mit der Nase wahr; mögen andere meinerwegen mit den Haaren riechen.

Die hier vorgestellten Texte deuten zweitens an, dass Tertullian die Teilnahme an heidnischen Festen abzüglich einzelner Bräuche vor allem unter individuellem Gesichtspunkt betrachtet.⁸³ Er vermeidet damit, die christliche Gemeinde als öffentlich konstituierte Gruppe für den Vollzug dieser Praktiken in Anspruch zu nehmen. Tertullian handelt in seiner Verantwortung wie offenbar auch andere Christinnen und Christen ihren Mitbürgern in Karthago und dem Senat und Kaiser in Rom gegenüber als Einzelpersonen. Darin vermeidet er eine echte Auseinandersetzung mit der Anfrage der Römer. Wenn das Christentum sich als öffentliche Körperschaft geriert und den Anspruch erhebt, legitimer Teil des römischen Reichs zu sein, müsste es gerade in seiner kollektiven und korporativen Festpraxis Loyalität zeigen. Dieser impliziten Frage weicht Tertullian aus.

Um die Brisanz dieser Frage anzudeuten, ist ein Hinweis auf die expliziten Ansprüche Tertullians auf eine öffentliche Rolle des Christentums vonnöten. Tertullian fordert für das Christentum den Status einer *curia*, als öffentlicher Sektor der römischen Stadt Karthago. Das passt grundsätzlich zu seiner gewiss gezielt eingesetzten Übertreibung im Sprechen über seine Gruppe. Er vergleicht sie implizit mit öffentlichen Institutionen eine Ebene über der der *collegia*.⁸⁴ Auch

83 Bei den privaten, familiären Festen sind er und seine kirchlichen Kollegen ohnehin weit großzügiger als mit öffentlichem Engagement; vgl. Schöllgen 1982, 23–27. Das Austauschen von Geschenken, das er im oben zitierten Text erwähnt, ist einerseits nicht rein individuell denkbar, dafür andererseits über andere als den Autor selbst („ich“) gesagt.

84 Die Bezeichnung *curia* im Kontext von Tertullians Beschreibung der Christen Karthagos wurde in anderer Hinsicht bereits in Kapitel 2 diskutiert. *Tot tribubus et curiis et decuriis ructuantibus acescit aer; salii cenaturis creditor erit necessarius; herculanarum decimarum et polluctorum sumptus tabularii supputabunt; apaturiis, dionysiis, mysteriis atticis cocorum dilectus indicitur; ad fumum cenae serapiacae sparteoli excitabuntur. De solo triclinio christianorum retractatur!* „Wenn so viele Tribus, Kurien und Dekurien rülpsen, so wird die ganze Atmosphäre weinsäuerlich; wenn die Salier schmausen wollen, so wäre eine Anleihe erforderlich; den Aufwand der Herkuleszehnten und Opferschmäuse müssen Registratoren zusammenrechnen; für die Apaturien, Bacchanalien und attischen Mysterien wird eine Aushebung unter den Köchen angesagt, durch den beim Bereiten des Serapismahles verursachten Qualm könnte die Löschmannschaft alarmiert werden. Aber nur über das Gastmahl der Christen stellt man Untersuchungen an“; Tertullian, *Apologeticum* 39,15 (Übers. BKV). Dawson 2016, (Manuskript) Kap. 2.4 bespricht die Forschungsgeschichte einer Inschrift aus der westtunesischen Stadt Chemtou (Simitthus), CIL VIII 14683 (Text und Übs. hier, Kapitel 2, Anm. 118), worin sich die Geschäftsordnung einer Curia Iovis von 185 n. Chr. und damit ungefähr der Zeit Tertullians finde. Dawson verweist auf die Thesen von Schmidt 1890 als autoritative Deutung dieser Inschrift gegen jüngere Ansätze. Schmidt stellte überzeugend fest, dass die Inschrift nicht von einem *collegium* errichtet worden war, sondern von

die Feste, die er in jener Polemik erwähnt, werden nicht von Vereinen, sondern von im ganzen Reich bekannten Städten, Priesterschaften etc. gehalten. Er spricht über das Christentum als *tribus* (als traditionelle Aufteilungen der Stadt Rom).⁸⁵

In Tertullians Texten fordert die Kirche einen legitimen Platz in ihrer Stadt. Ihre Ablehnung der römischen Feste entspricht diesem Anspruch nicht. In der konkreten Praxis wird der Anspruch auch nur teilweise eingeholt. Um diese Festpraxis zu verstehen, können unterschiedliche Fragen gestellt werden. Mit der Versicherung Tertullians, dass sich die Christen hier und da politisch und ökonomisch loyal zu ihrer Stadt verhalten, ist eben nur ein Teil Wahrheit über sie gesagt. Daneben bleibt sogar in Tertullians Karthago immer noch die als asozial verstehbare Festabstinenz der Christen als Kollektiv stehen. Tertullian betont im frühen dritten Jahrhundert bereits, dass das Christentum viele Feste feiert. Im Detail kann er aber nicht einmal so viele Einzelfeste nennen, wie ein kleines Kollegium des Silvanus. Es gibt häufige Treffen zu Mahlzeiten, vor allem aber die fünfzig Tage nach dem Pascha (das selbst nicht als „Fest“ bezeichnet wird⁸⁶), die quantitativ alles schlagen, was römische Gruppen zu bieten haben, in ihrer Qualität aber unbestimmt bleiben. Wenn man diesem Repertoire von Festen die ältere und globalere Festpolemik christlicher Texte gegenüberstellt, ist aus römischer und christlicher Sicht zu fragen: Wenn Christen nur wenige, idealerweise nur nicht-römische, de facto bedauerlicherweise römische Feste ansatzweise, oder irgendwann sogar überhaupt keine Feste feiern oder feierten, gehören sie dann zu Karthago, Rom, Ephesos usw.? Wenn sie hingegen die Feste Karthagos, Roms usw. nicht feiern oder nur minimal (ökonomisch) würdigen, zu welcher Stadt gehören sie dann? Diese letzte Frage bringt das Problem auf den Punkt.

einer größeren, übergeordneten Körperschaft der Stadt, einer *curia*. Vgl. Bendlin 2005, 78–79, 102–104.

85 Der Vergleich mit *tribus* ist für Tertullian positiv; jene mit *curiae* und *decuriae* sind kritisch gemeint. Nur am Beginn des 39. Kapitels des *Apologeticum* bezeichnet er das Christentum als Partei (*factio*) und als *corpus*, das einen *coetus* und eine *congregatio* veranstaltet. Hier spricht er nicht über *concilium*, wobei es sich um die Zusammenkunft einer *curia* handelte; vgl. Schmidt 1890, 605 f. Am Ende des Kapitels (*Apologeticum* 39) versucht er den Einsatz der oben (Kap. 2) diskutierten Definition, indem er behauptet, dass man über das Christentum eigentlich nicht als *factio*, sondern als *curia* sprechen sollte. Den Begriff *collegium* benützt er nicht im *Apologeticum*, obwohl er das Konzept kennt: *De Spectaculis* 7,3 (*collegium artium musicarum* etc.). Kotula 1968a, 116–168 (vgl. 101–102) liest das Zeugnis des Tertullian als Beleg für die These, dass die nordafrikanischen *curiae* ihre frühere Funktion bereits verloren hatten und Gruppen nach Art der (kleineren) Vereine geworden waren. Auf Tertullian bezogen handelt es sich dabei um einen Fall von zirkulärer Argumentation. Tertullian selbst denkt weiterhin, dass die *curiae* bedeutende Sektoren der Gesellschaft von Karthago sind.

86 Buchinger 2005; 412–416, 419–423 beobachtet, dass noch Origenes das Pascha als Feier der Christen und nie als „Fest“ (ἑορτή) bezeichnet.

11.3.2 Zu welcher Stadt gehören die Christen?

Der Blick in die Vereinsinschriften hat gezeigt, dass Vereine sich sicher in ihrer öffentlichen Darstellung und gewiss in ihrer konkreten Praxis damit präsentieren, mit dem Gemeinwesen auf verschiedenen Ebenen (Reich und Stadt) zu feiern. Dazu können zwar vereinstypische Feste, die mit den Wohltäterinnen und Wohltätern des Vereins zusammenhängen, treten. Abgesehen von diesen Festen legen die antiken Vereine jedoch keinen Wert darauf, vereinsinterne Versionen heiliger Zeit aufzubauen. Die enge Anbindung der Vereine an die Konstruktion heiliger Zeiten in größeren gesellschaftlichen Zusammenhängen erklärt die altchristliche Ablehnung jeglicher Festkalender genauso wie den langsamen Rückgang dieser Ablehnung.

Im oben zitierten Galaterbrief versucht Paulus, die Adressaten davon zu überzeugen, dass sie sich nicht dadurch den „armseligen Elementarmächten“ unterwerfen, dass sie „von neuem ... so ängstlich auf Tage, Monate, bestimmte Zeiten und Jahre“ achten. Wenn man Gal 4,8–11 aus der Sicht von Kol 2,16 (und seinem Kontext) liest, wendet sich Paulus hier gegen heidnische Feste, oder noch allgemeiner gegen eine heidnische Herstellung und Darstellung von geprägter Zeit. Der Kolosserbrief wandelt diese Position in eine Warnung vor jüdischen Festen um. Man könnte natürlich auch Hemerologien und den religiösen Hintergrund von Kalendern im Allgemeinen anführen. Aufgrund des weiteren Kontexts des vierten Kapitels des Galaterbriefs liegt aber eine andere Interpretation näher.

Dieses Kapitel betont die Freiheit der Adressaten von den Elementarmächten der Welt. Wer auf Tage, Monate usw. achtet, begibt sich zurück in den Zustand der Sklaverei unter diese Mächte. In 4,21 kommt Paulus auf das Gesetz zu sprechen, obwohl er mit der Freiheit der Christen von den Elementarmächten sicher nicht ihre Unabhängigkeit vom mosaischen Gesetz gemeint hat. Die Freiheit der Christen muss zumindest die Unabhängigkeit von heidnischen Religionsvollzügen und Religionsstrukturen miteinschließen. Die Konstruktion, in deren Kontext er diese Freiheit sieht, stellt er in 4,26 klar: „Das himmlische Jerusalem aber ist frei, und dieses Jerusalem ist unsere Mutter.“

Paulus erklärt hier den konzeptionellen Hintergrund des himmlischen Jerusalems nicht, sondern setzt ihn voraus. Dennoch bleibt am Ende des Kapitels kein Zweifel, dass die Freiheit der Christen darin gründet, dass sie Bürgerinnen und Bürger des himmlischen Jerusalems sind. Richtig frei sind sie allerdings nur, wenn sie *nur* Bürger des himmlischen Jerusalems sind. Die Feier von Festen innerhalb der Vereine und die Rolle, die Vereine als Brücken zwischen Individuen und der Stadtgesellschaft bauen, ist ein entscheidendes Moment in dieser theoretischen Debatte. Die christlichen Gemeinden verstehen sich in einer unbestimmten

Analogie zu öffentlichen Vereinen, die ihre Mitglieder intern zu einer verschworenen Gemeinschaft machen und extern in ihre Stadt integrieren sollen. Die Integration der Christinnen und Christen erfolgt in die himmlische Stadt Jerusalem und nicht in das irdische Karthago oder Ephesos. Die neutestamentlichen Texte diskutieren die Möglichkeit, durch die Mitgliedschaft in einer christlichen Gruppe aus der konkreten römischen Heimatstadt auszusteigen. Der Ausstieg manifestiert sich darin, dass man die Feste seiner konkreten Stadt nicht mehr feiert. Die Anfeindungen der Umwelt in Bezug auf das Feiern von Festen beruhen daher genauso wie die paulinische und deuteropaulinische Ablehnung der Feste auf der von beiden Seiten nicht infrage gestellten Prämisse, dass anständige Gruppen die Feste ihres Gemeinwesens feiern. Damit wird auch die Distanzierung von den jüdischen Wurzeln des Christentums in Gal 4,21–31 verständlicher. Christen sind Bürger des *himmlischen* Jerusalems, nicht des irdischen. Sie feiern daher Pesach, das Wochenfest oder Sukkot ebenfalls nicht. Welche Feste feiern die Bürger des himmlischen Jerusalems?

Der Hebräerbrief (13,14; vgl. 12,22) fordert seine Leser dazu auf, ihre irdischen Städte zu verlassen, um die himmlische Stadt zu erreichen. Für den Hebräerbrief handelt es sich dabei um ein entfernt platonisches Gebilde.⁸⁷ Deutlicher zeigt sich die Antwort auf die Frage nach den christlichen Festen in der Offenbarung des Johannes.⁸⁸ Wie der Hebräerbrief drängt auch die Offenbarung ihre Leser dazu, ihre Städte zu verlassen (18,4⁸⁹). Dazu betont Offb 21,22–6; 22,5,17, dass es im himmlischen Jerusalem keinen Tempel gibt. Es scheint auch weder Mond noch Sonne, da Gott ihr Licht ist. Auch seine Tore werden nie geschlossen, weil es keinen Unterschied zwischen Tag und Nacht gibt. In der Stadt, die ganz Tempel ist, schläft die Gottheit nicht in der Nacht, sodass der Tempelbetrieb unterbrochen werden könnte. Ohne Tage und ohne Gestirne zur Bestimmung eines Jahreskreises kann es natürlich auch keinen Kalender und damit auch keine Feste geben. Diese Texte verbieten die Feier von Festen keineswegs. Sie beuten nur die zeitgenössische Vorstellung aus, dass städtische und imperiale Integration unter anderem durch die Feier der allgemeinen Feste verhandelt wird. In ihre Stadt – das himmlische Jerusalem – gut integrierte Christenbürger bringen diese Ihre Identität zum Ausdruck, indem sie keine Feste feiern.

⁸⁷ Vgl. Plato, *Politeia* 9,592 a–b.

⁸⁸ Die oben gebrachte Diskussion interpretiert Paulus mit einem wahrscheinlich wesentlich jüngeren Text, nämlich der Offenbarung des Johannes und setzt damit voraus, dass die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem weiter verbreitet und über längere Zeiträume hinweg relativ stabil geblieben ist.

⁸⁹ Backhaus 2009, 473. Stökl-Ben Ezra 2003, 192 nimmt an, dass Heb 13,14 den Jerusalemer Briefadressaten empfiehlt, die weltliche Stadt konkret zu verlassen.

Gegenüber dieser älteren Position fallen Tertullians Andeutungen zu ebenfalls christlicher Praxis zurück. Tertullian wendet sich von diesem biblischen Zugang theoretisch nicht ab. Christinnen und Christen sollen weiterhin die Feste der Stadt und des Reiches eigentlich nicht feiern. Er fordert aber einen Anteil der Christen an der Gesellschaft Karthagos und deutet (allerdings in ironischen Kontexten) an, dass sie bestimmte familiäre, private Feste mitfeiern können und ansatzweise Vollzüge der öffentlichen Feste teilen. Der Hebräerbrief und die Offenbarung waren stärker auf Konfrontationskurs aus und hatten sich um eine Theorie bemüht, mittels derer man einen möglichst umfassenden und kollektiven Bruch mit der römischen Gesellschaft vollziehen (oder imaginieren) konnte.

Alle hier vorgestellten Ansätze haben gemeinsam, dass sie sich auf gesellschaftliche Konventionen stützen, die durch die Vereine im Hinblick auf die Zusammenhänge zwischen dem Feiern von Festen und den Gruppenzugehörigkeiten angezeigt werden. Obwohl christliche Gemeinden niemals den Status von römischen Vereinen hatten, sind doch ihre Versuche, die Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern, der Stadt und dem Reich darzustellen, sogar noch dort, wo solche Beziehungen global abgelehnt werden sollten, von den im Vereinswesen etablierten Codes geprägt. Das Feiern und vor allem das Nicht-Feiern von Festen in den hier vorgestellten christlichen Quellen wird daher durch eingehende Vergleiche mit Daten aus dem Vereinswesen markant profiliert.