

Martin Ebner

Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen

Das Urchristentum in seiner Umwelt I

Grundrisse zum Neuen Testament

Vandenhoeck & Ruprecht



Grundrisse zum Neuen Testament
Das Neue Testament Deutsch –
Ergänzungsreihe

Herausgegeben von
Karl-Wilhelm Niebuhr und Samuel Vollenweider

Band I,1

Vandenhoeck & Ruprecht

Martin Ebner

Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen

Das Urchristentum in seiner Umwelt I

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 38 Abbildungen, 10 Graphiken, 3 Tabellen und 2 Karten

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-51356-9
ISBN 978-3-647-51356-0 (E-Book)

© 2012, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde
Druck und Bindung: Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

INHALT

Vorwort der Herausgeber	II
Vorwort des Autors	13
I. Stadt und Religion	15
1. Stadt und Land	15
1.1 Die Jesusbewegung als ländliche Bewegung	15
1.2 Die ersten christlichen Gemeinden in den Metropolen des Römischen Reiches	17
1.3 Die Koine als verbindende Sprache	18
1.4 Die römischen Straßen als Wegweiser	20
2. Noch mehr Religion in die Stadt tragen?	21
2.1 Religion und Loyalität	24
2.2 Götzenpolemik und lokaler Widerstand	25
2.3 Neue Götter und ihre „Zähmung“	26
3. Religion im Haus: das Pendant zur städtischen Ebene	27
4. Der Einfluss Roms	28
5. Aufoktroierte „Religion“: der Kaiserkult	29
6. Religion in Interessengruppen	32
7. Die neue „mittlere Ebene“ in Kult, Politik und Bildung	35
8. Und die Christen?	40
II. Architektur, Politik und Kultur der Stadt	44
1. Die römische Stadt und das römische Standlager	46
2. Kleine Stadtgeschichte	49
2.1 Von der Burgstadt zur Bürgerstadt	49
2.1.1 Die Streifenstädte der Kolonisten und die soziale Frage	51
2.1.2 Die isometrische Stadtplanung und die Gleichschaltung des öffentlichen, kultischen und privaten Raumes	52
2.2 Die kosmologische Stadtplanung der Etrusker	54
2.3 Die pragmatische Stadtplanung der Römer	55
3. Stadttheorien und -visionen	56
3.1 Die Stadtvisionen eines römischen Architekturtheoretikers	56
3.2 Die Stadtvisionen der Christen und die Stadtutopien der Antike	58
3.2.1 Das Modell der visionären Stadt nach Offb 21f.	58
3.2.2 Antike Stadtutopien und die christliche Provokation	61
4. Stadtkultur und -politik	65
4.1 Amtsgebäude und Stadtpolitik	65

4.2 Griechische Agora und römisches Forum	70
4.3 Theater und Volksbelustigung	71
4.3.1 Der römische Einfluss	72
4.3.2 <i>Spectacula</i> im Theater	73
4.3.3 <i>Spectacula</i> im Amphitheater	75
4.4 Gymnasion und Freizeit	79
5. Privater Wohnraum und soziale Schichtung	82
6. Und die Christen?	85
6.1 Christliches Selbstverständnis und politische Strukturen der Stadt: Ekklesia	86
6.2 Absage an jüdische Rechtskonstruktionen: Politeuma	88
6.3 Ein Genrebild für das Experimentierfeld der christlichen Ekklesia im Haus: Apg 18,1–11	91
III. Kult: Tempel und Altar, Opfer und Priester	101
1. Die Szenerie: Tempel und Altar	101
1.1 Der Idealplan eines Tempels	102
1.2 Der Tempel als Wohnhaus des Gottes	103
1.3 Differenzierungen: Größenverhältnisse und kulturelle Unterschiede	105
1.4 Der Opferaltar vor dem Tempel	106
1.5 Der heilige Bezirk	109
1.6 Der Tempel von Jerusalem	110
2. Die Hausherrn: der Götterhimmel und die Strukturierung der Welt	115
2.1 Die Zwölfzahl der Götter	116
2.2 Göttergeographie und Weltdeutung	118
2.3 Die römische Version des Polytheismus	120
3. Die Inszenierung: Opfer und Mahl	122
3.1 Der Handlungsablauf	122
3.2 Das Opfer als Kommunikation mit den Göttern	124
3.2.1 Der Mediator	125
3.2.2 Die Mediatisierung	126
3.2.3 Koinonia zwischen Göttern und Menschen beim Mahl	129
3.3 Anlässe	129
4. Und die Christen?	130
IV. Kaiserkult: symbolische Kommunikation im Römerreich	138
1. Starthilfe für Augustus im Westen	138
1.1 Die politische Pragmatik der <i>consecratio</i>	140
1.2 Die mythische Überhöhung: das Goldene Zeitalter	141
2. Reaktion auf die römische Invasion im Osten	145
2.1 Die eigene Logik des Kaiserkults im Osten	147
2.2 Konkurrenzkampf vor Rom	148
2.3 Auswirkungen – Formen	150

2.3.1	Transformation des städtischen Raumes	150
2.3.2	Umstellung der Uhren	151
2.3.3	Besondere Akzente der „Ritualmixture“ Kaiserkult	153
2.4	Feineinstellungen	156
3.	Und die Christen?	159
V.	Haus: der <i>pater familias</i> , sein „Haus“ und das gemeinsame Mahl	166
1.	Der <i>pater familias</i> und das Haus	168
1.1	Der <i>pater familias</i> und die absolute Macht im Haus	168
1.2	Der <i>pater familias</i> als Patron – und seine Klienten	170
1.3	„Emanzipation“, die harte Hand – und das Wiederaufleben der hellenistischen Ökonomik	171
1.3.1	Emanzipationsbewegungen und Gegenreaktionen	171
1.3.2	Das „kleine“ und das „große“ Haus, der <i>pater familias</i> und der <i>pater patriae</i>	173
1.3.3	Der „dritte Weg“: die Ökonomik	173
1.4	Und die Christen?	177
2.	Das gemeinsame Mahl im Haus – und das christliche Herrenmahl	179
2.1	Ritualisierter Ablauf	180
2.2	Demonstratives Ranking	182
2.3	Implizite Public Relations	184
2.4	Essen Christen anders?	185
VI.	Vereine: soziale Netzwerke zwischen Haus und Stadt	190
1.	Sozialformen und -strukturen	191
1.1	Der freiwillige Beitritt	191
1.2	Sozialstrukturen	192
1.3	Sozialformen	193
1.3.1	Mahl und Konvent	193
1.3.2	Sozialcode	195
1.3.3	Bestattung, Gedächtnismähler und Totenkult	196
1.3.4	Vereinsgrößen	197
2.	Taxonomie	198
2.1	„Messy taxonomy“	199
2.1.1	Ein geöffneter Haushalt als Kultverein mit politischen bzw. wirtschaftlichen Andockmöglichkeiten	199
2.1.2	Berufsvereine: topographische Basis, Religion und wirtschaftliche Interessen	200
2.1.3	Religion und Politik	202
2.2	Der Reiz der „freundlichen Übernahme“	202
2.2.1	Die „freundlichen Übernahmen“	203
2.2.2	Freiwilligkeit und Erwartungshaltung	205
2.2.3	Das Vereinshaus als Spiegel der Vereinsaktivität	206
2.3	Indikatoren für die soziologische Schichtung	211

3. Geschichte	215
3.1 Der sozialpolitische Rahmen	216
3.2 Unterschiedliche Vereinsideologien im Westen und im Osten	218
3.3 Unterschiedliche Reaktionen	220
3.3.1 Sich abschotten	220
Exkurs 1: „Bestattungsvereine“ – ein Forschungsmärchen	222
3.3.2 Sich einklinken	223
3.3.3 Die eigenen politischen Interessen verfolgen	226
Exkurs 2: Die jüdischen Synagogengemeinden als „alte“ Kollegien	227
4. Und die Christen?	228
VII. Mysterienkulte: Partizipation am Todesgeschick der Gottheit	236
1. Eine Initiationsfeier in Kenchreä	237
1.1 Die „Metamorphosen“ des Apuleius	237
1.2 Strukturen eines Mysterienkultes	238
1.2.1 Persönliche Entscheidung und Bindung an die Gottheit	239
1.2.2 Die Initiation	240
1.2.3 Die Vorbereitung durch Askese und Katechese	242
1.2.4 Der Mysterienalltag	244
1.2.5 Konzentrische Anhängerkreise	245
1.2.6 Die Deutung	246
2. Mysterienkulte als Phänomen der <i>religio migrans</i>	247
2.1 Von der ägyptischen Muttergöttin zur hellenistischen Mysteriengottheit	249
2.2 Eleusis als Modell	252
2.2.1 Konzentrische Anhängerkreise und koordinierte Feststruktur	252
2.2.2 Partizipation am Geschick der Gottheit, Kultätiologie und heilige Bücher	253
2.3 Mythendurchdringung und Ritenanpassung	258
2.3.1 Die Dionysosmysterien	259
2.3.2 Die Attis-Mysterien	261
2.4 Mysterien zwischen Opferkult und Theater	262
3. Die staatliche Kontrolle	263
Exkurs 3: Die Mithrasmysterien als besonderer Fall	265
4. Was „schauen“ Christen?	268
VIII. Philosophie: Anleitung zum Glücklichein	274
1. Stoa: In zwei „Städten“ daheim	275
1.1 Tugend, naturgemäßes Leben und die Aufgabe der Philosophie	276
1.2 Ein alternatives Identitätskonzept	278
1.3 Die philosophische Theorie im politischen Alltag	279
2. Kyniker: Provokateure außerhalb der Stadt	280

Inhalt	9
3. Epikur: im „Garten“ daheim	281
3.1 Epikurs „Lustlehre“ und ihre Hintergründe	282
3.2 Grundversorgung und Vermeidung von Störungen: Leben im „Garten“	284
3.3 Konstante Lehre und divergierende Interpretationen	286
4. Und die Christen?	286
5. Gnosis: Transformer in der städtischen Bildungselite	290
5.1 Ein Beispiel: „Die Exegese über die Seele“ (NHC II/6)	291
5.2 Strukturen	294
5.2.1 Der soteriologische Overheadmythos und seine hermeneutische Funktion	294
5.2.2 Traditionsgeschichte eines Kunstmythos	295
5.2.3 Protologischer Overheadmythos	296
5.2.4 Mythenvariationen	297
5.3 Die Pragmatik der Transformer	298
IX. Religion am Rand der Stadt	306
1. Orakel – Stätten zur Entscheidungshilfe	306
1.1 Der Vorgang einer Orakelbefragung: Didyma und Korope als Beispiel	307
1.2 Kommunikationsstrukturen der Divination: ein Modell	311
1.3 Das Geheimnis der Inspiration: Ätiologie und Archäologie, Inszenierung und Diskurs	316
1.4 Feindliche Übernahme: Kultivierung und Institutionalisierung des Charismas	322
1.5 Streit um das Herrschaftswissen: Literarisierung und Instrumentalisierung	325
1.6 Subversiver Widerstand: Intellektuelle „erobern“ die Orakel	327
1.7 Und die Christen?	328
2. Heilkult – Stätten der Neuorientierung	330
2.1 Architektur: eine Stadt für sich	330
2.2 Choreographie: eine liminale Phase	331
2.3 Narration: Technik und Deutung	334
2.3.1 Inhalte und Funktion	335
2.3.2 Traditionsgeschichte und Hermeneutik	337
2.3.3 Medizin, Heilkult und Orakel	341
2.4 Und die Christen?	345
3. Magie – Techniken symbolischer Manipulation	347
3.1 Phänomene und ihre Funktion	349
3.2 Kommunikationsstrukturen	353
3.3 Ambivalente Bewertung	354
3.4 Und die Christen?	357
Rückblick	364

Abkürzungsverzeichnis	367
Stellenregister	369
Glossar	384
Karten	389

VORWORT DER HERAUSGEBER

Das vorliegende Buch von Martin Ebner ist als erster Band einer auf zwei Teile angelegten Darstellung zum Urchristentum in seiner antiken kulturellen und religiösen Umwelt konzipiert. Ausgehend von den Gegebenheiten hellenistisch-römischer Stadtkultur werden die antiken Räume rekonstruiert, in denen sich – zunächst kaum von außen wahrgenommen – die ersten Gruppen von Jesus-Anhängern zusammenfanden und in denen sie Schritt für Schritt ihre Identität auszubilden begannen. Ein zweiter in Vorbereitung befindlicher Teil von anderer Hand wird sich auf das Judentum konzentrieren. Er soll die Entstehung und Eigenart der Jesus-Bewegung in den Zusammenhang mit dem Judentum im Land Israel um die Zeitenwende stellen. Beide Bände, die durch ihren Untertitel „Das Urchristentum in seiner Umwelt“ miteinander verbunden sind, gehen von der heute selbstverständlichen Einsicht aus, dass das antike Judentum einen besonderen Bereich des mediterranen Kulturraums der Antike bildete, in dem sich auch das frühe Christentum entwickelt hat. So wie der vorliegende Band das in den Städten der östlichen Mittelmeerwelt weithin präsente antike Judentum in seine Darstellung einbezieht, wird auch der Folgeband die hellenistisch-römische Stadtkultur als konstitutives Element im Land Israel zur Zeit Jesu berücksichtigen.

Mit diesen beiden Lehrbüchern präsentieren sich die „Grundrisse zum Neuen Testament“ in einem neuen Gewand und tragen zugleich der Fortentwicklung des Faches und den Erwartungen und Bedürfnissen ihres gegenwärtigen Zielpublikums – Studierende ebenso wie sonstige Interessierte – Rechnung. Im Jahr 1971 ist in dieser Reihe die „Umwelt des Neuen Testaments“ von Eduard Lohse erschienen. Auf rund 200 Seiten war es dem Autor gelungen, eine ausgezeichnete Einführung in die Geschichte des antiken Judentums, sein Glaubensverständnis und seine vielfältige religiöse Landschaft zu geben und darüber hinaus noch die hellenistisch-römische Umwelt des Urchristentums zu skizzieren. Das Werk erlebte im Jahr 2000 die 10. Auflage und erfüllt weiterhin seinen Zweck, „einen Beitrag zum Verständnis des Neuen Testaments zu leisten“ (ebd., 6).

Eine „Geschichte des Urchristentums“ hatte Hans Conzelmann in derselben Reihe bereits 1969 vorgelegt (61989). Auch er stellte auf knappstem Raum mit deutlich theologischer Akzentsetzung die geschichtliche Entwicklung des frühen Christentums von den Anfängen der Jerusalemer Urgemeinde bis zum Ende des ersten Jahrhunderts dar. Wichtige Ergänzungen unter sozialgeschichtlichem Akzent bot der aus dem Amerikanischen übersetzte Band „Das soziale Umfeld des Neuen Testaments“ von John E. Stambaugh und David L. Balch (GNT 9, 1992). Komplettiert wurden diese Überblicksdarstellungen durch Textsammlungen zur Religions- und Zeitgeschichte („Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte“, hg. von Hans G. Kippenberg/Gerd A. Wewers, GNT 8, 1979; „Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament“, TNT 1, 1987, hg. von Klaus Berger und Carsten Colpe), so

dass allen an „Neutestamentlicher Zeitgeschichte“ Interessierten ein Ensemble einführender Fachliteratur zur Verfügung stand und steht.

Die derzeitigen Herausgeber der „Grundrisse zum Neuen Testament“ verfolgen das Ziel, die Reihe an Fortentwicklungen des Faches anzupassen. Dabei orientieren sie sich an zwei Gesichtspunkten: Zum einen sehen sie davon ab, für ganze Felder der neutestamentlichen Fachwissenschaft ähnlich knappe Gesamtdarstellungen vorzulegen, wie es noch vor wenigen Jahrzehnten möglich war. Zum andern nehmen sie im Blick auf die so genannte „Neutestamentliche Zeitgeschichte“ Rücksicht auf Veränderungen im Selbstverständnis und in den Arbeitsweisen des Faches: Die wachsende Integration der neutestamentlichen Wissenschaft in die Kulturwissenschaften der Antike zieht auch einen Perspektivenwechsel für die Anlage von Darstellungen zur „Umwelt des Neuen Testaments“ und zur „Geschichte des Urchristentums“ nach sich. Die Aufgabe solcher Lehrbücher kann heute nicht mehr darin bestehen, antike Quellen und historische Befunde allein aus der neutestamentlichen bzw. frühchristlichen Perspektive zu präsentieren. Vielmehr haben sie die Quellen des antiken Judentums, der hellenistischen Kultur und der römischen Geschichte zunächst in ihren eigenen Kontexten zu erschließen. Erst so wird es möglich, auch den „Ort“ des entstehenden Christentums genauer zu bestimmen und die Texte des Neuen Testaments besser zu verstehen.

Die beiden Teile zum „Urchristentum in seiner Umwelt“ in der Reihe „Grundrisse zum Neuen Testament“ realisieren diesen Paradigmenwechsel in exemplarischer Weise. Von einem „Urchristentum“ kann ja historisch betrachtet im Kontext des ersten Jahrhunderts noch ebenso wenig die Rede sein wie von einem „Neuen Testament“. Aber die hier skizzierten Umstände und Entwicklungen bildeten maßgebliche Voraussetzungen dafür, dass sich mit dem Übergang ins zweite Jahrhundert das Christentum als eigenständige Religion und das Neue Testament als seine theologische Basis herauszubilden begannen. Die im vorliegenden Band dargestellten Zusammenhänge ermöglichen deshalb ein besseres Verständnis des Urchristentums und des Neuen Testaments.

Wir sind Martin Ebner zu Dank verpflichtet dafür, dass er sich bei der Erarbeitung seines Buches gern und engagiert auf unsere Vorstellungen zur Neuorientierung der Reihe eingelassen hat. Vor allem freuen wir uns aber darüber, dass er seine eigene Darstellungskonzeption, wie er sie von Anfang an im Blick hatte, so eindrucksvoll in diesem Rahmen durchführen konnte.

Karl-Wilhelm Niebuhr und Samuel Vollenweider

Im März 2012

VORWORT

Die Idee zur Konzeption dieser „Umwelt des Neuen Testaments“ wurde auf einer Wanderung durchs Langtauferer Tal im Sommer 2004 geboren. Der Weg zur endgültigen Umsetzung war zwar lange, aber voller Entdeckungen. Im besten Fall kamen jeweils einige Wochen der vorlesungsfreien Zeit zum Schreiben in Frage.

Am Ende der Wegstrecke spreche ich allen meinen großen Dank aus, die mitgeholfen und mich unterstützt haben: den Hilfskräften am Neutestamentlichen Seminar in Münster, die unermüdlich Bücher geschleppt und Titel in die Datenbank aufgenommen haben (Christoph Paetzold, Manuel Verhufen, Michael Hölscher, Florian Strecker, Anna Janhsen, Gerrit Pischke, Simon Blumberg, Manuel Schuster); meinem ehemaligen Assistenten Markus Lau, der mit größter Gewissenhaftigkeit die Korrekturen gelesen und strengstens auf formale Einheitlichkeit geachtet hat; meiner jetzigen Assistentin Hildegard Scherer, die mit größtem Elan den Endspurt übernommen, die Bildrechte eingeholt, das Stellenregister und das Glossar erstellt hat sowie mit konstruktiven Ratschlägen zur Seite stand; meiner Münsteraner Sekretärin Angelika van Dillen, die vom ersten Buchstaben bis zur letzten Korrektur in höchster Sorgfalt das Manuskript erstellt hat; den Reihenherausgebern Samuel Vollenweider und Karl-Wilhelm Niebuhr für die Hintergrundgespräche sowie Christoph Spill vom Verlag Vandenhoeck & Ruprecht für seine geduldige Betreuung des Projektes und die Durchführung letzter Adaptionen kurz vor der Drucklegung.

Zum Abschluss einige Hinweise für die Benutzer: Die vollständigen Literaturangaben finden sich jeweils am Ende eines Kapitels, vorangestellt sind Lesetipps. Die Abkürzungen antiker Autoren und ihrer Werke werden im Stellenregister aufgeschlüsselt, dort finden sich auch Angaben zu ihren Lebensdaten. Außerdem bietet der Anhang ein Abkürzungsverzeichnis für Inschriftencorpora, ein Glossar sowie zwei Karten. Inhaltliche Querverweise werden durch Pfeile mit anschließenden Gliederungsziffern angezeigt; sofern keine römische Ziffer für ein bestimmtes Kapitel vorangestellt ist, bezieht sich der Verweis auf das aktuelle Kapitel.

Bonn, im Januar 2012

Martin Ebner

I. STADT UND RELIGION

1. Stadt und Land

Das Christentum ist in der Stadt groß geworden. Bis heute zollen wir diesem Sachverhalt Tribut, wenn wir, um das wertende Wort „heidnisch“ zu vermeiden, alles, was in der Antike nicht-christlich und nicht-jüdisch geprägt ist, als „pagan“ bezeichnen. Denn im Lateinischen ist mit *paganus* ganz einfach der Landbewohner im Gegensatz zum Städter gemeint. Auch wenn die Übertragung des Begriffs auf Nichtchristen zunächst über die Volkssprache geschah und erst durch Augustinus (354–430 n. Chr.) definitiv literaturfähig und schließlich theologisch aufgeladen wurde – nach Orosius (4./5. Jh. n. Chr.) z. B. sind die *pagani* die von der Gottesstadt ausgeschlossenen Fremden¹ –, haftet der Sprachregelung eine sozialgeschichtlich zutreffende und relevante Erinnerung an: In den ersten Jahrhunderten konzentrieren sich christliche Gemeinden auf die Städte im Imperium Romanum; auf dem Land leben die „Heiden“. Das hat seine Gründe. Und das war nicht von Anfang an so: Die Jesusbewegung war eine Landbewegung.

1.1 Die Jesusbewegung als ländliche Bewegung

Jesus selbst stammt aus einem Dorf, mit dem offensichtlich kein Staat zu machen war: „Aus Nazaret, kann da etwas Gutes kommen?“ (Joh 1,46; vgl. 7,52). Kaum 6 km Luftlinie entfernt hat Jesu Landesherr, Herodes Antipas (4 v. Chr.–39 n. Chr.), zu Beginn seiner Regierungszeit mit dem Wiederaufbau von Sepphoris begonnen und bereits 19 n. Chr. Tiberias am See Gennesaret als seine neue Residenzstadt buchstäblich aus dem Boden gestampft. Obwohl diese königlichen Großbaustellen für den Bauhandwerker Jesus (Mk 6,3: τέκτων) eine günstige Gelegenheit bieten mussten, um als Tagelöhner für längere Zeiträume Arbeit zu finden, werden die beiden Städte in der Jesusüberlieferung mit keinem Wort erwähnt. Und es hat fast den Anschein, als habe Jesus, nachdem er als Promotor der Gottesherrschaft in Galiläa aufgetreten ist, diese königlichen Verwaltungsstädte bewusst und klugerweise gemieden. Immerhin war es niemand anderes als Herodes Antipas, der dafür gesorgt hat, dass Jesu ehemaliger Lehrer, Johannes der Täufer, gewaltsam aus dem Verkehr ge-

¹ Orosius, *Historiae Praef* 9. Die etymologische Fährte, die Orosius zu den Grenzmarken (*pagi*) bzw. Wegkreuzungen (*compita*) auf dem Land legt, soll den kundigen Leser an die Ahnenverehrung, die mit diesen Orten verbunden ist, bzw. an die dörflichen Erntedankfeste (*compitalia*), also an typisch heidnische Kultpraxis erinnern.

zogen worden ist (vgl. Mk 6,17–29; Jos., Ant XVIII 116–119).² Jesus treibt sich lieber in den kleinen Orten an der Nordseite des Sees Gennesaret herum, vor allem in Kapharnaum (Mk 1,21; 2,1; Mt 8,5; Lk 7,1).³ Einige der in den Evangelien genannten Orte wie Dalmanuta (Mk 8,10) oder Gennesaret (Mk 6,53) sind nur schwer zu identifizieren.⁴ Chorazin kennen wir nur aus einer rückblickenden Verfluchung, wo es gemeinsam mit Bethsaida genannt wird, ebenfalls einem Fischerort an der Nordseite des Sees, allerdings jenseits der Landesgrenze von Galiläa im Regierungsbereich des Herodessohnes Philippus gelegen, der dem Ort 30 n. Chr. Stadtrechte verliehen hat:⁵ „Wehe dir, Chorazin! Wehe dir, Bethsaida! Denn wenn in Tyrus und Sidon die Machttaten geschehen wären, die bei euch geschehen sind, längst wären sie in Sack und Asche umgekehrt. Doch Tyrus und Sidon wird es erträglicher ergehen im Gericht als euch“ (Lk 10,13f.). Wenn hier Tyrus und Sidon, die großen Küstenmetropolen am Mittelmeer (vgl. Karte 1), im Gegensatz zu den galiläischen Fischerorten in derart positives Licht getaucht werden, dürfen wir uns nicht verwirren lassen: Es handelt sich um einen virtuellen Kontakt. Von der positiven Reaktion dieser seit jeher in jüdischer Tradition verteufelten Städte wird nur deshalb fiktiv erzählt, weil die Leute vor Ort an ihrem Selbstwertgefühl gekitzelt werden sollen. Auch wenn das Markusevangelium Jesus nach dem Seesturm in der Städtereion im Osten Galiläas, in der Dekapolis, näherhin im Land der Gerasener (Mk 5,1) ankommen lässt, spielt die Begegnung mit dem Besessenen, dessen Dämonen Jesus bitten, in die Schweine einfahren zu dürfen,⁶ fraglos außerhalb der Stadt. Und die Städte, denen die „unfrohe Nachricht“ von der Schweinevernichtungsaktion zu Ohren kommt, eilen aus der Stadt und den Dörfern herbei, aber nur, um Jesus mit sanftem Druck des Landes zu verweisen (Mk 5,15–17).

Und es ist ebenfalls bezeichnend: Der einzig sicher bezeugte Aufenthalt Jesu in einer großen Stadt hat ihm den Tod gebracht. Das Markusevangelium spitzt den Befund noch zu. An jedem Abend der Pesach-Festwoche verlässt Jesus die Stadt und geht nach Bethanien (vgl. Mk 11,11.19). In der einzigen Nacht jedoch, die Jesus in der Stadt bleibt, um mit seinen Jüngern ein letztes Mahl zu feiern, wird er festgenom-

² So MEYERS (1998, 32–36); FREYNE (2005, 144) hält die prinzipielle Kritik am städtischen Lebensstil für wichtiger; SCHRÖTER (2008, 263) macht kerygmatische Gründe geltend.

³ Obwohl auch Kapharnaum städtische Insula-Wohnstrukturen vorweisen kann, so fehlt doch im Unterschied zu Sepphoris und Tiberias die für eine Stadt typische „public architecture“ (→ II): ein Marktplatz, öffentliche Verwaltungsgebäude, organisierte Wasserversorgung, Stadttore usw. (RICHARDSON 2004, 55–71). Auf der anderen Seite stehen die herodianischen Verwaltungsstädte hinsichtlich Größe und Ausstattung noch einmal weit hinter Caesarea Maritima oder Tyrus zurück (REED 2000, 62–99). Vgl. insgesamt THEISSEN (2004, 163–186).

⁴ Gennesaret kann evtl. mit Kinneret identifiziert werden: Eine im Stammesgebiet von Naftali (Jos 19,35) ehemals befestigte Stadt, knapp 10 km nördlich von Tiberias, in einer fruchtbaren Landschaft gelegen, die in römischer Zeit „Gennesar“ genannt wird. Nach ROUSSEAU/ARAV (1995, 110) handelt es sich zur Zeit Jesu um einen kleinen Weiler.

⁵ Zur Archäologie vgl. KUHN (2010); gemäß Jos., Ant XVIII 28, ist die Stadt aus einem Dorf (κώμη) hervorgegangen.

⁶ In den Dämonen, die das Land partout nicht verlassen wollen (vgl. Mk 5,10), werden die Römer, die Palästina besetzt halten, erkennbar. Die zehnte Legion, die 70 n. Chr. maßgeblich an der Eroberung und Zerstörung des Jerusalemer Tempels beteiligt war, führte bezeichnenderweise einen Eber im Feldzeichen.

men. Der weitere Verlauf ist bekannt. Am anderen Morgen verlässt er die Stadt durch ein Seitentor, beladen mit einem Holzbalken, um vor der Stadt, auf dem Golgothahügel, den Längspfahl hinaufgezogen zu werden.

Keine Frage: Weder die herodianischen Städte innerhalb Galiläas noch die Großstädte, die Galiläa im Westen (an der Mittelmeerküste) und im Osten (in der Dekapolis) umgeben, gehören zum Aktionsradius Jesu. Seine Adressaten sind unter den Fischern und Bauern in den kleinen Orten am Nordufer des Sees Gennesaret zu finden. Als Wanderradikaler, der mit seiner eigenen Familie gebrochen hat, ohne Dach über dem Kopf, wird er mit all denen, die ihm in diesen Spuren gefolgt sind, schon froh gewesen sein, wenn sich ihm ab und zu eine Tür gastfreundlich geöffnet hat.⁷ Daran lässt sich nicht rütteln: Die Wiege der Jesusbewegung ist das ländliche Milieu in Galiläa. Das ändert sich aber schnell nach Jesu Tod.

1.2 Die ersten christlichen Gemeinden in den Metropolen des Römischen Reiches

Wir kennen sie alle: die großen Städte, in denen es unmittelbar nach dem Tod Jesu kleine christliche Gemeinden gab. An erster Stelle steht Jerusalem selbst. Dort sammelt sich die Jesusgruppe erneut, aber nicht, um das Grab Jesu zu verehren (KLUMBIES 2004), sondern um als „heiliger Rest“ Israels (vgl. Zef 3,11–13) die Wende der Zeiten zu erwarten, sozusagen als „eschatologischer Vorposten“ (GEORGI 1994, 27) – und zwar genau an dem Ort, den die jüdische Tradition dafür vorsieht: nirgends anders als in Jerusalem. Aber das entfernte und zunächst nur fiktiv in den Blick genommene Tyrus gehört bald genauso dazu (vgl. Apg 21,3f.) wie Caesarea Maritima (vgl. Apg 21,8f.; 10,1–48), der Sitz des römischen Statthalters in Palästina. Paulus, der wie kein anderer die Alte Welt im feurigen Missionseifer durchheilt hat, kommt in Rom, der Hauptstadt des Imperium Romanum, für die Erstmissionierung zu spät: Als er etwa 56 n. Chr. seinen berühmten Brief an die Gemeinde in Rom schreibt, haben die dortigen Hausgemeinden⁸ bereits eine wechselvolle Geschichte hinter sich. Bei der sogenannten Judenvertreibung aus Rom unter Kaiser Claudius 49 n. Chr. waren offensichtlich vor allem diejenigen Juden betroffen, die durch ihre beschneidungsfreie Missionspraxis gerade innerhalb der etablierten jüdischen Synagogen Roms für Aufruhr gesorgt haben müssen, eben die Anhänger des gekreuzigten Jesus von Nazareth (ALVAREZ CINEIRA 1999, 187–216). Zwei dieser unfreiwilligen Exulanten trifft Paulus in Korinth: Priska und Aquila (vgl. Apg 18,1–3). Später segeln sie mit ihm nach Ephesus (Apg 18,18f.), gründen dort wiederum eine Hausgemeinde (1Kor 16,19) und scheinen, nachdem sich die Lage unter Nero ab 64 n. Chr. normalisiert hatte, wieder nach Rom zurückgekehrt zu sein (vgl. Röm 16,3f.).

⁷ Dazu vgl. ausführlich EBNER (2007, 117–137).

⁸ Vgl. die Grußliste in Röm 16 und die sozialgeschichtliche Auswertung durch LAMPE (2001).

Schon wenige Jahre nach dem Tod Jesu muss es in Damaskus in Syrien eine christliche Gemeinde gegeben haben. Denn diese Stadt ist mit der Berufung des Paulus verknüpft, die nur wenige Jahre nach dem Tod Jesu stattgefunden hat. Auslöser dafür war gerade die von Paulus zielstrebig durchgeführte Verfolgung derjenigen pseudo-jüdischen Zellen, die eine beschneidungsfreie Missionspraxis betrieben und damit – jedenfalls aus dem Blickwinkel eines pharisäisch gesinnten Juden – dem Herzen jüdischer Gesetzesobservanz den Todesstoß versetzten. Obwohl ausgezogen, um diesen Umtrieben der christlichen Gemeinde von Damaskus ein Ende zu bereiten, wurde Paulus – wie es Apg 9,1–19 dramatisch erzählt (zu den eigenen Aussagen des Paulus vgl. Gal 1,15–17) – selbst einer ihrer eifrigsten Mitglieder und gelehrtesten Schüler (MÜLLER 2012), der wie kein anderer genau dieses Missionskonzept allen Widerständen zum Trotz praktiziert und mit Vehemenz theologisch begründet hat. Auch in Antiochia am Orontes müssen schon wenige Jahre nach Jesu Tod jesugläubige Juden unter Heiden missioniert haben. Als Paulus dorthin kommt (vgl. Apg 11,19f.25f.; Gal 1,21; 2,11), ist das bereits gängige Praxis. Paulus verteidigt sie auf dem Apostelkonvent 48/49 n. Chr. (vgl. Gal 2,1–10).

Tyrus, Antiochia, Damaskus – das sind die bestimmenden Verkehrsknotenpunkte und Handelsmetropolen im syrischen Raum, zu dem aus der Sicht der römischen Verwaltung auch Palästina gehört. Der Präfekt (ab Kaiser Claudius: Prokurator) von Palästina mit Sitz in Caesarea Maritima ist dem Legaten von Syrien, der seinen Amtssitz in Antiochia am Orontes hat, unterstellt (ECK 2007, 1–51). Für Antiochia fallen Verwaltungs- und Handelsknotenpunkt zusammen. Von hier aus führen Wege in alle Himmelsrichtungen: in die großen Städte des Zweistromlandes genauso wie nach Ägypten, in den Westen über den 25 km entfernten Hafen in Seleukia genauso wie nach Kleinasien über die syrische Pforte (vgl. Karte 1). Damaskus war zeitweise eine der freien Städte der Dekapolis (Plin., Hist Nat V 47), zur Lebenszeit des Paulus aber stand es unter der Oberhand der Nabatäer (37–54 n. Chr.). Über Damaskus lief der Arabienhandel aus dem Süden genauso wie der Seehandel von Tyrus aus dem Westen.

Dass ausgerechnet diese großen Städte von den ersten christlichen Missionaren außerhalb Palästinas angepeilt wurden und nicht die Bevölkerung auf dem flachen Land, hängt vor allem mit einem Logistikproblem zusammen: mit der Sprache.

1.3 Die Koine als verbindende Sprache

Einem Jesusmissionar in Syrien oder in Kleinasien ging es nicht viel anders als einem Orientreisenden heute. Mit Englisch kommt man heutzutage meistens durch. Spricht man tatsächlich türkisch oder arabisch, ist durchaus nicht sichergestellt, dass man die vielen Dialektfärbungen vor Ort im Einzelnen erkennen und verstehen kann. Im 1. Jh. n. Chr. war 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. Das ist ein kulturelles Erbe Alexanders d. Gr. In den von ihm eroberten Gebieten, von Kleinasien über Syrien und Persien bis hin nach Ägypten,

setzte er die ehemalige Sprache der makedonischen Hofkanzlei als *gemeinsame* Amtssprache durch, deswegen auch „Koine“ (= gemeinsame [Sprache]) genannt. Auch wenn Rom ab dem 2. Jh. v. Chr. Schritt für Schritt die Reiche der Nachfolger Alexanders d. Gr., der sogenannten Diadochen,⁹ unter seine Gewalt brachte, die Sprache der Eroberer, das Lateinische, setzte sich nicht durch. Nach wie vor blieb Griechisch in der Osthälfte des Römischen Reiches *lingua franca*, d.h. die offizielle Verkehrssprache der Verwaltung. In Rom selbst gab es zwei Kanzleien: *ab epistulis Latinis* und *ab epistulis Graecis* (BLEICKEN 1989, 160–162). Alle in den Osten gehenden Dokumente wurden in Griechisch verfasst.

Das heißt aber noch lange nicht, dass jedermann im Osten tatsächlich griechisch gesprochen hat. Wir müssen ein Gefälle annehmen zwischen Stadt und Land, und innerhalb der Städte noch einmal zwischen Ober- und Unterschicht. Die Administration der Städte bediente sich des Griechischen. Und das bedeutet: Die Elite der Städte, die Ratsherren und die einflussreichen Familien, die mit Rom und seinen Magistraten verhandelten und korrespondierten, sprachen griechisch. Ansonsten gab es hunderte von Dialekten, die von der einheimischen Bevölkerung nach wie vor gesprochen und gepflegt wurden. In Ägypten sprach man koptisch, verschiedene Spielarten des Aramäischen in Syrien (Zentralaramäisch) und Palästina (Westaramäisch). Besonders ausgeprägt war die Sprachenvielfalt in Kleinasien. Keltisch wurde in Galatien gesprochen, armenisch bis nach Kappadozien, dort gab es auch eine persische Sprachinsel (BROX 2000, 372). Typisch ist diesbezüglich die lukianische Erzählung vom Aufenthalt des Paulus in der Stadt Lystra, einer römischen Kolonie in der Landschaft Lykaonien (in der Nähe des heutigen Konya in der Südtürkei). Als die Menge sieht, wie Paulus einen Gelähmten wieder in Bewegung bringt, äußert sie ihr Erstaunen auf Lykaonisch, was den Lesern allerdings sofort übersetzt wird: „Die Götter sind in Menschengestalt zu uns herabgestiegen“ (Apg 14,11). Natürlich sind weder Paulus noch sein Begleiter Barnabas dieser Sprache mächtig. Erst als ihnen Opfer dargebracht werden sollen, verstehen sie ohne Dolmetscher, was der Inhalt der für sie unverständlichen Worte gewesen sein muss: Sie werden für Götter gehalten; denn nur Göttern wird geopfert.

Also: Wenn sich die christlichen Missionare, die außer ihrem eigenen Heimatdialekt vor allem griechisch sprechen, verständlich machen wollen, dann haben sie, solange sie östlich des Bosphorus agieren, eigentlich nur in den großen Städten eine Chance. Und auch da, abgesehen von den jüdischen Diasporagemeinden, in denen man griechisch sprach, nur unter der gebildeten Schicht der Bevölkerung.

Während die ehemaligen galiläischen Jesusjünger in dem ihnen eigentlich fremden städtischen Milieu Jerusalems ihre Hauptaufgabe darin sehen, diesen entscheidenden eschatologischen Standort zu besetzen, gibt es eine andere Gruppe, die – nach ihrer „Zerstreuung“ – die großen Städte im syrischen Raum anzielt: die sogenannten „Sieben“ (vgl. Apg 21,8). Ihre „Heimat“ sind die Diasporasynagogen in Jerusalem. Oft nach Landsmannschaften gegliedert (vgl. Apg 6,9), bilden die Diasporasynagogen

⁹ Die „Erben“ Alexanders: Antigoniden in Griechenland; Seleukiden in Kleinasien und Syrien; Ptolemäer, auch Lagiden (von *λάγος* = Hase) genannt, in Ägypten.

griechischsprachige Enklaven mit bestimmter Lokaltradition. Die Theodotusinschrift, in griechischer Sprache verfasst (CIJ 1404; vor 70 n. Chr.), gibt uns einen lebhaften Einblick in die Sozialstruktur und Bildungsziele dieser Gruppen: Um eine einflussreiche und finanzkräftige Stifterfamilie geschart, wird die religiöse Tradition des Judentums mitten in Jerusalem in griechischer Sprache gepflegt und tradiert. Diese Diasporasynagogen fungieren einerseits als Anlaufstelle für Pilgerinnen und Pilger aus den entsprechenden Regionen der Mittelmeerwelt und andererseits als Zentren für alle, die sich entschlossen haben, in Jerusalem zu bleiben – sei es, dass sie ihren Lebensabend dort verbringen wollen oder dass sie mit der gesamten Familie umsiedeln. Typisch ist: Im Kernland ihrer Religion bleiben sie ihrer griechischen Sozialisation treu und frischen diese Lebensader durch Kontakte mit Pilgern aus ihrer Heimat ständig auf (EBNER 2006, 23–31; ZUGMANN 2009).

Für die Jesusmissionare aus diesem städtischen Milieu, die des Aramäischen vermutlich selbst gar nicht mächtig waren, gab es – auch innerhalb Palästinas – gar keine andere Möglichkeit, als die Städte anzusteuern, in denen man griechisch sprach. So etwa, wenn von Philippus, einem der Sieben, in Apg 8,5 erzählt wird, er sei „in die Stadt Samariens hinabgegangen“, um dort Christus zu verkündigen. Nur die Hauptstadt von Samarien kann gemeint sein. Herodes d. Gr. hatte ihr ein neues Gesicht und einen neuen Namen gegeben: Kaiser Augustus zu Ehren nannte er sie in „Sebaste“ um, umgab sie mit Mauern, schenkte ihr einen Kaisertempel und siedelte nichtjüdische Veteranen als ihm ergebene, neues Overhead an (Jos., Ant XV 296f.; Bell I 403; SCHALIT 2001, 174–183). Gemäß Apg 11,19 kamen die „Zerstreuten“ bis nach Phönizien (dort liegt Tyrus: vgl. Apg 21,3f.), Zypern und Antiochia. Eigens wird erwähnt, dass „einige von ihnen aus Zypern stammten“ (Apg 11,20). Auch das ist nicht verwunderlich: Die Missionare steuern zuallererst ihre eigenen Heimatregionen an, mit denen sie auch in Jerusalem oft über Generationen hinweg in Verbindung geblieben sind. Von Nikolaus, ebenfalls einem Promotor aus dem Siebenerkreis (vgl. Apg 6,5), wissen wir, dass er ein Proselyt aus Antiochia war. Barnabas, der selbst nicht zu den Sieben gehörte, aber zusammen mit Paulus in Antiochia wirkte (vgl. Apg 11,22–26), war ein Levit aus Zypern (vgl. Apg 4,36). Als die Gemeinde von Antiochia ihn zusammen mit Paulus zur Mission aussendet, ist das erste Ziel die Heimat seiner Väter: die Insel Zypern – und speziell deren Hauptstadt mit dem Sitz des Prokonsuls (vgl. Apg 13,1–12).

Alles Weitere haben die römischen Straßen geregelt.

1.4 Die römischen Straßen als Wegweiser

Gemäß Apg 13f. steuern Barnabas und Paulus bei der sogenannten ersten Missionsreise nach dem Auftakt in Zypern die Südküste Kleinasiens an. Vermutlich gehen sie in Attalia an Land. Von dort aus jedenfalls schiffen sie sich bei der Heimreise nach Antiochia wieder ein (Apg 14,25). Sie kommen nach Perge in Pamphylien, Antiochia in Pisidien, nach Ikonium, Lystra und Derbe – und kehren diesen Weg auch wieder zurück. Diese Route hält sich ziemlich exakt an die *via Sebaste*, die 6 v. Chr. unter dem Statthalter C. Cornutus Aquila angelegt wurde und als Rundweg die Hafenen-

städte Side und Attalia (über Perge) mit den Metropolen Antiochia in Pisidien bzw. Ikonium in Lykaonien verbindet.¹⁰

Die erste Missionsreise, die Paulus nach dem antiochenischen Zwischenfall im Alleingang durchführt, folgt zunächst der sogenannten Pilgerstraße. Sie führt über Tarsus und die kilikische Pforte genau in die Gegend im Herzen Kleinasiens, wo Paulus zum ersten Mal selbständig als Gemeindegründer aufgetreten ist: nach Galatien.¹¹ Die Gemeindegründungen von Philippi und Thessaloniki in Makedonien zeigen, dass sich Paulus bereits auf der „Autobahn“ in Richtung Rom befunden hat, eben der *via Egnatia*, die am Bosphorus beginnt und ihn über Makedonien und Illyrien an die Adria und nach deren Überquerung auf ihrer italischen Anschlussstrecke, der *via Appia*, geradewegs nach Rom geführt hätte¹² – wenn er nicht plötzlich nach Süden abgelenkt und in Korinth bzw. Ephesus Gemeinden gegründet hätte. Anlass für diesen scheinbaren Umweg dürfte die Judenvertreibung in Rom 49 n. Chr. gewesen sein. Da sich in der Antike nichts schneller verbreitet als das Gerücht (RECK 1991, 120–129), kann Paulus in der Hafenstadt (!) Thessaloniki davon aus erster Hand erfahren haben, so dass er seine Reisepläne rechtzeitig ändern konnte. Notieren wir nebenbei: Mit Thessaloniki, Korinth und Ephesus hat sich Paulus nicht nur besonders große Städte für seine Erstmission ausgesucht, sondern gezielt römische Provinzhauptstädte: Philippi ist die Provinzhauptstadt von Makedonien, Korinth die von Achaia und Ephesus die von Asia. Paulus denkt in den Verwaltungsstrukturen des Römischen Reiches, dessen globales Netzwerk über die Provinzhauptstädte gesteuert wird.

2. Noch mehr Religion in die Stadt tragen?

Aus der christlichen Perspektive gesehen kommt mit der Verkündigung der christlichen Missionare endlich Religion in die Stadt. Aus dem Blickwinkel der Antike jedoch stellt sich der Sachverhalt völlig anders dar: Die Städte Syriens, Kleinasiens und Griechenlands sind von Religion voll, d.h. sie sind voller Tempel und Altäre (→ III). Christliche Schriftsteller sind sich dessen durchaus bewusst, z.B. Lukas, der Paulus in Athen wie einen Touristen durch die Stadt streifen, mit Juden und Gottesfürchtigen, aber auch mit epikureischen und stoischen Philosophen Gespräche führen und schließlich „in der Mitte des Areopags“¹³ sagen lässt:

¹⁰ Vgl. MITCHELL (2001, 70.76–78); FRENCH (1980, 715).

¹¹ Der Streit, ob damit die Landschaft Galatien, also das Gebiet um Ankara, oder die Provinz Galatia gemeint sei, die auch Pisidien, Lykaonien und Pamphylien umfasst habe, also genau die Gebiete der gemeinsamen Missionsreise mit Barnabas, wird schon dadurch entschärft, dass 43 n. Chr. Pamphylien mit dem mittleren und südlichen Teil von Pisidien zur neuen Provinz Lycia-Pamphylia geschlagen wird; erneute Evaluation bei SÄNGER (2010).

¹² Dass Paulus dieses Ziel schon immer im Sinn hatte, zeigt Röm 15,23f.

¹³ So wird der nordwestlich der Akropolis am Rande der Agora gelegene Areshügel (ELLIGER 2007, 156–160) genannt, gleichzeitig kann aber auch das gleichnamige höchste Gerichtsgremium gemeint sein, das besonders auch für kultische Fragen zuständig war. Sein Einfluss war gerade unter römischer Herrschaft wieder gewachsen.

Ihr Männer von Athen, nach allem was ich sehe, müsst ihr ganz besonders fromm (δεισιδαιμονεστέρους) sein. Als ich nämlich durch eure Stadt streifte und mir eure Verehrungsstätten ganz genau anschaute, fand ich auch einen Altar, auf dem eingraviert war: Einem unbekanntem Gott (ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ) ... (Apg 17,22f.).

Die heidnischen Städte sind durchaus nicht „heidnisch“ im Sinn von unfromm. Ganz im Gegenteil. Dieses Kompliment, das Lukas seinem Paulus in den Mund legt, muss ernst genommen werden.¹⁴ Mit dem Altar „für einen unbekanntem Gott“ hat es folgende Bewandnis: Inschriftlich und literarisch bezeugt sind Altäre „für unbekannte Götter“ (Plural!), speziell auch für die Umgebung Athens. In seiner „Beschreibung Griechenlands“, dem Baedeker der Antike, hält Pausanias fest: „Auf dem Weg von Phaleron nach Athen finden sich ‚Altäre sogenannter unbekannter Götter‘“ (I 1,4). Sinn dieser Altäre war eine religiöse Vorsichtsmaßnahme: Auf keinen Fall sollte irgendeine Gottheit, selbst wenn man sie nicht mit Namen kannte, von der Verehrung der Stadt ausgeschlossen sein und deshalb ihren Zorn an den Menschen auslassen können. Lukas hat die übliche Formulierung dieser Weiheinschriften vermutlich absichtlich in den Singular gesetzt, um Paulus einen Anknüpfungspunkt für seine monotheistische Predigt zu geben (WEISER 1985, 467f.; anders ROWE 2011).

Nicht anders als in Athen wird es Paulus in Korinth gegangen sein. Wenn wir erneut der Beschreibung des Pausanias folgen, kann man nur staunen, was sich da alles an religiösen Spuren finden lässt (vgl. Abb. 1):¹⁵

Geht man nach Korinth hinauf, trifft man am Wege verschiedene Denkmäler, und am Tor ist Diogenes aus Sinope begraben, den die Griechen den „Hund“ nennen. Vor der Stadt liegt ein Zypressenhain namens Kraneion; dort ist ein heiliger Bezirk des Bellerophon und ein Tempel der Aphrodite Melainis und das Grab der Lais ... Von Sehenswürdigkeiten in der Stadt gibt es einmal die noch vorhandenen alten Reste, die meisten sind aber in der späteren Blütezeit gebaut worden. Auf der Agora – denn dort sind die meisten Heiligtümer – eine Artemis mit Beinamen „die Ephesische“ und Holzbilder des Dionysos ... Mitten auf der Agora steht eine bronzene Athena, und an ihrer Basis sind Bilder der Musen angebracht. Über der Agora steht ein Tempel der Octavia, der Schwester des Augustus, der nach Caesar, dem Gründer des jetzigen Korinth, in Rom regierte ... Geht man von der Agora die Straße nach Lechaion hinaus, sieht man Propyläen und darauf vergoldete Wagen, von denen der eine Phaëton, den Sohn des Helios, der andere Helios selber trägt ... Geht man die gerade Straße nach Lechaion weiter, ist dort ein bronzener Hermes ... Geht man vom Markt einen anderen Weg, den nach Sikyon, kann man rechts vom Weg einen Tempel mit Bronzebild des Apollon sehen, und etwas weiter liegt der sogenannte Brunnen der Glauke ... Daneben liegt das Grabmal der Kinder der Medea ... Von diesem Grabmal nicht fern steht das Heiligtum der Athena Chalinitis ... Diese ihre Kultstatue ist ein Holzbild mit Gesicht, Händen und Füßen aus Marmor ... Das Heiligtum der Athena Chalinitis liegt beim Theater, und in der Nähe steht ein nacktes Holzbild des Herakles ... Über dem Thea-

¹⁴ Gerade weil der Zorn des Paulus über die Götzenbilder in der Stadt (V. 16) im Erzähltext nicht verschwiegen wird.

¹⁵ Das System der Begehung ist folgendes: Pausanias nähert sich von der Peripherie, von Kenchreä im Osten, dem Zentrum und geht dann den Ausfallstraßen entlang in Richtung Lechaion, Sikyon und Akrokorinth wieder nach außen.

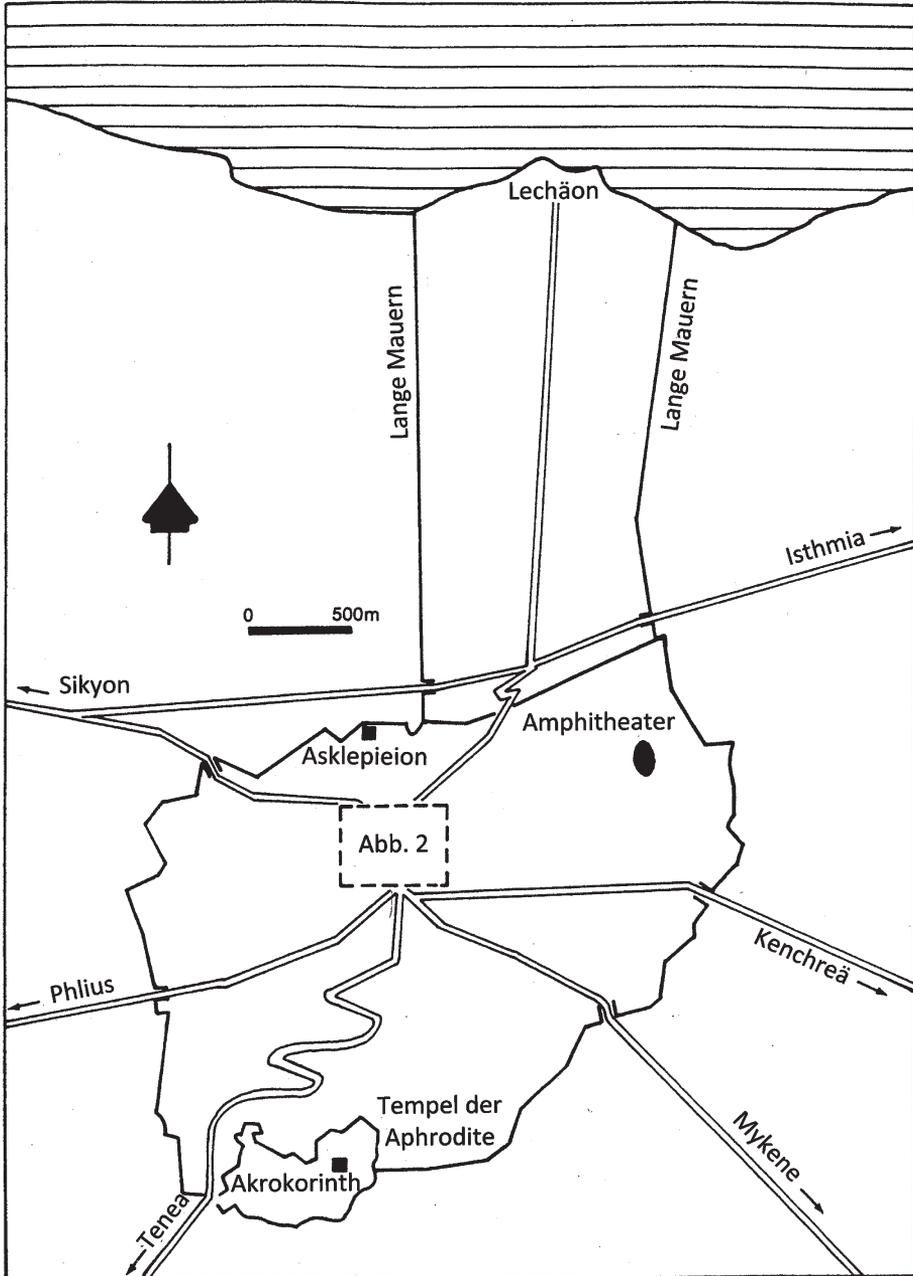


Abb. 1: Die Stadt Korinth (nach MURPHY-O'CONNOR 1990, 20).

ter befindet sich das Heiligtum des kapitolinischen Zeus ... Nicht weit von diesem Theater liegt das alte Gymnasion ... An diesem Gymnasion sind auch Göttertempel, einer des Zeus und einer des Asklepios. Von den Statuen sind die des Asklepios und der Hygieia aus Marmor, die des Zeus aus Bronze ... Am Aufstieg nach Akrokorinth ... befinden sich Heiligtümer der Isis, von denen sie die eine Pelagia („die des Meeres“), die andere die ägyptische nennen, und zwei andere des Sarapis, von denen das eine „in Kanobos“ heißt. Nach ihnen sind dem Helios Altäre gebaut und ist da ein Heiligtum der Ananke und Bia („Notwendigkeit und Zwang“) ... Darüber ist ein Tempel und Thron der Göttermutter, sie selbst und der Thron aus Marmor. Im Tempel der Moiren sowie der Demeter und Kore sind Kultbilder, die man verborgen hält ... Oben auf Akrokorinth befindet sich ein Tempel der Aphrodite und folgende Statuen: sie selbst in Waffen und Helios und Eros mit Bogen ... (II 2,4–5,1).

Will Paulus da noch mehr Religion in die Stadt bringen? Kommt es auf einen Gott mehr oder weniger überhaupt an? Oder sind neue religiöse Ideen vielleicht besonders attraktiv? Die Sache ist noch verwickelter – und hat vor allem mit rechtlichen und politischen Fragen zu tun.

2.1 Religion und Loyalität

Auf der einen Seite sind die Städte voll von Religion. Auf der anderen Seite ist nicht jede Form von Frömmigkeit erwünscht. Beide Seiten sind zu beleuchten. Auch unter römischer Herrschaft hatten die Städte in der Mittelmeerwelt weitgehende Autonomie in Sachen Religion. Dazu gehört die Besetzung der Priesterstellen, die Finanzierung der Kulte, die Verfügungen über Zutrittsbedingungen der Heiligtümer und den Festtagskalender der Stadt (FRATEANTONIO 2003, 25f.). Dieses Selbstverfügungsrecht hat aber zur Folge, dass der Zuschnitt des „Götterhimmels“ von Stadt zu Stadt verschieden ist. Jede Stadt hat noch einmal ihre besonderen Stadtgottheiten. Das können bekannte Gottheiten aus dem griechischen Götterpantheon sein. Aber durch Epitheta wie „Stadtbeschützerin“ (πολιὰς) bzw. „Anführer“ (ἀρχηγίτης) werden sie für die jeweilige Stadt als besondere Schutzgottheiten in Anspruch genommen. In entsprechenden Mythen spiegeln sich Lokalkolorit und Stadtgeschichte (→ III/2.2). Loyalität gegenüber der Stadt wird durch die Teilnahme am offiziellen Kult demonstriert. Wer nicht teilnimmt, macht sich verdächtig, weil er seinen Beitrag zum Gemeinwohl verweigert. Denn der Schutz der Stadt durch die Stadtgottheiten ist nur dann gewährleistet, wenn die entsprechende öffentliche Verehrung sichergestellt ist. Nachdem antike Städte aufgrund ihrer Größe „face to face societies“ waren, fällt die fehlende Präsenz bei Festen, deren Hauptbestandteile Prozessionen sowie Opferhandlungen mit anschließendem Festschmaus sind, unangenehm auf und kann als Verweigerung der Stadtgemeinschaft gegenüber interpretiert werden.¹⁶ Auch wenn sich keine Gesetze zur Verpflichtung am städtischen Kult

¹⁶ Vgl. nur den Vorwurf, den Tacitus gegenüber den Juden erhebt, weil sie sich durch ihre Lebensgewohnheiten von anderen abgrenzen (Hist V 5,1): feindlicher Hass gegenüber allen anderen (*adversus omnes alios hostile odium*).

nachweisen lassen (KRAUTER 2004), funktioniert die „social control“ (FRATEANTONIO 2003, 33f.). Stereotyp kommt sie z. B. in Anfragen an Juden zum Ausdruck, die zwar in den griechischen Städten Kleinasiens oder Ägyptens leben, z. T. sogar die Bürgerrechte der Stadt anstreben, aber am Stadtkult natürlich nicht teilnehmen wollen und können. So müssen sich die Juden in Alexandrien die Frage gefallen lassen: „Wie können sie Bürger sein, verehren aber nicht die gleichen Götter wie die (einheimischen) Alexandriner?“ (Jos., Ap II 65).¹⁷ Walter Burkert (1995, 202) bringt das Phänomen auf die knappe Formel: „Citizenship meant κοινωνία ἱερῶν.“¹⁸

Ob christliche Missionare mit ihrer Verkündigung in einer Stadt willkommen sind, entscheidet sich also weniger daran, wie überzeugend und enthusiastisch sie predigen, sondern vielmehr daran, ob sie den Stadtkult akzeptieren und zur Teilnahme daran animieren.

2.2 Götzenpolemik und lokaler Widerstand

Die Predigt des einen und einzigen Gottes ist in einer polytheistischen Umgebung prinzipiell kein Problem. Auch die pagane Antike kennt die sogenannte εἰς θεός-Formel. Was wir auf biblisch-jüdischem Hintergrund mit „ein einziger Gott“ übersetzen würden, wird in der paganen Antike lediglich als Hervorhebung eines bestimmten Gottes verstanden, also im Sinn von: ein besonders mächtiger Gott. In dieser Funktion wird die Formel als Akklamation eingesetzt.¹⁹ Vielleicht würde ein antiker Mensch einfach nur müde lächeln, wenn er einen fremden Prediger allen Ernstes behaupten hörte, es gebe nur einen einzigen Gott. Denn für antike Menschen ist Monotheismus in diesem Sinn eine geradezu defizitäre Form von Religion, weil er die vielen unterschiedlichen Bereiche des Lebens nicht differenziert genug erfassen kann (ASSMANN 1998, 73–82). Nein, zum Problem wird die monotheistische Predigt erst dann, wenn sie mit Götzenpolemik verbunden ist und die „handgemachten Götter“ als Trugbilder entlarven will.²⁰

Einen entsprechenden Vorfall erzählt Lukas in seiner Apostelgeschichte für Ephesus (Apg 19,21–40). In Ephesus wird Artemis als Stadt- und Schutzgöttin verehrt. Ihr berühmtes Standbild mit den vielen Brüsten als Symbol für unermessliche Fruchtbarkeit²¹ steht in ihrem noch viel berühmteren Tempel, dem Artemision. Die Silberschmiede von Ephesus, so erzählt es Lukas, haben sich ganz darauf verlegt, dieses als

¹⁷ Vgl. auch Jos., Ant XII 126; zu dieser entscheidenden Fragestellung vgl. BALTRUSCH (2002, 49–52); FRATEANTONIO (2003, 33–36); vgl. auch den Rat zum Zwang an der Kultbeteiligung bei Dio C. LII 36,1; wer an der Stadtprozession in Oinoanda/Lykien nicht teilnimmt, soll bestraft und bekannt gemacht werden (SEG XXXVIII 1462,83–85; → II/2.2); jegliche „Kompulsivität“, also die Verpflichtung zur Kulturnahme, will dagegen KRAUTER (2004) bestreiten.

¹⁸ Gemeinschaft an „heiligen Dingen“, d. h. Gemeinschaft, die sich in der Praxis des Kults realisiert (vgl. 1Kor 10,16).

¹⁹ Vgl. die grundlegende Studie von PETERSON (2004); vgl. CHANIOTIS (2009, 200–209).

²⁰ Vgl. die biblische Tradition bei Jes 40,19f.; 44,9–20; 46,6; Weish 13,10; vgl. KLAUCK (2003).

²¹ Vermutlich handelt es sich um stilisierte Stierhoden, die bei der Opferung jeweils über die Statue der Göttin gehängt wurden; vgl. FLEISCHER (1973, 304).

Vandenhoeck & Ruprecht

Grundrisse zum Neuen Testament

Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungsreihe, Band 1,1

Martin Ebner bietet eine umfassende Darstellung zur Entwicklungsgeschichte des Urchristentums. Grundlegend, allgemeinverständlich und fundiert geht Ebner der Frage nach, wie es kam, dass das Christentum als ursprünglich ländliche Bewegung in den Städten des Römischen Reiches groß geworden ist. Als »Umwelt« des Urchristentums nimmt Ebner die gesellschaftlichen und religiösen Strukturen sowie die Architektur der Stadt in den Blick. Der Autor stellt den Tempel- und Kaiserkult, die Ordnung im Haus und die Mysterienkulte ebenso vor wie die Philosophie und die »Religion am Rand der Stadt«: Orakel, Heilkult und Magie. Jedes Kapitel fragt danach, inwieweit Christen vorliegende Strukturen übernehmen und an welchen Punkten sie Korrekturen anbringen. Genau an diesen Punkten werden Konturen dessen sichtbar, was später »Christentum« genannt wird.

Der Autor

Dr. theol. Martin Ebner ist Professor für die Exegese des Neuen Testaments an der Universität Bonn.

ISBN 978-3-525-51356-9



9 783525 513569

www.v-r.de