

Benjamin Schliesser

Innovation und Distinktion im frühen Christentum

Why did Christianity survive in antiquity? Why did the cult of Christ spread with remarkable speed in the Roman Empire while other quite successful cults such as those of Mithras, Isis, Sarapis, and Jupiter declined, albeit under quite different circumstances? Metatheories that blame the decline of the Roman Empire or, vice versa, glorify the superiority of Christianity belong to the past. This article draws on theories of emergence, according to which changes in complex systems – such as the rise of a new religious movement in a society – cannot be entirely explained through its antecedent conditions. New and distinct features occur. An emerging religious movement, early Christianity was deeply rooted in its Jewish and Greco-Roman habitats but at the same developed unique characteristics, including social forms that are not congruent with those of other associations, specific opportunities for participation and structures of authority, a distinctive group identity, a characteristic ethical stance, and some novel religious-theological beliefs. Overall, twelve aspects are identified that illustrate the social, ethical, ideological, and communicative distinctiveness of early Christianity.

Schlüsselbegriffe: frühes Christentum, Emergenz, Ethos, *urban religion*, Ethik, Christologie, Pneumatologie

1 Warum überlebte das Christentum?¹

„Warum hat das Christentum in der Antike überlebt?“² Wie kam es dazu, dass sich der Christuskult mit beachtlicher Geschwindigkeit im Römischen

1 Der Artikel geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 29. Juli 2021 auf dem SNTS General Meeting in Leuven im Rahmen des Seminars „Inhalte und Probleme einer neuteamentlichen Theologie“ hielt. Diskutiert wurde Udo Schnelles Buch *Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen. Religionspolitik im 1. Jahrhundert n. Chr.* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019). Sein Ansatz ist primär ideengeschichtlich angelegt und legt den Fokus auf die neue Sprache, das neue Denken und Wissen, die neue Literatur und Bildung. Die Rede von Jesus als „Diskursgründer“ (ebd., 96) und vom frühen Christentum bzw. der paulinischen Theologie als „Wissenssystem“ (113–120) kann dabei als kognitive Verengung (miss-)verstanden werden und muss m.E. durch soziale und ethische Elemente ergänzt werden. Ich danke allen Teilnehmenden des Seminars für die äußerst interessante Diskussion, insbesondere Udo Schnelle, Edwin Broadhead, Christof Landmesser und Mark Seifrid. Mein Dank gilt auch den Mitarbeitenden des Berner Projekts „ECCLESI-

Reich ausbreitete und andere, zeitweilig überaus erfolgreiche hellenistische Kulte wie die von Mithras, Isis, Sarapis und Jupiter nach vergleichsweise kurzen Blütezeiten untergingen?³ Welche geistigen, kulturellen, sozialen und religiösen Umstände haben dem Christentum den Boden bereitet? Nach Jörg Rüpke dürfte „kaum ein anderes Thema antiker Religionsgeschichte [...] so oft behandelt worden sein, wie die Gründe für den ‚Sieg des Christentums‘ oder – romantischer und mit freundlicherem Blick auf die unterlegene Seite – für den ‚Untergang des Heidentums‘.“⁴ Wer die zahllosen Publikationen zur Thematik durchsieht, ist überwältigt von der Vielzahl und Vielfalt der genannten Gründe. Will man sie mithilfe übergreifender Kategorien ordnen, legen sich die folgenden drei nahe: Verfallstheorien, Überlegenheitsfiguren und Eigenständigkeitsmerkmale.

1.1 Verfallstheorien

Die einen richten das Augenmerk auf den kläglichen und heruntergekommenen Zustand des Römischen Reiches: In einem „Zeitalter der Angst“ – so mit dem programmatischen Titel eines Buchs von E.R. Dodds⁵ – sehnten sich die Menschen nach Orientierung und Stabilität.

AE – Early Christian Centers: Local Expressions, Social Identities & Actor Engagement“ und dem Berner Neutestamentlichen Kolloquium für viele anregende Gespräche.

- 2 So die Formulierung bei C. Marksches, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, 3. Aufl. (München: Beck, 2016), 215.
- 3 Vgl. J.N. Bremmer, „How Do We Explain the Quiet Demise of Graeco-Roman Religion. An Essay“, *Numen* 68 (2021), 230–271. J.S. Kloppenborg, „Recruitment to Elective Cults. Network Structure and Ecology“, *NTS* 66 (2020), 323–350, analysiert im Rückgriff auf Netzwerktheorie und Epidemiologie Prozesse der Mitgliederrekrutierung in hellenistischen Kulturen und dem Christentum.
- 4 J. Rüpke, *Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011), 146. Rüpke ist freilich der Meinung, „die ganze Frage nach den Gründen“ sei uninteressant. „Was [...] interessiert, ist nicht, wer siegte und warum, sondern: Wieso gab es überhaupt einen Wettkampf? Und: Auf welcher Ebene wurde dieser ausgefochten?“ (ebd.). So problematisch kriegsrhetorische Begriffe wie „Sieg“, „Triumph“, „Untergang“ und „Fall“ sind, sollte doch die Frage nach den Gründen für die Ausbreitungsdynamik des Christentums nicht vorschnell verabschiedet werden. Vgl. hierzu z. B. C.K. Rothschild und J. Schröter, eds., *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*, WUNT 301 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013); U. Schnelle, *Die ersten 100 Jahre des Christentums*, 3. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 560–562; B. Schliesser, „Vom Jordan an den Tiber. Wie die Jesusbewegung in den Städten des Römischen Reiches ankam“, *ZThK* 116 (2019), 1–45. An diesen Aufsatz knüpft auch der vorliegende Beitrag an.
- 5 E.R. Dodds, *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985); Übers. von *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965). Dodds These einer

„Moralische und geistige Unsicherheit“, wirtschaftlicher Niedergang und „kosmischer Pessimismus“⁶ sind der Boden, auf dem das frühe Christentum mit seiner alternativen Weltsicht gedeihen kann. Dodds ist freilich nicht der Erste und Einzige, der den Aufstieg des Christentums mit dem Niedergang Roms assoziiert. In seinem monumentalen Geschichtswerk zum *Verfall und Untergang des römischen Imperiums* schreibt Edward Gibbon: „Während dieser große Staatskörper [des Römischen Reiches] durch offene Gewalt erschüttert und von langsamem Verfall ausgehöhlt wurde, verschaffte sich eine reine und demütige Religion sanften Zugang in die Herzen der Menschen, erblühte im Stillen und Verborgenen, erstarkte am Widerstand und hisste schließlich das siegreiche Panier des Kreuzes auf den Trümmern des Kapitols.“⁷ Verfallstheorien jeder Couleur sind problematisch. Die hier genannten müssen sich den Vorwurf gefallen lassen, dass sie mittels *mirror reading* propagieren, dass das, was das Christentum (mutmaßlich) zu bieten hat, im Imperium gefehlt haben musste.

1.2 Überlegenheitsfiguren

Andere betonen demgegenüber die Überlegenheit des Christentums in der Vielfalt der antiken Religiosität. Adolf von Harnack war überzeugt, dass das Christentum „die Weltreligion werden *musste*“ und „die übrigen Religionen durch Aussaugung mehr und mehr zum Absterben brachte und wie ein Magnet die Menschen an sich zog“.⁸ Das Christentum „*musste* [...] siegen“, denn es erscheine „auf allen Linien als der zusammenfassende Abschluß der bisherigen Religionsgeschichte“.⁹ Die Überzeugung von der Überlegenheit des Christentums hat die Katastrophen des christlichen Abendlandes überdauert. Paul Veyne schreibt: „Ich sehe darin [sc. in der These der Überlegenheit des Christentums über das Heidentum] [...] keine Verletzung des Prinzips der wissenschaftlichen Wertfreiheit, genauso wenig wie in der Anerkennung der Überlegenheit bestimmter Leistungen in Kunst und Literatur, da ja bereits die Zeitgenossen für diese Überlegenheit ebenso sensibel waren wie wir selbst. Weshalb soll nicht auch die schöpferische Einbildungskraft der Religionen Meisterwerke hervorgebracht

pessimistischen Grundstimmung im Römischen Reich bezieht sich primär auf das 2./3. Jahrhundert n. Chr.

6 Dodds, *Heiden und Christen* (s. Anm. 5), 20.76.

7 E. Gibbon, *Verfall und Untergang des römischen Imperiums. Bis zum Ende des Reiches im Westen*, Bd. 2 (München: dtv, 2003), 122.

8 A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Bd. 1: *Die Mission in Wort und Tat*, 4. Aufl. (Leipzig: Hinrichs, 1924), 527.

9 Harnack, *Mission und Ausbreitung* (s. Anm. 8), 528 und 526.

haben?¹⁰ Ob „Magnet“ oder „Meisterwerk“: Beide Metaphern sehen in einer weit verzweigten emergenten Bewegung ein einheitliches religiöses Phänomen, das Menschen wie ein Magnet in sein Kraftfeld oder wie ein Meisterwerk in seinen Bann zieht. Ein solcher „Essenzialismus“, der ein überweltliches und ungeschichtliches Wesen des frühen Christentums voraussetzt, wird der historischen Komplexität nicht gerecht.¹¹

1.3 Eigenständigkeitsmerkmale

Nicht immer werden religionsphilosophische Makrotheorien ins Feld geführt, um die Ausbreitung des Christentums zu erklären. Häufiger werden einzelne charakteristische Züge ausfindig gemacht, die Ausstrahlungskraft und Attraktionspotenzial hatten. Exemplarisch nenne ich aus der Literatur die folgenden Aspekte, die in sich durchaus widersprüchlich sein können: Das frühe Christentum transformierte das religiöse Leben durch die Abschaffung des Opferkultes¹² und den Verzicht auf die Beschneidung;¹³ es beeindruckte und bekehrte die Massen durch Wundererfahrungen;¹⁴ es betrieb effektive Netzwerkpropaganda im familiären und beruflichen Umfeld¹⁵ und „verbreitete sich durch ein Geflecht von direkten persönlichen Berührungen“;¹⁶ es wirkte anziehend für das wachsende Empfinden religiöser Individualität und für das Bedürfnis, sich jenseits der *civic religion* in überschaubaren Gruppen zu organisieren;¹⁷ es profitierte von der strukturellen Labilität und geistigen Sterilität der bestehenden Kulte;¹⁸ es vermochte eine wirksame Antwort auf ein „gesteigertes

10 P. Veyne, *Als unsere Welt christlich wurde (312–394). Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht* (München: Beck, 2008), 26f.

11 Vgl. zur Sache R. Williams, „Does It Make Sense to Speak of Pre-Nicene Orthodoxy?“, in *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, hg. von R. Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 1–23.

12 G.G. Stroumsa, *The End of Sacrifice. Religious Transformations in Late Antiquity* (Chicago: University of Chicago Press, 2009).

13 Schnelle, *Die getrennten Wege* (s. Anm. 1), 82.

14 R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)* (New Haven: Yale University Press, 1984), 29.

15 W. Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 298.

16 W. Dahlheim, *Die Welt zur Zeit Jesu* (München: Beck, 2013), 380.

17 J. North, „The Development of Religious Pluralism“, in *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, hg. von J. Lieu, J. North und T. Rajak (London: Routledge, 1992), 174–193, hier 178.

18 Diese Position wird referiert, aber nicht belegt in Rüpke, *Von Jupiter zu Christus* (s. Anm. 4), 146.

Schuldbewußtsein“ zu geben;¹⁹ es verschaffte angesichts der unübersichtlichen religiös-philosophischen und ethischen Probleme eine Art „Komplexitätsreduktion“ und bot Orientierung;²⁰ es überzeugte durch seinen humanitären Zug;²¹ es zeichnete sich als eine „Religion der Liebe“ aus;²² es überrollte die Zeitgenossen- und Gegnerschaft mit irrationaler, notorischer Rechthaberei;²³ es lehrte und lebte einen Universalismus und beanspruchte, die ganze Existenz der Glaubenden, ja aller Menschen zu umgreifen;²⁴ es beeindruckte durch Einzelgestalten – Wundertäter, Theologen, Missionare, Märtyrer.²⁵

Mein Beitrag greift das unter anderen von Edwin Judge und Larry Hurtado verfolgte Forschungsinteresse auf, theologische und kulturelle Eigenständigkeitsmerkmale der frühen Jesusbewegung zu benennen, durch die sie markant aus der griechisch-römischen Welt herausstach.²⁶ Unter der Überschrift „Innovation und Distinktion“ komme ich auf Aspekte zu sprechen, die ein spezifisches Identitätsprofil des frühen Christentums – bei aller Diversität der „Christentümer“ – erkennen lassen. Die innere Logik der dort versammelten zwölf Punkte greift auf Greg Woolfs Kriterien einer *emergent religion* zurück (2.1–2), ordnet sie neu und arbeitet thetisch und exemplarisch die soziale (3.1–3), ethische (3.4–6), ideelle (3.7–11) und kommunikative (3.12) Profilierung des frühen Christentums heraus. Zunächst ist jedoch auf das Stichwort der Emergenz einzugehen.

19 H.A. Winkler, *Geschichte des Westens*, Bd. 1: *Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert* (München: Beck, 2009), 32.

20 Marksches, *Das antike Christentum* (s. Anm. 2), 263 f.

21 R. Stark, *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries* (New York: Harper, 1997), 215.

22 Veyne, *Als unsere Welt christlich wurde* (s. Anm. 10), 27.

23 M. Clauss, *Ein neuer Gott für die alte Welt. Die Geschichte des frühen Christentums* (Berlin: Rowohlt, 2015), 69; vgl. zu den spätantiken christlichen „Gewaltorgien“ (in drastischer Verzeichnung) C. Nixey, *The Darkening Age. The Christian Destruction of the Classical World* (London: Macmillan, 2017).

24 B. Ehrman, *The Triumph of Christianity. How a Forbidden Religion Swept the World* (New York: Simon & Schuster, 2018), 126.

25 H. Leppin, *Die frühen Christen. Von den Anfängen bis Konstantin* (München: Beck, 2018), 419.

26 Vgl. E.A. Judge, *Social Distinctives of the Christians in the First Century. Pivotal Essays*, hg. von D.M. Scholer (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2008); L.W. Hurtado, *Destroyer of the Gods. Early Christian Distinctiveness in the Roman World* (Waco, Tex.: Baylor, 2016), 5f.

2 Die Emergenz des Christentums

2.1 „Emergence of Religion“

In seinem Aufsatz „Empires, Diasporas, and the Emergence of Religions“ zieht Greg Woolf das Modell der Emergenz heran, um die Verbreitung religiöser Gruppierungen in den religiös hochkompetitiven urbanen Zentren des Römischen Reiches zu veranschaulichen.²⁷ Mit seiner emergenztheoretischen Perspektive auf die Entstehung religiöser Bewegungen grenzt sich Woolf von älteren Darstellungen ab, nach denen religiöse Phänomene voll ausgebildet in die soziale Landschaft hereinbrechen.²⁸ Das Attribut „emergent“ verweist demgegenüber auf die graduelle Ausbildung spezifischer Merkmale über einen längeren Zeitraum. Einer aufstrebenden religiösen Bewegung wie dem Christentum gelingt es dabei, zugleich anschlussfähig und innovativ zu sein. Woolf zufolge sind folgende Aspekte von Bedeutung: eine originelle Weltanschauung, exklusive Gruppenidentität, typische Rituale und Überzeugungen, distinkte Symbole und Texte, eine charakteristische ethische Haltung und meist auch Autoritätsstrukturen, die von denjenigen der Mehrheitsgesellschaft abweichen.²⁹ Im Anschluss an John North erkennt Woolf zudem im religiösen Leben der Kaiserzeit einen Trend von einer staatsförmigen *civic religion* hin zu einer gruppenspezifischen Religiosität, der man sich aus freien Stücken anschließen kann und die der Unübersichtlichkeit und Absurdität menschlicher Existenz einen Sinn abringen will.³⁰ Die verschiedenen Gemeinschaften sind demnach nicht nur strukturell vergleichbar, sondern konkurrieren auf dem Markt der religiös-kulturellen Möglichkeiten, sind durchlässig und – mit charakteristischen Einschränkungen – offen für neue Mitglieder.

2.2 Emergenz, Sprünge und Brüche

Woolf verwendet den Begriff der Emergenz unterterminologisch und geht nicht auf die gegenwärtigen Debatten um Emergenzmodelle in den Ge-

²⁷ G. Woolf, „Empires, Diasporas and the Emergence of Religions“, in *Christianity in the Second Century*, hg. von J. Carleton Paget und J. Lieu (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 25–38.

²⁸ Woolf denkt dabei etwa an F. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* (Leipzig: Teubner, 1931).

²⁹ Woolf, „Empires“ (s. Anm. 27), 30.

³⁰ So North, „Development“ (s. Anm. 17), 178.

schichts- und Sozialwissenschaften ein.³¹ Doch ließe sich so meines Erachtens die Vorstellung vom frühen Christentum als einer emergenten Religion weiter profilieren. Veränderungen in komplexen Systemen – und dazu gehört das Aufkommen einer neuen religiösen Bewegung in einer Gesellschaft – geschehen einerseits „in spontanen, ereignishaften und ‚chaotischen‘ Sprüngen“, die nicht geplant, vorhergesehen oder rückblickend hergeleitet werden können.³² Ein neues soziales Phänomen wie die Jesusbewegung taucht nicht einfach aus dem vorfindlichen kulturellen Ökosystem auf, sondern schafft sich selbst seine Nischen, um zu überleben. Umgekehrt schlägt es nicht wie ein Meteorit senkrecht von oben ein, sondern ist und bleibt eng verwoben mit dem Vorgegebenen. Emergenztheorien sind antireduktionistisch. Sie rechnen mit Überraschungen und Überständen, Sprüngen und Brüchen, mit der Herausbildung von neuen, irreduziblen Eigenschaften.

Die gegenwärtige Forschung konzentriert sich vor allem auf die Einbettung des frühen Christentums in die zeitgenössischen religiös-kulturellen Milieus und auf seine Verwurzelung in seinem jüdischen wie griechisch-römischen Habitat. Sie läuft dabei Gefahr, das Phänomen der Jesusbewegung auf Vorausgehendes und Vorfindliches zu reduzieren, das Individuelle unter ein Allgemeines zu subsumieren.³³ Im Folgenden richte

31 Emergenztheorien haben ihren Ursprung in den Naturwissenschaften, liefern aber auch heuristische Tools für die Analyse von sozialen Systemen (u.a. Gruppen, Netzwerke) oder geschichtlichen Ereignissen. Vgl. die differenzierten, multiperspektivischen Diskussionen in J.H. Holland, *Emergence. From Chaos to Order* (Oxford: Oxford University Press, 1998); P. Clayton und P. Davies, *The Re-emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2006); J. Greve und A. Schnabel, Hg., *Emergenz. Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen* (Berlin: Suhrkamp, 2011). Vgl. im Blick auf die Christusgruppen auch J.S. Kloppenborg, *Christ's Associations. Connecting and Belonging in the Ancient City* (New Haven: Yale University Press, 2019), 56.

32 So B. Hamm, „Die Emergenz der Reformation“, in *Die Reformation. Potentiale der Freiheit*, von B. Hamm und M. Welker (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 1–28, hier 16, der das Emergenzmodell auf die Reformation anwendet.

33 Kloppenborg, *Christ's Associations* (s. Anm. 31), x, sieht diese Trendwende noch nicht gekommen: „[I]n contrast to many works on the earliest Christ assemblies, I emphasize the ways in which Christ assemblies were comparable with other small face-to-face groups. The habit of much scholarship has been to dramatize the extent to which Christ assemblies (and Judean assemblies) were unique. Anxiety over identity is only heightened when pagan analogies are adduced. Hence, some readers may be distressed to learn that these assemblies were not as unusual, either demographically or in terms of their practices, as is often supposed.“ Mit vergleichbarer Tendenz R. Last und P.A. Harland, *Group Survival in the Ancient Mediterranean. Rethinking Material Conditions in the Landscape of Jews and Christians* (London: Bloomsbury, 2020). Mir scheint das Pendel

ich das Augenmerk auf das „eklatante ‚Mehr‘“,³⁴ das sich nicht in den Status quo der römischen Gesellschaft einpassen lässt. Innovationen und Distinktionen in der frühen Jesusbewegung im Gegenüber zur jüdischen wie zur griechisch-römischen Welt zeigen an, dass ein eigenständiges soziales Phänomen im Entstehen ist. Unterscheidbarkeit, Andersartigkeit, Neuheit können als bedrohlich oder gefährlich betrachtet werden, zumal in einem Imperium, das universale Geltungsansprüche auch auf der Ebene des sozialen und kulturellen Lebens hegt.³⁵ Auch im philosophischen Diskurs wird das „Neue“ mit Argwohn betrachtet; das „Ältere ist besser“, wie die Maxime des *πρεσβύτερον κρείττων* einbläut.³⁶ Andererseits können Eigenarten und Innovationssprünge einer Gruppe auch anziehend wirken – etwa dann, wenn eine unkonventionelle Gemeinschaftsform soziale Vorteile verspricht, eine geistige Innovation Neugier auslöst oder ein neuartiges Sendungsbewusstsein Erwartungen weckt.³⁷

hingegen schon seit einigen Jahren wieder in die entgegengesetzte Richtung zu schwingen.

- 34 Hamm, „Emergenz der Reformation“ (s. Anm. 32), 18.
- 35 T. Holland, *Dominion. The Making of the Western Mind* (London: Little, Brown, 2019), 58: „Distinctiveness, in the age of an empire that proclaimed itself universal, might well rank as defiance.“ Die Eigenart des Judentums wurde von Tacitus, *Hist.* 5,4,1 scharf angegangen: „Alles, was wir für heilig halten, halten die Juden für profan; umgekehrt erlauben sie alles, was wir verabscheuen“ (*profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta*).
- 36 Vgl. auch die Anklage gegen Sokrates, er lehre etwas „neues Daimonisches“: Sokrates „frevle, indem er die Jugend verderbe und die Götter, welche der Staat annimmt, nicht annehme, sondern anderes neues Daimonisches (δαμόνια καινά)“ (Plato, *Apol.* 24b–c; Übers. Schleiermacher).
- 37 Vgl. Holland, *Dominion* (s. Anm. 35), 59: „Yet these idiosyncrasies, while they certainly provoked suspicion, were capable of inspiring admiration as well.“ In diesem Sinne auch I. Czachesz, „Theologische Innovation und Sozialstruktur im Urchristentum. Eine kognitive Analyse seiner Ausbreitungsdynamik“, *EvTh* 71 (2011), 259–272. Zur Frage des „Neuen“ in der Alten Kirche s. W. Kinzig, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius*, FKDG 58 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994). Die Arbeit von Kinzig interessiert sich für drei Gebiete: „Reflexion über die Geschichte Gottes mit seinem Volk (heilsgeschichtlicher Fortschritt), [...] Spekulationen über die Entwicklung von Kultur und Zivilisation (kultureller Fortschritt) sowie schließlich [...] Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Staat (politischer Fortschritt)“ (209). Bei diesem ideengeschichtlichen Ansatz kommen konkrete, faktische Neuerungen im Bereich der Ethik, der Sozialgestalt oder der Mediennutzung nicht in den Blick.

3 Innovation und Distinktion

3.1 Neuartige Sozialgestalt

In seinem berühmten Toleranzbrief (1685/1686) definierte John Locke, was eine religiöse Gemeinschaft sei: „A church then I take to be a voluntary society of men, joining themselves together of their own accord, in order to the public worshipping of God.“³⁸ Dieses Gemeinschaftsverständnis bildet den geistesgeschichtlichen Hintergrund des Vergleichs der ersten Christusgruppen mit anderen antiken Vereinigungen (*voluntary associations*), der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert eine erste Hochphase erlebte und nach einem längeren, theologisch bedingten Stillstand die Forschung von Neuem beschäftigt.³⁹ Während die erste Phase insbesondere strukturelle Parallelen zwischen dem Vereinswesen und dem frühen Christentum herausarbeitete, richtet sich das gegenwärtige Forschungsinteresse auf das dynamische Nebeneinander von Vereinigungen in einer Stadt. Neu erschlossene Vereinsinschriften und -papyri bieten reichlich Vergleichsmaterial. Über den hohen heuristischen Wert des Vergleichs herrscht weithin Einigkeit, aber über die konkrete Methodik sozialgeschichtlicher Komparatistik wird heftig debattiert,⁴⁰ wobei die theologischen und ideologischen Motive teils mit Händen zu greifen sind. Die Wortführer der

38 J. Locke, „A Letter concerning Toleration, Being a Translation of the Epistola de Tolerationia“, in *The Works of John Locke in Nine Volumes*, Bd. 5, 12. Aufl. (London: Rivington, 1824), 1–58, hier 13.

39 Vgl. zur ersten Blütezeit vor allem C.F.G. Heinrici, „Die Christengemeinden Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen“, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 19 (1876), 465–526; E. Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches* (London: Rivington, 1881). Zur älteren Forschung T. Schmeller, „Zum exegetischen Interesse an antiken Vereinen im 19. und 20. Jahrhundert“, in *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*, STAC 25 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 1–19. Für den forschungsgeschichtlichen Unterbruch steht repräsentativ die Dialektische Theologie, u. a. Karl Barths einflussreiche Kritik an einer soziologischen, „modernistischen Auffassung von der Kirche“ (K. Barth, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins* [Zürich: EVZ, 1967], 122f.).

40 Vgl. z. B. die Rezension von B. Eckhardt zu Kloppenborgs Buch in *Klio* (2021), 335–342. Einen Überblick bieten E. Ebel, „Mit vereinten Kräften Profil gewinnen. Antike Vereine und frühe christliche Gemeinden – ein lohnender Vergleich“, *VF* 55 (2010), 71–79; J.R. Harrison, *Paul and the Ancient Celebrity Circuit. The Cross and Moral Transformation*, WUNT 430 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 307–315. Zu methodischen Fragen auch J. Rügemeier, „Ein Streifzug durch Roms Gassen und Viertel. Subjektorientierte Perspektiven auf die stadtrömischen Christinnen und Christen im ersten Jahrhundert“, in *God in Society. Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)texts*, hg. von U.E. Eisen und H. Mader, Bd. 1, NTOA 120,1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020), 307–338, hier 308f.

Diskussion neigen meines Erachtens dazu, Distinktionsmerkmale der Christusgruppen unterzubewerten und lediglich von graduellen Unterschieden auszugehen.⁴¹

Gleichwohl hätte ein interessierter Beobachter der urbanen religiösen Szene auf die Idee kommen können, die Christusgläubigen seien ein neuer Kultverein, auch wenn Christusgruppen sich selbst gerade *keine* Vereinsbezeichnungen wie κοινόν, θίασος oder σύνοδος gaben, sondern sich ἐκκλησία nannten.⁴² Zu den Analogien zählen regelmäßige Treffen mit gemeinsamem Essen, in dem man des Stifters gedenkt und/oder eine Gottheit verehrt; Versammlungen in Privathäusern oder in eigenen Vereinslokalitäten und Gasthäusern mittels Sponsoring durch einen Patron; hohe ethische Standards in kultischen Vollzügen und im Gemeinschaftsleben, wozu auch der Umgang mit Finanzen zählt; die Verwendung von familialer Metaphorik („Bruder“, „Schwester“); eine Gruppengröße von etwa fünfzehn bis dreißig Personen;⁴³ die Sorge um das Begräbnis und um das ehrende Gedenken der Mitglieder; die Erfordernis, sich im städtischen Leben zu behaupten und sich auf dem „Markt der religiös-geselligen Möglichkeiten“ als überlebensfähig zu erweisen.⁴⁴

Doch dürfen die genannten Vergleichspunkte nicht das singuläre Profil und die spezifischen Herausforderungen der christlichen Vereinigungen verwischen. Ungeachtet aller lokalen Differenzen innerhalb der Christusgruppen und ungeachtet mancher Idealisierungen in den neutestamentlichen Texten lassen sich übergreifende Merkmale benennen, die gegenüber dem Vereinswesen hervorstechen: Statusgrenzen und Geschlechterrollen wurden programmatisch hinterfragt und neu bewertet. Der Beitritt erfolgte anders als in Vereinen unentgeltlich; es waren aller Wahrscheinlichkeit nach keine regelmäßigen Mitgliedsbeiträge zu leisten,⁴⁵ und Fehlritte der Mitglieder wurden nicht mit Geldstrafen geahndet. Andererseits empfanden die Christusgruppen eine Fürsorgepflicht für

41 Vgl. z. B. Kloppenborg, *Christ's Associations* (s. Anm. 31), 4–8; P.A. Harland, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians. Associations, Judeans, and Cultural Minorities* (London: T&T Clark, 2009), 61–96.

42 Zu den politischen und religiösen Implikationen der Selbstbezeichnung ἐκκλησία vgl. Schliesser, „Vom Jordan an den Tiber“ (s. Anm. 4), 31–33.

43 Vgl. Kloppenborg, *Christ's Associations* (s. Anm. 31), 97–130.

44 Ebel, „Mit vereinten Kräften“ (s. Anm. 40), 72.

45 Vgl. D.J. Downs, *The Offering of the Gentiles. Paul's Collection for Jerusalem in Its Chronological, Cultural, and Cultic Contexts*, WUNT 2/248 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 101. Anders R. Last, *The Pauline Church and the Corinthian Ekklesia. Greco-Roman Associations in Comparative Context*, SNTSMS 164 (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 137–147; J.S. Kloppenborg, „Fiscal Aspects of Paul's Collection for Jerusalem“, *EC* 8 (2017), 153–198.

hilfsbedürftige Netzwerkmitglieder, die sich nicht nur auf die Vereinigung vor Ort erstreckte,⁴⁶ sondern – wie im Fall der Jerusalem-Kollekte – auch auf Mitglieder in der Ferne.⁴⁷ Die im Vergleich zum Vereinswesen häufigen, wöchentlichen Zusammenkünfte hatten den basalen Effekt, dass auch weniger begüterte Mitglieder sich regelmäßig satt essen konnten,⁴⁸ und überdies hatten sie durch Einladungen in die Häuser der wohlhabenden Christusgläubigen Zugang zu sonst verschlossenen Kreisen.⁴⁹ Verfallsformen dieser Praxis werden schon von Paulus sarkastisch kommentiert. Umgekehrt untergräbt gerade Paulus mit seiner Terminologie der Knechtschaft und Unterordnung die auch in Vereinen herrschenden Statuskonventionen, die auf Reziprozität beruhen.⁵⁰ Die frühchristlichen Ämterstrukturen lassen sich nicht so einfach als direkte Übernahme aus dem Vereinswesen erklären, wie dies selbst in neuerer Forschungsliteratur noch zu lesen ist.⁵¹ Die überregionale Vernetzung der christlichen Gemeinden mit gegenseitigen Besuchen, brieflichem Austausch und materiellem Support steht im Kontrast zu den meisten Vereinen, die sich in erster Linie lokal organisierten.⁵² Dasselbe gilt für die intensive intellektuelle Auseinandersetzung mit den eigenen Überzeugungen, die in eine

46 Vgl. T.J. Murray, *Restricted Generosity in the New Testament*, WUNT 2/480 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 89: „There is no evidence that associations provided assistance to members who were struggling to afford their basic maintenance.“ J. Quenstedt, *Diakonie zwischen Vereinslokal und Herrenmahl. Das Konzept diakonischen Handelns im Licht antiker Vereinigungen und früher christlicher Gemeinden*, NET 31 (Tübingen: Francke, 2020), 299: „Aus den Inschriften ergibt sich, dass das Konzept diakonischen Handelns nicht zum strukturellen und ideellen Proprium der Vereinigungen gehört.“ Vgl. dagegen zum Vereinsweisen Last und Harland, *Group Survival* (s. Anm. 33), 152f., dort als Argument gegen die These der „uniqueness“ of Judeans or Jesus adherents.“

47 Vgl. Eckhardt, Rez. Kloppenborg (s. Anm. 40), 338: „Keine Stadt und kein Verein sammelten [...] a) für Arme und b) für Menschen anderswo.“

48 Vgl. Rüpke, *Von Jupiter zu Christus* (s. Anm. 4), 259 Anm. 11: „Die Woche als Organisationsbasis von Kult ist für keinen (nichtchristlichen) römischen Verein bekannt.“

49 Das betont G. Theißen, „Urchristliche Gemeinden und antike Vereine. Widersprüche zwischen Selbstverständnis und Sozialkultur“, in *Kirchenträume. Kirche in urchristlicher Zeit und Gegenwart. Beiträge zu einer polyphonen Bibelhermeneutik*, Bd. 3, Beiträge zum Verstehen der Bibel 44 (Münster: LIT, 2022), 195–217, hier 207.

50 Vgl. Harrison, *Paul and the Ancient Celebrity Circuit* (s. Anm. 40), 342.

51 Vgl. die Kritik bei B. Eckhardt, *Romanisierung und Verbrüderung. Das Vereinswesen im römischen Reich*, Klio.B 34 (Berlin: de Gruyter, 2021), 266.

52 Nach Eckhardt, *Romanisierung* (s. Anm. 51), 278, sind „translokale Organisationsbildungen im römischen Reich als Abweichung von der Regel zu verstehen“ (vgl. das Kapitel „Translokale Organisationen“, ebd., 243–280). Zu Ausnahmen vgl. Kloppenborg, *Christ's Associations* (s. Anm. 31), 202; Harland, *Dynamics of Identity* (s. Anm. 41), 2, dort wieder gegen eine „supposed uniqueness and incomparability of early Christianity.“

ausgeprägte Literaturproduktion mündet.⁵³ Der missionarische Eifer der Christusgruppen hat in der Antike keine Analogie und wird von manchen als „schockierende Neuheit“ wahrgenommen worden sein.⁵⁴ Andererseits ist nicht belegt, dass Christen Inschriften aufstellten, um auf sich aufmerksam zu machen. Nicht zuletzt fällt die unsichere rechtliche Stellung von Christusgruppen auf, deren Versammlungen im Gegensatz zu Vereinen die römischen Behörden auf den Plan riefen und mit Strafmaßnahmen belegt werden konnten. Schon der Name Χριστιανοί ist keine theophore Vereinsbezeichnung wie etwa Διονυσιασταί, sondern bezieht sich auf einen Menschen: „Als zunächst lateinische Fremdbezeichnung kann Χριστιανοί dann tatsächlich nur die politischen Anhänger eines zum Tode verurteilten Verbrechers meinen.“⁵⁵

Die Differenzen könnten nun dazu einladen, ein anderes Vergleichsparadigma zu wählen – etwa „Lehr- und Lerngemeinschaften nach Art philosophischer Strömungen“⁵⁶ –, doch würde sich im Ergebnis bestätigen, dass das frühe Christentum eine neuartige Sozialgestalt ausbildete, die mindestens so innovativ wie konventionell war.

3.2 Neue Formen der Initiation und Partizipation

Mit der neuartigen Sozialgestalt gingen in den ersten Jahrzehnten der Jesusbewegung auch neue Formen der Initiation und Partizipation einher. Nachdem in der Ritualtheorie bislang kaum beachtet wurde, dass rituelle Innovationen als Katalysatoren religiöser Bewegungen wirken können, versuchen in jüngerer Zeit kognitionswissenschaftliche Untersuchungen

53 So auch Kloppenborg, *Christ's Associations* (s. Anm. 31), xiii: „[T]he intellectual activities of Christ assemblies are clearly one of their signal *differentiae*.“

54 M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 105: „Such a proselytizing mission was a shocking novelty in the ancient world.“ U. Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 333, betont die „bewusst transnationale, transkulturelle und schichtenübergreifende mitgliederwerbende Mission des frühen Christentums.“

55 Vgl. Eckhardt, *Romanisierung* (s. Anm. 51), 268f., mit Belegen und weiteren Erläuterungen: „Der Unterschied zwischen theophorer Vereinsbezeichnung und politischer Loyalitätserklärung verläuft entlang der Unterscheidung zwischen griechischer Bildung auf -σταί und lateinischer auf -ianus.“

56 So K. Haacker, *Die Apostelgeschichte*, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 5 (Stuttgart: Kohlhammer, 2019), 12, in Anlehnung an E.A. Judge, *Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft. Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert*, Neue Studienreihe 4 (Wuppertal: Brockhaus, 1964).

dieses Defizit wettzumachen.⁵⁷ Risto Uro etwa arbeitet heraus, inwiefern sich die Taufe von Ritualen in anderen Kulturen bzw. der jüdischen Mutterreligion unterscheidet und dadurch Aufmerksamkeit von Außenstehenden weckte und nach innen ordnend wirkte. Schon die Johannestaufe markiert einen Innovationsprung. Sie schloss zwar an zeitgenössische Wasser-, Tauch- und Reinigungsriten an, sah aber vor, dass die Taufe durch einen Ritualagenten durchgeführt wurde. Diese Form der Taufe, zu Recht als „christliche Neubildung“ bezeichnet, machte Schule.⁵⁸ Sie wurde als Übertritt in einen neuen Sozial- und Heilsraum gedeutet und erlebt, als ein weitreichender lebensgeschichtlicher Einschnitt mit erheblichen sozialen und existenziellen Konsequenzen. Im Gegensatz zur Beschneidung war die Taufe ein genderinklusives und generationenübergreifendes Initiationsritual, das potenziell für Männer und Frauen, Jungen und Mädchen offenstand.⁵⁹ Es legt sich nahe, dass mit dieser Öffnung auch eine Erweiterung der Partizipationsmöglichkeiten für Frauen einherging.

In diesem Sinne hielt vor bald fünfzig Jahren Elisabeth Schüssler-Fiorenza fest: „Die führende Stellung von Frauen in der christlichen Urgemeinde bildete nicht nur in bezug auf die Verhältnisse im Judentum oder in der griechisch-römischen Welt, sondern auch in bezug auf die Zustände der späteren christlichen Kirche eine Ausnahme.“⁶⁰ Schaut man in der Forschungsgeschichte noch einmal fünfzig Jahre zurück, kann man bei

57 Vgl. die Einschätzung von R. Uro, „Cognitive Science in the Study of Early Christianity. Why It Is Helpful – and How?“, *NTS* 63 (2017), 516–533, hier 528; ders., *Ritual and Christian Beginnings. A Socio-Cognitive Analysis* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 73–76, mit Verweis auf C. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 223–242.

58 Die Wendung „christliche Neubildung“ findet sich u. a. bei J. Roloff, „Der Gottesdienst im Urchristentum“, in *Handbuch der Liturgik*, hg. von H.C. Schmidt-Lauber und K.H. Bieritz, 3. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 43–71, hier 63. Vgl. G.A.M. Rouwhorst, „Initiation by Circumcision and Water Baptism in Early Judaism and Early Christianity“, in *Ritual Dynamics in Jewish and Christian Contexts. Between Bible and Liturgy*, hg. von C. Bergmann und B. Kranemann, *JCPS* 34 (Leiden: Brill, 2019), 165–189, hier 172: „[E]arly Christian baptism itself was the result of a profound transformation of these purifications and immersions and thereby in many respects something new and unprecedented.“ Sprachlich geht damit einher, dass βάπτισμα erstmals in frühchristlichen Texten auftaucht, nämlich in Röm 6,4, und damit durchaus als „christliche Wortschöpfung“ gelten kann. So C. Breitenbach, „Taufen‘ als Metapher in den Briefen des Paulus. Randbemerkungen zur Wendung βάπτισθῆναι εἰς τὴν/τινά“, in *Ethos und Theologie im Neuen Testament. Festschrift für Michael Wolter*, hg. von J. Flebbe und M. Konradt (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2016), 163–288, hier 275 mit Anm. 73.

59 Vgl. Rouwhorst, „Initiation“ (s. Anm. 58), 172.

60 E. Schüssler-Fiorenza, „Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung“, *Conc* 12 (1976), 3–9, hier 7.

Adolf von Harnack die Einschätzung lesen, „daß die Frauen im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter eine bedeutende Rolle bei der Propaganda des Christentums und in den Gemeinden gespielt haben. Die Gleichstellung der Frau neben dem Manne vor Gott (Gal 3,28) hatte eine religiöse Selbständigkeit der Frau zur Folge, die auch der Mission zugute kam.“⁶¹ Betont werden nicht nur die herausragende Stellung von Frauen, sondern auch die theologische Begründung und der missionarische Effekt. Seither hat sich unser Bild zur Rolle von Frauen in der Kaiserzeit immer weiter ausdifferenziert, und es wird auf die vielfältigen Partizipationsmöglichkeiten von Frauen in Gesellschaft und Wirtschaft verwiesen.⁶² Frauen konnten (mit Einschränkungen) Vereinen beitreten, Ämter übernehmen und sich als Wohltäterinnen engagieren.⁶³ Derlei Aktivitäten zeichnen vor, wie sich Frauen in den frühchristlichen Versammlungen beteiligen konnten. Doch ist mit der neuesten Forschung daran festzuhalten, dass sich für Frauen neue Chancen der Teilhabe aufboten. Der Vergleich zwischen Christusgruppen und griechisch-römischen Vereinen bestätigt, „dass eine besondere Offenheit für Frauen christlichen Gruppen einen Integrationserfolg und vielleicht auch Sympathien im Volk verschafft hat.“⁶⁴ Für Frauen aus den oberen sozialen Schichten bot sich die Gelegenheit, das Patronat einer Gemeinde zu übernehmen oder mit der intellektuellen männlichen Elite in einen Austausch zu treten.⁶⁵ Die exponierte Stellung von Frauen in den Christusgemeinschaften war außergewöhnlich und provozierte auch gruppeninterne Gegenpositionen, die bestimmte Aktivitäten und Rollen von Frauen in den Gemeinden kritisieren (vgl. 1 Kor 14,34; 1 Tim 2,11–15; 1 Clem 21,7). Auf Frauen aus prekären Verhältnissen wird der distinkte sozialdiakonische Impuls Wirkung gezeigt haben.

61 Harnack, *Mission und Ausbreitung* (s. Anm. 8), 589–611. Zur Einordnung vgl. Schliesser, „Vom Jordan an den Tiber“ (s. Anm. 4), 21.

62 Vgl. z. B. S. Hyles, *Women in the New Testament World* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

63 Vgl. E.A. Hemelrijk, *Hidden Lives, Public Personae. Women and Civic Life in the Roman West* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 200.205–213; daneben die Aufstellung bei Last und Harland, *Group Survival* (s. Anm. 33), 189–192.

64 B. Eckhardt und C. Leonhard, *Juden, Christen und Vereine im Römischen Reich. Mit einem Beitrag von Philip A. Harland*, RVV 75 (Berlin: de Gruyter, 2018), 286f. Vgl. J.N. Bremmer, „Early Christians in Corinth (A.D. 50–200). Religious Insiders or Outsiders?“, *ASEs* 37 (2020), 181–202, hier 195: „I do not know any contemporary parallel from the pagan world of such an active female presence in a religious meeting or temple.“

65 Vgl. J.N. Bremmer, „Why Did Early Christianity Attract Upper-Class Women“, in *Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity. Collected Essays*, Bd. 1, WUNT 379 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 33–41.

3.3 Revision von Amts- und Ortslogiken

Mit Fragen zu äußeren Strukturen, Ämtern und Funktionen gingen Christusgruppen so pragmatisch wie „charismatisch“ um. Bis weit ins 2. Jahrhundert zeichnete sich das Christentum durch dezentrale und flexible Leitungsstrukturen aus.⁶⁶ Die Gemeinden orientierten sich an den politischen und kulturellen Gegebenheiten vor Ort sowie an ihren eigenen Bedürfnissen und an den Fähigkeiten und Mitteln der Mitglieder. Ämter und Funktionen adaptierten lokal geprägte Leitungsstrukturen und Funktionsbezeichnungen in der Politik, den Philosophenschulen, Vereinen, der Synagoge oder dem Haus, und erst in der weiteren geschichtlichen Entwicklung wurden der Aufseher/Vorsteher zum Bischof (ἐπίσκοπος), die Beauftragte/Assistentin zur Diakonin (διάκονος) und der Ältere zum Presbyter (πρεσβύτερος). Auch die Bezeichnungen Gesandter/Apostel (ἀπόστολος), Prophet (προφήτης) und Lehrer (διδάσκαλος) (vgl. 1 Kor 12,28) sind nicht spezifisch christlich. Für Paulus sind Ämter eine „Erscheinungsform des heiligen Geistes“, wobei er auch das Wirken des Geistes als Vergewärtigung Christi betrachtet.⁶⁷ Ein charakteristischer Innovationssprung liegt im Prinzip des Personalcharismas. Autorität leitet sich nicht aus äußeren Faktoren wie Besitz und Status ab, sondern aus der Wirksamkeit des Geistes. Auch Frauen konnten daher Leitungsfunktionen übernehmen. Dass solche Innovationen nicht nur Attraktions-, sondern auch Konfliktpotenzial in sich trugen, belegt bereits eindrücklich das Neue Testament.

Christusgruppen durchbrachen nicht nur das Autoritätsprinzip, sondern auch das „Lokalitätsprinzip“⁶⁸ zeitgenössischer Kultgemeinschaften. Sie trafen sich nicht in Tempeln oder Heiligtümern, an Grotten oder Quellen, an „heiligen“ Bäumen oder Felsen, sondern zunächst in Häusern. Sicher hängt die Ortlosigkeit auch mit der Opferlosigkeit zusammen, aber die Gründe reichen tiefer. Heilig ist nicht ein Ort oder ein Gebäude, sondern „die Gemeinde selbst oder bestimmte Personen [...]“. Damit fielen die Christen in einer Welt auf, deren heidnische Mehrheit voll Ehrgeiz prachtvolle Tempel baute, während die Juden wenigstens in der Hoffnung auf den Wiederaufbau ihres prachtvollen, gewaltig großen Tempels leb-

66 Vgl. P. Lampe, „Vielfalt als intrinsisches Merkmal frühen Christentums (1./2. Jh.)“, in *Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung*, hg. von K. Viertbauer und F. Wegscheider (Freiburg i.Br.: Herder, 2017), 47–65.

67 J. Lauster, *Der Heilige Geist. Eine Biographie*, 2. Aufl. (München: Beck, 2021), 69.

68 Zu diesem Begriff vgl. Leppin, *Die frühen Christen* (s. Anm. 25), 421.

ten.⁶⁹ Treffen der Christusgemeinschaften fanden da statt, wo sich das familiäre, berufliche oder gesellige Leben abspielte.⁷⁰ Privaträume wurden zu Ad-hoc-Kultstätten, wo gottesdienstliche Feiern und Mähler abgehalten wurden. Darüber hinaus ist aber auch an andere private und halböffentliche Räume zu denken wie Mietshäuser (*insulae*), Gewerberäume und Werkstätten, vielleicht Wirtshäuser und angemietete Speisesäle, sogar Gartenanlagen oder Friedhöfe.⁷¹ Die Quellenlage für die Frühphase ist prekär und die archäologische Evidenz notorisch schwer zu bewerten,⁷² doch ergibt sich aus der Neubewertung des Befunds in der jüngeren Forschung die begründete Annahme, dass die Versammlungsorte der Christusgruppen flexibler waren als gemeinhin angenommen. Theologisch konnte die Flexibilität dadurch begründet werden, dass die „metaphorische Sakralisierung“⁷³ der Christusgruppen als „Leib Christi“ und „Tempel Gottes“ die Identität sicherte und nicht etwa ein Ort. Dass sich die christlichen Gemeinschaften auch mit der lokalen Dynamisierung der Treffen Konflikte einhandelten, braucht hier nur angedeutet zu werden.⁷⁴ Entscheidend ist, dass sie herkömmliche Ortslogiken revidierten und dadurch auch Kontaktmöglichkeiten zu interessierten Personen des familiären und professionellen Netzwerks erweiterten, wenn sich etwa in einer Werkstatt Begegnungen mit Geschäftspartnern, Kollegen und Kundinnen ergaben.

An die in den vorigen Abschnitten genannten Aspekte zur Sozialgestalt und Organisation der Christusgruppen schließen sich nun konkrete ethische Distinktionsmerkmale an, die von der Witwenversorgung über den Lebensschutz bis hin zur Kritik an der gängigen Sexualmoral reichen.

69 Leppin, *Die frühen Christen* (s. Anm. 25), 123f.

70 Vgl. L. Bormann, „Ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία = ‚Hausgemeinde‘? Raum und Ritual im frühesten Christentum“, in *Kulträume. Studien zum Verhältnis von Kult und Raum in alten Kulturen*, hg. von H.-U. Wiemer (Stuttgart: Steiner, 2017), 221–246, hier 224.

71 Vgl. E. Adams, *The Earliest Christian Meeting Places. Almost Exclusively Houses?* (London: Bloomsbury, 2013); D.G. Horrell, „Domestic Space and Christian Meetings at Corinth. Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre“, *NTS* 50 (2004), 349–369.

72 Vgl. die harsche Kritik an Adams' Buch in J.N. Bremmer, „Urban Religion, Neighbourhoods and the Early Christian Meeting Places“, *Religion in the Roman Empire* 6 (2020), 48–74.

73 Bormann, „Hausgemeinde“ (s. Anm. 70), 242.

74 Vgl. zur Situation in Korinth B. Schliesser, „Streifzüge durch die Straßen von Korinth. Wer waren die ersten Christusgläubigen der Stadt und wo trafen sie sich?“, in *Paulus und die christliche Gemeinde in Korinth. Historisch-kulturelle und theologische Aspekte*, hg. von J. Thiessen und C. Stettler, BThSt 187 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020), 9–54, hier 33–44.

3.4 Sozialethische Neuerungen

Nach neuen Schätzungen war mindestens ein Viertel der Frauen verwitwet.⁷⁵ Hilfsbedürftige Witwen erfuhren, wie auch schon in jüdischen Gemeinschaften, besondere Anerkennung und Schutz. Nur waren jetzt die ethnischen Schranken durchbrochen. Konflikte in den Gemeinden blieben dabei nicht aus (vgl. Apg 6,1–7), und man sah sich bald zu weiteren Regulierungen genötigt (1 Tim 5,3–14). Euseb berichtet von 1.500 Witwen in der stadtrömischen Christenheit um die Mitte des 3. Jahrhunderts.⁷⁶ Die Witwenversorgung ist ein sprechendes Beispiel dafür, wie Christusgruppen in die Bresche sprangen, wo Menschen durch die Maschen der imperialen Fürsorge fielen. Lukians Spott über die rührige Pflege des gefangenen Christen Peregrinus (*Peregr.* 12) und über die christliche Jenseitshoffnung als spirituelle Ressource in Krisensituationen (*Peregr.* 13) sind Belege für die Resonanz frühchristlicher Sozialethik, auch wenn diese hier ironisch aufs Korn genommen wird.⁷⁷ In Zeiten von Epidemien wie der „Antoninischen Pest“, die im 2. Jahrhundert aus dem Osten eingeschleppt wurde und ein Viertel der gesamten Bevölkerung dahinraffte,⁷⁸ erhöhte die Zugehörigkeit zum christlichen Netzwerk vielleicht sogar die Überlebenschancen.⁷⁹ In seinem Buch *The Fate of Rome* bestätigte der Historiker Kyle Harper jüngst diese Einschätzung und ergänzt: „The compassion was conspicuous and consequential. Basic nursing of the sick can have massive effects on case fatality rates [...]. The Christian ethic was a blaring advertisement for the faith.“⁸⁰

In Anlehnung an den matthäischen Programmsatz Mt 25,35–36 brachte Hendrik Bolkestein vor achtzig Jahren die kontrakulturelle Dynamik frühchristlicher Sozialethik so auf den Punkt: „Niemals wird [in der griechisch-römischen Antike] als wichtige Pflicht der Reichen dargestellt, die Hungernden zu speisen, die Dürstenden zu laben, die Nackten zu

75 Die statistischen Angaben sind notorisch unsicher. Vgl. hierzu J.-U. Krause, *Witwen und Waisen im Römischen Reich*, Bd. 1: *Verwitwung und Wiederverheiratung*, Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 16 (Stuttgart: Steiner, 1994), 67.

76 Euseb, *Hist. eccl.* 6,43,11.

77 Vgl. hierzu Harnack, *Mission und Ausbreitung* (s. Anm. 8), 139.

78 Vgl. K. Harper, *The Fate of Rome. Climate, Disease, and the End of an Empire*, The Princeton History of the Ancient World (Princeton: Princeton University Press, 2017), 115.

79 So schon Stark, *Rise of Christianity* (s. Anm. 21), 82f., wogegen allerdings Marksches, *Das antike Christentum* (s. Anm. 2), 307 Anm. 148, Einspruch erhob.

80 Harper, *Fate of Rome* (s. Anm. 78), 156.

kleiden oder auch Witwen und Waisen zu helfen.⁸¹ Vergleichbare Einschätzungen finden sich bis in die Gegenwart.⁸² Sie bestätigen, dass in der Forderung nach altruistischer Fürsorge für prekäre Milieus und Randständige ein innovativer Impetus des frühen Christentums lag. Damit ist freilich weder gesagt, dass den Römerinnen und Römern gegenseitige Fürsorge und Philanthropie fernlagen noch dass der römische Staat keine Sozialmaßnahmen durchführte.⁸³ Aber die frühchristliche „Ideologie der Liebe und des Dienstes“⁸⁴ weckte Aufmerksamkeit in einer Kultur der Reziprozität, die am eigenen Fortkommen interessiert ist, und angesichts einer Idealisierung der Apathie, die das empathische Betroffensein vom Schicksal der Unterprivilegierten als eine unvernünftige Bewegung der Seele brandmarkt.⁸⁵ Einschlägige Wendungen hellenistischer Popular-ethik, die natürlich nicht für ein gesamt-kulturelles Ethos stehen, illustrieren die Sonderstellung frühchristlicher Fürsorgeethik: „Aphorisms such as

81 H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem Moral und Gesellschaft* (Utrecht: Oosthoek, 1939), 150.

82 Vgl. P.W. van der Horst, „Organized Charity in the Ancient World. Pagan, Jewish, Christian“, in *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*, hg. von Y. Furstenberg, *Ancient Judaism and Early Christianity* 94 (Leiden: Brill, 2016), 116–133; P. Lampe, „Social Welfare in the Greco-Roman World as a Background for Early Christian Practice“, in *Perspectives on the Socially Disadvantaged in Early Christianity*, hg. von D.F. Tolmie, *AcT(V).S 23* (Bloemfontein: University of the Free State, 2016), 1–28. Murray, *Restricted Generosity* (s. Anm. 46), macht deutlich, dass Wohltätigkeit nicht nur gegenüber dem Vereinswesen, sondern auch gegenüber jüdischen Gemeinschaften eine Neuerung darstellt. In ägyptischen Totenpapyri aus römischer Zeit finden sich aufschlussreiche Parallelen, die bisher in der neutestamentlichen Forschung wenig beachtet wurden, u. a. ein Papyrus aus dem Jahr 63 n. Chr. (Hinweis von Beatrice Wyss): „Ich habe gewöhnlich das getan, worüber sich die Götter und die Menschen freuen durch mich. Ich gab Brot dem, der hungerte, Wasser dem, der durstete, Kleidung dem, der nackt war, ein Boot dem, bei dem keines war. Ich gab Gottesopfer den Göttern“ (M.A. Stadler, *Der Totenpapyrus des Pa-Month* (P. Bibl. nat. 149), Studien zum Altägyptischen Totenbuch 6 [Wiesbaden: Harrassowitz, 2003], 35; vgl. M. Smith, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt* [Oxford: Oxford University Press, 2009], 450 [Text 23], außerdem noch 327 [Text 14] und 475 [Text 25]).

83 Vgl. Lampe, „Social Welfare“ (s. Anm. 82), 18–25, zu den von Trajan veranlassten Geldzuwendungen an ärmere Bevölkerungsschichten und zur Einrichtung von Stiftungen, deren Zinserträge Kindern bedürftiger Familien zukamen.

84 Ehrman, *Triumph of Christianity* (s. Anm. 24), 6 („ideology [...] of love and service“).

85 Vgl. vor allem stoische Philosophen, darunter Epiktet, *Ench.* 16; *Diatr.* 2,1,21.24; 4,1,82–84. Dazu A. Dihle, „Ethik“, *RAC* 6 (1966), 646–796, hier 686: „Es fehlt der antiken Ethik die Würdigung der vorbehaltlosen Hingabe und der Selbstentäußerung zugunsten des Nächsten. Die Einzelforderungen hellenistischer Ethik können durchaus altruistisch und gemeinschaftsbezogen sein und vom Menschen ein Höchstmaß an Verzicht auf den eigenen äußeren Vorteil verlangen [...]. Die hingebende Liebe, die nicht nach der eigenen *προκοπή* fragt, sondern allein durch das Verlangen des Nächsten provoziert wird, ist dieser Ethik fremd.“

‚look after your own things‘ (τὰ ἴδια φύλασσε), ‚look after yourself‘ or ‚do good to yourself‘ (σεαυτὸν εὖ ποίει), and ‚look for advantage‘ (τὸ συμφέρον θηρῶ) provide interesting examples of somewhat self-centred ethical imperatives which were commonly accepted in the ancient world.⁸⁶ Weitere spezifische Akzente frühchristlicher Ethik könnten hier genannt werden, darunter die zwischenmenschliche Vergebung⁸⁷ oder die mit Statusverzicht einhergehende Demut.⁸⁸ Ich nehme nun aber die „einfache Ethik des Lebensschutzes“⁸⁹ in den Blick, die den Umgang der Christusgläubigen mit Neugeborenen und Ungeborenen kennzeichnet und sie markant von ihrem kulturellen Kontext unterscheidet.

3.5 Innovativer Lebensschutz

Berühmt geworden ist der Brief des ägyptischen Saisonarbeiters (oder Soldaten) Hilarion, der aus Alexandria seiner schwangeren Frau Alis, die in Oxyrhynchus lebt, im Jahr 1 v. Chr. folgende Zeilen zukommen lässt (*P. Oxy.* 4.744): „[...] Wisse, dass wir auch jetzt noch in Alexandria sind. Ängstige dich nicht, wenn beim allgemeinen Einrücken [d. h. der Rückkehr der Arbeitskollegen oder Kameraden] ich in Alexandria bleibe. Ich bitte dich und flehe dich an, Sorge für das Kindchen. Und sobald wir erst Lohn erhalten, werde ich (ihn) dir hinauf senden. Wenn du (?) gebierst, wenn es männlich war, lass es (leben); wenn es weiblich war, setze es aus (ἐὰν ἦν ἄρσενον ἄφεξ ἐὰν ἦν θήλεα ἔκβαλε) [...]“⁹⁰ Der Schluss des Briefs ist

86 B.W. Winter, *After Paul Left Corinth. The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001), 82.

87 Vgl. hierzu D. Konstan, *Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 91–124; zusammenfassend zum frühen Christentum ebd., 91: „a moral structure that [...] represents a very different pattern from the one that informs the classical Greek and Roman texts.“

88 Vgl. E.-M. Becker, *Der Begriff der Demut bei Paulus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 77, mit dem Verweis auf Phil 2,3 und der These, dass Paulus „die ταπεινοφροσύνη lexisch gleichsam erfindet“. Allerdings sprechen auch Josephus und Epiktet von der ταπεινοφροσύνη – wenn auch in abschätziger Weise (vgl. ebd., 74.219).

89 Marksches, *Das antike Christentum* (s. Anm. 2), 246. Vgl. zur neuartigen Wertschätzung des Kindes im frühen Christentum O.M. Bakke, *When Children Became People. The Birth of Childhood in Early Christianity* (Minneapolis: Fortress, 2005).

90 Die *editio princeps* findet sich in B.P. Grenfell und A.S. Hunt, Hg., *The Oxyrhynchus Papyri*, Bd. 4 (London: Egypt Exploration Fund, 1904), 243f. Nr. 744 („Letter of Ilarion“). Die Übersetzung folgt weitgehend A. Deißmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, 4. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1923), 134, glättet aber die Grammatikfehler des Originals, gleicht die Orthographie an und lässt die andernorts breit diskutierten Interpretationsprobleme unkommentiert. Vgl. hierzu jüngst J.J. Johnston, „Hilarion’s Letter to His Wife, Child Exposure, and Early Christianity“, in *Scribes and Their Remains*, hg. von C.A. Evans und

emotional gefärbt – „wie könnte ich dich vergessen!“ – und lässt Hilarion gerade nicht als gefühlkalten Familiendespoten erscheinen. Adolf Deißmann war einer der Ersten, der den Brief nach seiner Erstveröffentlichung kulturgeschichtlich einordnete. Er sieht in diesem Brief „ein trübes Kulturbild aus dem Zeitalter der Geburt des großen Kinderfreundes, eine Szene, die in ihrer nackten Widerlichkeit die Schicksale einer Proletarierefamilie widerspiegelt, einen Kontrasthintergrund insbesondere für die Jesusworte vom Werte der Kinder: was uns selbstverständlich zu sein scheint (so sehr hat das Evangelium ethische Eroberungen gemacht), darauf warteten in den Tagen der armen Alis zahllose geängstete Mütter der unteren Schicht, denen es die Not ums tägliche Brot erschwerte mütterlich zu sein.“⁹¹ Man wird das Überlegenheitspathos dieser Zeilen kritisch sehen, doch bringen sie das intuitive Erschrecken heutiger Leserinnen und Leser über die Praxis der Kindsaussetzung (*expositio*) zum Ausdruck. Es war gesellschaftlich und rechtlich akzeptiert, dass ein Familienvater sein neugeborenes Kind an einem öffentlichen Platz aussetzte, um Familienplanung zu betreiben oder um drohende Armut abzuwenden. Betroffen waren in besonderem Maße behinderte Kinder, uneheliche Kinder oder Mädchen. Wie weit verbreitet die Praxis war, ist umstritten, doch legen neuere Untersuchungen nahe, dass die Kindsaussetzung eine wichtige Ressource für den Nachschub an Sklaven und Prostituierten war.⁹² Die christliche Kritik an dieser Praxis schloss an das Frühjudentum und seine Wertschätzung des menschlichen Lebens als Schöpfungsgabe an, fand aber

J.J. Johnston, *Library of Second Temple Studies 94/SSEJC 21* (London: Bloomsbury, 2020), 146–162.

91 Deißmann, *Licht vom Osten* (s. Anm. 90), 136. In dieser Tendenz auch Johnston, „Hilarion’s Letter“ (s. Anm. 90), 161 f.

92 Zum Sklavenhandel vgl. W.V. Harris, „Demography, Geography and the Sources of Roman Slaves“, *JRS* 89 (1999), 62–75, hier 74 (mit der diskussionswürdigen These, dass der jährliche Sklavenbedarf im Römischen Reich von insgesamt 500.000 Sklaven zu einem knappen Drittel aus ausgesetzten Kindern gedeckt wurde); J.-U. Krause, „Antike“, in *Geschichte der Familie*, hg. von A. Gestrich, J.-U. Krause und M. Mitterauer (Stuttgart: Kröner, 2003), 21–159, hier 37. Zum Prostitutionsgewerbe vgl. B.E. Stumpp, *Prostitution in der römischen Antike*, Antike in der Moderne (Berlin: Akademie Verlag, 1998), 29; R. Fleming, „*Quae Corpore Quaestum Facit*. The Sexual Economy of Female Prostitution in the Roman Empire“, *JRS* 89 (1999), 38–61, hier 41; T.A.J. McGinn, *The Economy of Prostitution in the Roman World. A Study of Social History and the Brothel* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004), 55f. Vgl. aber auch C. Tuor-Kurth, *Kindsaussetzung und Moral in der Antike. Jüdische und christliche Kritik am Nichtaufziehen und Töten neugeborener Kinder*, FKDG 101 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 353: „Wir wissen schlicht nichts über die Anzahl an ausgesetzten Kindern vor zweitausend Jahren und mehr, und können dies anhand der Quellen auch nicht rekonstruieren.“

auch vergleichbare Positionen unter stoischen Philosophen.⁹³ Der Dignetbrief identifiziert die Ablehnung der Kindsaussetzung als ein Distinktionsmerkmal der Christinnen und Christen: Wie alle Menschen bringen sie Nachwuchs hervor, „aber sie stoßen das Neugeborene nicht aus“ (ἀλλ' οὐ ῥίπτουσι τὰ γεννώμενα, 5,6).

Aus dem Gebot „Du sollst nicht töten“ leitet schon die Didache das Verbot der Kindstötung und Abtreibung ab. Es ist dies der älteste greifbare Beleg für das Abtreibungsverbot aus der frühchristlichen Literatur.⁹⁴ „Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht Knaben schänden, nicht Unzucht treiben, nicht stehlen, nicht Zauberei treiben, nicht Gift mischen, du sollst ein Kind nicht abtreiben und das Geborene nicht töten, nicht den Besitz deines Nächsten begehren“ (Did 2,2; vgl. 5,2; Barn 19,5). In der christlichen Apologetik wird die Kritik an der Abtreibungspraxis zu einem festen Topos,⁹⁵ und sie entspricht mit dieser Haltung nicht nur jüdischer Tradition, sondern wiederum auch Teilen der zeitgenössischen Stoa.⁹⁶ In derselben Reihe der Verbote in der Didache erscheint noch ein weiteres markantes Element: „du sollst keine Kinder schänden bzw. verderben“ (οὐ παιδοφθορήσεις, Did 2,2; vgl. Barn 19,4).⁹⁷ Mit dem Verb παιδοφθορεῖν und dem Nomen παιδοφθόρος (Barn 10,6) verurteilten Christinnen und Christen die Praxis der Päderastie, d. h. den sexuellen Umgang mit Kindern⁹⁸ – eine Praxis, die gesellschaftlich weithin toleriert und von Dichtern und Schriftstellern wie Juvenal, Petron, Horaz und Lukian gepriesen

93 Vgl. Philon, *Spec.* 3,114f.; Josephus, *C. Ap.* 2,202; dazu D. Schwartz, „Did the Jews Practice Infant Exposure and Infanticide in Antiquity?“, *SPhiloA* 16 (2004), 61–95. Aus der Stoa wiederum Musonius 15.

94 Vgl. G. Schöllgen, Hg., *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre*, FC 1 (Freiburg i.Br.: Herder, 1991), 103 Anm. 29 (daraus auch die folgende Übersetzung).

95 Vgl. Athenagoras 35,2; Minucius Felix 30,2. Dazu Stark, *Rise of Christianity* (s. Anm. 21), 124f.; Clauss, *Ein neuer Gott* (s. Anm. 23), 272.

96 Vgl. Musonius 15; Epiktet, *Diatr.* 1,23,7–9.

97 Vgl. hierzu Hurtado, *Destroyer* (s. Anm. 26), 167f.; J.W. Martens, „Do Not Sexually Abuse Children. The Language of Early Christian Sexual Ethics“, in *Children in Late Ancient Christianity*, hg. von C.B. Horn und R.R. Phenix, STAC 58 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 227–254.

98 Besonders häufig werden dies männliche (Sklaven-)Kinder gewesen sein, aber παῖς kann Sklaven und Freie, Jungen und Mädchen einschließen. Auch wenn in der Forschung gelegentlich das Gegenteil behauptet wurde, so ist das Phänomen der Knabenliebe auch in der Republik äußerst prominent (vgl. z. B. C. Laes, *Children in the Roman Empire. Outsiders Within* [Cambridge: Cambridge University Press, 2011], 247–252.262–268). Das Alter der Jungen lag zwischen 12 und 20 Jahren, wobei durchaus auch jüngere Kinder involviert waren; vgl. A. Richlin, „Reading Boy-Love and Child-Love in the Greco-Roman World“, in *Sex in Antiquity. Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, hg. von M. Masterson, N. Rabinowitz und J. Robson (London: Routledge, 2015), 352–373, hier 359–368.

wurde.⁹⁹ Die Wörter παιδοφθορεῖν und παιδοφθόρος wurden offenbar in den frühchristlichen ethischen Diskurs übernommen,¹⁰⁰ um ein christliches Verhalten von Praktiken der Mehrheitsgesellschaft abzugrenzen und ein neues Ethos zu etablieren. Die emphatische Ablehnung der Päderastie verlangte ein neues Label für diese Praxis: die christlichen Autoren sprechen nicht von „Kindesliebe“ (Päderastie), sondern von „Kindesmissbrauch“ (Pädophthorie). Kindsaussetzung, Abtreibung und Päderastie markieren somit zentrale Differenzpunkte zwischen Christusgruppen und ihren paganen Nachbarn. Auch wenn sich zu einzelnen sozialetischen Impulsen inhaltlich verwandte Stimmen ausfindig machen lassen – insbesondere aus der stoischen Ethik –, ist die Verve und der universale Anspruch frühchristlicher Autoren bemerkenswert.

3.6 Transformation der Sexualmoral

Der systemsprengende Innovationscharakter des frühchristlichen Ethos zeigt sich auch in der propagierten Sexualmoral. Das Prostitutionsgewerbe war ein integraler Bestandteil der moralischen Ökonomie einer Stadt und eine prägende soziale Institution; es war nicht beschränkt auf bestimmte Stadtviertel oder auf die nächtlichen Stunden, sondern präsent am helllichten Tag in aller Öffentlichkeit.¹⁰¹ An Banketten waren Prostituierte und Sklavinnen anwesend, während des Essens als Augenweide für die schlemmenden Männer, nach dem Essen als Objekte ihrer sexuellen Begierde.¹⁰² Prostitution wurde neben den öffentlichen Anlagen wie Tempeln, Zirkussen und Bädern auch in den zahllosen Tavernen und ihren Hinterzimmern ausgeübt. Häufig war Alkohol im Spiel.¹⁰³

⁹⁹ Hurtado, *Destroyer* (s. Anm. 26), 167.260 Anm. 62, mit Verweis auf A. Richlin, „Sexuality in the Roman Empire“, in *A Companion to the Roman Empire*, hg. von D.S. Potter (Malden, Mass.: Blackwell, 2006), 327–353, hier 334–338, und die dort gesammelten Belege.

¹⁰⁰ Der *Didache* wie auch dem Barnabasbrief lag wahrscheinlich „eine oberflächlich christianisierte, ursprünglich jüdische Schrift de duabus viis“ vor (K. Niederwimmer, *Die Didache*, KAV 1 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993], 67), so dass sich vermuten lässt, dass die Wortfamilie παιδοφθορ- schon im frühjüdischen Ethikdiskurs auftauchte. Es ist daher m. E. nicht nötig, den chronologisch ersten Beleg in TestXII.Lev 17,11 (παιδοφθόρος) als christliche Interpolation zu deuten.

¹⁰¹ In Pompeji (ca. 10.000 Einwohner) ist mit ca. 35 Bordellen zu rechnen (vgl. McGinn, *Economy of Prostitution* [s. Anm. 92], 167).

¹⁰² Vgl. Winter, *After Paul Left Corinth* (s. Anm. 86), 85, mit Verweis auf Athenaios, *Deipn.* 13,571 ff.

¹⁰³ McGinn, *Economy of Prostitution* (s. Anm. 92), 15f.: „[G]enerally speaking, inns, lodging houses, taverns, and restaurants of all kinds were associated with the practice of

Strabon erinnert an die klassische Zeit Korinths vor seiner Zerstörung im Jahr 146 v. Chr. Das Aphroditeheiligtum sei so reich gewesen, „dass es mehr als tausend im Tempeldienst stehende Hetären besaß [...]. Auch sie waren ein Grund, weshalb die Stadt von einer Menge Menschen besucht und reich wurde: denn die Schiffsherren gaben ihr Geld leicht aus.“¹⁰⁴ Der alte Forschungsstreit, ob sakrale Prostitution nach dem Wiederaufbau Korinths nach Korinth zurückkehrte, braucht hier nicht aufgerollt zu werden. Die Transformation der Sexualmoral betrifft nämlich weniger die Oberschichtenprostitution im Rahmen des Kultes¹⁰⁵ als vielmehr das alltägliche Sexgewerbe, dem auch ein Bewohner des römischen Korinth auf Schritt und Tritt begegnete. Vor- und außerehelicher Sex waren gesellschaftlich anerkannt. Sex mit Prostituierten, Sklavinnen, Hetären oder Knaben wurde als geeignet betrachtet, Ehebruch vorzubeugen.¹⁰⁶ Konfrontiert mit der Frage, ob sie ihre standesgemäßen und gesellschaftskonformen Geschlechts- und Sexualbeziehungen weiterführen konnten (vgl. 1 Kor 6,12–20), gelangten manche Korinther zu einer libertären Haltung und untermauerten diese theologisch mit dem Slogan πάντα μοι ἔξεστιν (1 Kor 6,12). Denn der Körper habe lediglich den Status einer irdischen Hülle, und das Sexualverhalten tangiere nur diese Hülle, nicht aber ihren Geist und ihre Heiligkeit.¹⁰⁷ Paulus durchbricht diese Logik und setzt zwei Akzente: Erstens, wer mit einer Prostituierten schläft, wird (wie Adam und Eva) ein Fleisch; das ist ein durchaus „überraschender Gebrauch eines Bildes physischer Vereinigung“, das sonst nur auf Ehemann und Ehefrau angewendet wurde.¹⁰⁸ Zweitens, die leibliche Auferstehung Jesu und der

prostitution, often, though not exclusively, by the staff.“ Ebd., 17f.: „It is difficult [...] to determine whether alcohol was more important for selling sex or sex for selling alcohol.“

104 Strabon, *Geogr.* 8,6,20. Vgl. hierzu K. Kapparis, *Prostitution in the Ancient Greek World* (Berlin: de Gruyter, 2018), 266f.: „Corinth was [...] the most prominent center for top of the range prostitution in the Greek world, and more famous for its hetairai than it was for its splendid buildings or its many accomplishments in the arts, commerce and engineering.“

105 Vgl. Kapparis, *Prostitution* (s. Anm. 104), 266, zur „high-class prostitution“ Korinths im 2. Jahrhundert v. Chr.

106 Vgl. die Belege bei Hurtado, *Destroyer* (s. Anm. 26), 157, mit dem Kommentar: „Quite simply, in the ethical conventions of Roman society, a married woman’s sexual behavior was a matter of great concern, but men, single or married, were allowed great latitude in their sexual activities.“ Gegenstimmen gab es freilich auch: vgl. Musonius 12; Plutarch, *Amat.* 23 (*Mor.* 768e–769b).

107 Vgl. Hurtado, *Destroyer* (s. Anm. 26), 161–163. Anders R.F. Collins, *First Corinthians*, SaPaSe 7 (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1999), 240: „Paul’s letter does not give any indication that some Corinthian Christian men were actually visiting prostitutes.“

108 P. Brown, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum* (München: Beck, 1991), 66.

Glaubenden, auf die Paulus in der Mitte seines Briefs noch ausführlich eingeht, hat eine leibliche Ethik zur Folge. Der Körper ist nicht nur unheilige Hülle, sondern „Tempel des heiligen Geistes“ (1 Kor 6,19).¹⁰⁹ Paulus sortiert die gängige Sexualmoral seiner Adressatenschaft mit einer Umdeutung des Begriffs πορνεία neu: Die gesamte klassische Antike dachte bei πορνεία an Prostitution und käuflichen Sex; für Paulus ist πορνεία im Anschluss an das hellenistische Judentum jede Aktivität, die den konsekrierten Raum des Leibes Christi verunreinigt.¹¹⁰ Er erklärt jede außereheliche sexuelle Aktivität des Mannes zum Tabu und stellt sich damit gegen die kulturellen Konventionen. Ehelicher Sex dagegen hilft, die Versuchungen im Zaum zu halten (1 Kor 7,2).¹¹¹ Damit trat Paulus und mit ihm das frühe Christentum eine sexuelle Revolution los: „The coordinated assault on the extramarital sexual economy marks one of the more consequential revolutions in the history of sex.“¹¹²

Auf die ethischen Distinktionsmerkmale folgt nun eine Reihe mit theologischen Eigenarten des frühen Christentums: ein umwälzendes Geist- und Gottesbild, eine Neuausrichtung der Endzeitvorstellungen mit einem Seitenblick auf die auffällige Martyriumsbereitschaft und schließlich der für die Antike kontraintuitive exklusive Glaube.

3.7 Pneumatische Innovationskraft

Das frühe Christentum verstand und erlebte sich als eine vom Geist angetriebene Bewegung. Normalreligiöse wie auch grenzreligiöse Erfahrungen gehörten ausweislich der frühchristlichen Schriften zum Alltags-

109 Vgl. J.E. Smith, „The Roots of a ‚Libertine‘ Slogan in 1 Corinthians 6:18“, *JThS* 59 (2008), 63–95, und zum Ganzen M. O’Reilly, *Paul and the Resurrected Body. Social Identity and Ethical Practice*, ESEC 22 (Atlanta: SBL Press, 2020).

110 Vgl. K. Harper, *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 88–93. Einschlägige Passagen in Philons Schriften sind *Ios.* 43; *Spec.* 3,51.

111 Im Gegenüber zu frühjüdischen Texten (z.B. Spr 5,15–23; Tob 4,12) fällt auf, dass Paulus in 1 Kor 7,1–5 nicht nur Männer, sondern auch Frauen anspricht.

112 Harper, *From Shame to Sin* (s. Anm. 110), 5. Vgl. Hurtado, *Destroyer* (s. Anm. 26), 165: „In short, Paul reflects a broadening of prohibited sex well beyond adultery. This alone represented a major shift in comparison to the attitudes of the larger Roman world.“ Ferner M. Reiser, „Die Neugestaltung von Ehe und Familie im frühen Christentum“, *ThBeitr* 52 (2021), 109–120. Die rückblickenden Bewertungen dieser „sexuellen Revolution“ könnten unterschiedlicher nicht ausfallen (vgl. z.B. Brown, *Keuschheit* [s. Anm. 108], 70: „fatales Erbe“).

erleben der ersten Generationen von Christinnen und Christen.¹¹³ Nach dem Herbräerbriefautor nahm das Heil „seinen Anfang mit der Verkündigung durch den Herrn und wurde uns von denen, die sie hörten, verlässlich weitergegeben und zugleich von Gott bestätigt durch Zeichen und Wunder und vielerlei machtvolle Taten und Gaben (συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημεῖοις τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν), die der heilige Geist nach seinem Willen austeilt“ (Hebr 2,3–4). In seiner bahnbrechenden Studie zu den *Wirkungen des heiligen Geistes* im frühen Christentum hielt Hermann Gunkel Ende des 19. Jahrhunderts fest, dass die neutestamentliche und insbesondere die paulinische Rede vom Geist auf „ganz concrete, allen in die Augen fallende Tatsachen“ zurückgehe, „welche Gegenstand täglicher Erfahrung waren und die man ohne weitere Uebersetzung unmittelbar als geistgewirkt empfand.“¹¹⁴ Nach Gunkel sind nicht Lehre und Lektüre, sondern Erfahrung und Erleben vorrangig. Natürlich blieb Kritik an der programmatischen Vorordnung der Erfahrung vor der Reflexion nicht aus, und die Diskussion über deren Verhältnis hält bis zum heutigen Tag an.¹¹⁵

Für die Frage nach der Innovationskraft des frühen Christentums ist eine weitere These Gunkels relevant: Er war überzeugt, dass ein religionsgeschichtlicher Vergleich mit pneumatischen Phänomenen in den Nachbarreligionen „die Originalität und die wunderbare Hoheit des Urchristentums“ erweisen würde.¹¹⁶ Der Gedanke, dass die Christen einfach die höheren, originelleren oder besseren Geistererfahrungen machten, ist natürlich zu verabschieden.¹¹⁷ Auch die umgekehrte These, dass die tra-

113 Vgl. zur Unterscheidung von normal- und grenzreligiösen Phänomenen G. Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 541.

114 H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie*, 2. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1899), 4.

115 So schon bei W. Bousset, *Rez. von H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister*, GGA 163 (1901), 753–776. Nach einer zeitweiligen von der Dialektischen Theologie verursachten Flaute erwachte vor einem halben Jahrhundert das Interesse an der Erfahrungsdimension im frühen Christentum wieder. Eine entscheidende Zäsur markiert J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (London: SCM, 1970). Mittlerweile ist die Literatur fast unüberschaubar. Vgl. den Überblick M. Batluck, „Religious Experience in New Testament Research“, *CBR* 9 (2010), 339–363; V. Gäckle, „Die (Un-)Attraktivität der frühen Christenheit“, *KuD* 63 (2017), 239–262.

116 Gunkel, *Wirkungen des heiligen Geistes* (s. Anm. 114), VIII (Vorwort zur 2. Aufl.), als Reaktion auf seine Kritiker, die einen komparatistischen Ansatz vermissen.

117 So mit ironischem Zungenschlag Ehrman, *Triumph of Christianity* (s. Anm. 24), 140: „Why, then, would a pagan decide to worship a new or different god? Because of the

ditionellen Kulte geistig austrockneten und nur auf den Geist der Christen warteten, ist Teil christlicher Überlegenheitsrhetorik und Apologetik. Weiterführend sind soziologische Studien zu „New Religious Movements“, nach denen distinkte, transformierende Erfahrungen ausschlaggebend sind für die Hinwendung zu einer religiösen Bewegung.¹¹⁸

Worin liegt also das spezifische Innovationspotenzial frühchristlicher Pneumatologie? Neu und zentral ist die „elementare Geist-Gewissheit“ der Christusgläubigen,¹¹⁹ nach der *alle* Geistträger und Geistträgerinnen sind und Wirkungen des Geistes in ihrer Lebensrealität erfahren. Der Geist ist nicht einem exklusiven Personenkreis vorbehalten, sondern fungiert als „Gleichmacher“, der Ethnie und Geschlecht, Status und Lebenswelt transzendiert. Mit Recht wurde hier von der „Demokratisierung des Geistes“ gesprochen.¹²⁰ Damit hängt unmittelbar eine weitere pneumatologische Innovation zusammen: „Der Geist nimmt Form an, er materialisiert sich.“¹²¹ Die konkreten Sozialformen und Leitungsstrukturen sind nach den neutestamentlichen Autoren nicht Ausdruck eines erstarrten Geistes, sondern vielmehr Ausweis seiner bleibenden Wirksamkeit.¹²² Zu den genannten individuellen und sozialen Aspekten gehört ein theologischer: Der Geist ist keine menschliche Veranlagung und wird nicht in einer „eigenen Provinz im Gemüt“ heimisch. Vielmehr kommt er von außen und konstituiert die Existenz und die Lebensausrichtung neu. Nach Reinhard Feldmeier hat eine „solche transformierende Wirksamkeit des Geistes [...] in der paganen Überlieferung keine Parallelen und ist in dessen Verbundenheit mit einem gleichermaßen personalen wie universalen Gott be-

beneficences that god could provide. Why worship the Christian god? For the same reason: he too could do miracles, and even better ones.“

118 Vgl. E. Regev, „Early Christianity in Light of New Religious Movements“, *Numen* 63 (2016), 483–510, hier 488: „[B]elief in Christ provided believers with a more direct, ecstatic, and transformational experience than did traditional modes of religious life.“ Vgl. ebd., 498, mit Verweis auf L.L. Dawson, *Comprehending Cults. The Sociology of New Religious Movements*, 2. Aufl. (Oxford: Oxford University Press, 2006), 28f.183f. 191–193.

119 So M. Wolter, „Der heilige Geist bei Paulus“, *JBTh* 24 (2009), 93–119, hier 93, mit Blick auf die paulinischen Gemeinden.

120 So z. B. D. Marguerat, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2022), 112.

121 Lauster, *Der Heilige Geist* (s. Anm. 67), 56f. Vgl. das gesamte Kapitel „Geist und Erde: Der Stoffwechsel des Geistes“ (ebd., 56–93), und darin der Gedanke von der „Sozialkraft des Geistes“.

122 Vgl. Schnelle, *Die ersten 100 Jahre* (s. Anm. 4), 259 (Charisma und Amt „sind keine Alternative, weil Anordnung, Ordnung und Stetigkeit natürliche Elemente des freien Geistwirkens sind“); Schliesser, „Vom Jordan an den Tiber“ (s. Anm. 4), 27–31 („Zwischen Charisma und Amt“).

gründet.¹²³ Ganz fremdartig und für die gebildete Zeitgenossenschaft völlig abwegig ist die Zeichnung des Geistes als personales Gegenüber, wie sie sich im interzessorischen Wirken des πνεῦμα bei Paulus anbahnt (Röm 8,26–27) und in der johanneischen Vorstellung vom Geist-Parakleten weiter ausgeformt ist.¹²⁴ Der Gedanke des Paulus, dass das „gottgeziemende Gebet [...] ausgerechnet in den elementaren physischen Phänomenen des Seufzens und Stöhnens“ besteht, impliziert nicht weniger als eine „radikale Inversion“ der Kategorie des göttlich Angemessenen und könnte als „krasser Anthropomorphismus (oder sogar als Theriomorphismus)“ verstanden werden.¹²⁵ Diese wenigen Andeutungen eines neuartigen Pneuma-Verständnisses spiegeln die experimentelle Dynamik frühchristlicher Geistspekulation und Geisterfahrung wider, die wiederum eng miteinander verwoben sind.

3.8 Revolutionäres Gottesbild

Weit häufiger als Paulus untermauert der Hebräerbriefautor seine Thesen mit dem Verweis auf das „Angemessene“ (vgl. Hebr 2,10.17; 7,26).¹²⁶ Im vordergründig formal-kühlen Jargon einer philosophischen Abhandlung behauptet er etwa, dass es Gott „entspricht“ (ἐπρέπεν), den Anführer des

123 R. Feldmeier, *Gottes Geist. Die biblische Rede vom Geist im Kontext der antiken Welt*, Tria Corda 13 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 196. „Er ist kein zur Natur des Menschen gehörendes *intra nos* (Sen. *Ep.* 41,2), ist nicht ‚in der Seele vorhanden‘ (Ps.-Pl. *Axi.* 370c), sondern eröffnet ‚denen in Christus Jesus‘ (Röm 8,1) den Zugang zu Gott als einem zugewandten *extra nos*.“

124 Eine vordergründige Parallele, die zugleich markante Differenzen offenlegt, findet sich im 2. Jahrhundert bei Apuleius, *De deo Socr.* 16,155f. (Hinweis von Michael Jost). Dort wird von den Daimones (Plural!) in personifizierender Weise geredet und vom persönlichen Daimon ausgesagt, dass er „nach Art des Gewissens unmittelbar im Innersten der Seele (!) weilt.“ Er wird u. a. apostrophiert als „intimster Anwalt“ (*intimus cognitor*) und „unzertrennlicher Zeuge“ (*inseparabilis testis*), und wenn dieser „mit Eifer erkannt, fromm verehrt“ wird, „dann ist er in Unsicherheiten ein weitblickender Fürsorger, in Ungewissheiten ein Warner, in Gefahren ein Beschützer, in Nöten ein Helfer, der dir bald durch Träume, bald durch Vorzeichen, bald vielleicht auch, wenn die Lage es erfordert, persönlich Übles abwenden, Gutes begünstigen, Niedriges erheben, Schwankendes stützen, Dunkles aufhellen, Günstiges lenken, Ungünstiges verbessern kann.“

125 S. Vollenweider, „Seufzen statt Lobpreisen. Überlegungen zum Verhältnis von Schöpfung und Gebet in Römer 8“, *JBTh* 34 (2020), 137–177, hier 149. Das Motiv des „Gottgeziemenden“ erscheint gleich zweimal (Röm 8,26.27).

126 Daneben verweist er in analoger Absicht auf die Kategorien des „Notwendigen“ (Hebr 7,12.27; 8,3; 9,16.23) und des „(Un-)Möglichen“ (6,4–6.18; 10,4; 11,6). Vgl. J.W. Thompson, „The Appropriate, the Necessary, and the Impossible. Faith and Reason in Hebrews“, in *The Early Church in Its Context. Essays in Honor of Everett Ferguson*, hg. von A.J. Malherbe, F.W. Norris und J.W. Thomspson, NT.S 90 (Leiden: Brill, 1998), 302–317.

Heils „durch Leiden zur Vollendung zu bringen“ (2,10). In dieser für pagane Bildungsträger kruden Logik¹²⁷ verbirgt sich – so Knut Backhaus – „tatsächlich eine Revolution im Gottesbild“. „Das Kreuz, eine für die Adressaten grausam anschauliche Realität, *ziemt* Gott.“¹²⁸ Mit dem Motiv des Kreuzes sind wir bei einem Kernthema neutestamentlicher Theologie angelangt. Fokussierter noch als der Hebräerbriefautor erarbeiteten Paulus und Markus eine positive Theologie des Kreuzes. Sie schufen damit „etwas völlig Neues und zugleich höchst Anstößiges“¹²⁹ und boten bewusst und provokativ eine Angriffsfläche für ihr religiöses Umfeld. Wer einen Gekreuzigten verehrt, gar noch einen gekreuzigten *divi filius*, der tritt mit Füßen, „was dem antiken Menschen heilig und göttlich war.“¹³⁰ Damit war von Anfang an eine scharfe Demarkationslinie zur jüdischen wie griechisch-römischen Religiosität gezogen.

Freilich bleibt gerade der radikale Kreuzestheologe Paulus nicht beim Kreuz stehen, sondern propagiert die Auferweckung des Gekreuzigten. Erstaunlich früh und sprunghaft entwickelte sich eine kultische Verehrung des Auferstandenen in der binitarischen Gestalt eines exklusivistischen Monotheismus.¹³¹ In seinem großen Werk *Lord Jesus Christ* spricht Larry Hurtado von einer beispiellosen Neuerung: „Christ-devotion quickly amounted to what may be regarded as an unparalleled innovation, a ‚mutation‘ or new variant of exclusivist monotheism in which a second figure (Jesus) was programmatically included with God in the devotional

127 Vgl. H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1989), 82: „The use of the term [sc. ἔπτεπεν] in this context is a rather bold move, since in Greek and Greco-Jewish theology it would not have been thought ‚proper‘ to associate God with the world of suffering.“

128 K. Backhaus, *Der Hebräerbrief*, RNT (Regensburg: Pustet, 2009), 121.

129 Schnelle, *Die getrennten Wege* (s. Anm. 1), 92. Vgl. ders., „Das frühe Christentum und die Bildung“, *NTS* 61 (2015), 113–143, hier 126: „Von hieraus eine positive Theologie zu entwickeln, muss als provokanter und zugleich äußerst kreativer Akt des frühen Christentums gesehen werden.“

130 R. Feldmeier, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*, WUNT 64 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 119 Anm. 97.

131 L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003), 51 („binitarian form of exclusivist monotheism“). Vgl. ders., „Resurrection-Faith and the ‚Historical‘ Jesus“, *JSHJ* 11 (2013), 35–52, hier 35f.: „Jesus-devotion appeared quickly and very early, more like a volcanic eruption than an incremental process.“ Zum kaiserzeitlichen Monotheismus, besonders bei Plutarch, vgl. R. Hirsch-Luipold, „Viele Bilder – ein Gott. Plutarchs polylatrischer Monotheismus“, in *Bilder von dem Einen Gott. Die Rhetorik des Bildes in monotheistischen Gottesdarstellungen der Spätantike*, hg. von N. Hömke, G.F. Chiaï und A. Jenik, Ph.S 6 (Berlin: de Gruyter, 2016), 43–68.

pattern of Christian groups.¹³² Auch bei der Auferweckung des Kultgründers Jesus und seiner Verehrung blieben Paulus und die frühchristlichen Denker nicht stehen. Sie deuteten die Auferweckung als eine „punktuelle Neuschöpfung mit endzeitlichem Expansionspotential“,¹³³ d. h. sie sind überzeugt, dass die Auferweckung eines einzelnen Menschen die endzeitliche Auferweckung vorwegnimmt (1 Kor 15,20–23). Das ist ein neuartiger Gedanke, der in frühjüdischen wie paganen Sinnwelten schlechterdings keinen Anknüpfungspunkt hat.¹³⁴ Die Reaktionen auf die Areopagrede des Paulus bringen die Abstoßungs- und Anziehungsdynamiken auf diese innovative Auferstehungsthese sachgemäß auf den Punkt (Apg 17,31.32–34).

3.9 Neukonzeption des Jenseits

„Die Christen konzipierten das Jenseits neu; die unberechenbare Schicksalsmacht und die Furcht vor dem Jenseits werden abgelöst durch einen liebenden Gott, der Jesus Christus von den Toten auferweckte und zusagt, auch die Glaubenden aufzuwecken.“ Dies ist der fünfzehnte und letzte Punkt in Udo Schnelles Reihe der „Gründe für den Erfolg des frühen Christentums“.¹³⁵ In kaum zu überbietender Schlichtheit kommt der christliche Heilsglaube im Dialog zwischen Paulus und Silas und dem Gefängniswärter in Philippi zum Ausdruck: „Glaube an den Herrn Jesus, so wirst du und dein Haus selig!“ (Apg 16,31). Paulus goss in seinem ersten Brief den christlichen Auferstehungsglauben in eine prägnante Formel: „Wenn wir nämlich glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die Verstorbenen durch Jesus mit ihm zusammen heraufführen“ (1 Thess 4,14).¹³⁶ Die vielfältigen frühchristlichen Heils- und

132 Hurtado, *Lord Jesus Christ* (s. Anm. 131), 64. Vgl. zum missverständlichen Ausdruck „mutation“ ebd., 50 Anm. 70.

133 S. Vollenweider, „Achter Tag“, in *Antike und Urchristentum. Studien zur neutestamentlichen Theologie in ihren Kontexten und Rezeptionen*, WUNT 436 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 3–20, hier 9.

134 Vgl. C. Jacobi, „Auferstehung, Erscheinungen, Weisungen des Auferstandenen“, in *Jesus Handbuch*, hg. von J. Schröter und C. Jacobi (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 490–504, hier 500f.: „Die Vorstellung einer sofortigen Auferstehung einzelner Märtyrer und die endzeitliche Auferweckung der Gerechten zum Leben sind in israelitisch-jüdischer Literatur nicht miteinander verbunden. In dieser Hinsicht ist der frühchristliche Glaube an die in Jesus vorweggenommene Totenauferstehung innovativ.“

135 Schnelle, *Die ersten 100 Jahre* (s. Anm. 4), 562.

136 Aus diesen Glaubensaussagen entwickelten sich schon früh christliche Gottesprädikationen: Gott, „der Christus (von den Toten) auferweckt hat“ (Röm 8,11; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; vgl. in Verbindung mit dem „Glauben“ neben 1 Thess 4,14 auch Röm 4,24; 1 Petr 1,21; Kol 2,12). In solchen Aussagen zeigt sich auch die Verschränkung von

Jenseitsvorstellungen müssten nun im Einzelnen gewürdigt und mit konkurrierenden Auffassungen abgeglichen werden. Ich beschränke mich hier auf die Neuartigkeit der Vorstellung vom endzeitlichen Heil als einer fortwährenden Gottesgemeinschaft. Diese Vorstellung war weniger spektakulär für jüdische Ohren, aber für die pagane Zeitgenossenschaft ein Novum und für manche eine anziehende, lebensverändernde Vision.¹³⁷

Wer einem Verein beitrug, suchte nicht nur greifbare, sondern auch „virtuelle“ Geselligkeit. So sind die weitverbreiteten Begräbnispraktiken der Vereine zu verstehen als imaginierte Fortsetzung der irdischen Gemeinschaft: „For the member’s part, he or she could imagine being accompanied to the grave, feted at the banquet, and buried along with his or her mates. The connectivity that had been part of association life was imagined to continue after death.“¹³⁸ Der Diesseitsbezug dominiert. Das gilt auch für diejenigen, die ihr „Heil“ in einem Mysterienkult suchen. Die ältere Forschung interpretierte die antiken Mysterien innerhalb eines christlichen Koordinatensystems: Wenn sich jemand einem Mysterienkult anschloss und sich von seiner Initiation in den Kult Heil versprach, dann müsse damit endzeitliches Heil gemeint sein. Gelegentlich wurden die Mysteren unter der Hand zu Proto- oder Kryptochristen und die Initiationsriten zu Vorläufern von Taufe und Abendmahl.¹³⁹ In den letzten Jahrzehnten hat sich die Forschungslandschaft verändert: Anachronistische Ansätze, die die Mysterienreligionen über einen christlichen Kamm scherten, wurden abgelöst durch das Interesse, die vielfältigen Kulte von ihren eigenen Voraussetzungen her zu verstehen. In einer verzweifelten Krankheitssituation oder mit dem Berufsrisiko als Seefahrer trifft man die persönliche, freiwillige Entscheidung, Teil einer Mysteriengemeinschaft zu werden und wendet sich an einen Gott oder Helden; „er hat einmal die Erfahrung von ‚Rettung‘ oder ‚Heil‘ bewirkt, ‚Erlösung‘ vom Übel, *soteria*,

individueller und kollektiver bzw. kosmischer Eschatologie (vgl. 1 Thess 1,10; 1 Kor 15,24), die auch als Novität aufzufassen ist (Hinweis von Stefano De Feo). Vgl. hierzu jetzt H. Van Noorden, H. Marlow und K. Pollmann, „Introduction“, in *Eschatology in Antiquity. Forms and Functions* (New York: Routledge, 2021), 1–15.

137 In dieser Diktion T. Morgan, *Being „in Christ“ in the Letters of Paul. Saved Through Christ and in His Hands*, WUNT 449 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 44: „To gentile listeners, this must have been an astonishing, even life-changing vision: one with the power, in itself, to attract new enquirers to the gospel, and to raise the hopes of community members beyond anything most cults could offer.“

138 Kloppenborg, *Christ’s Associations* (s. Anm. 31), 274.

139 Vgl. G. MacLean Rogers, *The Mysteries of Artemis of Ephesos. Cult, Polis, and Change in the Graeco-Roman World* (New Haven: Yale University Press, 2012), 15, mit kritischem Verweis auf O. Casel, *Mystery of Christian Worship and Other Writings* (Westminster: Newman Press, 1962).

salus, salvatio“ – er kann es auch wieder tun.¹⁴⁰ Anhänger eines Mysterienkults sind „typische Polytheisten“, die ihren Kult innerhalb der theologischen und rituellen Parameter griechisch-römischer Religiosität praktizierten,¹⁴¹ ohne dabei ständig auf die endzeitliche Erlösung fixiert zu sein. Ihre Heilserwartung ist diesseitig. Es mag Ausnahmen geben, aber sie bestätigen die Regel¹⁴² – und sie bestätigen den Ausnahmestatus frühchristlicher Heilsvorstellungen.

3.10 Singuläre Martyriumsbereitschaft

Ein Spezifikum frühchristlicher Jenseitskonzeption ist die Martyriumsbereitschaft. Schon die frühesten Reflexionen über das Sterben Jesu verknüpfen sein Schicksal mit dem Aufruf an die Christusgläubigen, gewappnet zu sein, ihren Glauben auch mit dem Blut zu bezeugen. Die Bedeutung der Martyrien der ersten Jahrzehnte – Stephanus, Jakobus, Petrus und Paulus – kann kaum überschätzt werden, präziser: die Bedeutung der *Erzählungen* über diese Martyrien. Sie trugen entscheidend zum Selbstverständnis der Jesusbewegung bei, wirkten stabilisierend nach innen und werbend nach außen. Sie zogen die Trennlinien zwischen den Treuen auf der einen Seite und den Verfolgern und Apostaten auf der anderen Seite.¹⁴³ Mit der Unterscheidung von Märtyrerschicksalen und den Berichten über sie kommt ein alter Forschungsstreit in den Blick, der in den vergangenen Jahren neu aufflammte und der auch für unsere Fragestellung nach distinkten Zügen des frühen Christentums eine Rolle spielt. In unnachahmlicher Schärfe sezierte im 18. Jahrhundert Edward Gibbon die Märtyrerberichte und machte spätantike Mönche dafür verantwortlich, dass sie „in ihrer friedlichen Abgeschiedenheit zum Zeitvertreib das Sterben und Leiden der ersten Märtyrer ausschmückten“ und dabei „oft wesentlich

140 So W. Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, 5. Aufl. (München: Beck, 2013), 21 (Erstauflage 1987), dessen Buch einen Umbruch der Forschung markierte. Vgl. ebd., 19: „Mysterien sind eine Form ‚persönlicher Religion‘, die eine private Entscheidung voraussetzt und durch Beziehung zum Göttlichen eine Art von ‚Erlösung‘ sucht“ („Votivreligion“).

141 Rogers, *Mysteries of Artemis* (s. Anm. 139), 15 („typical polytheists“).

142 Vgl. J.N. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World* (Berlin: de Gruyter, 2014), 55–80, zu den orphischen Mysterien und deren eschatologischen Vorstellungen (bes. ebd., 61.70).

143 Vgl. P. Middleton, „Introduction“, in *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, hg. von P. Middleton (Chichester: Blackwell, 2020), 3–11, hier 4, der auch auf den Sachverhalt hinweist, dass das Bekenntnis „Ich bin Christ“ in den ersten Jahrhunderten nur aus dem Mund von Märtyrerinnen und Märtyrern belegt ist.

raffiniertere und sinnreichere Martern ersonnen“ haben.¹⁴⁴ Auch wenn er nicht leugnet, dass es durchaus authentische Reste gibt, kann er insgesamt nur einen „gänzlichen Mangel an Wahrheit und Wahrscheinlichkeit in der Darstellung des frühesten Märtyrertums“ konstatieren.¹⁴⁵ Gibbons Skepsis findet vereinzelt noch in neuerer Literatur Widerhall, wird aber zunehmend verdrängt von einer ausgewogeneren Sicht.¹⁴⁶ Auch wenn die Zahl verfolgter und getöteter Christinnen und Christen geringer war, als es die Berichte anzeigen, reflektieren sie dennoch eine Haltung, der zufolge der Glaube einen Wert hat, für den es sich zu sterben lohnt. Immer wieder werden zur Erklärung der frühchristlichen Martyriumsbereitschaft sozialwissenschaftliche Ansätze wie die „Rational Choice Theory“ ins Spiel gebracht.¹⁴⁷ Sie können aber in ihrer nüchternen Analyse nicht die Intensität der Bindung an Christus und die Emotionalität erfassen, in der manche Märtyrerakten die Verhöre, Folterungen und Todeskämpfe schildern. In keiner zeitgenössischen Kultgemeinschaft – mit Ausnahme der jüdischen Freiheitskämpfer des 1. und 2. Jahrhunderts – gab es eine ver-

¹⁴⁴ Gibbon, *Verfall und Untergang* (s. Anm. 7), 240.

¹⁴⁵ Gibbon, *Verfall und Untergang* (s. Anm. 7), 241. Der Schluss des Abschnitts legt den Finger in eine Wunde der Christentumsgeschichte: „Wir werden dieses Kapitel mit einer traurigen Wahrheit beschließen, die sich dem widerstrebenden Geist allerdings aufdrängt: dass nämlich, selbst wenn man ohne Zögern und Prüfung alles gelten lässt, was die Geschichte über das Märtyrertum aufgezeichnet oder was Frömmigkeit dazu erdichtet hat, man dennoch zugeben muss, dass die Christen im Verlauf ihrer inneren Zwietracht mehr Grausamkeiten gegeneinander verübt haben, als sie je durch den Fanatismus der Heiden erfuhren“ (ebd., 294). Übrigens hielt auch Voltaire, „Histoire de l'établissement du Christianisme“ (1777), in *Oeuvres complètes*, hg. von L. Moland, Bd. 31 (Paris: Garnier, 1880), 43–116, hier 82, fest: „Il est certain que les Romains ne persécutèrent jamais personne, ni pour sa religion, ni pour son irrégion. Si quelques chrétiens furent suppliciés de temps à autre, ce ne put être que pour des violations manifestes des lois, pour des séditions.“

¹⁴⁶ Einseitig kritisch C. Moss, *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom* (San Francisco: HarperOne, 2013); vgl. daneben die ausgewogeneren Darstellungen A. Merkt, „Verfolgung und Martyrium im frühen Christentum. Mythos, Historie, Theologie“, in *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*, hg. von J.-H. Tück (Freiburg i.Br.: Herder, 2015), 192–206; É. Rebillard, *The Early Martyr Narratives. Neither Authentic Accounts nor Forgeries*, *Divinations: Rereading Late Ancient Religion* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020); P. Middleton, „Martyrdom and Persecution in the New Testament“, in ders., *Christian Martyrdom* (s. Anm. 143), 51–71.

¹⁴⁷ So bei Stark, *Rise of Christianity* (s. Anm. 21), 163–190. Die Theorie spielt nach wie vor in der Diskussion um religiöses Märtyrertum und Selbstmordattentate eine Rolle. Vgl. z. B. A. Greenland, D. Proulx und D.A. Savage, „Dying for the Cause. The Rationality of Martyrs, Suicide Bombers and Self-Immolators“, *Rationality and Society* 32 (2020), 93–115.

gleichbare Bereitschaft, für den eigenen Glauben zu sterben.¹⁴⁸ Nach dem berühmten Wort Tertullians, *semen est sanguis Christianorum*, wurde dies zu einem „enorme[n] Attraktor und Multiplikator“ der christlichen Bewegung.¹⁴⁹ Die Bildungselite allerdings blickte mit Abscheu auf die Duldung des Martyriums, ganz gleich, aus welchen Gründen ein Mensch es auf sich nahm. Stoische Philosophen prangerten das irrationale Todesverlangen an, das wider die Vernunft sei und von Starrsinn und Wahnsinn zeuge.¹⁵⁰

3.11 Exklusiv-universaler Glaube

Die Martyriumsbereitschaft ist ein Ausdruck des exklusiv-universalen Wesens des frühen Christentums. Alle Lebensbereiche, auch die Grenzen des Lebens, werden vom Glauben bestimmt. Die Universalität des Christentums nahm – so Adolf von Harnack – „*das ganze Leben* in allen seinen Funktionen mit seinen Höhen und Tiefen, seinen Gefühlen, Gedanken und Taten“ in Beschlag, und sie trug entscheidend zum Aufstieg des Christentums bei – in Harnacks Worten: „Diese Universalität sicherte ihr [sc. der christlichen Religion] den Sieg.“¹⁵¹ Weniger triumphalistisch heißt es bei Bart Ehrman: „One other feature of Christianity that made it different from all the pagan religions throughout the empire is that it encompassed numerous aspects of life that had always been kept distinct.“¹⁵² Der totalisierende Wesenszug, den schon Paulus im Blick auf christliche Kerninhalte wie den Glauben, die Taufe oder das „Sein in Christus“ voraussetzt, ist für das frühe Christentum kennzeichnend.¹⁵³ Wer glaubt, getauft ist und in Christus ist, orientiert sich mit der ganzen Existenz an der neu gewonnenen Weltsicht. Im Gegensatz zum Gott des Christentums sind die paganen

148 Vgl. Bremmer, „Quiet Demise“ (s. Anm. 3), 249: „[W]hen we see the attachment of the martyrs to Christ and the emotional descriptions of their interrogations, tortures, and deaths in some of the martyr Acts, it is clear that emotions must have played an important role in early Christianity [...]. No other cult or religion in the contemporary ancient world knew a comparable devotion with worshipers prepared to die for their faith, except perhaps the Judaeans in their revolts against Rome in the 1st and 2nd centuries.“

149 So S. Vollenweider, „Leben aus dem Tod. Neutestamentliche Perspektiven auf Lebensfülle und Lebensminderungen“, in ders., *Antike und Urchristentum* (s. Anm. 133), 109–120, hier 111 Anm. 5.

150 Vgl. Seneca, *Lucil.* 30,12; Epiktet, *Diatr.* 4,7,6; Marc Aurel 11,3,2 (sofern die Nennung der Christen kein späterer Zusatz ist).

151 Harnack, *Mission und Ausbreitung* (s. Anm. 8), 527f.

152 Vgl. Ehrman, *Triumph of Christianity* (s. Anm. 24), 127.

153 Vgl. die Rede vom „totalizing discourse“ bei Ehrman, *Triumph of Christianity* (s. Anm. 24), 127, mit Verweis auf J.B. Rives.

Götter „nicht eifersüchtig; sie bilden sozusagen eine offene Gesellschaft.“¹⁵⁴ Mithras, der Isis-Priester in Apuleius' *Metamorphosen* hat sich offenkundig als Myste mit Mithras verbunden, aber das hindert ihn nicht daran, auch Isis zu verehren.¹⁵⁵ Viel weniger wahrscheinlich ist, dass ein Christuskämbiger sich nachts in die Kulthöhle einer Mithras-Vereinigung begab.¹⁵⁶ In einer religiösen Atmosphäre, in der *elective cults* um Anhänger buhlen und sich religiös musikalische Menschen ihre „Patchwork-Religiosität“ zusammenstellen, brachte der Exklusivitätsanspruch der frühen Jesusbewegung auch eine Komplexitätsreduktion. Die volle Zugehörigkeit zur Gemeinde und zum endzeitlichen Heil besteht in einem Treueverhältnis zu Gott bzw. Christus (πίστις) – nicht in philosophischer Bildung, ethischer Vollkommenheit, esoterischem Geheimwissen, einer Mysterieninitiation, auch nicht in der Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht oder einer religiös-ethnischen Gruppierung.¹⁵⁷

Die „Entdeckung des Glaubens im Neuen Testament“ war eine Neuentdeckung in der religiösen Landschaft der Antike. Man kann gar eine „explosionsartige Steigerung“ des Redens vom Glauben im Neuen Testament beobachten.¹⁵⁸ Mit seiner durchweg christologischen Fokussierung wurde er zum entscheidenden Identitäts- und Distinktionsmerkmal des frühen Christentums. Zu Recht wird bemerkt, dass eine *solche* Rede vom Glauben „im klassischen Griechentum und auch im zeitgenössischen Hellenismus schlechterdings keine Analogien“ hat.¹⁵⁹ Das heißt nicht, dass von einem einheitlichen Verständnis des Glaubens in den frühchristlichen Texten gesprochen werden kann, doch lassen sich drei Hauptakzente bestimmen: Einerseits verdichtet sich im Glauben die Verehrung Jesu und das

154 Burkert, *Antike Mysterien* (s. Anm. 140), 51.

155 Vgl. Burkert, *Antike Mysterien* (s. Anm. 140), 51: „Dadurch, daß die Gruppenidentität [in den antiken Mysterien] so locker bleibt, gibt es auch keine scharfen Abgrenzungen gegen andere, konkurrierende Gruppen; man kennt nicht die Begriffe der ‚Häresie‘, des ‚Abfalls‘, der ‚Exkommunikation‘.“

156 In diesem Sinne auch T. Mommsen, „Der Religionsfrevler nach römischem Recht“, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 3 (Berlin: Weidmann, 1907), 389–422, hier 403: „Der römische Bürger, welcher die Isis und den Mithras göttlich verehrte, sagte darum dem capitolinischen Jupiter keineswegs auf.“ Anders sieht dies Clauss, *Ein neuer Gott* (s. Anm. 23), 154, wenn er suggestiv, aber ohne Belege fragt: „Wenn man Mithras dienen konnte und Sarapis, weshalb dann nicht auch Mithras und Christus [...]?“

157 Vgl. Marksches, *Das antike Christentum* (s. Anm. 2), 244.

158 E. Jünger, „Glaube. Systematisch-theologisch“, *RGG*⁴ 3 (2000), 953–974, hier 953.

159 E. Brandenburger, „Pistis und Soteria. Zum Verstehenshorizont von ‚Glaube‘ im Urchristentum“, *ZThK* 85 (1988), 165–198, hier 169; vgl. J.D.G. Dunn, „Boundary Markers in Early Christianity“, in *Gruppenreligion im römischen Reich. Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen*, hg. von J. Rüpke, STAC 43 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 49–68, hier 61f.

Vertrauen in ihn („glauben an ...“), andererseits richtet er sich auf das, was Gott in Christus getan hat („glauben, dass ...“), und zum dritten kann er sich an der Treue Jesu selbst orientieren („glauben wie ...“).¹⁶⁰ Wo der zündende Funke für die explosionsartige Steigerung der Glaubensterminologie lag und warum überhaupt der Glaube zum Schlüsselbegriff wurde, ist in der Forschung nach wie vor nicht schlüssig geklärt.¹⁶¹ Seine offensichtliche Attraktivität liegt unter anderem darin begründet, dass er das Wesen der Christusgruppen als „Netzwerke des Vertrauens“ auf den Punkt bringt.¹⁶² Sie werden von einem starken Zugehörigkeitsgefühl, gemeinsamen ethischen Werten und gegenseitiger Verlässlichkeit zusammengehalten (horizontale Achse) und können mit ihrer Gottheit in ein direktes, persönliches Vertrauensverhältnis treten (vertikale Achse).¹⁶³

3.12 Medienavantgarde

Ein letzter Aspekt frühchristlicher Eigenart betrifft die Kommunikation, und zwar in dreierlei Hinsicht: Schon der Umstand, dass das frühe Christentum überhaupt literarisch tätig war, markiert ein Spezifikum gegenüber anderen Vereinigungen. Die neuartige Theologie und das neue Selbstverständnis verlangten zudem nach neuen literarischen Ausdrucksformen und schließlich sogar nach einer spezifischen Gestalt der

¹⁶⁰ Das semantische Spektrum von πίστις ist weit und umfasst u. a. Glaube, Vertrauen, Treue, Zuverlässigkeit, Glaubwürdigkeit, Beweis. Vgl. F.W. Horn, „Glaube – Nicht Weisheit der Menschen, sondern Kraft Gottes“, in *Glaube*, hg. von F.W. Horn, Themen der Theologie 13 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 33–63, hier 36–38, mit einer grundlegenden Orientierung; zum Ganzen auch B. Schliesser, „Faith in Early Christianity. An Encyclopedic and Bibliographical Overview“, in *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt*, hg. von J. Frey, B. Schliesser und N. Ueberschaer, WUNT 373 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 3–50.

¹⁶¹ „Glaube“ ist aller Wahrscheinlichkeit nach kein nachösterliches Phänomen. Vgl. J.D.G. Dunn, „In Grateful Dialogue. A Response to My Interlocutors“, in *Memories of Jesus. A Critical Appraisal of James D.G. Dunn's Jesus Remembered*, hg. von R.B. Stewart und G. Habermas (Nashville: Broadman & Holman, 2010), 287–323, hier 289: „Jesus was a figure whose mission, in its character and its teaching, made a considerable *impact* on his immediate followers. It is this fact that I am confident can be taken as given, which allows me to speak of *faith* as already a factor before Easter. It is this fact that enables me to argue that high esteem for Jesus (faith) should not be set aside or stripped away from the data as post-Easter and ‚nonhistorical‘.“

¹⁶² So auch Kloppenborg, *Christ's Associations* (s. Anm. 31), 156f.161.327.346.

¹⁶³ Nach T. Morgan, *Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 175, könnte die von vielen als fragil erfahrene *fides* im gesellschaftlichen und politischen Leben zu einer Offenheit für Kultgruppen geführt haben.

Manuskripte. Jeder dieser drei Punkte müsste vertieft werden; ich beschränke mich auf wenige Anmerkungen.

In seiner eindrucksvollen Monographie *Christ's Associations*, die sich dem Vergleich von Christusgruppen und anderen Vereinigungen der Kaiserzeit widmet, zählt John Kloppenborg die intellektuellen Aktivitäten der Christen zu den herausragenden *differentiae*. „These groups were early adopters of bookish practices – preserving and creating knowledge derived from books, at first the Jewish Scriptures and then their own writings.“¹⁶⁴ Jesus selbst schrieb keine Texte, aber seine Worte und sein Schicksal begründeten vielfältige und durchaus kontroverse Diskurse schon in der ersten Generation der Christusgläubigen. Im Zentrum des Interesses standen das Verhältnis des Christusglaubens zu den jüdischen Schriften und zur Geschichte Israels sowie die Ordnung des Zusammenlebens und die Gestaltung eines neuen Ethos. Indem frühchristliche Denker ihre religiösen Überzeugungen diskursfähig und wissensförmig machten, partizipierten sie an einem gesamtgesellschaftlichen Prozess der Intellektualisierung¹⁶⁵ und übernahmen darin bald eine führende Rolle. Neutestamentliche Autoren wurden zu Genrepionieren und entwickelten bestehende Literaturgattungen wie den Brief und die Biographie kreativ weiter bzw. erfanden sie neu.

Die Paulusbriefe stellen eine Neukonzeption der Briefgattung dar im Blick auf Länge, Adressatenschaft und Zweck. Der längste erhaltene Papyrusbrief ist so lang wie der Galaterbrief, der 2. Korintherbrief hat die doppelte Länge;¹⁶⁶ Paulus richtete seine Briefe an mehrere Christusgruppen zugleich und erwartete, dass sie öffentlich in den Versammlungen vorgelesen werden. Sie wurden zum Vehikel der Lehre und der Identitätsbildung der Christusgruppen, auch in nachpaulinischer Zeit.¹⁶⁷ Briefe

¹⁶⁴ Kloppenborg, *Christ's Associations* (s. Anm. 31), xiii.

¹⁶⁵ Vgl. hierzu J. Rüpke, *Religiöse Transformationen im römischen Reich. Urbanisierung, Reichsbildung und Selbst-Bildung als Bausteine religiösen Handelns*, HLV 16 (Berlin: de Gruyter, 2019), 48f.

¹⁶⁶ Vgl. P. Arzt-Grabner, 2. Korinther, PKNT 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 54–61 (*P. Ammon* 1,3 mit BL 12,4). Die Durchschnittslänge der 14.000 Privatbriefe aus der griechisch-römischen Antike beträgt etwa 87 Wörter. Die Briefe Ciceros haben durchschnittlich etwa 295 Wörter. Schon der kürzeste Brief des Paulus, der Philemonbrief, hat 335 Wörter, während der Römerbrief auf 7.114 Wörter kommt. Vgl. zu diesen Zahlen und zur antiken epistolaren Praxis R.E. Randolph, *Paul and First-Century Letter Writing. Secretaries, Composition and Collection* (Downers Grove, Ill.: IVP, 2004).

¹⁶⁷ Vgl. Hurtado, *Destroyer* (s. Anm. 26), 121: „I know of no other philosophical or religious group of the time that exhibits an appropriation of the letterform as a serious vehicle for

wurden nicht nur international versandt, sondern bald auch kopiert, weiterverbreitet, gesammelt und in Gemeindebibliotheken gestellt. Bald nachdem Paulus seine Briefe geschrieben hatte, schuf Markus mit dem Evangelium eine literarische Gattung *sui generis*,¹⁶⁸ und Lukas weitete das Genre in sein historiographisches Doppelwerk aus. Auch die Evangelien kursierten überregional. Mehr noch belegen sie das Bedürfnis der Jesusbewegung, das Schicksal ihrer Ursprungsgestalt zu dokumentieren und theologisch zu deuten. „Keine Gestalt der Antike wurde so schnell und umfassend literalisiert und denkerisch durchdrungen wie Jesus Christus!“¹⁶⁹

Mit der physischen Gestalt der Texte kommt ein letzter Innovationsprung in den Blick. Ungefähr 95 Prozent der überlieferten Manuskripte außerchristlicher literarischer Texte aus dem 2. Jahrhundert sind Schriftrollen, nur 5 Prozent Codices. Dagegen sind mindestens 75 Prozent der christlichen Manuskripte Codices.¹⁷⁰ Die Jesusbewegung tanzte offensichtlich bei der Wahl des Mediums aus der Reihe. Es mag sein, dass es im 1. Jahrhundert gesamtulturell einen Trend zum Codex gab, doch erst die frühe Christenheit machte ihn zur publizistischen Speerspitze ihrer Bewegung. Wie später die Reformation mit dem Buchdruck war sie Medienavantgarde. Gerade längere Texte wie das Matthäusevangelium oder der Römerbrief konnten so einfach kopiert, kompakt transportiert und für Lesungen eingesetzt werden. Martin Wallraff stellt zu Recht die Frage nach dem Zusammenhang der beiden „Erfolgsgeschichten“, der des Christentums und der des Codex: „Hat sich das Christentum in der Antike durchgesetzt, weil es instinktiv (oder gar zufällig) auf die ‚richtige Karte‘, das richtige, zukunftsfähige Medium gesetzt hatte? So dass es dann als Trittbrettfahrer der *Media revolution* mit dem neuen Medium auch die neue Botschaft lancieren konnte? Oder hat sich umgekehrt das neue

its teaching that is comparable to what we see in letters of Paul and subsequent Christian texts, such as the letters of Ignatius of Antioch and other ancient Christian writers.“

168 Zur Innovativität der Evangelienliteratur vgl. E.-M. Becker, *The Birth of Christian History. Memory and Time from Mark to Luke-Acts* (New Haven: Yale University Press, 2017), 71 f.: „We find no literature comparable to the gospel writing in the ancient world in regard to either topic, time span, or micro-historical focus [...]. The gospels [...] add a new subgenre to the field of history-writing, which means that their impact is also a genre-constructive one.“

169 Schnelle, *Die ersten 100 Jahre* (s. Anm. 4), 561.

170 Hurtado, *Destroyer* (s. Anm. 26), 134 und 250 Anm. 97 (die Zahlen wurden anhand der Leuven Database of Ancient Books erhoben, wobei natürlich zuzugestehen ist, dass die Datenlage für diesen Zeitraum eingeschränkt ist). Noch im 3. Jahrhundert bleibt dieses Unterscheidungsmerkmal bestehen: 79 % der paganen Texte sind auf Rollen überliefert, 75 % der christlichen Manuskripte sind Codices (ebd., 250 Anm. 98).

Medium durchgesetzt, weil es von der neuen, erfolgreichen Religion verwendet wurde? So dass also das Christentum auslösender Faktor für die Erfolgsgeschichte des Kodex wurde? – Was war zuerst? Der Erfolg des Christentums oder der Erfolg des Kodex? Es ist wie mit der Frage nach der Henne und dem Ei: Fragen ohne klare Antworten, aber dennoch mit hohem heuristischen Wert.¹⁷¹ Dass diese Frage in der Schwebelage bleibt, ist ein Sinnbild für das Konzept der Emergenz, das kulturelle Phänomene nicht genealogisch ableitet, sondern sich für den systemischen Überschuss interessiert – in diesem Fall also für die Tatsache, dass die frühe Christenheit zur Repräsentantin und zum Motor einer Kommunikationsrevolution wurde.

4 Resümee

Am Ende des 2. Jahrhunderts reflektiert der Verfasser des Diognetbriefs über die Existenzweise und das Selbstverständnis der Christen in ihrem sozialen und kulturellen Kontext: „Obwohl sie griechische und barbarische Städte bewohnen [...] und den landesüblichen Sitten in Kleidung und Speise und im sonstigen Leben folgen, zeigen sie die erstaunliche und anerkanntermaßen eigenartige Beschaffenheit ihrer Lebensweise (πολιτεία)“ (5,4).¹⁷² Diese Zeilen bringen die Spannung zwischen Inkulturation und Weltferne auf den Punkt, mit der das Christentum bis zum heutigen Tag ringt, ohne eine allseits akzeptierte und allzeit gültige Antwort hervorzubringen.

Seit den frühesten Anfängen war die Jesusbewegung im Begriff, eine eigenartige Lebensweise auszubilden, die mit der Mehrheitsgesellschaft verwoben und ihr zugleich entzogen ist. Sie geriet einerseits in den Sog religiös-kultureller Trends wie etwa dem wachsenden Interesse an einer gruppenförmigen Sozialität, der Anziehungskraft des Monotheismus, der zunehmenden Intellektualisierung und dem Streben nach individual-ethischen Leitlinien und existenzieller Stabilität. Andererseits lassen sich

171 M. Wallraff, *Kodex und Kanon. Das Buch im frühen Christentum*, HLV 12 (Berlin: de Gruyter, 2013), 24.

172 Vgl. zur Diskussion des doppeldeutigen Begriffs πολιτεία H.E. Lona, *An Diognet*, KFA 1 (Freiburg i.Br.: Herder, 2001), 159 f. (dort auch die Übersetzung): „Ob man die πολιτεία der Christen als *Lebensführung* als den konkreten Beweis für ihre πολιτεία als ‚himmlische Bürger‘ ansieht, oder – aus einer anderen Perspektive – ob ihre paradoxe Wirklichkeit als *‚himmlische Bürger‘* als Grund für ihren Lebensstil betrachtet wird, das ändert nichts an der inneren Bezogenheit beider Aspekte aufeinander, die den semantischen Befund verständlich macht.“

eine Vielzahl sozialer, ethischer, ideeller und kommunikativer Aspekte der Innovation und Distinktion nachweisen. Hierzu zählen unter anderem die konkrete Sozialgestalt der Christusgruppen, Beitritts- und Partizipationsmöglichkeiten, Autoritätsstrukturen, Gruppenidentität und -ethos, Weltanschauung und religiös-theologische Grundüberzeugungen sowie die mediale Kommunikation – und damit zentrale Wesensmerkmale einer *emergent religion*.¹⁷³ Dabei ist das Ineinander der verschiedenen Motive von entscheidender Bedeutung: Praxis und Diskurs umgreifen sich.¹⁷⁴

Wer sich mit dem Innovationspotenzial und den Distinktionsmerkmalen einer kulturell nach wie vor prägenden Bewegung beschäftigt, kann in ideologische Fallen tappen. Schon in die Auswahl und Einordnung der Einzelaspekte fließen fachliche Präferenzen, aber auch lebensgeschichtliche und theologische Hintergrundannahmen ein, die unwillkürlich die Erkenntnis leiten. Auch läuft die Rede vom „frühen Christentum“ Gefahr, die Vielfalt der „Christentümer“ nicht angemessen zu berücksichtigen und dabei die Distinktionsmerkmale unzulässig zu verallgemeinern. Zudem verläuft zwischen der Betonung der Andersartigkeit und der Behauptung der Überlegenheit eine feine Trennlinie, welche leicht überschritten wird und in der Theologiegeschichte häufig überschritten wurde – was wiederum die aktuelle Forschung umgekehrt dazu neigen lässt, die disruptive Dynamik des Christentums zu nivellieren. Die „Golden Age“-Fälle schließlich kann dazu verleiten, eine idealisierte Frühphase zu rekonstruieren, gegenüber der die Folgezeit nur abfallen kann.¹⁷⁵

173 S.o. zu Woolf, „Empires“ (s. Anm. 27). Die Aspekte sind selbstverständlich zu ergänzen und weiter auszudifferenzieren, gerade auch mit Blick auf lokalspezifische Besonderheiten.

174 Nach J.B. Rives, „Sacrifice and ‚Religion‘. Modeling Religious Change in the Roman Empire“, *Religions* 10 (2019), Nr. 16, <https://doi.org/10.3390/rel10010016>, priorisierte das Christentum die „Orthodoxie“, die griechisch-römische Religiosität hingegen die „Orthopraxie“. Vgl. zur Verschränkung von sozialen und ideellen Faktoren Stark, *Rise of Christianity* (s. Anm. 21), 79: „Social scientists typically are trained to be suspicious of ‚theological‘ or ‚ideological‘ explanations and often suppose that these are epiphenomena easily reduced to the ‚real‘ causes, which are material in nature [...]. However [...], ideas often are critical factors in determining not only individual behavior but, indeed, the path of history. To be more specific, for people in the Greco-Roman world, to be a Christian or a pagan was not simply a matter of ‚denominational preference.‘ Rather, the *contents* of Christian and pagan beliefs were *different* in ways that greatly determined not only their explanatory capacities but also their relative capacities to mobilize human resources.“

175 G. Rouwhorst, „The Making of Early Christianity. A Processing Perspective on the History of Its Rituals“, in *The Making of Christianities in History. A Processing Approach*, hg. von S. Hellemans und G. Rouwhorst, BRHE 106 (Turnhout: Brepols, 2020), 83–118, hier 97.

Diese Fallen gilt es zu meiden, nicht aber die eingangs gestellte historische Frage nach dem Überleben des Christentums in der Antike. Es hätte nicht überlebt – so die These dieses Aufsatzes –, wenn es sich nicht schon in den Anfangsjahren zu einer eigenständigen Bewegung mit distinkten und innovativen Wesensmerkmalen entwickelt hätte. Sie alle sind mit dem kulturell Vorfindlichen vernetzt, aber nicht darauf zu reduzieren. Das zeichnet eine emergente Religion aus. Larry Hurtado verwendet hier ein treffendes Bild: „Early Christianity of the first three centuries was a different, even distinctive, kind of religious movement in the cafeteria of religious options of the time.“¹⁷⁶

Benjamin Schliesser

Universität Bern (Schweiz)

orcid.org/0000-0002-3725-8350

176 Hurtado, *Destroyer* (s. Anm. 26), 183.