

Vom Jordan an den Tiber

Wie die Jesusbewegung in den Städten des Römischen Reiches ankam

von

BENJAMIN SCHLIESSER

Das Christentum verbreitete sich mit atemberaubender Geschwindigkeit.¹ Dabei begann die Jesusbewegung ganz unscheinbar als ländliche Bewegung, in Nazareth, in Kapernaum und den anderen Bauern- und Fischerdörfern am Nordufer des Sees Genezareth.² Städte hat Jesus gemieden: Sepphoris, ein Steinwurf von Nazareth entfernt, oder Tiberias, die Residenz des Herodes Antipas. Die Städte und ihre Mächtigen brachten den Anhängern des Nazareners Verderben. Von Tiberias aus organisierte Herodes die Ermordung Johannes des Täufers, und Jesu einziger gesicherter Aufenthalt in einer Stadt führte in den Tod. »Daran lässt sich nicht rütteln: Die Wiege der Jesusbewegung ist das ländliche Milieu in Galiläa.«³

Doch dann wendete sich das Blatt. Die Städte des Römischen Reiches, die Verkehrs- und Handelsknotenpunkte wurden bald – nämlich kaum 10 Jahre nach der Kreuzigung Jesu – zum Hotspot der Jesusbewegung.⁴ Die Zahl der Städte, in denen es nachweislich oder mit an Sicherheit grenzender Wahr-

¹ Erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung meiner Antrittsvorlesung vom 3. Oktober 2017. – Dem Charakter einer Antrittsvorlesung folgend verstehen sich die Ausführungen als un abgeschlossene Skizze, die Spuren legt für weitere Forschungen.

² Vgl. M. EBNER, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Christentum in seiner Umwelt I (GNT 1/1), 2012, 15–17.

³ AaO 17.

⁴ Vgl. W. A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, 1983, 11. Unterdessen hat sich das urbane Setting des frühen Christentums auch zu einem Hotspot der Forschung entwickelt. Vgl. neben dem genannten Klassiker von W. Meeks u. a. R. VON BENDEMANN/M. TIWALD, *Das frühe Christentum und die Stadt*, 2012; S. WALTON/P. R. TREBILCO/D. W. GILL (Hg.), *The Urban World and the First Christians*, 2017. Wichtig freilich der Einwurf in E. W. STEGEMANN/W. STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte*, 21997, 231 (u. a. gegen Meeks): »Allerdings wird man die Abgrenzung gegenüber dem Land nicht zu scharf betonen dürfen. Tatsächlich waren die antiken Städte von vielen kleineren und größeren Dörfern umgeben [...]. Auch die neuere archäologische Erforschung der Antike kritisiert die generalisierende und vereinfachende Unterscheidung zwischen Stadt und Land.« Kritisch auch T. A. ROBINSON, *Who Were the First Christians? Dismantling the Urban Thesis*, 2017.

scheinlichkeit um die erste Jahrhundertwende christliche Gemeinden gab, ist beachtlich. Nach Jerusalem sind dies Damaskus, Cäsarea Maritima, Tyrus, Antiochia am Orontes, dann Tarsus, Antiochia in Pisidien, Ephesus, Kolossä, Laodicea, Hierapolis, Smyrna, Pergamum, Sardes, Philadelphia, Magnesia, Tralles, Thyatira, Troas, Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth, Rom und Alexandria.⁵ Die Zahl der Christinnen und Christen im gesamten Römischen Reich beläuft sich im Jahr 100 nach der Schätzung des Soziologen Rodney Stark auf ca. 7.500, etwa 0,01 % der Bevölkerung.⁶ Die Zahlengrößen scheinen vernachlässigbar, doch fügen sie sich ein in ein exponentielles Wachstum, das unter Konstantin zu einer Privilegierung des Christentums führen sollte.

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die ersten hundert Jahre der frühen Jesusbewegung, ohne allerdings die weitere Entwicklung aus dem Blick zu verlieren. Im ersten Teil »Meilensteine der Forschung« kommen drei Autoren zu Wort, die zugleich drei wissenschaftliche Disziplinen und drei Forschungszeitalter repräsentieren: Der britische Historiker Edward Gibbon (1737–1794), der deutsche Kirchengeschichtlicher Adolf von Harnack (1851–1930) und der US-amerikanische Soziologe Rodney Stark (*1934).⁷ Der zweite Teil fragt nach der Dynamik der Ausbreitung des Christentums in den urbanen Zentren des *Imperium Romanum*. Ich greife ohne Anspruch auf Vollständigkeit zwölf Momente heraus, die m. E. für die anfängliche Ausbreitungsdynamik maßgeblich waren. Die innere Logik der Reihe orientiert sich an der Erkenntnis Adolf von Harnacks, dass sich das Christentum schon in seinen frühesten Anfängen in der Lage zeigte, Gegensätze zu umgreifen (*complexio oppositorum*).⁸

⁵ Vgl. die Tabelle bei A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, ⁴1924 (neu aufgelegt 2018), 622–624 (mit neutestamentlichen Belegen), aber auch die erheblich kürzere Liste bei R. STARK, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, 1996 (als Paperback unter dem Titel: *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, 1997, 134).

⁶ STARK, *Rise* (s. Anm. 5), 7. B. EHRMAN, *The Triumph of Christianity. How a Forbidden Religion Swept the World*, 2018, 294, rechnet für die Jahrhundertwende mit einer tendenziell höheren Zahl, ca. 7.000 bis 10.000. Vermerkt sei hier aber auch die grundlegende Skepsis Harnacks gegenüber absoluter Statistik (HARNACK, *Mission* [s. Anm. 5], V. 946).

⁷ Nicht zufällig stimmen die hier gewählten Gesprächspartner mit denen der Studie von Jan Bremmer überein (J. BREMMER, *The Rise of Christianity through the Eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark*, ²2010), handelt es sich bei ihnen doch um »three iconic figures« (aaO 1f).

⁸ Vgl. HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 243 u. ö.

I. Meilensteine der Forschung

Die großen altkirchlichen Historiographen und Theologen staunten angesichts des sich in rasender Eile ausbreitenden Christentums. Euseb sieht eine göttliche Kraft am Werke, wenn er auf die Myriaden Kirchen blickt, die »nicht an verborgenen und unbekanntem Plätzen, sondern besonders in den großen Städten gebaut sind.«⁹ Auch Augustin bemüht die Kategorie des Wunders: Selbst wenn einer die Wunder der Apostel leugnen sollte, so bliebe dennoch »dieses eine gewaltige Wunder (*unum grande miraculum*), dass dann der Erdkreis den Verkündern ihre Botschaft ohne jegliches Wunder geglaubt hätte.«¹⁰ Der Eindruck der Kirchenväter gründet nicht in einer naiven Leichtgläubigkeit, sondern »besteht zu Recht« – so Harnack –,¹¹ doch verlangt der Sachverhalt dem historischen Bewusstsein gemäß eine historische Erklärung. Neben die Figur des wunderbaren göttlichen Eingreifens in den Lauf der Geschichte wurden bis in jüngere Zeit Verfallstheorien gestellt. Der politische, religiöse, soziale und ethische Niedergang des Römischen Reiches habe dem Christentum den Boden bereitet und die Herzen der Menschen geöffnet.¹² Der Altphilologe Eric Robertson Dodds sprach gar von einem »Zeitalter der Angst« im 2. und 3. Jahrhundert,¹³ in dem die Menschen intellektuell verarmt, materiell verunsichert, emotional verwirrt und religiös überfordert waren. Das zugrundeliegende Geschichtsbild ist historisch wie methodisch angreifbar,¹⁴ da es in einer Art »mirror reading« von der Annahme ausgeht, dass das, was das Christentum (mutmaßlich) zu bieten hat, in der Mehrheitsgesellschaft gefehlt haben musste.

I.1. Edward Gibbon

Eine ausgeprägte Verfallstheorie findet sich auch im monumentalen Entwurf von Edward Gibbon, der die Reihe der »Meilensteine« eröffnet. Gibbon war eine Lichtgestalt der europäischen Geistesgeschichte, zeitweise auch Abgeord-

⁹ Euseb, *Theophanie* 5,49 (GCS Eusebius III, 2, H. Gressmann). Vgl. auch HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 542.

¹⁰ Augustin, *De civitate Dei* 22,5 (BKV).

¹¹ HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 956.

¹² Vgl. K. S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity*, Bd. 1: *The First Five Centuries*, 1937, 11; K. HEUSSI, *Kompodium der Kirchengeschichte*, 161981, 92.

¹³ E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, 1965.

¹⁴ Vgl. die scharfe Replik bei P. BROWN, *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike*, 1986, 19f.

netter des britischen Unterhauses.¹⁵ Standesgemäß studierte er am Magdalen College in Oxford. Im Alter von 16 Jahren konvertierte er zum Katholizismus und musste das College umgehend verlassen. Im Bemühen, den Sohn wieder auf die richtige, reformierte Bahn zu bringen, schickte ihn sein Vater nach Lausanne – mit Erfolg: Gibbon wurde wieder protestantisch. Von 1763 bis 1765 unternahm er eine große Bildungsreise durch Europa. Auf dem Kapitol in Rom kam ihm der Gedanke, ein monumentales Werk zum »Verfall und Untergang des Römischen Imperiums« zu verfassen, das zwischen 1776 und 1789 in sechs Bänden erschien.¹⁶ Ein Klassiker der Geschichtsschreibung, gelehrt, gewandt, gewitzt. Nach Theodor Mommsen »das bedeutendste Werk, das je über die römische Geschichte geschrieben wurde.« Unterdessen war Gibbons protestantische Gesinnung einem Skeptizismus gewichen, der sich schon im ersten Band zeigt. Mommsen ergänzte daher seine Einschätzung: »In gelehrter Beziehung wird es überschätzt, auch ist es partiisch [...], da Gibbon Atheist ist.«¹⁷ Gibbons Kritiker spuckten Gift und Galle, forderten ihn zu einem Glaubensbekenntnis auf und verunglimpften ihn durch Plagiatsvorwürfe und den Verweis auf angeblich schlampige Recherche.¹⁸

Gibbon war überzeugt, dass das aufkommende Christentum für den Niedergang des Römischen Reiches verantwortlich zu machen sei. Während die Theologen ihre Religion so beschreiben können, »wie sie einst in ihrem ursprünglichen Gewand der Reinheit vom Himmel herniederstieg«, sei es die »schmerzliche Pflicht« der Historiker, »die unvermeidliche Mixtur von Irrtum und Verfälschung auf[z]uzeigen, von der sie während eines langen Aufenthaltes auf Erden unter einem so schwachen und degenerierten Menschengeschlecht befleckt wurde« (440). Nicht nur die subtile Stichelei gegen die Theologen springt ins Auge, sondern die programmatische Einordnung der Kirchengeschichte in die Profangeschichte, ein Quantensprung in der Forschung.¹⁹ Es sind fünf Faktoren, die nach Gibbon das rasche Wachstum des Christentums begünstigten. Ich zitiere die Thesen im Wortlaut, um ihre Konturen nicht zu verwischen und um den glänzenden Stilisten im Originalton zu Wort kommen zu lassen:

¹⁵ Zu seinem Hauptwerk vgl. W. NIPPEL, Edward Gibbon – The History of the Decline and Fall of the Roman Empire (in: E. STEIN-HÖLKESKAMP/K.-J. JOACHIM HÖLKESKAMP [Hg.], Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt, 2006, 644–659, 777–779).

¹⁶ E. GIBBON, Verfall und Untergang des römischen Imperiums, Bd. 1, 2016 (Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf dieses Werk).

¹⁷ TH. MOMMSEN, Römische Kaisergeschichte. Nach den Vorlesungs-Mitschriften von Sebastian und Paul Hensel, hg. von B. und A. DEMANDT, 1992, 430.

¹⁸ Vgl. NIPPEL, Edward Gibbon – History (s. Anm. 15), 652f.

¹⁹ Vgl. W. NIPPEL, Edward Gibbon (1737–1794) (in: L. RAPHAEL [Hg.], Klassiker der Geschichtswissenschaft, Bd. 1: Von Edward Gibbon bis Marc Bloch, 2006, 20–37), 31.

»I. The inflexible, and if we may use the expression, the intolerant zeal of the Christians, derived, it is true, from the Jewish religion, but purified from the narrow and unsocial spirit, which, instead of inviting, had deterred the Gentiles from embracing the law of Moses. II. The doctrine of a future life, improved by every additional circumstance which could give weight and efficacy to that important truth. III. The miraculous powers ascribed to the primitive church. IV. The pure and austere morals of the Christians. V. The union and discipline of the Christian republic, which gradually formed an independent and increasing state in the heart of the Roman empire.«²⁰

Wer die Ausführungen zu den einzelnen Punkten liest, wird vom Desinteresse an der Frühzeit des Christentums überrascht. Die apostolische Zeit und die Mission des Paulus stehen ganz am Rande, ihre Spuren verlieren sich im »dunkle[n] Gewölk« des Anfangs (439).²¹ Am Ende war es jedoch nicht das spezifisch Christliche, das die neue Religion attraktiv machte, sondern der »Verfall althergebrachter Überzeugungen«, und es hätte den einfachen Menschen auch »ein weitaus weniger würdiger Gegenstand [als das Christentum] ausgereicht, um den leeren Platz in ihrem Herzen auszufüllen und das unbestimmte Verlangen ihrer Leidenschaften zu stillen« (487f). Wundern sollte man sich daher nicht über die rasche Ausbreitung des Christentums, sondern darüber, dass es nicht noch rascher und umfassender Erfolg hatte (488).

I.2. Adolf von Harnack

Adolf von Harnack war der bedeutendste Theologe der Wilhelminischen Zeit und glänzender Wissenschaftsorganisator. Bewundert wurden schon zu seinen Lebzeiten sein effizientes Arbeiten, seine beeindruckende Auffassungsgabe und seine stupende Gelehrsamkeit. Noch immer vermögen seine Werke zu beeindrucken: das »Lehrbuch der Dogmengeschichte« (drei Bände, 1886–1890), die »Geschichte der altchristlichen Literatur« (zwei Bände, 1893–1904) und »Die Mission und Ausbreitung des Christentums« (1902).²² Letzteres ist »unter Harnacks wissenschaftlichen Werken das am leichtesten lesbare und für jeden Gebildeten zugängliche.«²³ Von der ersten Auflage bis zur vierten Auflage (1924) wuchs es um fast das Doppelte an. Immer mehr Zitate aus Primärquellen und geschichtliche Teilaspekte trug Harnack zusammen, um den Aufstieg des Chris-

²⁰ E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Bd. 1, (1776) 1994, 449 (= GIBBON, *Verfall* [s. Anm. 16], 440).

²¹ Allerdings beteiligt sich Gibbon mit scharfzüngigen Bemerkungen an der Debatte um die Historizität und Vernünftigkeit von Wundern.

²² HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5). (Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf die zweibändige vierte Auflage aus dem Jahr 1924).

²³ A. VON ZAHN-HARNACK, *Adolf von Harnack*, (1936) ²1951, 277.

tentums zu veranschaulichen und zu plausibilisieren. Dabei war es ihm nicht um die Frage gelegen, »[w]ie [...] das Christentum so viele Griechen und Römer gewonnen [hat], daß es zuletzt die auch numerisch stärkste Religion geworden ist?« – eine solche Fragestellung wäre aus seiner Sicht unsachgemäß, denn »so muß die Frage lauten: ›Wie hat sich das Christentum selbst so ausgestaltet, daß es die Weltreligion werden *mußte*, die übrigen Religionen durch Aussaugung mehr und mehr zum Absterben brachte und wie ein Magnet die Menschen an sich zog?« (527).²⁴ Die Figur der Überlegenheit der christlichen Religion gegenüber den anderen Religionen im Reich durchzieht das gesamte Werk. Letztlich »*mußte* sie siegen« (528), denn sie erscheint »auf allen Linien als der zusammenfassende Abschluß der bisherigen Religionsgeschichte« (526).

Nach fast 1000 Seiten zu drei Jahrhunderten Christentumsgeschichte präsentiert Harnack sein Resümee. Im Kern sind diese Faktoren für die Verbreitung der christlichen Religion ausschlaggebend: die Verehrung des einen Gottes, das »doppelte Evangelium« vom gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus und von der »strengsten Moral« (im Gegensatz zur »dürre[n] Moral« der Zeit [131]), schließlich die Anpassungsfähigkeit des Christentums, sein »Synkretismus« (957). Attraktiv ist das Christentum durch seine Fähigkeit, gegensätzliche Pole zu umgreifen: Seine Botschaft ist zugleich »so einfach« und »so mannigfaltig und reich« (111), es ist »die synkretistische Religion par excellence, und dabei doch exklusiv« (327), »göttliche Offenbarung« und »reine Vernunft, wahre Philosophie« (245), »im Tiefsten individualistisch und im Tiefsten sozialistisch zugleich« (174). Die christliche Religion ist »erhaben über allen Gegensätzen und Spannungen« und vereint Diesseits und Jenseits. Sie adelt den Menschen, schließt ihn mit Gott zusammen und verkündet – so der berühmt gewordene Gedanke Harnacks aus seinen Vorlesungen zum Wesen des Christentums – den »unendlichen Wert der Menschenseele«.²⁵

²⁴ Rudolf Bultmann nahm diese Fragerichtung in seiner Besprechung der dritten Auflage des Harnack'schen Werks (1915) zustimmend auf (R. BULTMANN, Von der Mission des alten Christentums [ChW 30, 1916, 523–528; abgedruckt in: M. DREHER/K. W. MÜLLER, Theologie als Kritik. Ausgewählte Rezensionen und Forschungsberichte, 2002, 75–81]).

²⁵ A. VON HARNACK, Das Wesen des Christentums, ³1900, 43 (auch DERS., Mission [s. Anm. 5], 121: »Wert des Individuums«; aaO 230: »Kraft und Wert« des Schwachen). Vgl. K. NOWAK, Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, Teil 1: Der Theologe und Historiker, 1996, 26, Anm. 54. Kaum gesehen wird in der Rezeption der Harnack'schen Formel, dass der Gedanke vom »unendlichen Wert« des Menschen in thematisch verwandtem Zusammenhang auch bei Hegel zu finden ist (G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Bd. 3: Die griechische und die römische Welt, hg. von G. LASSON, [1919] 1988, 745).

Man kann mit Christoph Marksches fragen, ob Harnack in seinem Werk einen »Kurzabriß seiner eigenen Theologie« vorführt und dabei eine Sichtweise einnimmt, »die sich einer sehr spezifischen Synthese von herzensfrommem baltischem Luthertum und vermittlungsorientierter liberaler Kulturtheologie verdankt.«²⁶ Doch auch wenn wir meinen, Harnacks Denken biographisch dingfest gemacht zu haben, ist seine grundlegende Einsicht nicht obsolet: Die Anlage einer *complexio oppositorum* setzte eine kraftvolle Dynamik aus sich heraus, die sich gerade in der religiös-kulturellen Gemengelage des urbanen Milieus entfalten konnte. Auch auf den städtischen Charakter des frühen Christentums verwies Harnack übrigens mehrfach: »*Das Christentum war Städte-religion*: je größer die Stadt, desto stärker – wahrscheinlich auch relativ – die Zahl der Christen« (948).²⁷

I.3. Rodney Stark

Der Religionssoziologe Rodney Stark, der mit seinem Buch »The Rise of Christianity«²⁸ Furore machte, nennt das Christentum ebenfalls ein »urban movement« (147) und unterfüttert diese These mit soziologischen Theorien. Während Harnack seinem Werk »nachrühm[t], daß es so gut wie keine Hypothesen enthält, sondern Tatsachen zusammenstellt«,²⁹ spricht Stark vor Thesenfreude und sieht seine Aufgabe darin, der Theologie »echte Sozialwissenschaft« zu vermitteln.³⁰

²⁶ CH. MARKSCHIES, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, 2016, 239. In Marksches' Gesamtdarstellung wurde auf den Seiten 215–264 folgender Essay aufgenommen: DERS., *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie* (ThLZ.F 13), 2006.

²⁷ Vgl. HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 19, zum Judentum als »Städtereligion«. Darüber hinaus auch M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften* (MWS I/22,2), hg. von H. G. KIPPENBERG, 2001, 225f.

²⁸ STARK, *Rise* (s. Anm. 5) (Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf die Paperback-Ausgabe).

²⁹ HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), III. Der Verzicht auf die Berücksichtigung neuerer sozialwissenschaftlicher, ideengeschichtlicher oder anthropologischer Konzepte eint Harnack mit der »überwiegende[n] Mehrheit der Althistoriker seiner Generation« (S. REBENICH, *Orbis Romanus. Deutungen der römischen Geschichte im Zeitalter des Historismus* [in: K. NOWAK u. a. (Hg.), *Adolf von Harnack, Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft* (VMPIG 204), 2003, 29–49], 43). Bei aller Bewunderung für Harnacks historische Gelehrsamkeit hielt schon Ernst Troeltsch seine methodologische Verortung für eine Selbsttäuschung (vgl. E. TROELTSCH, *Was heißt »Wesen des Christentums«* [1903; überarbeitet in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, (1922), 1962, 386–451], 394).

³⁰ Vgl. STARK, *Rise* (s. Anm. 5), XII (»real social science«).

Mit journalistischer Leichtfüßigkeit durchschreitet Stark die ersten Jahrhunderte des Christentums und entwirft eine kühne Gesamtschau des Aufstiegs der christlichen Religion. Die vier m. E. produktivsten Theoriemodelle richten sich auf die Dynamik urbaner Subkulturen, die soziale Prägekräft von Netzwerken, das »Rational Choice«-Paradigma und die Spannung von »Schuld und Stigma«. Stark ist davon überzeugt, dass zeitgenössische sozialwissenschaftliche Modelle mühelos den garstigen Graben der Geschichte überspringen und antike Phänomene erhel-len können.³¹

Nach Claude Fishers »Subcultural Theory of Urbanism« fördert ein städtisches Milieu mit seiner hohen Bevölkerungsdichte »unkonventionelle« Entwicklungen.³² Subkulturen sind in der Lage, eine kritische Masse an Menschen zu versammeln, die sich mit einer neuen Bewegung identifiziert und sich zunehmend verselbständigt. Im Rückgriff auf Netzwerktheorien erläutert Stark, wie sich das Christentum allmählich durch einzelne Bekehrungen innerhalb der sozialen Netzwerke von Familie, Freunden und anderen sozialen Verbindungen verbreitete. Man müsse nicht die Kategorie der Massenbekehrung oder gar des »Wunders« bemühen (12). Arithmetik und Sozialwissenschaft seien völlig ausreichend. Pro Jahrzehnt wuchs die Christenheit durchschnittlich um 40 %, von 1000 Gläubigen im Jahr 40 n. Chr. bis weit über 30 Millionen im Jahr 350 n. Chr. Stark verweist auf das Mormonentum, das seit dem 19. Jahrhundert mit einer vergleichbaren Wachstumsrate florierte (7). Mit dem handlungstheoretischen Ansatz der »Rational Choice Theory« analysiert Stark die frühchristliche Bereitschaft zum Martyrium (163–190). Christinnen und Christen gingen ins Martyrium nicht weil sie verwirrt oder masochistisch veranlagt waren, sondern weil sie Kosten und Nutzen rational abwägten. Die Logik des (wahrlich nicht unumstrittenen) Gedankens verläuft nach Stark so: Die frühchristlichen Gemeinden verlangten von ihren Mitgliedern viel ab: Geld, Zeit, Hingabe, Fürsorge; eine kostspielige Religion aber ist kostbar, sie schafft ihren Wert durch »Opfer und Stigma« (»sacrifice and stigma«) (176–179).³³ Wenn schon die Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinde an sich ein guter Deal ist, um wieviel mehr im Fall

³¹ Vgl. STARK, Rise (s. Anm. 5), 23; DERS., The Cities of God. The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome, 2006, 17–22: »Objective Methodology: The Scientific Method and Historical Study«.

³² C. S. FISCHER, Toward a Subcultural Theory of Urbanism (AJS 80, 1975, 1319–1341), 1328: »The more urban the place, the higher the rates of unconventionality.«

³³ Das Konzept stammt von L. R. IANNACCONE, Sacrifice and Stigma. Reducing Free-riding in Cults, Communes, and Other Collectives (Journal of Political Economy 100, 1992, 271–291). STARK, Rise (s. Anm. 5), 167: »[S]acrifice and stigma were the dynamo behind the rise of Christianity [...]. For the fact is that Christianity was by far the best religious ›bargain‹ around.«

des Märtyrertodes die Teilhabe an der kommenden Welt. Stark beschließt seine Studie mit dem bemerkenswerten Satz: »[W]hat Christianity gave to its converts was nothing less than their humanity« (215).

Starks Expertise in den Neuen Religiösen Bewegungen und insbesondere dem Mormonentum lassen ihn Aspekte sehen, die in der Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte gemeinhin *übersehen* werden. Anderes entgeht ihm, manche Fakten, aber auch der Sinn für Bescheidenheit. Kirchengeschichtler und Bibelwissenschaftlerinnen mieden die Auseinandersetzung mit ihm; manche gaben sich verschnupft, weil sich seine Studie liest wie ein Plädoyer dafür, statt bei den Theologen lieber bei den Religionssoziologen in die Lehre zu gehen. Seine etwas reißerischen Buchtitel tun ihr Übriges, darunter derjenige eines weniger beachteten Werks »The Cities of God. The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome«,³⁴ das davon ausgeht, dass die Christianisierung des Römischen Reiches als Christianisierung der Städte zu begreifen ist.

I.4. Weitere Gesamtdarstellungen

In dem illustren Dreiergestirn versammeln sich einer der glänzendsten Historiker, einer der einflussreichsten Kirchengeschichtler und einer der streitbarsten Soziologen der Wissenschaftsgeschichte. Auf ihren Schultern steht die Forschung nach wie vor, auch wenn sie in Detailfragen erhebliche Fortschritte zu verzeichnen hat. Namhafte Forscher (m. W. noch keine Forscherin!) aus mancherlei Disziplinen haben es unternommen, das Phänomen der raschen Ausbreitung des Christentums in Form einer Gesamtdarstellung zu erfassen. Nach Ramsay MacMullen führten Wundererfahrungen und erhoffte materielle Vorteile zu Massenbekehrungen,³⁵ während Bart Ehrman jüngst mit Nachdruck das Modell von Einzel- und Netzwerkkonversionen verfocht, die freilich einer Lawine gleich über das Römische Reich fegten.³⁶ Mit etwas anderem Akzent erkennt Wolfgang Reinbold in der frühchristlichen Propaganda (nicht also in der Mission) innerhalb der sozialen und familialen Netzwerke den entscheidenden Katalysator für den frühchristlichen Erfolg: Die Gemeindeversammlungen erzeugten Aufmerksamkeit, die Gerüchteküche brodelte aufgrund der distanzier- ten Lebensweise der Christinnen und Christen. »All diese Gerüchte, Geschich-

³⁴ STARK, *Cities* (s. Anm. 31).

³⁵ Vgl. R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire* (A. D. 100–400), 1984, 29 («successes en masse»).

³⁶ EHRMAN (s. Anm. 6), 292.

ten und Sensationen sind – *Werbung*.³⁷ Christoph Marksches bemüht ein modernes Interpretament, um den Aufstieg des Christentums zu erklären und spricht von »Komplexitätsreduktion« und »seelischer Entlastung«: Die Welt ist Gottes gute Schöpfung, das an Gottes Geboten ausgerichtete Leben erhält Sinn, und »die Perspektive einer himmlischen Fortexistenz entlasteten die Glaubenden seelisch«.³⁸ In neueren englischsprachigen Veröffentlichungen bemühen Autoren verschiedenster Couleur – von Larry W. Hurtado bis Bart Ehrman – militaristische Rhetorik und verweisen auf die zerstörerische Kraft und den Siegeszug des Christentums.³⁹ Wie Ehrman tritt auch Manfred Clauss mit aufklärerischem Pathos an die Frühgeschichte des Christentums heran und rückt das Gewaltpotential einer Religion in den Fokus, die von Rechthaberei und Irrationalität gekennzeichnet sei: »Recht zu haben war seit den Anfängen das konstituierende Element der neuen Religion.«⁴⁰ Ins gleiche Horn stößt mit noch stärkerem antichristlichem Affekt Catherine Nixey, die die Jesusbewegung als gewalttätig, skrupellos, intolerant und töricht karikiert.⁴¹ Kaum gegensätzlicher könnte die Einschätzung von Paul Veyne sein, nach dem das Christentum seine Anfängserfolge »seiner großen Originalität [verdankt], die darin bestand, eine Religion der Liebe zu sein, und es verdankt sie der übermenschlichen Autorität, die von seinem Meister ausging, Jesus Christus, dem Herrn. Wer sich zum Glauben bekehrte hatte, dessen Leben gewann an Intensität, Spannkraft und Disziplin.«⁴²

Die Mehrzahl der Studien spannt einen weiten Bogen von den Anfängen der Jesusbewegung bis zur Konstantinischen Wende und konzentriert sich dabei aufgrund der spärlichen und schwer datierbaren Quellen der Frühzeit auf die Zeit ab dem 2. Jahrhundert. Demgegenüber stehen im Folgenden die ersten

³⁷ W. REINBOLD, Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche, 2000, 300. »Werbenden« Effekt haben nach Reinbold Gerüchte um obskure Lehren, sittenwidrige Riten, brutale Verbrechen (Belege v. a. aus Minucius Felix). Weitere Aspekte der Anziehungskraft des Christentums werden aaO 284–341 ausführlich diskutiert.

³⁸ MARKSCHIES (s. Anm. 26), 263f.

³⁹ Vgl. allein die in den verschiedensten Zusammenhängen fallenden Begriffe »destroy« und »destruction« in EHRMAN (s. Anm. 6), 4. 6. 45. 81. 104. 120. 126. 177. 242. 284; vgl. aaO 126: »Christianity thrived by killing off its opposition.« Bemerkenswert ist, dass mit Larry Hurtado ein erklärter Kritiker Ehrmans zu derselben Figur greift: L. HURTADO, Destroyer of the Gods. Early Christian Distinctiveness in the Roman World, 2016.

⁴⁰ M. CLAUSS, Ein neuer Gott für die alte Welt. Die Geschichte des frühen Christentums, 2015, 69.

⁴¹ C. NIXEY, The Darkening Age. The Christian Destruction of the Classical World, 2017.

⁴² P. VEYNE, Als unsere Welt christlich wurde (312–394). Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht, 2008, 27.

100 Jahre der urbanen Christusgruppen im Fokus, die Anziehungskraft einer *complexio oppositorum*, die das Christentum von Beginn an auszeichnete und die Emergenz des Christentums begünstigte.⁴³

II. Zur Dynamik der Ausbreitung der frühen Jesusbewegung

Wenn hier nun die inneren Faktoren diskutiert werden, die die Verbreitung des Christentums in den Städten begünstigten, so ist wenigstens einleitend darauf hinzuweisen, dass auch die äußeren Faktoren kaum überbewertet werden können: die Sprache, das Straßennetz und der Briefverkehr sowie die Einheit des Römischen Reichs.⁴⁴ »Einem Jesusmissionar in Syrien oder in Kleinasien ging es nicht viel anders als einem Orientreisenden heute. Mit Englisch kommt man heutzutage meistens durch [...]. Im 1. Jh. n. Chr. ist das nicht viel anders. Auch da gab es eine Art ›Weltsprache‹, mit der man sich in weiten Teilen des Römischen Reiches verständlich machen konnte: Griechisch.«⁴⁵ Die Menschen im Römischen Reich reisten so ausgiebig und so komfortabel wie kein Mensch zuvor; auf der Grabinschrift (um 100 n. Chr.) des phrygischen Kaufmanns Titus Flavius Zeuxis aus Hierapolis im Lykostal ist vermerkt, dass er »über das Kap Malea nach Italien 72 Mal segelte«, eine Reise von immerhin gut 1500 km.⁴⁶ Die Mobilität der Jesusbewegung, ihr überregionales Beziehungsnetzwerk und ihre missionarischen Aktivitäten wären ohne die herausragende Infrastruktur der frühen Kaiserzeit nicht denkbar.⁴⁷ Briefe erreichten zügig ihr Ziel, vorausgesetzt man fand einen zuverlässigen Briefträger. Der städtische Kontext bot beides: günstige Verkehrsverbindungen und Durchgangsverkehr.⁴⁸ Schließlich

⁴³ Zum Emergenzbegriff, der hier nicht weiter entfaltet werden kann, vgl. G. WOOLF, *Empires, Diasporas and the Emergence of Religions* (in: J. CARLETON PAGET/J. LIEU [Hg.], *Christianity in the Second Century. Themes and Developments*, 2017, 25–38).

⁴⁴ Vgl. die Ausführungen bei HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 23–27.

⁴⁵ EBNER, *Stadt* (s. Anm. 2), 18.

⁴⁶ Auf die Inschrift des monumentalen Mausoleums (SIG 1229; IG 4,841; CIG 3920; IvHierapolis 51) wird häufig verwiesen, z. B. bei HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 25, Anm. 2; aaO 379, Anm. 2; MEEKS (s. Anm. 4), 17; STARK, *Rise* (s. Anm. 5), 135. Freilich hatten nicht alle Seereisenden so viel Glück wie Zeuxis.

⁴⁷ Vgl. zur Reisetätigkeit des Paulus sowie zu seiner geographischen Vorstellungsgabe U. HUTTNER, *Unterwegs im Mäandertal. Überlegungen zur Mobilität des Paulus* (in: S. ALKIER/M. RYDRYCK [Hg.], *Paulus – Das Kapital eines Reisenden. Die Apostelgeschichte als sozialhistorische Quelle* [SBS 241], 2017, 118–148); J. RÜGGEMEIER, *Die innere Landkarte des Paulus. Zur Raumkonzeption und deren Begrenzung in den paulinischen Schriften* (BiKi 73, 2018, 94–101).

⁴⁸ Vgl. H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament. A Guide to Context and Exegesis*, 2006, 65.

sollte die Einheit des Römischen Reiches mit Kaiser und Reichsrecht zur Matrix werden für die Einheit der christlichen Religion mit Papst und Kirchengesetz. »Hätte man zu Paulus gesagt, Claudius sei sein wirksamster Mitarbeiter, und hätte man zu Claudius gesagt, dieser von Antiochia aufbrechende Jude schicke sich an, den Grund zu dem dauerhaftesten Teil des kaiserlichen Gebäudes zu legen, der eine wie der andere würde im höchsten Grade erstaunt gewesen sein.« So der berühmt gewordene Satz von Ernest Renan.⁴⁹

II.1. Zwischen radikaler Schlichtheit und Bildungsaffinität

Die christliche Religion war – so Adolf von Harnack – »auf ihren Kern gesehen, etwas Einfaches [...], was sich mit den verschiedensten Koeffizienten verbinden konnte, ja sie alle aufsuchte: Gott als der Vater, der Richter und Erlöser, durch und an Christus kund geworden.«⁵⁰ Am Monotheismus und der Verehrung des einen Gottes rüttelte auch die Jesusbewegung der Anfangsphase nicht. Sie koppelte nun aber die Verehrung des einen Gottes an die Verehrung seines Sohnes. Die Sprengkraft des Vorgangs und seine Wirkungen sind nach wie vor Gegenstand der Forschung. Die Jesusbewegung freilich zersprang nicht, sondern entwickelte erstaunlich früh eine »binitarische« Jesusverehrung. Larry Hurtado vergleicht das Aufkommen der Jesusverehrung mit einem Vulkanausbruch.⁵¹ Die neue Botschaft ist denkbar schlicht: »Glaube an den Herrn Jesus, so wirst du und dein Haus selig!« (Apg 16,31). Das ist für alle und jeden begreiflich. Die *volle* Zugehörigkeit zur Gemeinde und zum endzeitlichen Heil ist nicht abhängig von philosophischer Bildung, ethischer Vollkommenheit, esoterischem Geheimwissen, einer Mysterien-Initiation oder der Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht oder religiös-ethnischen Gruppierung.⁵²

⁴⁹ E. RENAN, *Die Apostel*, 1866, 296f (zitiert auch bei HARNACK, *Mission* [s. Anm. 5], 25, Anm. 3).

⁵⁰ HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 528.

⁵¹ L. W. HURTADO, *Resurrection-Faith and the »Historical« Jesus* (JSHJ 11, 2013, 35–52), 35f: »Jesus-devotion appeared quickly and very early, more like a volcanic eruption than an incremental process«. Plinius der Jüngere weiß (ep. 10,96) Anfang des 2. Jahrhunderts, dass der im christlichen Kult verehrte Christus eine Gestalt ist, der die Christen »wie einem Gott« (*quasi deo*) Hymnen singen.

⁵² Vgl. MARKSCHIES (s. Anm. 26), 244, mit Verweis auf WEBER, *Religiöse Gemeinschaften* (s. Anm. 27), 281–283. Jüdische Konvertiten gelten ebenfalls »voll als Juden, auch wenn die Rabbinen für die erste Generation noch gewisse halakhische Einschränkungen [...] festlegen« (G. STEMBERGER, *Jüdische Identität. Was ändert die Zerstörung Jerusalems im Jahr 70?* [in: E. BONS/K. FINSTERBUSCH (Hg.), *Konstruktionen individueller und kollektiver Identität II. Alter Orient, hellenistisches Judentum, römische An-*

Der einfachen Lehre entspricht Konsequenz in der Lebensführung – »pure and austere morals« (Gibbon), »strengste Moral« (Harnack). Besonders eindrücklich wirkte im frühen Christentum das Ethos der Märtyrer. Wer bereit ist, sein Leben für seinen Glauben zu opfern, verleiht diesem Glauben Wert. In den 60er Jahren des 1. Jahrhunderts ereigneten sich drei Martyrien, deren Bedeutung für die frühe Christenheit nicht zu überschätzen ist. Es sind die drei »Stadtmartyrien« des Jakobus in Jerusalem und des Paulus und Petrus in Rom (vgl. Tacitus, Ann 15,44). Martyrien entfalteten eine »unmittelbare persönliche Wirkung« und – später – eine gesamtkirchliche Wirkung.⁵³ Nach Ignatius ist es das Ziel des Martyriums – wie des Christseins überhaupt – »Gottes teilhaftig zu werden« (θεοῦ ἐπιτυχεῖν).⁵⁴ Wer seinen Glauben mit Blut bezeugt, kann ewige Gemeinschaft mit Gott erwarten. Wir können hier die strittigen Fragen außer Acht lassen, wie ausgeprägt die Christenverfolgungen in den ersten Jahrzehnten waren⁵⁵ und ob die Martyrien primär nach innen oder nach außen wirkten. Fraglos waren sie ein eindrucksvolles Sinnbild für die kompromisslose Konsequenz, die in der schlichten Botschaft des frühen Christentums angelegt war.

Die Schlichtheit und Kompromisslosigkeit des christlichen Ethos äußerte sich nicht nur im binitarischen Gottesglauben und in der Entschlossenheit zum Martyrium, sondern auch in weiteren Aspekten der Lehre und des Lebens: Frühchristliche Schriften paarten Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,29–31 // Mt 22,37–40 // Lk 10,27), propagierten eine Wechselbeziehung von göttlichem und menschlichem Verhalten (Lk 6,36: Barmherzigkeit; Mt 6,12: Vergebung) und sprachen von einem liebenden Gott, der sich seinen Geschöpfen personal zuwendet (Joh 3,16) und ihnen Schuld erlässt (Mt 6,12 // Lk 11,4),⁵⁶ sie forderten die Bereitschaft zum Statusverzicht in Nachahmung ihrer Gründergestalt (Phil 2,5–11), sie vertraten den »paradoxen« Gedanken, dass der göttliche Ret-

tike, Alte Kirche (BThSt 168), 2017, 177–194], 180). Insbesondere der Verzicht auf die Beschneidung und auf die Speisegebote in der frühen Jesusbewegung ermöglichte Bekehrungswilligen vollumfängliche Teilhabe, ohne aus ihrem sozialen Umfeld herauszufallen (vgl. Apg 15,1f; Gal 2,4).

⁵³ MARKSCHIES (s. Anm. 26), 242.

⁵⁴ Ignatius, Magn. 14; Trall. 12,2; 13,3; Rom. 1,2; 2,1; 4,1; 9,2; Smyrn. 11,1; Pol. 2,3; 7,1. Vgl. P. GEMEINHARDT, Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike (STAC 90), 2014, 208 mit Anm. 68. Vgl. noch 1 Clem 5,4–7; M. Polyc. 14,2.

⁵⁵ Die Zahl der verfolgten und getöteten Christinnen und Christen in den ersten Jahrzehnten war geringer, als es die Berichte vermuten lassen. So schon VOLTAIRE, *Historie de l'établissement du Christianisme* (1777; in: DERS., *Oeuvres complètes*, hg. von L. MO-LAND, Band 31, 1880, 43–116), 82; GIBBON, *Verfall* (s. Anm. 16), 502. Neuerdings C. MOSS, *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, 2013; CLAUSS (s. Anm. 40), 75.

⁵⁶ Vgl. hierzu STARK, *Rise* (s. Anm. 5), 211.

ter mit dem Richter identisch ist,⁵⁷ sie propagierten die Erlösungsbedürftigkeit der gesamten Schöpfung,⁵⁸ sie forderten unbedingte Vergebungsbereitschaft (Mt 6,12)⁵⁹ und schrankenlose Solidarität und Nächstenliebe (Lk 6,36; Mt 25,35–36) und behaupteten dabei, dass menschliche Affekte und Handlungen einem Gott imponierten (Mt 25,35–36).

So sehr solche Spitzenaussagen heute kirchlich kultiviert und unspektakulär daherkommen – einem nachdenklichen antiken Menschen konnten sie kaum unmittelbar einleuchten. Gerade der paganen Bildungselite mussten sie skrupellos verkürzend und skrupellos verführerisch erscheinen. Am Ende des 2. Jahrhunderts legt der römische Apologet Minucius Felix dem Christentumskritiker Caecilius folgende Worte in den Mund:

»Aus dem untersten Abschaum der Gesellschaft sammeln sich da die Ungebildeten und die leichtgläubigen Frauen, die wegen der Schwäche ihres Geschlechtes leicht zu beeinflussen sind; sie bilden eine gemeine Verschwörerbande, die sich in nächtlichen Zusammenkünften, bei regelmäßigem Fasten und unmenschlicher Speise nicht im Kult, sondern im Verbrechen verbrüderet; eine obskure, lichtscheue Brut, stumm in der Öffentlichkeit, nur in den Winkeln geschwätzig [...]. Welch unfassliche Dummheit, welch unglaubliche Frechheit« (Oct. 8,4–5).⁶⁰

Die Bildungselite begegnete etwa der Bereitschaft zum Märtyrertod mit nachhaltigem Unverständnis. Insbesondere die Stoiker sehen in der Duldung des Martyriums Unvernunft, Starrsinn, ja Wahnsinn am Werk.⁶¹

Die antichristliche Polemik hat das Bild der ersten Generationen von Christinnen und Christen bis in die Neuzeit geprägt. Adolf Deißmann noch hielt es für erwiesen, dass das frühe Christentum keine »wirksame Verbindung mit der kleinen Oberschicht der Macht und der Bildung« aufbaute, und er verband dies mit der romantisierenden Sicht, dass die schöpferische Kraft des frühen Christentums jenseits von Bildung, Macht und Literarizität ihren Ort hat.⁶² In jüngerer Zeit

⁵⁷ »Paradox« nennt diesen Gedanken HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 119, Anm. 1, um sogleich anzufügen, dass das Christentum damit »einen seiner charakteristischen Gedanken [besaß], durch den es anderen Religionen besonders überlegen war.«

⁵⁸ MARKSCHIES (s. Anm. 26), 244.

⁵⁹ Trotz des Einwands von D. KONSTAN, *Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea*, 2010, 123, dass das Konzept der zwischenmenschlichen Vergebung in seinem Vollsinn erst in der Moderne Einzug halte.

⁶⁰ Zitiert nach M. FIEDROWICZ, *Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike*, 2004, 260.

⁶¹ Vgl. Seneca, *Ad Lucilium* 30,12; Epiktet, *Diss.* 4,7. Auch der Verweis auf pagane Vorbilder wie Sokrates bei Tertullian, Clemens, Origenes und in den Märtyrerakten konnte die paganen Kritiker wenig überzeugen. Dazu S.-P. BERGJAN / B. NÄF, *Märtyrerverehrung im frühen Christentum. Zeugnisse und kulturelle Wirkungsweisen* (Wege zur Geschichtswissenschaft), 2014, 43–45.

⁶² A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 1923, 209.

kommt wieder Bewegung in diese Diskussion: So bildungs- und kulturfern waren die ersten Christen gar nicht.⁶³ Ganz im Gegenteil! Gegenüber Deißmann schlägt das Pendel nun auf die Seite aus – *zu* weit freilich, wenn das Christentum nun als »Bildungsreligion« apostrophiert wird. Das Beispiel des Monotheismus bzw. Henotheismus ist erhellend. Er war durchaus ideologisch anschlussfähig und in der paganen intellektuellen Elite geradezu *en vogue*.⁶⁴ Walter Burkert wies in dem Zusammenhang (mit Niklas Luhmann) auf die intellektuelle Attraktivität von Religionsformen hin, die Komplexität reduzieren. Es sei nicht zufällig, dass spekulative Theologie – ob nun christliche oder pagane – »immer wieder auf all-gemeinste und zugleich einfachste Begriffe zielt: Die eine Ursache, das Sein überhaupt, das Eine.«⁶⁵ Die frühe Kaiserzeit entwickelte angesichts eines unübersichtlichen, instabilen Pluralismus eine Offenheit für das Schlichte, »Einfältige« – in religiös-philosophischen wie in ethischen Fragen.⁶⁶ Die »Komplexitätsreduktion« wirkte orientierend, auch und gerade in Bildungsmilieus.⁶⁷

Die »upper-class bias«⁶⁸ der älteren Forschung, die im frühen Christentum ein bildungsfernes Unterschichtenphänomen erblickte, wird auch durch die ar-

⁶³ Vgl. zum Folgenden insbesondere U. SCHNELLE, *Das frühe Christentum und die Bildung* (NTS 61), 2015, 113–143; TH. SÖDING, *Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments*, 2016; S. VOLLENWEIDER, *Bildungsfreunde oder Bildungsverächter? Überlegungen zum Stellenwert der Bildung im frühen Christentum* (erscheint in: P. GEMEINHARDT [Hg.], *Bildung und Religion. Was ist Bildung in der Vormoderne?* [SERAPHIM], 2019).

⁶⁴ Zu monotheistischen Tendenzen in paganer Philosophie und Frömmigkeit vgl. exemplarisch den Sammelband S. MITCHELL/P. VAN NUFFELEN (Hg.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, 2010; daneben F. E. BRENK, *Plutarch and »Pagan Monotheism«* (in: L. ROIG LANZILLOTTA/I. MUÑOS GALLARTE [Hg.], *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, 2012, 73–84), der die teils frappierende Nähe des mittelplatonischen Gottesbildes Plutarchs zum christlichen Gottesbild verhandelt. Vgl. schon HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 28, und seine Feststellung einer »inneren Entwicklung des Polytheismus zum Monotheismus in diesem Zeitalter«.

⁶⁵ W. BURKERT, *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, 1998, 41.

⁶⁶ Zur Unübersichtlichkeit des religiösen Lebens vgl. (etwas übertreibend) DODDS (s. Anm. 13), 133: »The religious tolerance which was the normal Greek and Roman practice had resulted by accumulation in a bewildering mass of alternatives. There were too many cults, too many mysteries, too many philosophies of life to choose from: you could pile one religious insurance on another, yet not feel safe. Christianity made a clean sweep.«

⁶⁷ Zum Stichwort »Komplexitätsreduktion« vgl. MARKSCHIES (s. Anm. 26), 263. Freilich verkürzt der Begriff »Komplexitätsreduktion« die Wahrnehmung und unterliegt seinerseits einer reduktionistischen Tendenz – zumal angesichts des »theologischen« Differenzierungsgrads und Reflexionsniveaus der kaiserzeitlichen Philosophie.

⁶⁸ J. R. HARRISON, *The First Urban Churches. Introduction* (in: DERS./L. L. WELBORN [Hg.], *The First Urban Churches*, Bd. 1: *Methodological Foundations* [Writings from the Greco-Roman World. Supplement Series 7], 2015, 1–40), 1.

chäologischen Funde aufgebrochen, die in den letzten Jahrzehnten in die Gelehrtenstuben sprudeln: Urkunden, Quittungen, Notizen, Graffiti, Programme für öffentliche Veranstaltungen, Inschriften, Bekanntmachungen. Sie belegen: »Ohne rudimentäre Lese- und Schreibkenntnisse konnte man sich in einer antiken Stadt eigentlich nicht bewegen.«⁶⁹ In den Städten des Römischen Reiches waren 30–50% der Bevölkerung in elementarer Form alphabetisiert.⁷⁰ Paulus beschäftigte einen Sekretär, Tertius (Röm 16,22), und rechnet damit, dass seine Briefe nicht nur vorgelesen wurden, sondern auch durch die Hände der Gemeindeglieder gingen (Gal 6,11; vgl. Mk 13,14); frühchristliche Lehrer waren in den Gemeinden aktiv, und im Unterschied zu griechisch-römischen Religionsformen etablierte sich bald ein organisierter religiöser Unterricht.⁷¹ Während sich »das ›Märchen von einem unintellektuellen Paulus« bis vor einigen Jahrzehnten mit großer Zähigkeit hielt,⁷² spricht ihm heute kaum noch jemand denkerische Kraft und Systemfähigkeit ab. Sein Brief an die römischen Christusgruppen ist intellektuell keine leichte Kost (vgl. 2Petr 3,15–16), setzt eine beachtliche Vertrautheit mit der Schrift voraus und schließt an popularphilosophische Bildungsdiskurse an.⁷³ Auch der Hebräerbriefautor zieht theologisch und rhetorisch alle Register, um eine (wohl römische) Stadtgemeinde mit intellektuellem Niveau für seine Position zu gewinnen.⁷⁴ Johannes lässt am Beginn seines Evangeliums mit dem Logos-Prolog einen »metaphysischen Lockvogel«

⁶⁹ SCHNELLE, Bildung (s. Anm. 63), 118.

⁷⁰ Unter den christlichen Stadtgemeinden war es nach SCHNELLE, Bildung (s. Anm. 63), 119 (mit Belegen und Sekundärliteratur) wohl mindestens die Hälfte, wenn man bedenkt, dass »[e]in erheblicher Teil der Gemeindeglieder [...] aus dem Einflussbereich des Judentums [kam], das eine höhere Alphabetisierungsrate als der Durchschnitt des römischen Reiches aufwies.«

⁷¹ Vgl. BREMMER, Rise (s. Anm. 7), 43. Ob und inwiefern die frühchristlichen Gemeinden als »scholastic communities« anzusprechen sind, ist Gegenstand intensiver Auseinandersetzungen (vgl. die Pionierarbeit von E. A. JUDGE, *The Early Christians as a Scholastic Community* [1960/61; in: DERS./J. R. HARRISON, *The First Christians in the Roman World. Augustan and New Testament Essays* (WUNT 229), 2008, 526–552]).

⁷² M. THEOBALD, Glaube und Vernunft. Zur Argumentation des Paulus im Römerbrief (1989; in: DERS., *Studien zum Römerbrief* [WUNT 136], 2001, 417–431), 417 (mit einem Zitat von Hans Dieter Betz).

⁷³ Vgl. S. VOLLENWEIDER, »Mitten auf dem Areopag«. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament (EC 3, 2012, 296–320).

⁷⁴ Vgl. B. SCHLIESSER, Glauben und Denken im Hebräerbrief und bei Paulus. Zwei frühchristliche Perspektiven auf die Rationalität des Glaubens (in: J. FREY/B. SCHLIESSER/N. UEBERSCHAER [Hg.], *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt* [WUNT 373], 2017, 503–560). R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, ⁹1984, 483, kommentierte süffisant, dass der Verfasser des Hebräerbriefs »sichtlich stolz [ist] auf das, was er seinen Lesern an Erkenntnis bieten kann.«

fliegen, der die gebildete Leserschaft für die Jesusgeschichte gewinnen und ihre »Logik« und Wahrheit erweisen sollte.⁷⁵ Paulus, Johannes und der Hebräerbriefautor schufen eine je eigenständige Sprache und Theologie des Glaubens, sie bildeten neue Begriffe oder prägten Begriffe um, entwickelten nach und nach einen eigenen Idiolekt, um Identität zu schaffen und zu stärken. Die Autoren des Neuen Testaments waren zum Teil mehrsprachig. Mit beachtlicher Kreativität lasen sie das Alte Testament unter christologischem Vorzeichen. Sie schufen mit dem »Evangelium« eine neue Literaturgattung.⁷⁶ Andere Gattungen wie den Brief gestalteten sie um. Das frühe Christentum wurde schon bald zu einer »bookish« religion.⁷⁷ Auf der anderen Seite des Kommunikationsprozesses stehen die Rezipienten: »Wer solche Texte gehört, gelesen oder diskutiert hat, kann kaum als »ungebildet« gelten.«⁷⁸ Gegenüber Deißmann ist dies ein Paradigmenwechsel! Im frühen Christentum oszillieren Einfalt und Bildung, geistige Armut und Intellektualität.

II.2. Zwischen Elend und Elite

In der frühen Kaiserzeit ist das Bildungsniveau eines Menschen nun kein eindeutiges Kriterium seiner Schichtzugehörigkeit.⁷⁹ Daher muss die schichtenübergreifende Dynamik des frühen Christentums in einem weiteren Schritt

⁷⁵ Vgl. M. THEOBALD, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh (NTA.NF 20), 1988, 26–33.

⁷⁶ Zur Innovativität der Evangelienliteratur vgl. E.-M. BECKER, The Birth of Christian History. Memory and Time from Mark to Luke-Acts, 2017, freilich mit dem Hinweis, dass die zeitgenössische römische Kultur gegenüber literarischen Neuerungen offen war und sie sogar einforderte (mit Verweis auf den Historiker Velleius Paterculus).

⁷⁷ So HURTADO, Destroyer (s. Anm. 39), 105–141. Geradezu überschwänglich der Gräzist C. C. CARAGOUNIS, New Testament Language and Exegesis. A Diachronic Approach (WUNT 323), 2014, 311: »[The New Testament is] not only [...] a group of writings by coarse and uneducated persons – *kleine literatur* – but [...] a powerful collective work, that with its towering thoughts, superb expressions, and profound meaning arrogates to itself the right to a proud place in Greek literature.«

⁷⁸ SCHNELLE, Bildung (s. Anm. 63), 142. Vgl. VOLLENWEIDER, Bildungsfreunde (s. Anm. 63): »Innerhalb ihres partialekulturellen Raums zeichnet sich die urchristliche Literatur durch Kunst, Raffinesse und Eigenwilligkeit aus; sie erfordert erhebliche Lesekompetenzen.«

⁷⁹ Zu Titel und Thematik des Abschnitts vgl. M. ÖHLER, Zwischen Elend und Elite. Paulinische Gemeinden in ökonomischer Perspektive (in: J. SCHRÖTER/S. BUTTICAZ/A. DETTWILER [Hg.], Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters [BZnW 234], 2018, 249–286). Dort wird auch die komplexe wie kontroverse Forschungsgeschichte zur ökonomischen Situation des Römischen Reiches und des frühen Christentums nachgezeichnet.

bedacht werden. Lange Zeit galt es als ausgemacht, dass sich die frühen christlichen Gemeinden aus sozial Randständigen, Rechtlosen, Armen und Versklavten zusammensetzten. Nietzsches Satz klingt im kollektiven Gedächtnis nach: »Das Christentum hat die Partei alles Schwachen, Niedrigen, Missratenen genommen«, in ihm »kommen die Instinkte Unterwerfener und Unterdrückter in den Vordergrund: es sind die niedersten Stände, die in ihm ihr Heil suchen.«⁸⁰ Das Christentum galt vielen als ein Unterschichtenphänomen, eine Proletarierbewegung, eine Sklavenreligion. Für diese Ansicht stehen so bedeutende Forscher wie Friedrich Engels, Karl Kautsky, Adolf Deißmann, Max Weber und Ernst Troeltsch.⁸¹ Auch wenn diese These nicht prinzipiell zu verwerfen ist,⁸² bricht sich seit den 1970er Jahren jedoch ein »New Consensus« Bahn, der mit den Namen Edwin Judge, Gerd Theißen, Wayne Meeks, Abraham Malherbe und Luise Schottroff verbunden ist: Unter den frühen Christinnen und Christen gab es nicht nur sozial Benachteiligte, sondern auch einen beträchtlichen Anteil an Personen aus der Mittelschicht und aus höheren gesellschaftlichen Schichten.⁸³ Der »New Consensus« würde gar nicht so neu anmuten, hätte man Adolf von Harnack intensiver studiert. Harnack widmet ein ganzes Kapitel der Verbreitung des Christentums »unter den Vornehmen, Reichen, Gebildeten und Beamten« und zählt zu diesen aus neutestamentlicher Zeit den Prokonsul Sergius Paulus, Dionysios den Areopagiten und Erastus, den Stadtkämmerer von Korinth.⁸⁴ Unser Wissen über die Zusammensetzung der ersten Gemein-

⁸⁰ F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, hg. von I. FRENZEL (Werke in zwei Bänden, Bd. 2), 1967, 488.

⁸¹ Schon GIBBON, *Verfall* (s. Anm. 16), 498, wusste, »dass die mit Unglück und der Verachtung der Menschen geschlagenen Herzen der göttlichen Verheißung künftiger Wonnen freudig lauschen [...]«. «Allerdings weist auch Gibbon (aaO 457) darauf hin, dass die christliche Heilsbotschaft, die »Verheißung ewiger Glückseligkeit« »eine große Anzahl Menschen aus jeder Religion, jedem Stand und jeder Provinz des Römischen Reiches« anzog, die »dieses günstige Angebot« wahrnahmen.

⁸² Dass sich von Anfang an auch Sklaven den christlichen Gemeinden anschlossen, zeigt u. a. vom Standpunkt eines externen Beobachters der Brief des Plinius an Trajan (ep. 10,96): »Umso mehr hielt ich es für notwendig, zwei Sklavinnen [*ancillae*], welche Dienerinnen [*ministrae*] genannt wurden, auch durch Folter zu befragen. Ich fand nichts anderes als verkehrten und maßlosen Aberglauben.« Vgl. hierzu H. LÖHR, *Einige Beobachtungen zur Rolle von Sklaven in christlichen Gemeinden in der zweiten Hälfte des ersten und in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr.* (in: M. LANG [Hg.], *Ein neues Geschlecht? Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins* [NTOA 105], 2014, 11–29).

⁸³ Vgl. zu Letzterem A. WEISS, *Soziale Elite und Christentum. Studien zu ordo-Angehörigen unter den frühen Christen* (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 52), 2015, 18.

⁸⁴ HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 559–568.

den, über die soziale Lage und den Status ihrer Mitglieder, ist überaus schmal. Am wenigsten nebulös stellt sich die Situation der Christen noch in Rom und in Korinth dar.

In Korinth gab es nach Auskunft des Paulus nur wenige Gebildete und Angesehene unter den Christuskgläubigen (1 Kor 1,26; vgl. 3,18; 6,5).⁸⁵ Dass es sie gab, lässt sich nicht nur aus den knappen Bemerkungen zu den einzelnen Personen erschließen, sondern auch aus den sozialen Spannungen, die in der Gemeinde v. a. im Umkreis des Herrenmahls existierten (1 Kor 11,17–22), aus dem Streben nach Redekunst und Weisheit (1 Kor 2,1), aus dem zivilrechtlichen Prozessieren unter Gemeindegliedern (1 Kor 6,1–8) und aus den Einladungen, die einzelne Gemeindeglieder in Tempel erhalten haben (1 Kor 8,10).⁸⁶ Die schillerndste Gestalt in der korinthischen Gemeindegemeinschaft ist zweifellos Erastus, der im Römerbrief seine Grüße aus Korinth an die römische Gemeinde entbietet – Erastus, ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως (Röm 16,23; vgl. Apg 19,22; 2 Tim 4,20). Röm 16,23 ist die einzige Stelle im *corpus Paulinum*, in dem ein politisches Amt einer Person genannt wird. In den vergangenen Jahren entfachte sich – erneut – ein Gelehrtenstreit über die Frage, welches Amt Erastus innehatte und welcher Status damit verknüpft war. Angereichert wird der Streit durch eine neu aufgerollte Debatte um die korinthische Pflasterinschrift (»Erastusinschrift«), die im Jahr 1929 nordöstlich des Theaters gefunden wurde und die besagt, dass ein gewisser Erastus für die ihm verliehene Ädilenwürde auf eigene Kosten einen Platz pflastern ließ.⁸⁷

Vieles spricht dafür, dass die Bezeichnung οἰκονόμος nicht wie häufig angenommen das Amt des Quästors, sondern das höhere Amt des Ädils meint.⁸⁸ »Als Ädil war Erastos qua Amt Mitglied des korinthischen *ordo decurionum*,« d. h. der städtischen Munizipalaristokratie. Eine Identifizierung mit dem Erastus der Pflasterinschrift ist durchaus plausibel, aber natürlich nicht beweisbar. Jedenfalls war in Korinth mindestens ein Mitglied der Gemeinde Teil der obersten sozialen Elite. Die dem *ordo decurionum* zugehörigen Vollbürger bestimmten das Leben in der Stadt, besaßen in aller Regel Land, genossen ein ausnehmend hohes Sozialprestige und eine Reihe von Privilegien (z. B. Purpurstreifen an der Toga), rivalisierten um Ämter und hielten »mit ihrer Munifizienz (Spem-

⁸⁵ Vgl. ausführlich B. SCHLISSER, Neues zu den Sozialstrukturen der Jesusbewegung in Korinth (in: J. THIESSEN/CH. STETTLER [Hg.], Paulus und die Gemeinde in Korinth in ihrem historisch-kulturellen Kontext [BThSt], 2019 [im Erscheinen]).

⁸⁶ Vgl. D. ZELLER, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), 2010, 39.

⁸⁷ J. H. KENT (Hg.), The Inscriptions 1926–1950, Corinth. Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens 8/3, 1966, Nr. 232 = S. 99f.

⁸⁸ A. WEISS, Keine Quästoren in Korinth. Zu Goodrichs (und Theißens) These über das Amt des Erastos (Röm 16.23) (NTS 56, 2010, 576–581).

den, Stiftungen, Bauten, Übernahme von Gesandtschaften) das öffentliche Leben in Schwung.«⁸⁹ Eine Hinwendung zum Christentum wird auch eine Revision des politischen Strebens und eine Umorientierung des finanziellen Engagements zur Folge gehabt haben. Die frei gewordenen Mittel wurden nun vielleicht nicht mehr für eine Pflasterung, sondern für die Belange der Gemeinde und die Versorgung ihrer Armen,⁹⁰ für die Unterstützung der Missionare und Lehrer (1 Kor 9,14; Phil 4,10–20) oder die »Sammlung für die Heiligen« in Jerusalem (1 Kor 16,1) eingesetzt.

Die korinthische Gemeinde ist ein Spiegelbild der urbanen Gesellschaft, in die sie eingebettet ist.⁹¹ Das Christentum kam in seiner Frühzeit wohl nicht nur bei den niedrigsten Ständen an, sondern auch in der Mittelschicht⁹² und – wenngleich nur punktuell – in der obersten städtischen Elite. Die singuläre Rolle von Frauen der Oberschicht in den frühchristlichen Zusammenkünften und Gemeindestrukturen verdient besondere Beachtung und wurde jüngst wieder von Jan Bremmer hervorgehoben. »I would not know any parallel in the pagan world of such an active female presence in a religious meeting or temple.«⁹³ Innerhalb des Sozialgefüges der Gemeinden konnten Frauen grundsätzlich alle Positionen besetzen. Auch für dieses Kapitel der Forschung kann übrigens Adolf von Harnack als Vordenker gelten, denn er betonte mit Nachdruck, dass

⁸⁹ H. BOTERMANN, Paulus und das Urchristentum in der antiken Welt (ThR 56, 1991, 296–305), 300.

⁹⁰ Siehe unten. Vgl. auch Justin, Apol. 1,67 (dazu HARNACK, Mission [s. Anm. 5], 200).

⁹¹ Vgl. L. L. WELBORN, Inequality in Roman Corinth. Evidence from Diverse Sources Evaluated by a Neo-Ricardian Model (in: DERS./J. R. HARRISON [Hg.], The First Urban Churches, Bd. 2: Roman Corinth [Writings from the Greco-Roman World Suppl. Series 8], 2016, 47–84), 73.

⁹² Nach ÖHLER, Elend (s. Anm. 79), 285, gehörten die Christusgläubigen in den paulinischen Gemeinden der ersten Generation zur Mittelschicht (»middling groups«: ca. 20% der Stadtbevölkerung), während es erst in der zweiten und dritten Generation zu einer sozioökonomischen Spreizung kam: Der Anteil der vermögenden Mitglieder stieg (vgl. 1 Tim 2,9; 1 Petr 3,3; Hebr 10,34), »zugleich wurden nun aber auch Bedürftige bewusst in den Blick genommen«. Ob der Befund angesichts von Aussagen wie 1 Kor 1,26.28; 11,22 u. a. standhält, mag hier offenbleiben. Zur Bedeutung der »middling groups« in der urbanen Gesellschaft vgl. A. ZUIDERHOEK, The Ancient City. Key Themes in Ancient History, 2017, 108.

⁹³ J. N. BREMMER, Early Christians in Corinth. Religious Insiders or Outsiders? (erscheint in: C. BREYTENBACH [Hg.], The Rise of Early Christianity in Greece and the Southern Balkans, 2019). Zur aktiven und partizipativen Rolle von Frauen in den jüdischen Versammlungen vgl. – wohl etwas einseitig – K. EHRENSPERGER, The Question(s) of Gender: Relocating Paul in Relation to Judaism (in: M. D. NANOS/M. ZETTERHOLM [Hg.], Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle, 2015, 245–276).

Frauen eine bedeutende Rolle bei der Ausbreitung des Christentums gespielt haben und widmete dem Thema ein ganzes Kapitel.⁹⁴ Die Weitsicht Harnacks ist beachtlich, hatte sich die Fachwelt, d. h. die Männerwelt, nur am Rande dafür interessiert. Harnack konnte lediglich auf drei Studien verweisen, darunter die fast vergessene Arbeit der Reformpädagogin Lydia Stöcker (1877–1942).⁹⁵ Ungleich beachtlicher als Harnacks Weitsicht ist aber der Sachverhalt selbst. Wohlhabende und gebildete Frauen hatten in einer christlichen Gemeinde die Möglichkeit, sich mit der intellektuellen männlichen Elite auszutauschen⁹⁶ und das Patronat einer christlichen Versammlung zu übernehmen. Phoebe (Röm 16,1–2), Maria (Apg 12,12), Lydia (Apg 16,14), Tavia (Ignatius, Smyrn. 13,2) und wohl auch Nympha (Kol 4,15) waren Gastgeberinnen christlicher Versammlungen. Ob Chloe (1 Kor 1,11) Mitglied der Gemeinde war oder lediglich ihr Haus zur Verfügung stellte, ist umstritten.⁹⁷ Auf Frauen aus den unteren Schichten mag der starke sozialdiakonische Impuls Wirkung gezeigt haben, der nun im nächsten Abschnitt in den Fokus rückt und dort in die Spannung von »Individualismus« und »Sozialismus« eingestellt wird.

II.3. Zwischen »Individualismus« und »Sozialismus«

Harnack hatte die christliche Religion als »im Tiefsten individualistisch und im Tiefsten sozialistisch zugleich« bezeichnet.⁹⁸ Das individuelle Moment tritt hervor im Gedanken von der Rechtfertigung aus Glauben, der Sündenvergebung und in der Hoffnung auf die leibliche Auferweckung.⁹⁹ Der Individualität der Heilsbotschaft entspricht auch die frühchristliche Erfahrung von Einzelbekeh-

⁹⁴ HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 589–611 (»Die Verbreitung unter den Frauen«).

⁹⁵ AaO 589, Anm. 1; E. A. VON DER GOLTZ, *Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche. Geschichtlicher Überblick mit einer Sammlung von Urkunden*, 21914; L. STÖCKER, *Die Frau in der alten Kirche*, 1907; J. DONALDSON, *Woman. Her Position and Influence in Ancient Greece and Rome, and among the Early Christians*, 1907.

⁹⁶ Vgl. J. N. BREMMER, *Why Did Early Christianity Attract Upper-class Women* (1989; in: DERS., *Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity. Collected Essays I* [WUNT 379], 2017, 33–41).

⁹⁷ Die Identifizierung der »auserwählten Herrin« (2Joh 1) und der »Frau des Epitropos« (Ignatius, Pol. 8.2) ist aus verschiedenen Gründen problematisch. Vgl. zum Ganzen K.-M. PIHLAVA, *Forgotten Women Leaders. The Authority of Women Hosts of Early Christian Gatherings in the First and Second Centuries C.E.* (Publications of the Finnish Exegetical Society 113), 2017; CH. TREVETT, *Christian Women and the Time of the Apostolic Fathers* (AD c. 80–160). Corinth, Rome, and Asia Minor, 2006.

⁹⁸ HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 174.

⁹⁹ AaO 120f. Vgl. die oben bereits zitierte Wendung vom »unendlichen Wert der Menschenseele«.

rungen, die auf persönliche Gespräche und Begegnungen im familiären, beruflichen oder religiösen Umfeld zurückzuführen sind.¹⁰⁰ Gerade Paulus hebt auf die Individualität des christlichen Glaubens ab, doch wäre es völlig verfehlt, von einer »radikale[n] Individualisierung«, »Isolation« und »Vereinzlung« des Glaubenden zu sprechen, wie es etwa Hans Conzelmann in den 1960er Jahren tat.¹⁰¹ Vielmehr sieht Paulus den Glauben nie ohne seinen Gemeinschafts- und Öffentlichkeitscharakter.¹⁰² Von den christlichen Kerninhalten wie dem Glauben, der Taufe oder dem »Sein in Christus« spricht er in »totalisierender« Weise. Diejenigen, die glauben, getauft sind oder »in Christus« sind, werden in ihrer ganzen Existenz in Beschlag genommen.¹⁰³ In der Wechselseitigkeit von individueller und sozialer Dimension, von der Zustimmung zu zentralen Lehrinhalten und deren »Fleischwerdung« im konkreten Zusammenleben entfaltete der christliche Glaube eine attraktionale Wirkung.¹⁰⁴

Die Kehrseite des individuellen Heils ist der aktive, persönliche Einsatz für das gemeinschaftliche Wohl. Harnack sprach vom »Evangelium der Liebe und Hilfeleistung« und füllte damit über 50 Seiten.¹⁰⁵ »Die Predigt, welche das innerste Wesen des Menschen ergriff, ihn aus der Welt herauszog und ihn mit seinem Gott zusammenschloß, war auch die Predigt von der Solidarität und Brüderlichkeit.«¹⁰⁶ Schon in frühester Zeit wandten sich die Christusgruppen Armen, Kranken, Waisen, Witwen, Ausgestoßenen, Unterprivilegierten zu, und nicht nur das: sie haben diese benachteiligten Gruppen überhaupt erst ins Blickfeld der Gesellschaft gerückt. Der stärkste Impuls ging von den Worten und Gleichnissen Jesu aus. Besonders nachhaltig wirkte Mt 25,35–36: »Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben. Ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben. Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen. Ich war nackt, und ihr habt mich bekleidet. Ich war krank, und ihr habt euch mei-

¹⁰⁰ Vgl. EHRMAN (s. Anm. 6), 126 (gegen MACMULLEN [s. Anm. 35]); REINBOLD (s. Anm. 37), 301; CLAUSS (s. Anm. 40), 70. Daneben wiederum HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 377f.

¹⁰¹ H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, 1967, 193. 243 (im Anschluss an Rudolf Bultmann).

¹⁰² Vgl. B. SCHLIESSER, *Was ist Glaube? Paulinische Perspektiven* (ThSt N.F. 3), 2011, 34.

¹⁰³ Vgl. die Rede vom »totalizing discourse« bei EHRMAN (s. Anm. 6), 127 mit Verweis auf J. B. Rives.

¹⁰⁴ Vgl. die These bei STARK, *Rise* (s. Anm. 5), 211: »*Central doctrines of Christianity prompted and sustained attractive, liberating, and effective social relations and organizations. [...] And it was the way these doctrines took on actual flesh, the way they directed organizational actions and individual behavior, that led to the rise of Christianity.*«

¹⁰⁵ HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 170–220.

¹⁰⁶ AaO 174.

ner angenommen. Ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen.« Diese Sätze werden von Harnack wie von Stark an prominenter Stelle zitiert,¹⁰⁷ und sie scheinen an Aktualität nichts eingebüßt zu haben – ganz unabhängig davon, auf wen sie in ihrer ursprünglichen Aussageabsicht zielten.¹⁰⁸ In solchen Sätzen lag ein revolutionärer Impetus des frühen Christentums, und sie sind ohne Parallele in der zeitgenössischen griechisch-römischen Literatur.

In seinem großen, vor knapp 80 Jahren veröffentlichten Werk »Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum« schreibt Hendrik Bolkestein: »Niemand wird [in der griechisch-römischen Antike] als wichtige Pflicht der Reichen dargestellt, die Hungernden zu speisen, die Dürstenden zu laben, die Nackten zu kleiden oder auch Witwen und Waisen zu helfen.«¹⁰⁹ Pieter W. van der Horst hat jüngst bekräftigt, dass Wohltäterschaft zwar eine bedeutende Rolle im sozialen System spielte, sich aber nicht auf die prekären Milieus, die Armen erstreckte; die höchste Tugend, »Gerechtigkeit« (δικαιοσύνη), orientiert sich am *sum cuique*, die »Menschenfreundlichkeit« (φιλανθρωπία) richtet sich auf die Familie und den sozialen Nahbereich sowie auf Gäste und Fremde, nicht aber auf die Armen; analoges gilt für das »Erbarmen« (ἐλεημοσύνη) im Sinne einer empathischen Zuwendung an den Anderen – von den Stoikern als vernunft- und naturwidrige Bewegung der Seele (πάθος) verunglimpft, im jüdisch-christlichen Sprachgebrauch in der Bedeutung »Almosen« (abgeleitet von ἐλεημοσύνη) eine ungeheure Wirkung entfaltend.¹¹⁰ Damit ist nicht gesagt, dass Griechen und Römer keine Philanthropie kannten,¹¹¹ aber die Intensität der christlichen Nächstenliebe hat selbst auf die pagane Welt Eindruck gemacht.

Christoph Marksches verweist auf die »einfache Ethik des Lebensschutzes«¹¹² und ruft die christliche Kritik an den umfassenden Rechten eines *pater*

¹⁰⁷ AaO 170f; STARK, Rise (s. Anm. 5), 87.

¹⁰⁸ Vgl. die von W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, The Gospel According to Saint Matthew, Bd. 3: Commentary on Matthew XIX–XXVIII (ICC), 1997, 428f, zu Mt 25,40 angeführten Interpretationstypen von der Alten Kirche bis in die Neuzeit.

¹⁰⁹ H. BOLKESTEIN, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem »Moral und Gesellschaft«, 1939.

¹¹⁰ P. W. VAN DER HORST, Organized Charity in the Ancient World. Pagan, Jewish, Christian (in: Y. FURSTENBERG [Hg.], Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World [AJEC 94], 2016, 116–133), 116. Zur Philanthropie im Judentum vgl. K. BERTHELOT, Philanthropia Judaica. Le débat autour de la »misanthropie« des lois juives dans l'Antiquité (JSJ 76, 2003, 17–78).

¹¹¹ So auch HARNACK, Mission (s. Anm. 5), 170f, Anm. 3, in Kritik der Arbeit von G. UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche, 21882. Vgl. P. LAMPE, Social Welfare in the Greco-Roman World as a Background for Early Christian Practice (in: D. F. TOLMIE [Hg.], Perspectives on the Socially Disadvantaged in Early Christianity [Acta Theologica Supplementum 23], 2016, 1–28).

¹¹² MARKSCHIES (s. Anm. 26), 246.

familias in Erinnerung. Ein Hausvater hatte das Recht, ein neugeborenes Kind, das er nicht als Teil der Familie akzeptierte, zur Adoption freizugeben, zu verkaufen, zu töten oder auszusetzen. Betroffen waren insbesondere behinderte Kinder, uneheliche Kinder oder Mädchen. Es ist umstritten, ob sich in der frühen Kaiserzeit Hausväter auf das *ius vitae necisque* beriefen und ihr Kind töteten.¹¹³ Häufiger wurde vom Recht zur Kindsaussetzung (*expositio*) Gebrauch gemacht, demzufolge Säuglinge an öffentliche Plätze gebracht wurden und dort Zuhältern und Zuhälterinnen oder Sklavenhändlern in die Hände fallen konnten.¹¹⁴ Aussetzungen dienten wie Empfängnisverhütung und Abtreibung der Familienplanung und wurden erst unter christlichem Einfluss im Jahr 374 n. Chr. untersagt. Die christliche Kritik an dieser Praxis schloss an das Frühjudentum und seine Wertschätzung des menschlichen Lebens als Schöpfungsgabe an (vgl. Philo, Spec. 3,114f).¹¹⁵ Aus dem Gebot »Du sollst nicht töten« leitet die Didache das Verbot der Kindstötung und Abtreibung ab. Es ist dies der aller Wahrscheinlichkeit nach älteste christliche Beleg für das Abtreibungsverbot.¹¹⁶ »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). Im 2. Jahrhundert vermehren sich die Attacken der christlichen Apologeten gegen die gängige Abtreibungspraxis (z. B. Athenagoras 35; Minucius Felix 30,2).¹¹⁷

Zur Ablehnung der Abtreibung, des Infantizids und der Kindsaussetzung treten schon in frühester Zeit weitere sozialetische Konkretisierungen des christlichen Bekenntnisses: Die Jesusbewegung war darauf bedacht, die prekäre Situation von Witwen und Waisen zu lindern,¹¹⁸ pflegte Gastfreundschaft

¹¹³ Vgl. zum Ganzen knapp H. HONSELL, Römisches Recht, §2015, 182: »Das *ius vitae necisque* wurde erst unter christlichem Einfluß abgeschafft, hatte aber schon in der hohen Republik keine Bedeutung mehr.«

¹¹⁴ B. E. STUMPP, Prostitution in der römischen Antike (Antike in der Moderne), 1998, 29.

¹¹⁵ Vgl. D. SCHWARTZ, Did the Jews Practice Infant Exposure and Infanticide in Antiquity (Studia Philonica Annual 16), 2004, 61–95; CH. TUOR-KURTH, Kindsaussetzung und Moral in der Antike. Jüdische und christliche Kritik am Nichtaufziehen und Töten neugeborener Kinder, 2010.

¹¹⁶ Vgl. Didache. Zwölf-Apostel-Lehre, hg. von G. SCHÖLLGEN (FC 1), 1991, 103, Anm. 29 (daraus auch die Übersetzung).

¹¹⁷ STARK, Rise (s. Anm. 5), 124f; CLAUSS (s. Anm. 40), 272.

¹¹⁸ J. T. FITZGERALD, Orphans in Mediterranean Antiquity and Early Christianity (Acta Theologica Supplementum 23), 2016, 29–48, mit einer Auflistung aller Belege aus dem 1. und 2. Jahrhundert zur Verpflichtung der christlichen Gemeinden gegenüber Waisen.

zunächst gegenüber anderen Christusgläubigen, später zunehmend gegenüber Fremden (*Xenodocheia*),¹¹⁹ praktizierte Krankenbesuche, -fürsorge und -heilungen,¹²⁰ besuchte Gefangene,¹²¹ kümmerte sich um Bestattungen, bot seelsorgerliche und spirituelle Ressourcen in der Bewältigung von Krisenerfahrungen,¹²² propagierte alternative moralische Werte (u. a. in der Sexualethik)¹²³ und forderte Geschwisterliebe wie »Feindesliebe« (Mt 10,42).¹²⁴ Nicht verborgen blieb der paganen Mitwelt also die *complexio* von Individualität und sozialer Transformation in der Jesusbewegung, ihre »Ideologie der Liebe und des Dienstes«,¹²⁵ die sich auch in Kritik und Kontrast gegenüber der zeitgenössischen Kultur und ihren Werten äußerte. In dieser Hinsicht partizipierte das frühe Christentum an der Attraktivität des Judentums, senkte aber die Hürden der vollen Zugehörigkeit.¹²⁶ Der finanzielle und persönliche Einsatz für den Glauben steigerte dessen ideellen Wert, aus der Sicht außenstehender Betrachter, vor allem aber für die Mitglieder der Gemeinschaft selbst. Wer einer »Ideologie der

¹¹⁹ Zu den Modalitäten antiker Gastfreundschaft vgl. A. E. ARTERBURY, *Entertaining Angels. Early Christian Hospitality in Its Mediterranean Setting* (New Testament Monographs), 2005; O. HILTBRUNNER, *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum*, 2005.

¹²⁰ G. B. FERNGREN, *Medicine and Health Care in Early Christianity*, 2009. Spätestens ab dem 2. Jahrhundert auch jenseits der Gemeindegrenzen (vgl. Irenaeus, *Haer.* 2,31,3; 2,32,4; Tertullian, *Apol.* 37,9).

¹²¹ Vgl. T. NICKLAS, *Ancient Christian Care for Prisoners. First and Second Centuries* (*Acta Theologica* 36. Supplementum 23), 2016, 49–65. Eindrücklich ist die Satire des Lukian zur rührigen Pflege des Gefangenen Peregrinus (*Peregr.* 12), die nur dann zündet, wenn sie nicht völlig an der Realität vorbeigeht (vgl. NICKLAS, aaO 61f).

¹²² Dies nicht zuletzt aufgrund der eschatologischen Ausrichtung des Glaubens, die wiederum Lukian nicht verborgen blieb: »Die Unglückseligen sind ja überzeugt, daß sie überhaupt unsterblich sein und ewig leben werden« (*Peregr.* 13). HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 139, kommentiert: Lukian »hätte gewiß einen Witz dazu gemacht, wenn ihm einer eingefallen wäre; aber dem beweglichen Spötter ist bei der Schilderung des Glaubens der Christen der Witz in bemerkenswerter Weise abhanden gekommen.«

¹²³ Vgl. HURTADO, *Destroyer* (s. Anm. 39), 154–168; K. HARPER, *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity* (*Revealing Antiquity* 20), 2013.

¹²⁴ Zur Geschwisterliebe in den christlichen Gemeinden vgl. die Frotzeleien, die Minucius Felix notiert (*Oct.* 9,2 [BKV]): »Sie erkennen sich an geheimen Merkmalen und Zeichen und lieben sich gegenseitig fast, bevor sie sich kennen. Allenthalben üben sie auch unter sich sozusagen eine Art von Sinnlichkeitskult (*libidinum religio*); unterschiedslos nennen sie sich Brüder und Schwestern.« Vielsagend ist der Stoßseufzer Kaiser Julians aus dem 4. Jahrhundert zur verführerischen Philanthropie der »gottlosen Galiläer« (*Julian*, ep. 48).

¹²⁵ EHRMAN (s. Anm. 6), 6 (»ideology [...] of love and service«).

¹²⁶ Vgl. klassisch die drei Kapitel über die »Attractions of the Jews« in L. H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World*, 1993, 177–287.

Liebe und des Dienstes« anhängt, wird irgendwann auch Nutznießer. In einer Gesellschaft, in der fast die Hälfte der nicht-volljährigen Jugendlichen ihren Vater verloren und der Anteil der Witwen an der weiblichen Gesamtbevölkerung mindestens ein Viertel betrug,¹²⁷ in der etwa ein Drittel der Säuglinge im ersten Lebensjahr starben, nur die Hälfte der Kinder das zehnte Lebensjahr erreichten, in der von 1000 Frauen ca. 17–24 durch Schwangerschaft oder Geburt starben und gerade junge Männer und Frauen durch Infektionskrankheiten (v. a. Tuberkulose, Malaria, »Pest«/Pocken) dahingerafft wurden, ist ein solcher Gemeinschaftssinn attraktiv.¹²⁸ In den Städten werden aufgrund der verheerenden hygienischen Bedingungen die Säuglings- und Kindersterblichkeit noch höher und die durchschnittliche Lebenserwartung noch niedriger gewesen sein. Wie Kyle Harper jüngst eindrücklich nachgewiesen hat, waren die überregionalen Strukturen des Imperiums mitverantwortlich für große Epidemien.¹²⁹ Der Erreger der ab 165 n. Chr. im gesamten Reich wütenden »Antoninischen Pest« wurde wohl aus dem Osten des Reiches eingeschleppt.¹³⁰ Schon Rodney Stark mutmaßte, dass die Christinnen und Christen aufgrund ihres diakonischen Engagements eine höhere Überlebenschance hatten.¹³¹ Kyle Harper bestätigt die Einschätzung und ergänzt: »The Christian ethic was a blaring advertisement for the faith.«¹³²

¹²⁷ Als Waise galt bis ins 6. Jahrhundert n. Chr. ein vaterloses Kind (vgl. den häufigen Dual »Witwen und Waisen«). Die statistischen Angaben sind notorisch unsicher und folgen hier J.-U. KRAUSE, *Witwen und Waisen im Römischen Reich*, Bd. 1: *Verwitwung und Wiederverheiratung* (HABES 16), 1994, 67; Bd. 3: *Rechtliche und soziale Stellung von Waisen* (HABES 18), 1995, 9. 106.

¹²⁸ Die Zahlen zur Säuglings- und Kindersterblichkeit sind entnommen aus T. G. PARKIN, *Demography and Roman Society*. *Ancient Society and History*, 1992, 92–98. Die Schätzung zu den schwangerschafts- und geburtsbezogenen Todesfällen stammt aus S. HIN, *The Demography of Roman Italy. Population Dynamics in an Ancient Conquest Society (201 BCE–14 CE)*, 2013, 130. Zum Mortalitätseffekt der Tuberkulose vgl. W. SCHEIDEL, *Roman Age Structure. Evidence and Models* (JRS 91, 2001, 1–26), 8. Sehr umsichtig werden verschiedene Modelle zusammengestellt bei I. BROER, *Bevölkerungszahlen und Lebenserwartung in der Antike* (in: DERS., *Hermeneutik in Geschichte. Fallstudien* [BBB 171], 2014, 293–310).

¹²⁹ Vgl. K. HARPER, *The Fate of Rome. Climate, Disease, and the End of an Empire* (The Princeton History of the Ancient World), 2017, 17: »The Roman disease environment was also formed by the connectivity of the empire.«

¹³⁰ AaO 94–99. Den Erreger der »Antoninischen Pest« identifiziert Harper mit den Pocken (aaO 68. 98–115), was nicht unumstritten ist. Nach Harper (aaO 115) betrug die reichsweite Mortalitätsrate der »Antoninischen Pest« fast ein Viertel.

¹³¹ STARR, *Rise* (s. Anm. 5), 82f. Vehement widerspricht allerdings MARKSCHIES (s. Anm. 26), 307, Anm. 148.

¹³² HARPER, *Fate* (s. Anm. 129), 156.

II.4. Zwischen Charisma und Amt

Den nüchternen makedonischen Christen in Thessaloniki schrieb Paulus noch aufmunternd: »Den Geist bringt nicht zum Erlöschen! Prophetische Rede verachtet nicht!« (1Thess 5,19–20). Im griechischen Schmelztiegel Korinth waren solche Worte nicht nötig. Dort loderte das Feuer des Geistes und der Geister und dort war die »Unterscheidung der Geister« vonnöten (1Kor 12,10).¹³³ Die Stadt war wegen oder trotz ihres überschäumenden Wesens für die Ausbreitung des Christentums von unschätzbbarer Bedeutung. Paulus benennt Missstände und geht mit ihnen hart ins Gericht: »die Unordnung in den Gottesdiensten, die ethische Laxheit und die sakramentale Heilssicherheit.«¹³⁴ Hatten sie das Christentum in enthusiastischem Überschwang mit einer »neuen jüdisch-universalen und zugleich apokalyptischen ›Mysterienreligion‹« verwechselt?¹³⁵ Vergleichspunkte gibt es etliche¹³⁶ – die Vorstellungen von Tod und Auferstehung, sakramentale Motive, Initiationsrituale, die Rede vom (geistigen) Vater – und insbesondere spirituelle Erfahrungen.¹³⁷

Ohne Frage: Die Jesusbewegung erfuhr sich als eine Bewegung »des Geistes und der Kraft« (1Kor 2,6).¹³⁸ Am Ende des 1. Jahrhunderts hält der Hebräerbrief rückblickend fest: Das Heil »nahm 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, die der heilige Geist nach seinem Willen austeilt« (Hebr 2,3–4). Wer sich zur christlichen Gemeinde zählte, beobachtete und erlebte Manifestationen des endzeitlichen Geistes, an anderen und an sich. Das Außergewöhnliche war normal. James Dunn hält fest: »[I]t should always be recalled that in the earliest days of the new movement, reception of the Spirit was seen as a significant, transformative and sometimes eye-catching expe-

¹³³ V. RABENS, *Begeisternde Spiritualität. Geisterfahrungen im Leben der paulinischen Gemeinden* (GuL 26, 2011, 133–147), 141, Anm. 28: »Die korinthische Überbewertung ekstatischer Erfahrungen könnte ihren Hintergrund in populären Inspirationsvorstellungen (z. B. bezüglich der Orakel in Delphi und Dodona) gehabt haben.«

¹³⁴ M. HENGEL, *Paulus und die Frage einer vorchristlichen Gnosis* (in: DERS., *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III* [WUNT 141], 2002, 473–510), 490.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Auf sie verwies mit Nachdruck die Religionsgeschichtliche Schule. Unterdessen herrscht ein höherer Differenzierungsgrad und größere Nüchternheit vor. Vgl. knapp B. HEININGER, *Die religiöse Umwelt des Paulus* (in: O. WISCHMEYER [Hg.], *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, 2012, 66–104), 79.

¹³⁷ Vgl. zu Definitionsfragen G. THEISSEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, 2007, 114.

¹³⁸ So die treffende Überschrift bei HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 220.

rience on the part of the recipient.«¹³⁹ Das Neue Testament kennt eine beeindruckende Fülle an individuellen und kollektiven Erfahrungen, die mit dem Geist in Verbindung gebracht werden:¹⁴⁰ Epiphanien des Auferstandenen, Visionen, prophetische Phänomene, Exorzismen, Krankenheilungen, ekstatische Verzückungen und glossolale Erfahrungen. Zu den Geistwirkungen zählen nach Paulus auch Schöpfungsgaben, d. h. natürliche Fähigkeiten: Weisheit und Erkenntnis (1 Kor 12,8), Dienst, Lehre und Ermahnung (Röm 12,7–8). Wer glaubt, empfängt die »Frucht des Geistes«: »Liebe, Freude, Frieden, Geduld, Güte, Rechtschaffenheit, Treue, Sanftmut, Selbstbeherrschung« (Gal 5,22–23). Schließlich vermag keiner »zu sagen: Herr ist Jesus!, es sei denn im heiligen Geist« (1 Kor 12,3).¹⁴¹ Das frühe Christentum bewahrte sich dabei eine bemerkenswerte Resistenz gegenüber den Verlockungen, Geld für seine »Dienstleistungen« zu verlangen und in magische Praktiken und Scharlatanerie zu verfallen.¹⁴²

Die im Forschungsüberblick genannten Autoren fremdeln mit dem Geist, je auf ihre eigene Weise. Gibbon notiert, dass die christliche Kirche »von der Zeit der Apostel und ihrer ersten Schüler« »eine lückenlose Reihe wundertätiger Kräfte« für sich in Anspruch nahm.¹⁴³ Er kann sich aber eine ironische Bemerkung nicht verkneifen: »Die Kenntnis fremder Sprachen wurde den Zeitgenossen des Irenaeus häufig zuteil, obwohl Irenaeus selbst mit den Schwierigkeiten einer barbarischen Sprache zu kämpfen hatte, als er Galliens Ureinwohner das Evangelium predigte.«¹⁴⁴ Nach Harnack war die frühe Christenheit dadurch charakterisiert, »daß jeder einzelne in ihr, auch die Knechte und Mägde, Gott erleben«. ¹⁴⁵ Sogleich relativiert er: Der *geistige* Inhalt triumphiert über alle Ek-

¹³⁹ J. D. G. DUNN, *Christianity in the Making*, Bd. 2: *Beginning from Jerusalem*, 2009, 283.

¹⁴⁰ Vgl. das Summarium bei V. GÄCKLE, *Die (Un-)Attraktivität der frühen Christenheit* (KuD 63, 2017, 239–262), 257f, mit Stellennachweisen und Literatur.

¹⁴¹ Paulus hatte »[d]en Geist [...] nicht mitgebracht, sondern er war über ihn und die Hörer seiner Predigt gekommen. Und das war offenbar kein Einzelfall, sondern ist die Regel immer dort, wo das Evangelium Kreuz und Auferweckung Jesu im Licht der Heilsbotschaft von Gottes Handeln an seinem Volk Israel und an allen Menschen verkündigt wird« (K.-W. NIEBUHR, *Evangelisches Amtsverständnis im Anschluss an Paulus und Luther* [in: M. R. HOFFMANN / F. JOHN / E. E. POPKES (Hg.), *Paulusperspektiven* (BThSt 145), 2014, 218–247], 244).

¹⁴² Vgl. BREMMER, *Rise* (s. Anm. 7), 35. Anders freilich die antichristliche Polemik, z. B. die des Celsos. Vgl. G. SCHÖLLGEN, *Magier, Gaukler, Scharlatane. Das Christentum als Unterschichtenreligion bei Kelsos* (in: H. GRIESER / A. MERKT [Hg.], *Volks Glaube im antiken Christentum*, 2009, 28–37).

¹⁴³ GIBBON, *Verfall* (s. Anm. 16), 462.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ HARNACK, *Wesen* (s. Anm. 25), 103; vgl. DERS., *Mission* (s. Anm. 5), 221–223.

stasen, alle Erfahrung mündet in die »Kräftigung des sittlichen Sinns«. ¹⁴⁶ Rodney Stark kann mit dem »Reich des Geistes« überhaupt nichts anfangen ¹⁴⁷ und gibt seinen knappen Ausführungen zu diesem Begriff einen ironischen Unterton bei. Aus den Studierstuben der theologischen Fakultäten wurde der Heilige Geist für lange Zeit ausgebürgert. Erst in den vergangenen Jahrzehnten weht ein frischer Wind: Die weltweiten, wachsenden charismatischen und pentekostalen Bewegungen nötigten die sogenannten etablierten Kirchen und Theologien zu einer Neuorientierung, und in der Exegese kam es zu einer kritischen Rückbesinnung auf die Einsichten der Religionsgeschichtlichen Schule. ¹⁴⁸ Geisterfahrungen und spirituelle Phänomene der Jesusnachfolger ereignen sich nicht in einem luftleeren Raum, abgeschlossen von der jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt. ¹⁴⁹ Kaum ein anderes Phänomen des frühen Christentums lässt in einem Maße die Osmose zwischen den Kulturen erahnen wie religiöse Erfahrungen. Die Exegese ist gefragt, einen Mittelweg zu finden zwischen dem parallelomanen Enthusiasmus der Religionsgeschichtlichen Schule und einer geist-losen Voreingenommenheit, die auf dem Argwohn gegenüber einer »Ehe von Pietismus und Psychologie« gründet. ¹⁵⁰

Zugleich – und hier kommt die Gegenseite der charismatischen Orientierung ins Spiel – bedurfte es angesichts teils überbordender und konkurrierender Geisterfahrungen, ethischer Konflikte und später auch aufgrund des numerischen Wachstums der christlichen Gruppen gewisser Strukturen. Die Verunglimpfung dieser Entwicklung mit dem Begriff »Frühkatholizismus« verkennt die geschichtliche Notwendigkeit von Ordnungen. Schon in neutestamentlicher Zeit setzte ein Wandel ein, bei dem sich das frühe Christentum von einer »Bekehrungsreligion« zu einer »Traditionsreligion« umformte. Wäre dieser Wandel ausgeblieben, »gäbe es heute keine Christen mehr«, wie Michael Wolter an-

¹⁴⁶ Vgl. HARNACK, *Wesen* (s. Anm. 25), 105; DERS., *Mission* (s. Anm. 5), 227.

¹⁴⁷ Vgl. STARK, *Rise* (s. Anm. 5), 188, wo der Begriff »realm of the spirit« fällt.

¹⁴⁸ Vgl. J. FREY/J. R. LEVISON, *The Origins of Early Christian Pneumatology. On the Rediscovery and Reshaping of the History of Religions Quest* (in: DIES. [Hg.], *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives* [Ekstasis 5], 2014, 1–38), 1f. Dort auch der Verweis auf die bahnbrechende Dissertation von H. GUNKEL, *Die Wirkungen des heiligen Geistes. Nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus*, 1888. Gunkel formulierte (aaO 86) scharf zum paulinischen Erfahrungsbegriff: »Paulus glaubt an den göttlichen Geist, weil er ihn erfahren hat.« Seine Theologie »ist Ausdruck seiner Erfahrung, nicht seiner Lektüre.«

¹⁴⁹ Vgl. den programmatischen Titel des Buchs von L. T. JOHNSON, *Religious Experience in Earliest Christianity. A Missing Dimension in New Testament Studies*, 1998.

¹⁵⁰ K. BERGER, *Historische Psychologie des Neuen Testaments* (SBS 146/147), 1991, 158. Vgl. FREY/LEVISON (s. Anm. 148), 3.

merkt.¹⁵¹ Max Weber prägte für diesen Prozess die Wendung »Veralltäglichsung des Charisma«¹⁵² und meint damit, dass eine Bewegung, die ihre Anfangsphase überdauern will, das Überkommene traditionalisieren, habitualisieren und rationalisieren muss. Dieser entwicklungsgeschichtlich und religionssoziologisch unausweichliche Vorgang begründet und bekräftigt den Ursprungsbezug einer Bewegung.¹⁵³ Doch nur eine romantisierende Sicht auf die Geschichte des frühen Christentums kann eine Entwicklung behaupten von einer charismatisch-formlosen Urgestalt christlicher Gemeinden hin zu einer starren ekklesialen Verfassung mit monarchischem Episkopat. Immerhin war Paulus, der am Anfang der Entwicklung steht, einer der »wohl autoritärsten Figuren im ganzen Neuen Testament«,¹⁵⁴ der v. a. mit seinen Briefen Leitungsfunktionen ausübte und in aller Schärfe regulativ in das Gemeindeleben eingriff. Umgekehrt interessieren sich manche der sogenannten Spätschriften des Neuen Testaments wie der Jakobusbrief offensichtlich kaum für Strukturen und Ämter.¹⁵⁵

Mit solchen Überlegungen öffnet sich ein weites Feld, das gemeinhin mit dem Begriffspaar »Charisma und Amt« umrissen wird – wieder im Sinne einer *complexio oppositorum*. Dieser charakteristischen Spannung ist es zu verdanken, dass organisatorische Vielfalt ein »intrinsisches Merkmal« der urbanen Jesusbewegung war.¹⁵⁶ Bis weit ins 2. Jahrhundert existierte sie dezentral und fraktioniert und war imstande, flexible und pragmatische Gemeindeformen einzurichten. Es bildeten sich Ämter und Funktionen heraus, die sich an lokal vorfindliche Leitungsstrukturen und Funktionsbezeichnungen anschlossen, an

¹⁵¹ M. WOLTER, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, 2011, 151. Vgl. DERS., Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion (EC 1, 2010, 15–40).

¹⁵² M. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (1922), ⁵1980, 146.

¹⁵³ Vgl. W. GEBHARD, Einleitung – Grundlinien der Entwicklung des Charisma-Konzeptes in den Sozialwissenschaften (in: DERS. / A. ZINGERLE / M. N. EBERTZ [Hg.], Charisma. Theorie – Religion – Politik, Materiale Soziologie 3, 1993, 1–12), 6. Gleichzeitig bleibt es nicht aus, dass Impulse des Anfangs zurückgedrängt werden. Vgl. J. FREY, Neutestamentliche Perspektiven und Impulse zur Entwicklung christlicher Gemeinden (in: DERS., Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie. Kleine Schriften II, 2016, 779–798), 780; mit Verweis auf das egalitäre Moment der Gemeindestruktur (vgl. Gal 3,28) und die Beteiligung von Frauen.

¹⁵⁴ NIEBUHR (s. Anm. 141), 230f.

¹⁵⁵ AaO 231.

¹⁵⁶ Zum Phänomen der frühchristlichen Pluralität in Struktur- und Ämterfragen vgl. P. LAMPE, Vielfalt als intrinsisches Merkmal frühen Christentums (1./2. Jh.) (in: K. VIERTBAUER / F. WEGSCHEIDER [Hg.], Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung, 2017, 47–65 [s. u.]). Daneben D.-A. KOCH, Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, 2013, 490–494.

politische Ämter, Philosophenschulen, Vereine, die Synagoge oder das Haus (z. B. ἐπίσκοπος, διάκονος, πρεσβύτερος, διδάσκαλος, ἀπόστολος). Dabei handelt es sich also – anders als in der älteren Forschung angenommen – keinesfalls um spezifisch christliche Ordnungsstrukturen. Vielmehr variierten Ämter und Funktionen von Stadt zu Stadt, von Christusgruppe zu Christusgruppe. Die Gemeinden orientierten sich an den politisch-kulturellen Gegebenheiten vor Ort sowie an ihren eigenen Bedürfnissen und an den Fähigkeiten und Mitteln der Mitglieder.¹⁵⁷ Nicht einmal so zentrale Ämter wie διάκονος und ἀπόστολος verbanden sich mit »eindeutig festgelegte[n] Amtsvorstellungen«,¹⁵⁸ sondern wurden flexibel und gemäß der individuell gegebenen »Gnade« eingesetzt (Röm 12,6: κατὰ τὴν χάριν). »Amt« und »Charisma« standen in einer produktiven Spannung, die im Blick auf die frühchristliche Gemeinschaftsbildung ihr Pendant findet in einem charakteristischen Ineinander von Anpassungsfähigkeit und Innovation.

II.5. Zwischen Mimesis und Alternativ-Ekklesia

Die Jesusbewegung pflegte einen pragmatischen Umgang nicht nur im Blick auf Ämter und Funktionen in ihren Gruppen, sondern auch im Blick auf die Formen der Vergemeinschaftung. Sie richteten sich zwanglos an den sozialen Strukturen der hellenistisch-römischen Stadtkultur aus und waren verwurzelt in ihrem kulturellen und politischen Habitat. Im Umfeld des Paulus (und wohl schon zuvor) etablierte sich der Begriff ἐκκλησία als Selbstbezeichnung griechisch sprechender jüdischer Christusgruppen¹⁵⁹ und setzte damit einen nicht zu unterschätzenden, öffentlichen Anspruch: In den Städten seiner Mission,

¹⁵⁷ Vgl. stellvertretend für ein ungeheuer produktives Forschungsfeld M. TIWALD, Die vielfältigen Entwicklungslinien kirchlichen Amtes im Corpus Paulinum und ihre Relevanz für heutige Theologie (in: TH. SCHMELLER/M. EBNER/R. HOPPE [Hg.], Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext [QD 239], 2010, 101–128); A. HENTSCHEL, Gemeinde, Ämter, Dienste. Perspektiven zur neutestamentlichen Ekklesiologie (BThSt 136), 2013.

¹⁵⁸ AaO 83.

¹⁵⁹ Die Auskunft des Paulus, er habe »die ἐκκλησία Gottes verfolgt« (1 Kor 15,9), setzt wohl voraus, dass schon die »Hellenisten« in Jerusalem und Damaskus den Begriff gebrauchten. Neuere Forschungen zum Thema heben den situativen Gebrauch des Begriffs hervor, der nicht eine überregional normative Gestalt von »Kirche« vor Augen hat, sondern ortsspezifische organisatorische Strukturen bezeichnet. Vgl. Y.-H. PARK, Paul's *Ekklesia* as Civic Assembly. Understanding the People of God in their Politico-Social World (WUNT II/393), 2015; R. J. KORNER, The Origin and Meaning of *Ekklesia* in the Early Jesus Movement (AJEC 98), 2017.

inmitten der politischen Bürgerversammlungen kommt ein »honorable body of citizens« zusammen,¹⁶⁰ eine »demokratische« Bürgerversammlung, die sich von der hierarchischen, männerdominierten Struktur der Mehrheitsgesellschaft unterscheidet, alternative Zugangsbedingungen festsetzt (Glaube und Taufe), eine distinkte Identität entwickelt¹⁶¹ und für sich in Anspruch nimmt, die Geschichte einer Gemeinschaft zu lenken. Selbstbezeichnung und Selbstbewusstsein tragen einen öffentlich-politischen Akzent und verweisen provokativ auf eine »Alternativ-Ekklesia« mit attraktiven Teilhabemöglichkeiten.¹⁶² Zugleich tragen sie einen religiösen Akzent, insofern sie die Christusgruppen als endzeitliche Versammlungen Gottes bestimmen, deren bürgerschaftliche Existenz »in den Himmeln« (Phil 3,20) anzusiedeln ist.¹⁶³

Dem politischen wie religiösen Anspruch der frühen Christenheit steht die Unscheinbarkeit, ja geradezu Unsichtbarkeit ihres bevorzugten Versammlungsortes entgegen. Die Hausgemeinde war – nach dem vielzitierten Satz von Hans-Josef Klauck – »Gründungszentrum und Baustein der Ortsgemeinde, Stützpunkt der Mission, Versammlungsstätte für das Herrenmahl, Raum des Gebetes, Ort der katechetischen Unterweisung, Ernstfall der christlichen Brüderlichkeit.«¹⁶⁴ Das »Hausmodell« hatte im städtischen Kontext gewisse Vorzüge: Es bewahrte die Jesuanhänger vor den administrativen und gesellschaftlichen Problemen von Kultgründern, die ein geeignetes Grundstück für ein Heiligtum finden und erwerben müssen.¹⁶⁵ Versammlungen in Häusern konnten flexibel terminiert und gestaltet, hierarchische gesellschaftliche Strukturen und Wertvorstellungen im Sinne des Christusglaubens durchbrochen werden. Es konnte »eine relativ ungestörte Praxis religiösen Lebens« etabliert werden.¹⁶⁶

¹⁶⁰ PARK (s. Anm. 159), 218.

¹⁶¹ Vgl. in diesem Sinne schon 1 Thess 1,1: ἡ ἐκκλησία Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ; 2,14: ἐκκλησία τοῦ θεοῦ [...] ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

¹⁶² M. EBNER, Der Brief an Philemon (EKK 18), 2017, 48.

¹⁶³ Vgl. HURTADO, Destroyer (s. Anm. 39), 98. Hier ist an die Verwendung des ἐκκλησία-Begriffs in der Septuaginta und bei hellenistisch-jüdischen Autoren, allen voran Philo von Alexandrien zu erinnern, der hier – häufig in der Genitivverbindung ἐκκλησία κυρίου – das ganze Gottesvolk meint.

¹⁶⁴ H.-J. KLAUCK, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103), 1981, 102. Natürlich ist hier nicht an das häusliche Ideal des 19. Jahrhunderts zu denken, das die Forschung bis in die letzten Jahrzehnte beeinflusste. Zur Kritik an diesem Modell R. LAST, The Neighborhood (*vicus*) of the Corinthian *ekklesia*. Beyond Family-Based Descriptions of the First Urban Christ-Believers (JSNT 38, 2016, 399–425), 404–406.

¹⁶⁵ Vgl. J. N. BREMMER, Urban Religion, Neighborhoods and the Early Christian Meeting Places (erscheint in: RRE, 2019), mit Verweis auf die Mühsal des Sarapis-Anhänger Apollonius, der auf Delos auf Befehl der Gottheit einen Sarapis-Kult etablierte (IG XI,4 1299).

¹⁶⁶ U. SCHNELLE, Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr., 2015, 255.

In den Privathäusern formierte sich die »Alternativ-Ekklesia« als neue Familie aus Schwestern und Brüdern.¹⁶⁷

Hier wäre nun der Ort, auf neue Ansätze in der Forschung einzugehen, nach denen sich die Jesusbewegung nicht nur in Häusern traf, sondern auch in Gewerberäumen, Warenlagern, Werkstätten, Gästehäuser oder Friedhöfen.¹⁶⁸ Doch stattdessen stoßen wir die Tür auf zu einer sozialgeschichtlichen Frage, die wie kaum eine andere derzeit die Erforschung des frühen Christentums in Atem hält: In welcher Beziehung stehen frühchristliche Gemeinden zu den paganen Vereinen? »Der Grieche [...] ist ein Vereinsmeyer erster Güte«, schrieb Max Strack Anfang des letzten Jahrhunderts.¹⁶⁹ Ist auch der Christ ein »Vereinsmeyer«? Marktwirtschaftlich gesprochen waren jedenfalls Christusgruppen und Vereine direkte Konkurrenten. Die Gegenüberstellung von »Christengemeinden« und »Genossenschaften« ist keineswegs neu, sondern erlebte bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine erste Blüte.¹⁷⁰ Während man in dieser Phase insbesondere über strukturelle Parallelen zwischen Vereinen und Gemeinden nachdachte, richtet sich das gegenwärtige Forschungsinteresse auf das dynamische Nebeneinander der Gemeinschaften in einer Stadt. Die Distinktionsgrenzen zwischen Christengemeinde, Synagoge und Verein waren durchlässig, sie alle fügten sich ein in eine Taxonomie urbaner Gruppen.¹⁷¹ Christliche Gemeinden werden dabei »in den Markt der religiös-geselligen Möglichkeiten der Antike« hineingestellt, um ihr spezifisches »Angebotsprofil« herauszuarbeiten.¹⁷²

¹⁶⁷ Der Ort der Zusammenkunft korrespondiert mit der familialen Beziehungsmetaphorik. Paulus bezeichnet Glaubende als »Söhne« bzw. »Kinder Gottes« (Röm 8,14.16. 19.21. 9,8; Gal 3,26; Phil 2,15), nennt sich »Vater« der von ihm gegründeten Gemeinde (1 Thess 2,11; 1 Kor 4,15;) und die Gemeindeglieder seine »Kinder« (1 Kor 4,14; 2 Kor 6,13. 12,14; Gal 4,19). Noch bemerkenswerter ist die Rede von »Bruder« bzw. »Brüder«: Über 120 Male wählt Paulus (in seinen als echt anerkannten Briefen) diese Anrede für Mitglieder der von ihm adressierten Gemeinden (vgl. E. ADAMS, *The Earliest Christian Meeting Places. Almost Exclusively Houses?*, 2013, 24). MEEKS (s. Anm. 4), 85, spricht von einer »language of belonging«, deren Kehrseite notwendigerweise Exklusivität und Trennung ist (aaO 94: »language of separation«).

¹⁶⁸ Ebd. Zur Würdigung vgl. BREMMER, *Urban Religion* (s. Anm. 165).

¹⁶⁹ M. L. STRACK, *Die Müllerinnung in Alexandrien* (ZNW 4, 1903, 213–234), 223.

¹⁷⁰ Vgl. v.a. C. F. G. HEINRICI, *Die Christengemeinden Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen* (ZWTh 19, 1876, 465–526); E. HATCH, *The Organization of the Early Christian Churches. Eight Lectures* (Bampton lectures 1880), 1881. Zur älteren Forschung TH. SCHMELLER, *Zum exegetischen Interesse an antiken Vereinen im 19. und 20. Jahrhundert* (in: A. GUTSFELD/D.-A. KOCH [Hg.], *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien* [STAC 25], 2006, 1–19).

¹⁷¹ Vgl. zum Stand der Forschung R. S. ASCOUGH, *What Are They Now Saying about Christ Groups and Association* (CBR 13), 2014, 207–244.

¹⁷² E. EBEL, *Mit vereinten Kräften Profil gewinnen. Antike Vereine und frühe christliche Gemeinden – ein lohnender Vergleich* (VF, 2010, 71–79), 72.

Welche Konvergenzen lassen sich zwischen paganem Verein und christlicher Vereinigung ausmachen?¹⁷³ Das soziale Leben ereignete sich in den regelmäßigen Zusammenkünften. Im Mittelpunkt steht das gemeinschaftliche Essen, in dem man des Stifters gedenkt und/oder eine Gottheit verehrt. Vereinstreffen fanden in Privathäusern statt wie etwa die Versammlungen im Haus des Stifters Dionysios in Philadelphia,¹⁷⁴ häufiger jedoch in eigenen Vereinshäusern, Tempelhallen oder Tavernen. Familienmetaphorik, v. a. die Anrede als »Bruder«, wie Freundschaftsrhetorik prägen sowohl den Idiolekt etlicher Vereine als auch die Sprache der ersten Christen. Die Terminologie, mit der die Leitungsstruktur einer Gemeinde beschrieben wird, ist unmittelbar an das Vereinsdenken anschlussfähig, und die Organisation des Vorsitzes bei den Gemeinschaftsmählern (1 Kor 11,19) kann mit administrativen Regelungen im Vereinsleben verglichen werden. Vereine waren darauf angewiesen, Mitglieder zu gewinnen und sie auf das »Vereinsthos« und auf ethische Standards zu verpflichten. Nicht zuletzt mussten die christlichen Gemeinschaften – wie auch die Vereine – als subalterne, randständige Gruppen ihren Platz im städtischen Leben finden, und sie taten dies u. a. durch Nachahmung von urbanen Institutionen und dem gleichzeitigen Anspruch, eine alternative Bürgerschaft zu bieten.

Was machte die Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinde vor dem Hintergrund des Vereinswesens attraktiv?¹⁷⁵ Das Hauptaugenmerk richtet sich nun nicht auf organisatorische und terminologische Differenzen, sondern auf die formative Kraft des christlichen Ethos. Anders als in den meisten Vereinen war die Zugehörigkeit nicht aufgrund von Geschlecht, sozialer Herkunft oder gesellschaftlicher Schicht beschränkt – das »ganze Haus«, einschließlich der Frauen und der Sklaven, ist Teil der Gemeinschaft. Status- und Geschlechtergrenzen wurden programmatisch in Frage gestellt und zumindest im Ansatz überwunden. Es waren keine festgelegten Eintrittsgelder oder Mitgliedsbeiträge zu entrichten.¹⁷⁶ Wer Mitglied der Gemeinde war, brachte auch finanziellen

¹⁷³ Vgl. stellvertretend für die Flut an Literatur J. S. KLOPPENBORG, *Associations, Christ Groups, and Their Place in the Polis* (ZNW 108, 2017, 1–56); DERS., *Pauline Assemblies and Graeco-Roman Associations* (in: SCHRÖTER/BUTTICAZ/DETTWILER [s. Anm. 79], 215–248).

¹⁷⁴ Vgl. M. ÖHLER, *Gründer und ihre Gründung. Antike Vereinigungen und die paulinische Gemeinde in Philippi* (in: J. FREY/B. SCHLIESSER [Hg.], *Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt* [WUNT 353], 2015, 121–151), 125.

¹⁷⁵ Vgl. zusammenfassend E. EBEL, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine* (WUNT 2/178), 2004, 215–218.

¹⁷⁶ Anders jetzt allerdings R. LAST, *The Pauline Church and the Corinthian Ekklesia. Greco-Roman Associations in Comparative Context* (SNTS.MS 164), 2016, 137–147.

Einsatz, aber dieser war nicht Voraussetzung für die Mitgliedschaft. Bedeutsam ist die Häufigkeit der christlichen Zusammenkünfte. Sie fanden wöchentlich statt, boten damit häufig ein Sättigungsmahl und stärkten das Gemeinschaftsgefühl. Die Sozialbeziehungen in den Gemeinden erreichten eine außerordentliche Intensität und Verbindlichkeit und schlossen die Mitglieder »in eine umfassende und exklusive Lebensgemeinschaft« ein.¹⁷⁷ Auch Nichtmitglieder (vgl. 1 Kor 14,23–25: ἰδιῶται, ἄπιστοι) konnten probenhalber eine Versammlung besuchen und sich ein Bild von ihren Aktivitäten machen. Schließlich steht die überregionale Vernetzung der christlichen Gemeinden im Kontrast zu Vereinen.¹⁷⁸ Wer im Athener Kultverein der Iobakchen seine Mitgliedsbeiträge entrichtete, war nicht »automatisch« Teil des Dionysosvereins in Korinth. Die überregionale Ausrichtung der christlichen Gemeinden geht im Kern zurück auf die »bewusst transnationale, transkulturelle und schichtenübergreifende mitgliederwerbende Mission des frühen Christentums«¹⁷⁹ und wurde gepflegt durch gegenseitige Besuche und den brieflichen Austausch. Martin Ebner verdeutlicht das Ineinander von kultureller Resonanz und Neuorientierung: »Sowohl von ihren Sozialformen und -strukturen als auch von ihrer Selbststilisierung her ähneln christliche Gemeinden den antiken Vereinen außerordentlich – und wollen doch anders sein.«¹⁸⁰

In den genannten Wesenszügen der christlichen Gemeinden äußern sich *differentia specifica*, markante Überstände, die nicht einfach abgetrennt oder in einen idealtypischen Rahmen eingepasst werden können.¹⁸¹ Die Jesusbewegung schuf neuartige Sozialformen, nicht aus dem Nichts, aber mit singulären Wesensmerkmalen. Sie flochten neue soziale Netzwerke, formierte sich als »ein konfessioneller Verband der gläubigen Einzelnen, nicht [als] ein ritueller Verband von Sippen,« wie dies schon Max Weber scharfsinnig notierte.¹⁸² Die frü-

Nach J. KLOPPENBORG, *Fiscal Aspects of Paul's Collection for Jerusalem* (EC 8, 2017, 153–198), handelt es sich bei der Jerusalem-Kollekte um einen Vereinsbeitrag (ἐπίδοσις).

¹⁷⁷ SCHMELLER, *Hierarchie* (s. Anm. 170), 17.

¹⁷⁸ Trotz R. S. ASCOUGH, *Translocal Relationships among Voluntary Associations and Early Christianity* (JECS 5, 1997, 223–241). Zur Kritik an Ascough vgl. TH. SCHMELLER, *Neutestamentliches Gruppenethos* (in: J. BEUTLER [Hg.], *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament* [QD 190], 2001, 120–134), 133.

¹⁷⁹ U. SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments*, 2007, 333.

¹⁸⁰ EBNER, *Stadt* (s. Anm. 2), 228.

¹⁸¹ Eine sehr grundsätzliche Kritik am Vereinswesen als einem geeigneten Vergleichsparadigma bietet aus altertumswissenschaftlicher Sicht B. ECKHARDT, *The Eighteen Associations of Corinth, Greek, Roman and Byzantine Studies* 56, 2016, 646–662. Skeptisch war übrigens schon HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 191, Anm. 4; vgl. aaO 26, Anm. 3.

¹⁸² M. WEBER, *Die Stadt*, hg. von W. NIPPEL (MWS I/22-5), 2000, 24.

he Christenheit besaß ein beträchtliches soziales Kapital, indem sie soziale Gräben überbrückte und neue Verbindungen förderte (»bridging and bonding«).¹⁸³ Die Städte bildeten mit ihrer Bevölkerungsdichte einen idealen Nährboden für unkonventionelle Abweichungen von der kulturellen Norm und für die Ausbildung von dynamischen Subkulturen.

II.6. Zwischen Exklusivität und Anpassungsfähigkeit

Max Weber kommt in seinem Werk wiederholt auf den »Tag von Antiochien« zu sprechen und verweist mit dieser Kurzformel auf ein »Schlüsseldatum der Weltgeschichte«: die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen, wie sie in Gal 2,11–14 über die antiochenische Gemeinde berichtet wird. Das gemeinsame Essen erwies, so Weber, die »internationale und inter-ständische Universalität« des Christentums.¹⁸⁴ Mit der revolutionären »Abstreifung aller rituellen Geburts-Schranken für die Gemeinschaft der Eucharistie«¹⁸⁵ in Antiochia ist die Geschichte freilich noch nicht zu Ende, denn unter dem Druck der Jakobusleute aus Jerusalem macht Petrus einen Rückzieher und sondert sich ab »aus Furcht vor den Beschnittenen« (Gal 2,12). Paulus reagiert heftig und stellt Petrus vor den Anwesenden zur Rede: »Wenn du, der du ein Jude bist, wie die Heiden und nicht wie ein Jude lebst, wie kannst du dann die Heiden zwingen, wie die Juden zu leben?« Es folgt im Bericht des Galaterbriefs der Basissatz der Rechtfertigungslehre: »Weil wir aber wissen, dass ein Mensch nicht dadurch gerecht wird, dass er tut, was im Gesetz geschrieben steht, sondern durch den Christusglauben, sind auch wir zum Glauben an Christus Jesus gekommen [...]« (Gal 2,16).

So einfach, wie es Webers Wendung vermuten lässt, ist es also nicht. Der »Tag von Antiochien« brachte noch keinen Durchbruch, sondern verfestigte vielmehr die »inneren Bruchlinien«, die er als aufgehoben betrachtet.¹⁸⁶ Die zentralen Fragen sind aber gestellt: Wie entsteht christliche Identität? Was ist Glaube (πίστις)? Wann wurde die Jesusbewegung als eigenständige Bewegung wahrgenommen?

¹⁸³ Vgl. BREMMER, Rise (s. Anm. 7), 44.

¹⁸⁴ M. WEBER, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Hinduismus und Buddhismus: 1916–1920, hg. von H. SCHMIDT-GLINTZER (MWS I/20), 1996, 96. Vgl. dazu TH. SCHMELLER, Das paulinische Christentum und die Sozialstruktur der antiken Stadt. Überlegungen zu Webers »Tag von Antiochien« (in: H. BRUHNS/W. NIPPEL [Hg.], Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich, 2000, 107–118).

¹⁸⁵ WEBER, Wirtschaftsethik (s. Anm 184), 96.

¹⁸⁶ M. SOMMER, Die »entzauberte« Antike. Max Webers Fragment *Die Stadt* als Entwurf einer verstehenden Altertumswissenschaft (Oldenburger Universitätsreden 207), 2015, 28.

Wie verhielt sie sich zum Judentum? Harnack verstieg sich zur These, die christliche Religion sei, belastet »mit dem ganzen Erbe des Spätjudentums«, »um ihre Jugend gekommen.«¹⁸⁷ Eine solche Sicht ist heute keine Option mehr. V.a. die »New Perspective on Paul« und der jüdische Blick auf die Christentumsge-
 schichte haben zu einem Paradigmenwechsel in der Forschung geführt. Die Anfänge und die Ausbreitung des frühen Christentums sind unauflöslich mit dem Judentum verflochten. Und doch gibt es *ein* distinktes Identitätsmerkmal des entstehenden Christentums: der Glaube (πίστις), der mit seinen charakteristischen christologischen Formatierungen in nahezu allen Schichten des Neuen Testaments zum zentralen Begriff avancierte.¹⁸⁸ Die singuläre Stellung des Glaubens im frühen Christentum, die geradezu explosionsartige Steigerung der Rede vom Glauben, kann religionswissenschaftlich wie theologisch kaum überbewertet werden.¹⁸⁹ Mit der Totalität der christlichen Kerninhalte – neben dem Glauben sind dies auch die Taufe und das »Sein in Christus« – verbindet sich ein exklusiver Anspruch. Es war nicht vorgesehen, dass ein Jesuanhänger zugleich an einem anderen Kult partizipierte.¹⁹⁰ So jedenfalls das beherrschende Selbstverständnis des frühen Christentums, das anders als im Judentum nicht ethnisch legitimiert wurde. Auf völliges Unverständnis in der Gesellschaft wird der Bruch mit den althergebrachten religiösen Überlieferungen und Praktiken sowie mit den Verpflichtungen innerhalb der Familie gestoßen sein.¹⁹¹ Umso stärker wirkte nach innen die gemeinsame Identität im Glauben, der im Hier und Jetzt Zugang zu einer neuen Familie und zu einer »Alternativ-Ekklesia« verschaffte und zugleich die Gewissheit eines endzeitlichen Heils verbürgte.

¹⁸⁷ HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 113 (vgl. aaO 18). Vgl. dazu den jüdischen Judaisten S. J. D. COHEN, *Adolf Harnack's »The Mission and Expansion of Judaism«*. Christianity Succeeds where Judaism Fails (in: B. A. PEARSON [Hg.], *The Future of Early Christianity* [FS Helmut Koester], 1991, 163–169).

¹⁸⁸ Vgl. J. D. G. DUNN, *Boundary Markers in Early Christianity* (in: J. RÜPKE [Hg.], *Gruppenreligion im römischen Reich. Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen* [STAC 43], 2007, 49–68), 61f.

¹⁸⁹ Zum Eindruck einer explosionsartigen bzw. inflationären Steigerung der Glaubensterminologie vgl. K. HAACKER, *Art. Glaube. II. Altes und Neues Testament* (TRE 13, 1984, 277–304), 292. 297. Warum allerdings gerade der »Glaube« diese Zentralstellung erlangte, ist noch nicht abschließend geklärt. Vgl. T. MORGAN, *Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, 2015, 6 (Fragilität der πίστις/fides im Römischen Reich); zum Ganzen B. SCHLIESSER, *Faith in Early Christianity. An Encyclopedic and Bibliographical Overview* (in: FREY/SCHLIESSER/UEBERSCHAER, *Glaube* [s. Anm. 74], 3–50), 45–50.

¹⁹⁰ Vgl. EHRMAN (s. Anm. 6), 81. Anders CLAUSS (s. Anm. 40), 154: »Wenn man Mithras dienen konnte und Sarapis, weshalb dann nicht auch Mithras und Christus [...]?« Belege für die Antwort auf seine Suggestivfrage kann Clauss nicht beibringen.

¹⁹¹ Vgl. J. BARCLAY, *Conflict in Thessalonica* (CBQ 55, 1993, 512–530), 515.

Harnack hatte den exklusiv-universalen Charakter des Christentums scharf erkannt und direkt mit seinem Erfolg verknüpft: »Die christliche Religion ist von Anfang an mit einer *Universalität* aufgetreten, kraft deren sie *das ganze Leben* in allen seinen Funktionen mit seinen Höhen und Tiefen, seinen Gefühlen, Gedanken und Taten mit Beschlag belegte. Diese Universalität sicherte ihr den Sieg.«¹⁹² Der aus Sicht der religiösen Umwelt präventive und aus Sicht des sozialen Umfelds desaströse Exklusivitätsanspruch äußert sich auch in den teils schon erwähnten Selbstbezeichnungen: (Christus-)Versammlung (ἐκκλησία), »Erwählte«, »Geliebte Gottes« oder »Heilige«.¹⁹³

Nun könnte leicht der Schluss gezogen werden, dass mit der Exklusivität und Universalität des christlichen Glaubens eine starke Tendenz zu sozialer und religiöser Homogenität einhergeht, dass also Anpassungsstrategien eher selten sind und sich nur auf Nebensächlichkeiten beziehen.¹⁹⁴ Dies wäre ein Fehlschluss. Ein eindrückliches Beispiel frühchristlicher Heterogenität und Pluralität ist der »melting pot« Ephesus.¹⁹⁵ Zahlreiche Personen und Traditionen sind eng mit Ephesus verbunden: Jünger Johannes' des Täufers (Apg 19,2–6), Apollon (Apg 18,24), die paulinische Mission sowie Prisca und Aquila (1 Kor 16,19; Apg 18,19.26; 19,1), der Epheserbrief, das lukianische Doppelwerk, die johanneischen Schriften einschließlich der Johannesoffenbarung, die Pastoralbriefe und schließlich der Brief des Ignatius an die Epheser.¹⁹⁶ Eine ungeheure Pluralität allein im 1. Jahrhundert n. Chr., die in den vergangenen Jahren die Aufmerksamkeit der neutestamentlichen Wissenschaft auf sich zog und zu einer wahren Flut an neuen Publikationen geführt hat. Die Forschung interessiert sich für die Frage, ob und wie es möglich war, dass in *einer* Stadt auf so engem Raum so vielfältig ausgeprägte »Christentümer« nebeneinander existieren konnten¹⁹⁷ – vom prophetisch-apokalyptischen Christentum der Johannesapokalyp-

¹⁹² HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 527f. Vgl. EHRMAN (s. Anm. 6), 127: »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.«

¹⁹³ Vgl. monographisch P. R. TREBILCO, *Self-designations and Group Identity in the New Testament*, 2012.

¹⁹⁴ So m. E. missverständlich W. STEGEMANN, *Zur Deutung des Urchristentums in den »Soziallehren«* (1993; in: DERS., *Streitbare Exegesen. Sozialgeschichtliche, kultur-anthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte*, 2015, 41–64), 64.

¹⁹⁵ Zur religiös-kulturellen Vielfalt in der Stadt vgl. T. GEORGES (Hg.), *Ephesos. Die antike Metropole im Spannungsfeld von Religion und Bildung* (COMES 2), 2017.

¹⁹⁶ Vgl. M. TIWALD, *Frühchristliche Pluralität in Ephesus* (in: BENDEMANN/TIWALD, *Christentum* [s. Anm. 4], 128–145), 129 (auch zum Folgenden).

¹⁹⁷ Vgl. J. FREY, *Von Paulus zu Johannes. Die Diversität »christlicher« Gemeindekreise und die »Trennungsprozesse« zwischen der Synagoge und den Gemeinden der Je-*

se über die sakramentale Bischofskirche eines Ignatius bis hin zu den weltoffenen Nikolaiten (Apk 2,6.15), wohl einem »ultrapaulinischen« Flügel der Gemeinde, der (wie Paulus in 1 Kor 8) das Essen von Götzenopferfleisch nicht in Bausch und Bogen verdammt. Es leuchtet nicht ein, dass das »aufs Ganze gesehen relativ unkompliziert[e] Verhältnis« zwischen den heterogenen Christengruppen darauf beruht, dass sie »schlicht oft nicht vom Anderssein der Anderen wussten«. ¹⁹⁸ Dieser Einschätzung steht die Mobilität einzelner Christinnen und Christen, der intensive briefliche wie persönliche Austausch und das überörtliche Denken der Jesusbewegung entgegen.

Das Nebeneinander, teilweise auch Gegeneinander, forderte die Jesusgruppen zu einem aufwändigen »Identitätsmanagement« heraus, von dessen Strapazen die frühchristlichen Schriften zeugen. Der Christusglaube stiftete eine gemeinsame Identität. Um die adäquate Haltung zur »Welt«, zum Römischen Reich und seiner Kultur musste je neu gerungen werden – Weltbejahung oder Weltablehnung, Widerstand oder Anpassung. ¹⁹⁹ Theologische Konzepte und strukturelle Fragen standen im Wissen um eine gemeinsame Identität stets neu zur Disposition. ²⁰⁰ Die soziale Bedeutung von Status und Bildung, die Verortung in der Polis und in der Familie wurden immer wieder neu verhandelt. Gut vorstellbar ist, dass es in Ephesus Übertritte von einer paulinischen Christusgruppe zu einer johanneischen gab oder dass sich Christen beiden Gruppierungen zugehörig wussten.

Die christlichen Gemeinden mussten nicht nur zusehen, wie sie sich untereinander arrangierten. Das »Identitätsmanagement« erstreckt sich auch auf die Auseinandersetzung mit dem Judentum, das sich ebenso divers zeigte wie das Christentum. Als Paulus nach Ephesus kam, existierte bereits eine mit Apollos und der Synagoge verbundene Gemeinde. Es ist wohl kein Zufall, dass Paulus

susnachfolger in Ephesus im ersten Jahrhundert (in: C. K. ROTHSCHILD/J. SCHRÖTER [Hg.], *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*, 2013, 235–278).

¹⁹⁸ LAMPE, Vielfalt (s. Anm. 156), 53.

¹⁹⁹ Vgl. S. VOLLENWEIDER, *Weltdistanz und Weltzuwendung im Urchristentum* (in: H.-G. NESSELRATH/M. RÜHL [Hg.], *Der Mensch zwischen Weltflucht und Weltverantwortung. Lebensmodelle der paganen und der jüdisch-christlichen Antike*, 2014, 127–145), 127: »Das Christentum hat wie kaum eine andere Religion der Menschheit das gesamte Spektrum zwischen Weltflucht und Weltverantwortung artikuliert.«

²⁰⁰ Vgl. TIWALD, *Pluralität* (s. Anm. 196), 131; mit Verweis auf P. R. TREBILCO, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (WUNT 166), 2004, 716: »We cannot call this ›unity‹ – they clearly retained the distinct identity of their separate groups. We can perhaps speak of commonality – that, whilst preserving their distinctive identity, we can suggest that they would have been willing to acknowledge the validity of each other's claim to be part of the wider movement that we call early Christianity.«

auf ›neutralen‹ Boden auswich, in die ›Schule des Tyrannos‹, wo er Juden wie Heiden erreichen konnte. Offensichtlich mit Erfolg: Nach dem Bericht der Apostelgeschichte gefährdete die neue Bewegung den wirtschaftlichen Erfolg der Devotionalienhändler. Es kam zum Aufstand des Silberschmieds Demetrios. Der heftige Konflikt darf jedoch nicht zum Missverständnis führen, dass sich die ephesinischen Christen radikal von der urbanen Kultur distanzieren, wohl aber stellt er die Frage, wie die neue ›symbolische Sinnwelt‹ des Christentums den bestehenden ›Sinnwelten‹ begegnete.²⁰¹ Zu kurz jedenfalls greift das Pauschalurteil, dass in der Jesusbewegung ›synkretistische Neigungen sehr ausgeprägt waren‹, wie dies jüngst Manfred Clauss mit etwas abschätzigem Zungenschlag formulierte.²⁰² Auch Harnack hatte ja das Christentum als ›synkretistische Religion par excellence‹ bezeichnet und sich sogleich die berechnete Frage eines Rezensenten eingehandelt: ›Comment une religion syncrétiste peut-elle rester exclusive?‹ Harnacks lapidare Antwort: Wenn eine Religion ›alles, was sie übernommen und sich angeeignet hat, stets als ihr Eigentum und ihr Eigentümliches ausgibt, ja zu ihrem Eigentum macht – warum soll sie da nicht exklusiv sein können?‹²⁰³ Richtig ist, dass insbesondere die Sinnwelt des Paulus, die er als ›eine eigene neue religiöse Welt‹ konstruiert, in hohem Maße anschlussfähig war an andere, bereits bestehende Sinnwelten – an die Jesusgeschichte, das Judentum und den Hellenismus – und deshalb auch so wirkmächtig war.²⁰⁴ In der Dynamik des Anfangs handelte es sich weniger um eine synkretistische Vereinnahmung als vielmehr um eine Kontextualisierung der christlichen Inhalte im umgebenden Wirklichkeitsbereich. Das frühe Christentum suchte (und fand) seinen Platz im antiken ›Ökosystem‹ der Städte, inmitten der verschiedensten kulturellen, intellektuellen und sozialen Traditionen. Es teilte mit ihnen dieselben Existenzbedingungen und interagierte mit ihnen auf vielfache Weise.²⁰⁵ In den ersten Jahrzehnten seiner Verbreitung gedieh es – jedenfalls aus der Außenperspektive – unscheinbar in den Gärten der frühjüdischen Stadtkulturen.

²⁰¹ Zur Rede von der frühchristlichen ›Sinnwelt‹ im Anschluss an Peter Berger und Thomas Luckmann vgl. u. a. SCHNELLE, *Theologie* (s. Anm. 179), 23–25.

²⁰² CLAUSS (s. Anm. 40), 154; vgl. auch HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 28.

²⁰³ AaO 325, Anm. 1; 327. Der Einwand kommt von L. DE GRANDMAISON, *L'expansion du christianisme d'après M. Harnack*, *Études, Revue par des Pères de la Compagnie de Jésus* 96, 1903, 300–329, hier 317.

²⁰⁴ U. SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, 2014, 8 (mit Blick auf Paulus, aber durchaus zu verallgemeinern).

²⁰⁵ Vgl. B. SCHLIESSER, *Paulus und ›seine‹ Philipper. Geschäftspartner, Wohltäter, Vereinsgründer? Sozialgeschichtliche Perspektiven auf den Philipperbrief* (in: FREY / SCHLIESSER, *Philipperbrief* [s. Anm. 174], 33–119), 108f (der Begriff ›ecosystem‹ wird in diesem Zusammenhang von Abraham J. Malherbe verwendet).

Gleichzeitig brachte es von Beginn an neue, teils wunderliche Blüten hervor. Dass Gott Mensch wird, ein Gekreuzigter angebetet wird, Gottlose gerechtfertigt werden und eine leibliche Auferstehung erhofft wird – das ist nicht so einfach assimilierbar und kontextualisierbar.²⁰⁶ Andererseits konnten solche Lehren aber als theologische Innovation Interesse hervorrufen.²⁰⁷ Rituelle Vollzüge wie etwa die Taufe weisen deutliche Unterscheidungsmerkmale zu Ritualen in anderen Kulturen bzw. der jüdischen Mutterreligion auf und wecken dadurch Aufmerksamkeit von Außenstehenden und steigern die Gruppenidentifikation nach innen.²⁰⁸ Auf die literarische und publizistische Innovationskraft der Jesusbewegung wurde bereits verwiesen. Sie reicht von der Aneignung und Adaption der Briefform (Gemeinde-/Lehrbrief) über die ›Erfindung‹ und kreative Weiterentwicklung literarischer Genres (Markusevangelium, lukanisches Doppelwerk) bis hin zur Zusammenstellung verstreuter Schriften in – freilich noch vorkanonischen – Sammlungen (vgl. schon 2 Petr 3,15–16). Auch die Versammlungen der Jesusbewegung sind, wie bereits gesehen, nicht einfach eine Mimesis kulturell vorfindlicher Sozialgestalten (Synagoge, Philosophenschule, Mysterienkult, Verein), sondern formten diese je nach lokalem Kontext und Bedarf um. Ziel der Neukonfiguration ist es – jedenfalls *idealiter* –, eine auf das Evangelium ausgerichtete Gemeinschaft zu schaffen (vgl. Phil 1,5: κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον), die alle Lebensvollzüge umgreift. Schließlich: In emergenten religiösen Bewegungen entwickelt sich ein neues Idiom mit charakteristischen linguistischen Innovationen.²⁰⁹ Gerade um die Kerninhalte des Christentums gruppieren sich neue Begrifflichkeiten, oder es werden geläufige Begriffe mit einem besonderen Akzent versehen oder gar mit einem anderem Inhalt gefüllt – dies alles in der Absicht, die als »neu« wahrgenommene Wirklichkeit zu deuten und zu artikulieren. Auch hier durchlaufen die einzelnen Christusgruppen ihre je eigene Entwicklung. Die frühchristlichen Autoren setzen bestimmte Begrif-

²⁰⁶ Vgl. R. FELDMEIER, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, 1992, 119, Anm. 97: »Von der Verehrung eines Gekreuzigten bis zur Rechtfertigung des Sünders wird im Christentum alles mit Füßen getreten, was dem antiken Menschen heilig und göttlich war.« SCHNELLE, Bildung (s. Anm. 63), 126: Die Sprache des Kreuzes, wie sie sich v.a. bei Paulus und im Markusevangelium findet, stellt »etwas völlig Neues und Singuläres dar«. »Von hieraus eine positive Theologie zu entwickeln, muss als provokanter und zugleich äußerst kreativer Akt des frühen Christentums gesehen werden.«

²⁰⁷ FREY, Entwicklung (s. Anm. 153), 795 mit Verweis auf I. CZACHESZ, Theologische Innovation und Sozialstruktur im Urchristentum. Eine kognitive Analyse seiner Ausbreitungsdynamik (EvTh 71, 2011, 259–272).

²⁰⁸ Vgl. R. URO, Ritual and Christian Beginnings. A socio-cognitive Analysis, 2016, 71–98.

²⁰⁹ MEEKS (s. Anm. 4), 93: »Every close-knit group develops its own argot, and the use of that argot in speech among members knits them more closely still.«

fe adressatenspezifisch ein – etwa πνευματικός in der Korintherkorrespondenz des Paulus oder πίστις im Römerbrief und im Hebräerbrief.²¹⁰ Die theologische, rituelle, soziale, literarische und sprachliche Innovationskraft ist nicht zu unterschätzen. Es versteht sich dabei von selbst, dass neue, emporsteigende Bewegungen flexibler, kreativer und toleranter sind als welche, deren Fortbestand gefährdet ist.

III. Epilog

Im Rückblick auf die »Meilensteine der Forschung« wäre es nun durchaus lehrreich, nach dem subjektiv-religiösen Anteil der einzelnen Forscher in ihrer historischen Rekonstruktionsarbeit zu fragen.²¹¹ Sehr schnell würde deutlich, wieviel die zahllosen, über Jahrhunderte zusammengetragenen Erklärungen für den Aufstieg des Christentums über eben diese Forscher und ihre Zeit verraten.²¹² Dass man mit solchen Fragen vermintes Terrain betritt, versteht sich von selbst. Nicht zuletzt offenbaren sie auch die eigene Subjektivität und Zeitgenossenschaft. Wer sich heute in einem westeuropäischen Forschungskontext für das urbane Setting der Jesusbewegung interessiert, tut dies in Zeiten eines dramatischen Umbruchs der religiösen Landschaft – gerade in den Städten.²¹³ Die subjektive Dimension des Religiösen und der lebensgeschichtliche Kontext lassen sich nicht neutralisieren: Welche Bücher zur Geschichte des Christentums hielten wir in Händen, wenn Rodney Stark nicht im akademischen und ideologischen Milieu Berkeleys der 1960er Jahren studiert hätte und ihm der religiöse Glaube »von innen« nicht verschlossen geblieben wäre?²¹⁴ Wenn Adolf von Harnack nicht zutiefst vom baltischen Luthertum geprägt gewesen wäre und nicht in einer der am meisten säkularisierten Städte Europas gewirkt hätte? Wenn Edward Gibbon nicht nach wechselvollen Wanderjahren vom Kapitol in Rom

²¹⁰ Vgl. J. BARCLAY, Πνευματικός in the Social Dialect of Pauline Christianity (in: DERS., *Pauline Churches and Diaspora Jews*, 2016, 205–216); CH. STRECKER, Fides – Pistis – Glaube. Kontexte und Konturen einer Theologie der »Annahme« bei Paulus (in: M. BACHMANN/J. WOYKE [Hg.], *Lutherische und Neue Paulusperspektive* [WUNT 182], 2005, 223–250); MORGAN (s. Anm. 189).

²¹¹ Vgl. MARKSCHIES (s. Anm. 26), 240.

²¹² Vgl. aaO 239.

²¹³ Vgl. meinen Beitrag B. SCHLIESSER, *Reformation als Resonanz. Kontinuität und Wandel in neutestamentlicher Perspektive* (erscheint in: K. KOENIGER/J. MONSEES [Hg.], *Kirche[n]gestalten. Re-Formationen von Kirche und Gemeinde in Zeiten des Umbruchs* [BEG 26], 2019).

²¹⁴ W. SIMS BAINBRIDGE/R. STARK, *A Theory of Religion*, 1987, 23 (»personally incapable of religious faith«).

herabgeblickt hätte und den Sturz der großen Meta-Erzählung des kirchlichen Christentums in der französischen Revolution nicht erlebt hätte? Schon die Formulierung und Nuancierung der erkenntnisleitenden Fragen gibt die Richtung ihrer Beantwortung vor. Wie errang »der christliche Glaube diesen bemerkenswerten Sieg über die anderen herrschenden Religionen der Erde« (Edward Gibbon)?²¹⁵ »Wie hat sich das Christentum selbst so ausgestaltet, daß es die Weltreligion werden *musste*, die übrigen Religionen durch Aussaugung mehr und mehr zum Absterben brachte und wie ein Magnet die Menschen an sich zog« (Adolf von Harnack)?²¹⁶ Wie hob eine winzige messianische Bewegung vom Rand des Römischen Reiches das Heidentum aus den Angeln, um sich zum dominanten Glauben der westlichen Zivilisation zu entwickeln (Rodney Stark)?²¹⁷

Ebenso aufschlussreich wie die Fragen sind auch die Andeutungen zum letzten, tiefsten, übergreifenden Grund für die Verbreitung des Christentums. In der intellektuellen Atmosphäre der Aufklärung verschwand Augustins Eindruck eines »großen Wunders« hinter dem Vorhang des Historismus. Eine Vielzahl alternativer Erklärungsansätze zeigte sich in der Folge auf den Bühnen der Geschichtsschreibung und Religionsphilosophie, von denen eine repräsentative Auswahl abschließend genannt sei: Ausschlaggebend für den Aufstieg des Christentums waren demnach so verschiedene Faktoren wie die Universalisierung der Religion durch die Abschaffung des Opferkultes (Voltaire),²¹⁸ das Einsickern einer Religion der Demut in die Herzen der Menschen (Edward Gibbon),²¹⁹ das Bewusstwerden der »absoluten[n] Idee Gottes in ihrer Wahrheit« (Georg Wilhelm Friedrich Hegel),²²⁰ die Stellung des Christentums als »Abschluß der bisherigen Religionsgeschichte« (Adolf von Harnack),²²¹ Wundererfahrungen und Massenbekehrungen (Ramsay MacMullen),²²² Netzwerkpropaganda und ein Prozess »stetiger ›Gärung‹« (Wolfgang Reinbold),²²³ der

²¹⁵ GIBBON, *Verfall* (s. Anm. 16), 440.

²¹⁶ HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 527.

²¹⁷ STARK, *Rise* (s. Anm. 5), 3. Vgl. aus jüngeren Publikationen: EHRMAN (s. Anm. 6), 7: »How did a small handful of the followers of Jesus come to convert an unwilling empire?« HURTADO, *Destroyer* (s. Anm. 39), 5f: Was sind »major features of early Christianity that made it distinctive, noteworthy, and even peculiar in the ancient Greek and Roman setting?« MARKSCHIES (s. Anm. 26), 215: »Warum hat das Christentum in der Antike überlebt?«

²¹⁸ VOLTAIRE (s. Anm. 55), 83f.

²¹⁹ GIBBON, *Verfall* (s. Anm. 16), 439.

²²⁰ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 3: *Die griechische und die römische Welt*, hg. von G. LASSON, 1988, 745.

²²¹ HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 526.

²²² MACMULLEN (s. Anm. 35), 29.

²²³ REINBOLD (s. Anm. 37), 298. Zum Motiv der »Gärung« – mit anabaptistischer Pointe – vgl. A. KREIDER, *The Patient Ferment of the Early Church. The Improbable Rise of*

Zugewinn an Menschlichkeit (»humanity«) (Rodney Stark),²²⁴ »seelische Entlastung« und »Komplexitätsreduktion« (Christoph Markschies),²²⁵ eine wirksame Antwort auf ein »gesteigertes Schuldbewußtsein« (Heinrich August Winkler),²²⁶ die Originalität des Christentums als »Religion der Liebe« (Paul Veyne),²²⁷ sein beharrliches Eindringen in die sozialen Netzwerke (Werner Dahlheim),²²⁸ seine notorische Rechthaberei (Manfred Clauss),²²⁹ sein evangelistisches, exklusives und totalisierendes Wesen (Bart Ehrman)²³⁰ oder seine kulturellen und religiösen Alleinstellungsmerkmale (Larry Hurtado).²³¹

Die Aufzählung könnte mühelos fortgesetzt werden. Es verschmelzen in den Forschungsfragen und Antwortversuchen historische, theologische, religionswissenschaftliche und soziologische Perspektiven, und zugleich schillert darin der lebensweltliche Kontext der Fragenden. Das gilt auch für die hier gestellte doppelsinnige Frage, wie die Jesusbewegung in den Städten des Römischen Reiches ankam. Als *ein* entscheidender Schlüssel für die Emergenz und die innere Dynamik der urbanen Christusgruppen erweist sich m. E. ihre Fähigkeit, Gegensätze zu umgreifen. Sechs charakteristische Gegensatzpaare wurden identifiziert, die ursächlich mit dem raschen und zugleich beständigen Wachstum zusammenhängen. Freilich: Wer als Bibelwissenschaftler das frühe Christentum als »urban religion« untersucht, tut dies nicht nur mit historiographischem, sondern auch mit theologischem Interesse. Wenn eine theologische Wissenschaft sich davon verabschiedete, wäre sie »eine zutiefst langweilige Wissenschaft« (so nach einem Bonmot von Christoph Markschies).²³² Die Frage richtet sich nicht nur auf vergangene Ereignisse, sondern erwartet auch Impulse für die Theologie und Kirche der Gegenwart. Die post-christlich gewordene westeuropäische Gesellschaft entspricht in mancherlei Hinsicht der prä-christlichen Gesellschaft des antiken Mittelmeerraums – heute jedenfalls mehr als in der vergangenen Phase religiöser Homogenität und institutioneller Stabilität. Die Kirchen sind Teil einer vielgestaltigen religiösen Landschaft, traditionelle Bindungen lösen sich auf, unzählige Anbieter werben um spiritueller interessierte Laufkundschaft.

Christianity in the Roman Empire, 2016; aber auch schon HARNACK, *Mission* (s. Anm. 5), 226 (»ein stätiger Gärungsprozeß«).

²²⁴ STARK, *Rise* (s. Anm. 5), 215.

²²⁵ MARKSCHIES (s. Anm. 26), 263f.

²²⁶ H. A. WINKLER, *Geschichte des Westens*, Bd. 1: Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert, 2009, 32.

²²⁷ VEYNE (s. Anm. 42) 27.

²²⁸ W. DAHLHEIM, *Die Welt zur Zeit Jesu*, 2013, 380.

²²⁹ CLAUSS (s. Anm. 40), 69.

²³⁰ EHRMAN (s. Anm. 6), 126.

²³¹ HURTADO, *Destroyer* (s. Anm. 39), 5f.

²³² MARKSCHIES (s. Anm. 26), 263.

Kirchliche Reformdiskussionen und Leitbildprozesse können nur gewinnen, wenn sie sich – nicht naiv und romantisierend, aber sachgemäß – von der frühen Jesusbewegung anregen lassen.²³³ Denn evangelische Theologie muss – so Jörg Frey – »ihr Bild von Kirche und Gemeinde vor dem Neuen Testament verantworten, will sie ihre Grundlage und Identität nicht preisgeben.«²³⁴

Summary

What enabled the Jesus movement to expand so rapidly? Ever since its emergence, there has been much deliberation about what the decisive factors for its spread were and still are. Questions and research interest have come from all directions and have been as diverse as their answers and corollaries. The groundbreaking works of Edward Gibbon (1737–1794), Adolf von Harnack (1851–1930), and Rodney Stark (*1934) are retraced in this essay to find out how the Jesus movement reached the Roman Empire's towns and cities. Taking the most recent research, the author then identifies six pairs of opposites that were essential to the movement's appeal and the spread of groups of believers. This also serves to reinforce Harnack's foundational insight that from its earliest beginnings, Christianity was able to embrace and integrate opposites (*complexio oppositorum*).

Schlagworte: Ausbreitung des frühen Christentums, Urbanität, soziale Netzwerke, Sozialstrukturen, Vereinswesen, Bildung, Exklusivität, Inkulturation, Wesen des Christentums

Prof. Dr. Benjamin Schliesser
Ao. Professor für Neues Testament
an der Universität Bern
orcid.org/0000-0002-3725-8350

²³³ Vgl. mit dem Stichwort der »Resonanzsensibilität« SCHLIESSER, Reformation (s. Anm. 213).

²³⁴ FREY, Entwicklung (s. Anm. 153), 780.