

Jacob Thiessen / Christian Stettler (Hg.)

Paulus und die christliche Gemeinde in Korinth

Historisch-kulturelle und theologische
Aspekte



Biblich-Theologische Studien

Herausgegeben von

Jörg Frey, Friedhelm Hartenstein,

Bernd Janowski und Matthias Konradt

Band 187

Jacob Thiessen / Christian Stettler (Hg.)

Paulus und die christliche Gemeinde in Korinth

Historisch-kulturelle und
theologische Aspekte

Mit Beiträgen von

J. Frey, B. Schliesser, H. Seubert, Chr. Stettler und J. Thiessen

Vandenhoeck & Ruprecht

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

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,
Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
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.

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2567-9120

ISBN 978-3-7887-3480-0

Inhalt

Vorwort	7
---------------	---

Benjamin Schliesser

Streifzüge durch die Straßen von Korinth. Wer waren die ersten Christusgläubigen der Stadt und wo trafen sie sich?	9
1. Zur Einführung	9
2. Forschungs- und geistesgeschichtliche Kontexte	12
3. Begegnungen mit korinthischen Christusgläubigen	16
3.1 Gaius, der Gastgeber	16
3.2 Der Ädil Erastus	25
3.3 Weitere prominente Christusgläubige	28
3.4 Bedeutende Frauen	30
4. Zum Versammlungsort	31
4.1 Versammlungen der Einzelgruppen	31
4.2 Gesamttreffen der »ganzen Ekklesia«	36
4.3 Soziale Implikationen eines Versammlungsorts	41
5. Resümee	44
Bibliografie	46

Harald Seubert

Sophisten in der Gemeinde von Korinth? Überlegungen zu Typologie und Reichweite des Sophistenbegriffs in der Zeit des Apostels Paulus	55
1. Einführung	55
2. Wer ist der Sophist?	56
3. Die Zweite Sophistik – Glanz und Elend des Sophisten	60
4. Paulus und die Unterscheidung der Geister gegenüber sophistischem und philosophischem Denken	69
5. Schlussfolgerungen	73
Bibliografie	74

Jacob Thiessen

Der Dionysoskult und die »Zungenredner« in Korinth	77
1. Einführung	77
2. Der Dionysoskult als wahrscheinlicher Hintergrund von 1. Kor 12–14	79
3. Wer ist Dionysos?	81
4. Dionysos und die Musik	86
5. Dionysos und die Frauen	90
6. Außerbiblisches »Zungenreden«	93
7. »Zungenreden« zur Zeit des Jesaja?	98
8. Die problematische Praxis in Korinth	103
9. Die Erbauung der ganzen Gemeinde	108
Bibliografie	110

Christian Stettler

Ohnmacht und Macht Gottes nach den Korintherbriefen	115
1. Gottes Ohnmacht in der Theologie nach Auschwitz	115
2. John D. Caputo: Die Ohnmacht Gottes radikaler denken als Paulus	118
3. »Das Schwache Gottes ist stärker, als die Menschen sind« (1. Kor 1,25)	120
4. »Gekreuzigt aus Schwachheit« (2. Kor 13,4)	130
5. Das »Wort vom Kreuz« als Gottes rettende Kraft (1. Kor 1,18)	131
6. »Wenn ich schwach bin, bin ich stark« (2. Kor 12,10)	134
7. Die Kraft Gottes in den Glaubenden	139
8. Fazit: Ohnmacht und Macht Gottes	140
Bibliografie	143

Jörg Frey

Das Ringen des Paulus um die Einheit der Gemeinde. Der erste Korintherbrief als Vermittlungsschreiben und seine integrative Argumentationsstruktur	149
1. Differenzen und Konflikte in der korinthischen Gemeinde	150
2. Der korinthische »Parteienstreit« und die Charakterisierung der Gemeinde-Gruppen	153
3. Die integrative Argumentation des Paulus in den zentralen Diskursen seines Briefes	159
3.1 Die integrative Argumentation in 1. Kor 1–4	159
3.2 Die integrative Argumentation in 1. Kor 12–14	163
3.3 Die integrative Argumentation in 1. Kor 8–10	170
4. Abschließende Erwägungen	177
Bibliografie	179

Die Autoren	183
-----------------------	-----

Vorwort

Die Beiträge im vorliegenden Band gehen auf einen Studientag zurück, der am 28. April 2018 an der STH Basel durchgeführt wurde. Die Referate wurden im Anschluss an die Tagung überarbeitet und werden hiermit einem weiteren Publikum zugänglich gemacht. Sie befassen sich mit dem historisch-religiösen Kontext der christlichen Gemeinde in Korinth, mit ihrer soziokulturellen Situation und mit der Reaktion des Paulus auf Spannungen und Probleme in der Gemeinde.

Benjamin Schliesser geht auf die soziokulturelle Situation der Gemeinde in Korinth zur Zeit des Apostels Paulus ein. Schliesser zeigt auf, dass die Gemeindeglieder nicht nur aus der untersten Bevölkerungsschicht kamen, und führt anhand von Beispielen aus, was das für die Gemeinde und die einzelnen Mitglieder bedeutete. Auch die Frage nach den Lokalisationen der Gemeindeversammlungen spielt eine bedeutende Rolle, da damit wesentliche soziale Implikationen verbunden sind.

Harald Seubert legt dar, dass Paulus in den Korintherbriefen Begriffe und Themen aufgreift, die im Zusammenhang mit der Ersten und Zweiten Sophistik eine zentrale Rolle spielten. Kann man also davon ausgehen, dass in der christlichen Gemeinde von Korinth »Sophisten« aktiv waren? Wenn ja, um was für »Sophisten« handelt es sich dann? Die Klärung dieser Fragen ist wichtig, um die Kritik des Apostels in dieser Hinsicht präziser einordnen zu können.

Jacob Thiessen zeigt aufgrund der in 1. Kor 14 verwendeten Ausdrücke, dass die dort von Paulus kritisierte Art und Weise, wie die Korinther das »Zungenreden« praktizieren, auffällige Parallelen zum Dionysoskult aufweist. Auch das Zitat aus Jes 28,11 in 1. Kor 14,21 wird mit dem »Zungenreden« im Dionysoskult in Verbindung gebracht. Ziel der korinthischen Praxis scheint primär die »Selbsterbauung« gewesen zu sein, während der Apostel Paulus die Erbauung der ganzen Gemeindeversammlung in den Vordergrund stellt.

Christian Stettler fragt, in welchem Sinn Paulus in 1. Kor 1,25 von der »Schwachheit« oder »Ohnmacht« Gottes spricht. Eine Analyse des Kontexts und verwandter Aussagen in den beiden Korintherbriefen zeigt, dass Paulus nicht nur betont, dass Gott sich in Christus so sehr in die Welt hineingibt, dass er sich ihr ohnmächtig ausliefert bis hin zum Tod am Kreuz – so, wie der Text in manchen Entwürfen einer »Theologie nach dem Holocaust« verstanden wird. Vielmehr ist die »Schwachheit des Kreuzes« bei Paulus schlussendlich Ausdruck der Kraft und Weisheit Gottes, die zur Rettung der Menschen führt.

Jörg Frey zeigt, wie Paulus um die Einheit in der Gemeinde in Korinth ringt. Paulus ist bestrebt, auf der Basis der Kreuzes Jesu Christi die unterschiedlichen Gruppierungen in der Gemeinde in Wertschätzung und Korrektur zusammenzuführen. Frey analysiert, wie Paulus in verschiedenen Argumentationsgängen des 1. Korintherbriefs vorgeht, und leitet daraus Empfehlungen für analoge heutige Situationen ab.

Wir danken den Mitautoren herzlich für die gute Zusammenarbeit bei der Planung und Durchführung des Studientags sowie bei der Vorbereitung dieser Publikation. Ebenso danken wir Prof. Dr. Friedhelm Hartenstein, Prof. Dr. Bernd Janowski, Prof. Dr. Matthias Konradt und Prof. Dr. Jörg Frey, den Herausgebern der Reihe »Biblisch-theologische Studien«, sowie den zuständigen Personen beim Verlag Vandenhoeck & Ruprecht für die Aufnahme dieses Bandes in die erwähnte Reihe.

Riehen/Basel, im März 2020

Jacob Thiessen und Christian Stettler

Benjamin Schliesser

Streifzüge durch die Straßen von Korinth

Wer waren die ersten Christusgläubigen der Stadt und wo trafen sie sich?

1. Zur Einführung

Die Zahl der Konferenzen und die Flut an Literatur über die christliche Gemeinde in Korinth stehen in einem krassen Missverhältnis zur Zahl der christlichen Quellen, die wir aus den ersten Jahrhunderten haben. In seinem berühmten Werk »Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten« hält Adolf von Harnack fest:

»Das Christentum auf der Balkanhalbinsel (Illyrische Diözese) ist uns für die ersten Jahrhunderte schlecht bekannt. Es fehlte an hervorragenden Männern. Dionysius, Bischof von Corinth, der z. Z. Marc Aurels mit zahlreichen Gemeinden in Ost und West ermahnd und beratend korrespondiert und seine Briefe selbst in ein Buch gesammelt hat ..., steht ganz isoliert.«¹

Auf welche Quellen können wir für die ersten gut hundert Jahre zurückgreifen?² Die wichtigsten Schriften sind natürlich die beiden Paulusbriefe an die Korinther aus den 50-er Jahren,³ dann die Apostelgeschichte.⁴ Noch aus dem ersten Jahrhundert stammt der sog. 1. Clemensbrief, ein Brief der römischen Gemeinde an die Korinther.⁵ Von Euseb (HE 4,22) haben wir Kenntnis von Frag-

1 Harnack, Mission, 786 f. mit Verweis auf Euseb, HE 4,23.

2 Vgl. die Zusammenfassung bei Harnack, Mission, 789.

3 Nach einer Phase ausgeklügelter literarkritischer Operationen am 2. Korintherbrief (vgl. Koch, Briefsammlung) wächst die Zahl der Exegetinnen und Exegeten, die seine Einheitlichkeit vertreten.

4 Ihr Quellenwert ist bekanntermaßen umstritten, doch ist die Zeit übermäßiger Skepsis vorbei.

5 Zum literarischen Charakter der Schrift vgl. schon Wendland, Literaturformen, 312: »Dieser Brief ist durchaus ein Kunstprodukt, dem niemand den literarischen Charakter absprechen kann, und er ist doch ein wirklicher Brief.«

menten der fünf Bücher des Kirchenhistorikers Hegesipp. Er reiste zur Zeit des römischen Bischofs Aniket (ca. 154–165 n. Chr.) über Korinth nach Rom (wohl um 160 n. Chr.)⁶ und weiß zu berichten, dass die Korinther »in der rechten Lehre« (ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ) blieben, dass er bei ihnen und ihrem Bischof Primus für einige Tage verweilte und dass sie »durch die rechte Lehre« bestärkt wurden. Neben Dionysius, der um 170 n. Chr. wirkte und ein Netzwerk von Gemeinden entlang der Handelsrouten des östlichen Mittelmeerraumes aufbauen wollte,⁷ ist noch zu verweisen auf die apokryphen Apostelakten: In den Andreasakten (um 160/170 n. Chr.) und Paulusakten (um 190 n. Chr.) erhalten wir einen fiktiven Einblick in das Gemeindeleben in Korinth aus einer kleinasiatischen Perspektive. Im vorliegenden Beitrag bleiben wir jedoch im 1. Jh.

Die Lücken sind beachtlich, offene Fragen zahlreich, und selbst die überlieferten Texte werfen etliche Probleme auf. Wie sind die Umstände und die Zeitspanne der Gemeindegründung zu rekonstruieren? Wann wirkte Apollo in Korinth?⁸ War Petrus in Korinth?⁹ Wie viele Briefe haben Paulus und die Korinther ausgetauscht? Wer hat die korinthische Gemeinde in der ersten Generation neben Paulus, Apollo und Petrus geprägt? Wie äußerte sich ihre Zugehörigkeit zur Jesusbewegung? Wie bewegten sie sich im vielfältigen religiösen und gesellschaftlichen Leben der Stadt? Wie positionierten sie sich gegenüber dem Kaiserkult? Welche Rolle spielten Frauen? Aus welchen sozialen Schichten entstammten die ersten Christinnen und Christen? Wo trafen sie sich? Wie waren sie organisiert und vernetzt?

6 Vgl. Schleritt, Hegesipp, 9.

7 Zu Dionysius und sein Vernetzungsprojekt vgl. jüngst Concannon, *Assembling Early Christianity*.

8 Zu Apollo nun wieder Vollenweider, *Apollo of Alexandria*.

9 Vgl. jüngst Stephan Witetschek, *Peter in Corinth? Seine im Titel des Aufsatzes gestellte Frage beantwortet Witetschek mit einem vorsichtigen »Ja« und betont, dass die Schlüsselpassagen im 1. Korintherbrief (1. Kor 1,12; 3,22; 9,5) besser verständlich seien unter der Annahme eines petrinischen Besuchs. Harnack (Mission, 789) meinte, dass Petrus »wahrscheinlich« nach Korinth gekommen war, während Eduard Meyer (Ursprung, 441, Anm. 1) dies für ganz unbezweifelbar hielt. Hingegen blieb Carl Weizsäcker (Zeitalter 349) äußerst skeptisch, da es »jeder Andeutung darüber durch Paulus« fehlt. Neuere Forschungen begnügen sich meist mit einem *non liquet* (vgl. die bei Witetschek, *Peter in Corinth*, 69 f., Anm. 13) angeführte Literatur.*

Das Aufkommen der sozialgeschichtlichen Erforschung des frühen Christentums¹⁰ rief sogleich heftige Kritik auf den Plan. Georg Schöllgen witterte eine um sich greifende »methodische Sorglosigkeit«¹¹ und fuhr scharfe Geschütze auf. In seinem Aufsatz »Was wissen wir über die Sozialstruktur der paulinischen Gemeinden?« setzte sich Schöllgen mit dem Ansatz von Wayne Meeks auseinander und gab eine klare Antwort auf die im Aufsatztitel aufgeworfene Frage: Fast nichts!

»So berechtigt die Frage nach der Sozialstruktur der frühchristlichen Gemeinden exegetisch wie theologisch ist, so notwendig scheint mir das Eingeständnis, dass sie angesichts der Unergiebigkeit des Materials nach dem gegenwärtigen Stand der Exegese nicht zureichend beantwortet werden kann. Dies gilt im Übrigen für die gesamte vorkonstantinische Zeit. Selbst die Gemeinden von Karthago, Rom und Alexandrien in der ersten Hälfte des 3. Jh., für die wesentlich ergiebigere Quellen zur Verfügung stehen, bleiben, was ihre soziale Schichtung angeht, weitgehend im Dunkeln.«¹²

Schöllgen ruft zur Zurückhaltung auf gegenüber der »Begeisterung, mit der in den letzten Jahren soziologische Fragestellungen in der Exegese und Kirchengeschichte aufgegriffen werden«. Viel zu heikel sei die Quellenlage für die Gemeinden in der Frühzeit des Christentums, denn es fehlen »die in der antiken Sozialgeschichte ertragreichsten Quellengattungen wie Papyri, Inschriften, archäologische Überreste und historische Berichte fast völlig«.¹³ Bis in die jüngste Zeit hält sich in Teilen der Forschung der hier zum Ausdruck gebrachte Vorbehalt. Hermut Löhr etwa fragte jüngst, ob aufgrund unseres fragmentarischen Wissens »eine Sozialgeschichte des frühesten Christentums überhaupt geschrieben werden könnte«.¹⁴

10 Erinnert sei an Meeks, *First Urban Christians*, Thiessen, *Soziologie*, und Lampe, *Christians at Rome*.

11 Schöllgen, *Probleme*, 39.

12 Schöllgen, *Sozialstruktur*, 78.

13 Schöllgen, *Probleme*, 24.

14 Löhr, *Beobachtungen*, 11. Zurückhaltend äußert sich auch Jan Bremmer (*Rise*, 52): »[W]e can say only a few words about first-century Corinth and Rome, whereas we have no idea whatsoever about the social composition of all other congregations.«

Bei aller Skepsis lohnt ein Blick in neuere Literatur, in der sich (aus gutem Grund) noch keine umfassende »Sozialgeschichte des frühestens Christentums« findet, aber eine zunehmende sozialhistorische Entdeckerfreude und neue methodische Ansätze. So wenig wir über die urbanen Christusgruppen der ersten Jahrzehnte wissen – für Rom und Korinth sind die Quellen noch am ertragreichsten. Ein Vergleich würde sogleich offenbaren, dass die lokalen Ausprägungen der frühen christlichen Gemeinden, ihre Zusammensetzung, ihre Versammlungen, ihre Gottesdienste, ihre Erfolge und ihre Probleme sehr spezifisch sind. Methodisch ist also darauf zu achten, dass nicht die Verhältnisse aus Rom (oder Ephesus oder Philippi) in die Situation Korinths eingetragen werden. Gleichzeitig gab es Identifikationsmerkmale, die ortübergreifend waren und die überregionale Vernetzung der Jesusbewegung überhaupt erst möglich machten.¹⁵ Im umtriebigen korinthischen Forschungsbetrieb erschienen in den letzten Jahren Arbeiten zur Organisationsform bzw. Sozialform der Christusgläubigen (Haus, Verein, Philosophenschule), zu den Mählern, zur Bildung, zu den Konflikten etc. Aus der Fülle der Themen greife ich zwei Aspekte heraus und stelle sie in den Horizont ihrer Forschungsgeschichte: 1. Wer waren Gaius, der Gastgeber, und Erastus, der Ädil? Was können wir von ihnen wissen? Welchen sozialen Milieus sind sie zuzuordnen? 2. Wo trafen sich die einzelnen Gruppen und die Gesamtgemeinde? Welche sozialen Implikationen haben die Versammlungsorte? Die Fragen sind schlicht, ihre Beantwortung umso vielschichtiger.

2. Forschungs- und geistesgeschichtliche Kontexte

Friedrich Wilhelm Nietzsche nahm in seinem »Fluch auf das Christentum« die gängige Meinung zur sozialen Situierung der ersten Christengemeinden auf und spitzte sie polemisch zu: »Im Christentum kommen die Instinkte Unterworfenner und Unterdrückter in den Vordergrund: es sind die niedersten Stände, die in ihm ihr Heil suchen.« »Das Christentum hat die Partei alles Schwachen, Niedrigen, Missrathnen genommen, es hat ein Ideal aus

15 Vgl. Öhler, *Geschichte des frühen Christentums*, 233.255 f., zum von Paulus und seinen Mitarbeitern geknüpften Netzwerk, das aber seinerseits mit anderen Personen und Gemeinden vernetzt war.

dem *Widerspruch* gegen die Erhaltungs-Instinkte des starken Lebens gemacht.« Auch zu den Orten des Christentums äußerte sich Nietzsche in abfälligem Ton: »Hier fehlt auch die Öffentlichkeit; der [*sic*] Versteck, der dunkle Raum ist christlich.« Und er verknüpfte die Winkelexistenz der Christen mit ihrer servilen Tugend der Demut: »Indem sie nach Art von Duckmäusern sich durchdrücken, im Winkel sitzen, im Schatten schattenhaft dahinleben, machen sie sich eine Pflicht daraus: als Pflicht erscheint ihr Leben als Demuth, als Demuth ist es ein Beweis mehr für Frömmigkeit.«¹⁶ Soziale und physische Verortung gehören zusammen, Milieuzugehörigkeit und Mentalität ebenso. Nietzsches Polemik erinnert an die Worte des Christentumskritikers Caecilius, dem der Apologet Minucius Felix am Ende des 2. Jh. folgende Worte in den Mund legte:

»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 verbrüdet; eine obskure, lichtscheue Brut, stumm in der Öffentlichkeit, nur in den Winkeln geschwätzig, ... Welch unfassliche Dummheit, welch unglaubliche Frechheit« (Oct 8,4–5).¹⁷

Nietzsches Sätze sind bis heute ein feststehender Topos in christentumskritischen Einlassungen. Der Sache nach konnte sich Nietzsche dem einflussreichen Historiker Ernest Renan anschließen,¹⁸ der anti-christliche Affekt ist seine eigene Beigabe. Schon Edward Gibbon hatte in seinem brillanten, aber gleichfalls christentumskritischen Monumentalwerk »The History of the Decline and Fall of the Roman Empire« betont, dass das Himmelreich

»den Armen im Geiste versprochen wurde, und dass die mit Unglück und der Verachtung der Menschen geschlagenen Herzen

16 Nietzsche, Antichrist, 171.188.220.

17 Zitiert nach Fiedrowicz, Christen und Heiden, 260.

18 Vgl. die Angaben zu Renan und weitere Sekundärliteratur in Sommer, Kommentar, 117.

der göttlichen Verheißung künftiger Wonnen freudig lauschen, während die Glücklichen es sich am Besitz dieser Welt genügen lassen und die Weisen ihre überlegene Vernunft und Kenntnis zu eitlen Zweifel und Disput missbrauchen«. ¹⁹

Doch Gibbon urteilte differenzierter als Nietzsche und wies 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. ²⁰ Weil die meisten Menschen der römischen Gesellschaft den Unterschichten zuzurechnen sind, könne es nicht verwundern, dass auch der Großteil der Neubekehrten dort zu finden ist. ²¹ Gleichwohl hielt sich bis weit ins 20. Jahrhundert die These vom Christentum als Unterschichtenphänomen, als Sklavenreligion, als Palliativ der Zukurzgekommenen. Für diese Ansicht stehen Denker unterschiedlichster Couleur und Provenienz, vom kommunistischen Revolutionär Friedrich Engels über den Sozialdemokraten Karl Kautsky bis zum nationalsozialistischen Ideologen Alfred Rosenberg, ²² von Adolf Deißmann über Ernst Troeltsch bis Max Weber.

Die Frage nach der sozialen Schichtung und Verortung der Christusgruppen ist also auch ideologisch gefärbt und richtet sich nicht bloß auf historische Sachverhalte. Seit den 1970-er Jahren bildet sich ein »New Consensus« heraus, der für die frühe Christenheit eine größere soziale Spreizung annimmt als die ältere Forschung. Für die korinthische Gemeinde waren Gerd Theißen »Studien zur Soziologie des Urchristentums« bahnbrechend. ²³ Mit der Wendung »New Consensus« wird zum Ausdruck gebracht, »dass die frühen Christen unterschiedlicher sozialer Herkunft waren und dass es

19 Gibbon, Verfall, 498.

20 Gibbon, Verfall, 457.

21 Gibbon, Verfall, 495.

22 Vgl. hierzu nochmals Nietzsche, Götzen-Dämmerung, 101 f.: Das Christentum »ist die *antiarische* Religion par excellence: das Christenthum die Umwertung aller arischen Werthe, der Sieg der Tschandala-Werthe, das Evangelium den Armen, den Niedrigen gepredigt, der Gesamt-Aufstand alles Niedergetretenen, Elenden, Missrathenen, Schlechtweggekommenen gegen die ›Rasse.«

23 Ihnen sind die Forschungen von Edwin Judge, Wayne Meeks, Abraham Malherbe und Luise Schottroff an die Seite zu stellen. Zum Begriff »new consensus« vgl. Malherbe, Social Aspects, 31.

unter ihnen einen nicht zu unterschätzenden Anteil an Personen mit höherem gesellschaftlichen Status gab.«²⁴ Dass es in der korinthischen Gemeinde Höhergestellte gab – wenn auch nicht »nicht viele« (οὐ πολλοί) (1. Kor 1,26; vgl. 3,18; 6,5) –, lässt sich nicht nur aus den knappen Bemerkungen zu den mit Namen erwähnten 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 den Ansprüchen an die rhetorische Kunstfertigkeit und Gelehrtheit einer öffentlichen Rede (1. Kor 2,1–5), aus zivilrechtlichen Streitigkeiten, die vor den Gerichten der Stadt ausgetragen wurden (1. Kor 6,1–8), aus den Zusammenkünften innerhalb des sozialen Netzwerks, zu denen Bankette und Prostitution gehörten (1. Kor 6,12–18), aus den Einladungen, die einzelne Gemeindeglieder in die Tempel erhielten (1. Kor 8,10) und schließlich aus der Erwartung des Paulus, dass die Korinther einen substantiellen Beitrag zur Jerusalemer Kollekte leisten können (1. Kor 16,2; 2. Kor 8–9).²⁵

Lukas und Paulus nennen eine Reihe von Personen, die mit der korinthischen Gemeinde eng verbunden sind bzw. ihr als Mitglieder angehören:²⁶ Achaicus (1. Kor 16,17), Chloes Leute ([?] 1. Kor 1,11),²⁷ Crispus (1. Kor 1,14; Apg 18,1), Fortunatus (1. Kor 16,17), Prisca und Aquila (Röm 16,3; Apg 18,2.18.26; 1. Kor 16,19), Phoebe (Röm 16,1–2), Quartus (Röm 16,23), Sosthenes²⁸ (1. Kor 1,1), Stephanas (1. Kor 1,16; 16,15),

24 Weiß, Soziale Elite, 18. Zu hilfreichen terminologischen und soziologischen Präzisierungen vgl. Friesen, Poverty; Friesen/Scheidel, Size. Ferner Oakes, Urban Structure; Longenecker, Remember the Poor; Brookins, Corinthian Wisdom; Öhler, Elend.

25 Der Begriff »Consensus« darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es auch in der neueren Forschung Ausschläge in die eine und andere Richtung gibt. Vgl. einerseits Meggitt, Paul, 99: »The Pauline Christians *en masse* shared fully the bleak material existence which was the lot of more than 99 % of the inhabitants of the Empire.« Andererseits jüngst Öhler, Elend, 285: Die Mitglieder der Gemeinde in Korinth gehörten »zu jenen Einkommensgruppen ..., die gesichert über dem Existenzminimum lebten oder sogar besser gestellt waren, also zur Mittelschicht.«

26 Vgl. Theißen, Soziologie, 255 f.; Welborn, Enmity, 230–233.

27 Es steht zur Diskussion, ob Chloe aus Korinth stammt und/oder ob sie selbst Teil der Gemeinde war. Jedenfalls steht sie der Gemeinde nahe, hat Insider-Wissen und das Vertrauen des Paulus.

28 Identisch mit dem Sosthenes aus Apg 18,17 (s. u.)?

Tertius (Röm 16,22), Titius Justus²⁹ (Apg 18,7).³⁰ Wie nahe die einzelnen Personen an die Gemeinde heranzurückten sind, muss individuell geklärt werden. Klarheit herrscht da, wo mit den Namen christliche Identitätsmerkmale oder Bezeichnungen verknüpft sind (1. Kor 1,14.16: Taufe; Röm 16,3: »Mitarbeiter«; Röm 16,22: »im Herrn«, Röm 16,23: »Bruder«) oder der Kontext unmissverständlich Auskunft gibt (1. Kor 16,15–18).³¹ In der Diskussion sind derzeit aus unterschiedlichen Gründen Gaius (bzw. die beiden Gaii) (Röm 16,23; 1. Kor 1,14) und Erastus (Röm 16,23), die sicherlich zu den Gebildeten, ökonomisch Vermögenden und gesellschaftlich Angesehenen zählten (1. Kor 1,26).³²

3. Begegnungen mit korinthischen Christusgläubigen

3.1 Gaius, der Gastgeber

Paulus selbst nennt im Römerbrief (Röm 16,23) mit Gaius eine Person, die offenbar zur Gemeinde in Korinth in besonderer Beziehung steht. Auch Gaius – seine Identität, sein Status und seine Rolle in Korinth – ist mit zahlreichen Rätseln behaftet und Gegenstand ebenso zahlreicher Spekulationen, in verstärktem Maße wieder in jüngster Zeit. Was können wir diesem Mann mit dem Allerweltsnamen Gaius wissen,³³ von dem Paulus sagt, er sei *ὁ ξένος μου καὶ*

29 Identisch mit Gaius (Röm 16,23) (s. u.)?

30 Die in Röm 16,21 genannten Jason (= Jason aus Apg 17,5–7.9), Lukius (= Lukas, der Reisebegleiter des Paulus?; vgl. Kol 4,14; Phlm 24; 2Tim 4,11) und Sosipater (= Sopater aus Apg 20,4?) sind wohl Teil der Kollektengesandtschaft nach Jerusalem.

31 Manche sind geneigt, die Liste übermäßig zu stützen. Warum Richard Last (Pauline Church, 76), Titius Justus ganz von der »Mitgliederliste« der korinthischen Gemeindeglieder streichen will, erschließt sich mir nicht.

32 Bruce Winter (Philo and Paul, 191) bezieht die drei Bezeichnungen σοφοί, δυνατοί und εὐγενεῖς zurecht auf dieselbe Gruppe (»ruling class of Corinth«) und verweist dabei auf Plutarch, Mor 58e (»Wie man den Schmeichler vom Freund unterscheiden könne«): »Plutarch says that ὁ σοφός could at the same time be described as πλούσιος, καλός, εὐγενής, βασιλεύς and the rich man as a ῥήτωρ καὶ ποιητής. These were obviously terms which epitomised social status; and those to whom they were applied would have been flattered.«

33 Nach Benet Salway (What's in a Name?, 125) trugen in republikanischer Zeit 99 % der römischen Männer einen von (insgesamt nur) 17 *praenomina*, zu denen auch Gaius zählte. Neben dem Gaius (bzw. den Gaii; s. u.) aus Röm 16,23 und 1. Kor 1,14 tragen im Neuen Testament folgende Männer diesen Namen: der makedonische Reisebegleiter des Paulus (Apg 19,29), Gaius aus Derbe (Apg 20,4) und der Adressat des 3. Johannesbriefes (3. Joh 1). Vgl. Welborn, Enmity, 299:

ὅλης τῆς ἐκκλησίας. Was bedeutet ξένος? In welchem Verhältnis steht er zu Paulus und der »ganzen Ekklesia«? Worauf bezieht sich die Wendung »die ganze Ekklesia«? Welche Konsequenzen lassen sich daraus für seine Stellung in der Gemeinde und seinen sozialen Status ableiten? Schließlich: Lässt sich der Gaius des Römerbriefs mit einer weiteren Person der paulinischen Mission identifizieren? Die vielen Fragezeichen sind unserer zeitlichen Distanz und den kargen Angaben des Paulus geschuldet. Wir sind angewiesen auf Mutmaßungen zur Zahl der Jesunachfolger in Korinth, zum Ort ihrer Versammlungen und zu ihrem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Stand. Mit dem (wieder) aufkommenden Interesse an sozialgeschichtlichen Fragen sind neue Facetten unseres Bildes der korinthischen Gemeinde hinzugekommen.

3.1.1 Die Rolle des Gaius in Korinth

Die meisten Übersetzungen und Kommentare sehen in Gaius einen Gastgeber, der in großmütiger Geste Christinnen und Christen in seinem Haus beherbergte. Recht ausführlich äußert sich bereits der erste Kommentator des Römerbriefs, Origenes, zu dessen herausragenden Rolle in Korinth: Gaius (Röm 16,23; 1. Kor 1,14) war ein gastfreier Mann (*vir hospitalis*) und nahm Paulus wie auch andere Gläubige, die nach Korinth kamen, bei sich auf. Überdies habe er sein Haus der gesamten Ekklesia als Versammlungsort (*conventiculum*) zur Verfügung gestellt.³⁴ Chrysostomos nennt Gaius einen ξενοδόχος, also einen, der Fremde bei sich aufnimmt, und er rühmt seine Hospitalität (φιλοξενία; vgl. Röm 12,13; Heb 13,2), die »der ganzen Ekklesia« offene Türen bot. Chrysostomos denkt hier nicht an die Ortsgemeinde, sondern an durchreisende Glaubens-

»The fact that Paul's Gaius bears a Roman praenomen leaves open a number of possibilities: Gaius may have been a descendant of one of the Italian settlers of the colony, or, alternatively, a Greek immigrant to the city (from the time when Greek immigration became more frequent); Gaius may have been a freedman who gained wealth and a name following his manumission, or a freedman now enjoying Roman citizenship, or a freeborn citizen of higher rank.«

34 Origenes, Ad Romanos 10,41 (PG 14, 1289C) (nach Rufins lateinischer Übersetzung). Origenes verweist zudem auf eine alte Überlieferung, derzufolge Gaius der erste Bischof von Thessaloniki sei.

geschwister, Prediger und Missionare.³⁵ In der älteren Forschung finden sich nun im Anschluss an Origenes und Chrysostomos teils weit ausholende Überlegungen zur Frage, wer nun neben Paulus primär Nutznießer der Gastfreiheit des Gaius war: Nahm er die »universale Kirche«, also »Christen, die aus allen Teilen der Kirche nach Korinth kamen«, bei sich auf,³⁶ oder stellte er sein Haus für die regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde zur Verfügung?³⁷

Am wenigsten plausibel ist die Deutung auf die »universale Kirche«. Zwar hat Paulus eine Vorliebe für hyperbolische Ausdrucksweise, doch wäre sie hier so unverhältnismäßig wie unrealistisch und klänge »mehr scherzhaft als sinnig«.³⁸ Zweifelhaft ist auch, dass sich Paulus die Gegner seiner Mission, die doch ebenfalls Teil der »universalen Kirche« sind, als Gaius' Gäste vorstellt. Mehr noch: In dem Maß, in dem Paulus die einzigartige Gastgeberrolle hervorhebt, wäre die Gastfreundschaft von anderen Wohltätern wie Phoebe oder Prisca und Aquila herabgestuft oder zumindest relativiert.³⁹ Erheblich näher liegt es daher, in Gaius den Gastgeber der »gesamten« Christusgruppe in Korinth zu sehen, womit schlicht und ergreifend der Sachverhalt ausgedrückt wäre, dass die Gemeinde während ihrer »Vernetzungstreffen« von Gaius beherbergt wird. Der Begriff

35 Chrysostomos, Ad Romanos 32 (PG 60, 677B). Dass Paulus bei Gaius logierte, ist nach Chrysostomos nicht bloß Ausweis seiner Großherzigkeit, sondern auch seines vorbildlichen Lebens – schließlich hätte Paulus ihn nach Mt 10,11 sonst nicht als Gastgeber auserkoren. Vgl. die Verweise bei Öhler, Elend, 282 f. (allerdings mit missverständlicher Deutung der Chrysostomos-Passage); Kloppenborg, Gaius, 534-539.

36 So Käsemann, Römer, 401. Etliche Kommentatoren folgen diesem Auslegungstyp, darunter Zahn, Römer, 614; Lietzmann, Römer, 128; Wilckens, Römer, 146; Moo, Romans, 935; Jewett, Romans, 980 f.; ferner Adams, Meeting Places, 28.

37 Grotius, Annotationes, 273 (*conventus Christianorum*). – Unabhängig davon, welcher Deutung man folgt: Das Verhältnis des Gaius zu Paulus (ὁ ξένος μου) ist ein anderes als das zur Ekklesia (ὁ ξένος ... ὅλης τῆς ἐκκλησίας) (vgl. analog Röm 16,13).

38 So schon Meyer, Römer, 652.

39 Dunn, Romans II, 910. Dunn vermutet, dass Paulus mit der Wendung ὅλης τῆς ἐκκλησίας bewusst auf die alttestamentliche Formel πᾶσα ἡ ἐκκλησία anspielt (»for actual meetings of Israel's representatives gathered together for consultation or worship«; vgl. Dtn 31,30; Jos 8,35 [LXX 9,2–3]; 1. Sam 17,47; 1. Kön 8,14.22.55 usw.). In keinem seiner (unumstrittenen) Briefe bezeichnet Paulus die »universale Kirche« mit dem Begriff ἐκκλησία.

ἐκκλησία hätte dieselbe Bedeutung wie zu Beginn des Schlussabschnitts, wo Paulus auf die Ortsgemeinde in Kenchreae verweist (Röm 16,1: ἐκκλησία τῆς ἐν Κεγχρεαῖς), und die Rolle des Gaius in Korinth entspräche derjenigen der Phoebe in Kenchreae.

Im 1. Korintherbrief (1. Kor 14,23) findet sich das entscheidende Argument für die Annahme, dass sich das Genitivattribut ὅλης τῆς ἐκκλησίας (Röm 16,23) auf die korinthische Gesamtgemeinde bezieht: Paulus fragt: »Wenn nun die ganze Gemeinde (ἡ ἐκκλησία ὅλη) zusammenkommt und alle in Zungen reden, es kommen aber Außenstehende oder Ungläubige herein, werden sie dann nicht sagen: Ihr seid von Sinnen?« In paulinischer Diktion bezieht sich die Wendung ἡ ἐκκλησία ὅλη auf die (korinthische) Gesamtgemeinde. Wir müssen uns das korinthische Modell denken als Parallelexistenz von einzelnen Christusgruppen und einer Gesamt-Ekklesia.⁴⁰ Das muss keineswegs in allen Städten der paulinischen Mission so gewesen sein – im Gegenteil: Jede Stadt, jede Einzelgruppe dürfte nicht nur theologisch, sondern auch strukturell ihr eigenes Profil gehabt haben. Das korinthische Modell legt jedenfalls auf den ersten Blick nahe, dass der Versammlungsort das Haus des Gaius gewesen ist, das geräumig genug war, um alle Christinnen und Christen der Gemeinde aufzunehmen.⁴¹ Diese Annahme wirft sogleich weitere Fragen auf: Mit welchen Größenordnungen haben wir in den einzelnen Hausgemeinden und in der Gesamtgemeinde zu rechnen? Wie häufig fanden gemeinsame Versammlungen statt? Schlossen diese alle Fraktionen der Gemeinde ein, auch die untereinander konkurrierenden (Apollo-, Petrus-, Paulus- und »Christus-

40 Zur Wendung ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία (1. Kor 16,19; Röm 16,3–5; Phlm 1–2; Kol 4,15) s. u. Paulus bezeichnet damit Christusgruppen, die einzelnen Personen zugeordnet werden können: Prisca und Aquila in Rom (Röm 16,15) und Ephesus (1. Kor 16,19), Philemon wahrscheinlich in Kolossä (Phlm 1–2) und Nympha wohl in Laodizea (Kol 4,15). Vgl. jetzt wieder Bormann, »Hausgemeinde«, 230 f.

41 Vgl. Theißen, Soziologie, 228. Gerd Theißen stellt sich die Situation in Korinth so vor, dass Gaius Gastgeber der ganzen Gemeinde war und dass es »anderswo Häuser gab, in denen nur ein Teil der Gemeinde zusammenkam.« Vgl. Meeks, First Urban Christians, 75: »The phrase *kat' oikon* does not designate merely the place where the *ekklesia* met. Rather, Paul probably uses *kat' oikon* to distinguish these individual household-based groups from ›the whole church‹ (*holē hē ekklesia*), which could also assemble on occasion (1 Cor. 14:23; Rom. 16:23; cf. 1 Cor. 11:20).« In diesem Sinn auch Malherbe, Social Aspects, 73 f.; Friesen, Poverty, 356; Welborn, Enmity, 243–245, und zahlreiche Kommentare.

partei«)? Handelt es sich um das Privathaus des Gaius oder um einen anderen Versammlungsort? Die Fragen werden uns noch weiter beschäftigen.

3.1.2 Gaius als Gastgeber?

Ein völlig anderes Bild entsteht, wenn Gaius nicht als »Gastgeber«, sondern als »Gast« des Paulus und der ganzen Gemeinde gesehen wird. Das griechische ξένοϋ umfasst (wie das lateinische *hospes*) beide Seiten der Gastfreundschaft, die empfangende und die gewährende.⁴² Chrysostomos' Näherbestimmung des ξένοϋ als ξενοδόχοϋ verweist implizit auf die Erklärungsbedürftigkeit des Wortes.⁴³ Auch wenn der Begriff ξένοϋ in der Verwendung »Gastgeber« durchaus gebräuchlich war,⁴⁴ hat die Mehrheit der literarischen und dokumentarischen Belege mit ξένοϋ den »Gast« im Blick. In den letzten Jahren wurde daher der Konsens zur Gastgeberrolle des Gaius zunehmend in Frage gestellt.⁴⁵ Damit geht einher, dass der Gaius der Grußliste des Römerbriefs (Röm 16,23) mit dem Neophyten Gaius aus dem Korintherbrief (1. Kor 1,14) nicht länger identifiziert werden kann, d. h. mit einem weiteren Konsens der Exegese gebrochen wird.⁴⁶ Doch kann die neue Interpretation überzeugen?

Aus einer Durchsicht aller ξένοϋ-Belege in Papyri des ersten Jahrhunderts in der »Duke Datenbank of Documentary Papyri« schließt

42 Vgl. Last, Pauline Church, 65 f., mit Verweis auf Arterbury, *Entertaining Angels*, 22.

43 Chrysostomos, *Ad Romanos* 32 (PG 60, 677B): τὸν γὰρ ξένον ἐνταῦθα τὸν ξενοδόχον φησί.

44 Vgl. Passow, *Handwörterbuch* II/1, 382 (mit Belegen aus Homer, *Ilias* 15,532; 21,42; *Odyssee* 8,166.208; 14,53); und die bei Kloppenborg, Gaius, 542 diskutierten Stellen (Homer, *Ilias* 15,532 f.; Apollonios Rhodios, *Argo* 1,208–211). Jetzt auch Wolter, *Römer*, 499: »Das Nomen ξένοϋ ist mit der Bedeutung »Gastgeber« häufiger belegt, als in der Regel angenommen wird.«

45 Last, Pauline Church, 62–71; Kloppenborg, Gaius; Öhler, *Elend*, 283; Eckhardt/Leonhard, *Juden, Christen und Vereine*, 277, Anm. 74.

46 Weitere – letztlich kaum überzeugende – Gründe für eine Differenzierung der beiden Gaii: Gaius' Haus wird in der Korintherkorrespondenz nicht erwähnt, auch nicht die Taufe »seines Hauses« und seine Unterstützung der Gemeinde (anders das »Haus des Stephanas« in 1. Kor 1,16; 16,15) (Friesen, *Poverty*, 356, Anm. 108). Im Übrigen: Sollte der Gaius aus Röm 16,23 nicht mit dem Gaius aus 1. Kor 1,14 identisch sein, und lässt sich Erastus (s. u.) nicht in Korinth lokalisieren, fallen wichtige Argumente für die Abfassung des Römerbriefs in Korinth. S. aber die Verweise auf Phoebe aus Kenchreae (Röm 16,1–2) und auf den Abschluss der Kollekte (Röm 15,25).

Richard Last: Der Begriff ξένοϲ wird ausschließlich in der Bedeutung »Gast« verwendet. Zudem weist Last anhand von Vereinsstatuten und Rechnungsbüchern nach, dass Vereine häufig Gäste empfangen und dass diese Gäste regelmäßig als ξένοι bezeichnet wurden. Umgekehrt erscheint der Begriff im Vereinskontext nirgends im Sinne von »Gastgeber«. ⁴⁷ Gäste einzuladen war ein Mittel der Anwerbung neuer Vereinsmitglieder. Doch weshalb sollte Paulus den römischen Gemeindegliedern seine korinthische Rekrutierungsaktion mitteilen? Richard Last stellt die fragwürdige These auf, dass Paulus der römischen Gemeinde seinen Wert als erfolgreicher Anwerber eines ihnen unbekanntes Mannes aus Korinth vor Augen führen wollte. ⁴⁸

Fällt die Identifizierung der beiden Gaii aus Röm 16,23 und 1. Kor 1,14, stellt sich die Frage, ⁴⁹ weshalb Paulus einen korinthischen Gaius lediglich bei dessen Allerweltsnamen erwähnen sollte – trug doch ein Fünftel der Freigeborenen und Freigelassenen diesen Namen. ⁵⁰ John Kloppenborg nimmt daher im Gegensatz zu Last an, dass Gaius ein *römischer* Besucher war, Teil einer römischen Christusgruppe, die Korinth besuchte. Paulus kehrt seine eigene Gastfreundschaft heraus (ὁ ξένοϲ μου), um zu erreichen, dass die Römer diese Gastfreundschaft gegenüber Phoebe (Röm 16,1–2) und bei einem etwaigen Besuch auch ihm gegenüber erwidern. Gaius müsse keineswegs wohlhabend oder von hohem sozialem Rang gewesen sein, sondern könnte schlicht als Gewerbetreibender aus Rom angereist sein oder sich wie Prisca und Aquila als Handwerker niedergelassen haben.

Die offenen Flanken dieser Rekonstruktionen sind allerdings zahlreich und können hier nur angedeutet werden: Kaum schlagend ist das Argument, dass mit der Positionierung des Gaius in der Grußliste eine Wertung einhergeht ⁵¹ – im Gegenteil: das Dreiergestirn Gaius, Erastus

47 Vgl. Adams, Meeting Places, 28.

48 Last, Pauline Church, 71: »It highlighted Paul's ability as a recruiter and demonstrated that he held financial value to Romans Christ groups with whom he planned to meet soon.«

49 Eine andere Identifikation schlägt Öhler (Elend, 283) vor: »Gaius war also nicht Gastgeber, sondern Gast der ganzen Gemeinde von Korinth und des Paulus. Das passt sehr gut dazu, dass laut Apg 20,4 ein Gaius aus Derbe Begleiter des Paulus während der Kollektenreise nach Jerusalem war.«

50 Vgl. Kloppenborg, Gaius, 547, mit relevanter Literatur.

51 So Kloppenborg, Gaius, 541.

und Quartus trägt das Achtergewicht. Überhaupt ist das Verhältnis des (römischen) Besuchers Gaius zu den beiden anderen (korinthischen) Grüßenden Erastus und Quartus völlig ungeklärt. Jedenfalls nahm Paulus bedenkenlos in Kauf, dass Erastus und Quartus den Korinthern unbekannt waren. Wenn aus dem Fehlen der Funktionsbezeichnung *ξένοσ* = »Gastgeber« im Vereinswesen geschlossen wird, dass Gaius nicht »Gastgeber« der korinthischen Vereins-Ekklesia gewesen sein konnte, wird aus der Argumentation ein Zirkelschluss: Die Christusgruppen ließen sich die Benennung von Funktionen und Strukturen keineswegs vom Vereinswesen vorgeben. Für unseren Zusammenhang ist besonders auffallend, dass *ἐκκλησία* als Vereinsbezeichnung unbekannt war.⁵² Völlig außer Acht bleibt zudem, dass auch das Verb *ξενίζειν* nach beiden Seiten offen ist und schon im Neuen Testament »zu Gast sein« (Apg 10,6.18.32; 21,16)⁵³ wie auch »beherbergen/Gastgeber sein« (Apg 10,23; 28,7; Hebr 13,2) bedeuten kann.

So ist abschließend festzuhalten, dass die Argumente für eine alternative Deutung keineswegs schlagend sind und wir mit guten Gründen an der herkömmlichen Identifizierung des Gaius aus der Grußliste des Römerbriefs mit dem von Paulus getauften Gaius festhalten: Gaius war der Gastgeber der korinthischen Gemeinde.

3.1.3 Ist Gaius mit Titius Justus identisch?

Ein letzter Aspekt zur Gestalt des Gaius betrifft seine zu diskutierende Identifikation mit dem bei Lukas erwähnten »Gottesfürchtigen« Titius Justus (Apg 18,7). Dieser stammte aus der Familie der Titii, besaß in unmittelbarer Nähe zur Synagoge ein Haus und zählte daher wohl zu den »εὐγενεῖς und der römischen Elite der Kolonie«.⁵⁴ Wie dieser römische Bürger Zugang zur neuen Lehre fand, erfahren wir nicht, doch wird er für Paulus schon allein des-

52 Vgl. jetzt wieder Korner, Origin, 78 f.: »There is no extant epigraphic evidence of an association using *ekklesia* as a group title. There are, however, three extant inscriptions whose non-civic groups designate their semi-public assembly as an *ekklesia* (Samos 119, IDelos 1519, Sinuri 73).«

53 Vgl. v.l. zu 1. Kor 16,19. Nach D* F G logierte auch Paulus bei Prisca und Aquila (παρ' οἷς bzw. οὗς καὶ ξενίζομαι; Vulgata Clementina: *apud quos et hospitor*). Vgl. Lindemann, 1. Korinther, 387.

54 Zeller, 1. Korinther, 38: »Das *cognomen* Justus [= der Gerechte] könnte darauf deuten, dass schon die Eltern zum Umkreis der Synagoge gehörten ...« Sein *nomen* ist allerdings uneinheitlich überliefert, weshalb keine voreiligen Schlüsse gezogen werden sollten.

halb ein wichtiger Partner gewesen sein, da er ihm Zugang zu den oberen, gebildeten Schichten der Stadt verschafft hat.

Es wird berichtet, dass Paulus nach den Widerständen in der Synagogengemeinde »von dort« (ἐκεῖθεν) in das Haus des Titius Justus umsiedelte. Nicht eindeutig zu entscheiden ist, worauf sich das Adverb ἐκεῖθεν bezieht und welche Funktion das »Haus« des Titius in der weiteren Lehrtätigkeit des Paulus spielte.⁵⁵ Der Kontext legt nahe, dass Paulus nach seinem Misserfolg in der Synagoge nun das in unmittelbarer Nähe zur Synagoge liegende Haus des Titius zu seinem neuen »preaching centre« machte.⁵⁶ Denkbar ist aber auch, dass er das wohl abseits gelegene Werkstattlager von Aquila und Prisca (Apg 18,3) verließ und fortan bei Titius Justus im Stadtkern logierte.⁵⁷ Trifft letzteres zu,⁵⁸ kämen als Grund für den Ortswechsel die strategisch erheblich günstigere (aber zugleich provozierende) Nähe zur Synagoge in Frage,⁵⁹ aber auch der Umstand, dass die Zeltmacher-Werkstatt bzw. die Räume hinter oder über ihrer Werkstatt angesichts des missionarischen Erfolgs schlicht zu klein wurde und einen Umzug in ein größeres Gebäude erforderlich machte.⁶⁰

Überdies waren zwischenzeitlich Silas und Timotheus aus Makedonien zurückgekehrt und überbrachten die Geldspende aus Philippi (vgl. Phil 4,16; 2. Kor 11,9), die es Paulus ermöglichte, sein Arbeitspensum bei Aquila und Prisca zu reduzieren und sich »ganz der Verkündigung des

55 Zu den Interpretationsvarianten Adams, *Meeting Places*, 60 f.

56 Barrett, *Acts*, 867 (besser vielleicht »teaching centre«, vgl. Apg 18,4). Vgl. mit weiteren Belegen Welborn, *Enmity*, 299 f.

57 So u. a. Preuschen, *Apostelgeschichte*, 112; Theißen, *Soziologie*, 251; Fitzmyer, *Acts*, 627. Für diese Rekonstruktion der Ereignisse spricht auch die Überlegung, dass die lukanische Darstellung dem Strukturschema »Verkündigung an die Juden – Ablehnung – Umorientierung der Missionspredigt« geschuldet ist und daher die Ereignisse umordnet, das auch anderen Stellen mit Blick auf das pisdische Antiochien (Apg 13,45–47), Ephesus (Apg 19,9) und Rom (28,24–28) (vgl. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 518). – Auch Silas und Timotheus werden sich nach ihrer Rückkehr aus Makedonien bei Titius Justus einquartiert haben (vgl. Reinbold, *Propaganda*, 138, Anm. 86).

58 So übrigens auch die zweifellos sekundäre Textvariante im westlichen Text (D^{*vid}: ἀπὸ Ἀκύλα).

59 Auf die wenig konziliante Haltung des Paulus gegenüber seinen jüdischen Geschwistern hat schon William Ramsay (*St Paul the Traveller*, 256) hingewiesen: »[T]he occupying of a meetinghouse next door to the synagogue, with the former *archisynagogos* as a prominent officer, was more than human nature could stand. Probably he found unusual opposition here.«

60 Vgl. Reinbold, *Propaganda*, 185.

Wortes« zu widmen (Apg 18,4). Über viele Details schweigt sich Lukas aus. Am schmerzlichsten für unsere Fragestellung ist sein Schweigen über die »Werkstattpredigten« des Paulus bei Aquila und Prisca und seine Lehrtätigkeit im Haus des Titius Justus, von denen doch auszugehen ist. Lukas berichtet lediglich von der wöchentlichen Lehre in der Synagoge, die »Juden und Griechen« überzeugte (Apg 18,4). War Titius Justus einer von ihnen, die überzeugt wurden? Oder ergab sich dessen Kontakt zu Paulus oder einem anderen Mitglied der christlichen Gemeinde auf anderem Wege? Die Lücken des Lukas inspirieren zu weitreichenden Thesen an: Lautete das *praenomen* des Titius Justus vielleicht Gaius, und ist dieser Gaius Titius Justus mit dem Gaius der Paulusbrieve identisch (Röm 16,23; 1. Kor 1,14)?

Es ist verlockend, den Titius Justus der Apostelgeschichte mit dem Gaius des 1. Korintherbriefs und des Römerbriefs zu identifizieren, was m. W. zuallererst von William Ramsey vorgeschlagen wurde.⁶¹ Der vollständige Name des prominenten korinthischen Gemeindeglieds hätte dann mit *praenomen*, *nomen gentile* und *cognomen* »Gaius Titius Justus« gelautet. Die Indizien für eine Identifizierung sind nicht einfach von der Hand zu weisen:

1. Paulus hat im Römerbrief das wenig distinkte *praenomen* Gaius verwendet, um mit dem Verzicht auf *nomen gentile* und *cognomen* jeglichen Statusanspruch im Keim zu ersticken. Folgt er damit einer Praxis der Demut, im bewussten Kontrast zu den sozialen Konventionen seiner Zeit, nach denen die *tria nomina* zu nennen wären?
2. Nach den Widerständen in der jüdischen Gemeinde diente das Haus des Titius Justus als Lehrlokal und Versammlungsort der korinthischen Christusgemeinschaft (Apg 18,7). Es hätte danach ein erneuter Ortswechsel, nämlich in das Haus des Gaius, stattgefunden haben müssen, sollten die beiden nicht ein und dieselbe Person sein. Wieder hätte also ein so wohlmeinender wie wohlhabender Patron seine Türen öffnen müssen.

61 Ramsay, Pictures, 235; Goodspeed, Gaius Titius Justus, 382 f., 382: »[A] man named Gaius Titius Justus, in a historical narrative such as the Acts, could naturally be called Titius Justus, and yet in a familiar letter like Romans 16, be spoken of by his praenomen as Gaius.« Im Anschluss an Goodspeed auch Bruce, Romans, 265 f.; Cranfield, Romans II, 807; Jewett, Romans, 980; Blue, Acts and the House Church, 174 f.; Reinbold, Propaganda, 137 f.

3. Als Paulus während seiner dritten Missionsreise den Römerbrief verfasste, logierte er bei Gaius (Röm 16,23). Weshalb sollte es sich nicht um das Haus des Titius Justus (= Gaius) handeln, in dem auch die Gemeinde zusammenkam? Sind Gaius und Titius Justus identisch, wäre die merkwürdige Leerstelle in den Paulusbriefen erklärt, die keinen Titius Justus in Korinth zu kennen scheinen.
4. Im Bericht der Apostelgeschichte (Apg 18,1–11) werden unter den korinthischen Gemeindemitgliedern neben Aquila und Prisca lediglich Titius Justus und Crispus namentlich erwähnt, in 1. Kor 1,14 zählt Paulus Gaius und Crispus zu den von ihm Getauften. »Wer diese Übereinstimmungen nicht für zufällig zu halten vermag, wird Gaius und Titius also identifizieren.«⁶² Andere sind erheblich skeptischer und halten die Ineinssetzung für harmonisierendes Wunschenken.⁶³ Wir müssen die Frage wohl offen lassen.

3.2 Der Ädil Erastus

Die schillerndste Gestalt in der korinthischen Gemeindeszene ist 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 (weltliches) Amt einer Person genannt wird.⁶⁴ Das wird nicht zufällig sein. Doch welches Amt ist gemeint? Aus der Lutherübersetzung klingt uns der »Stadtkämmerer« im Ohr, die Zürcher Bibel übersetzt mit »der städtische Verwaltungsbeamte«. Korinth war eine *colonia*, in deren vollem Titel der Name des Neugründers Gaius Julius Caesar genannt ist: *Colonia Laus Iulia*

62 So Reinbold, *Propaganda*, 138 (dort auch eine Zusammenstellung der wichtigsten Argumente). Reinbold schreibt weiter: »Ist das richtig, dann hatte C. Titius Justus vieles mit Lydia aus Philippi gemein: Beide waren sie ›Gottesfürchtige‹, beide gehörten sie zu einer wohlhabenderen Schicht, beide sind sie von Paulus gewonnen worden, beide haben sie der Ekklesia und dem Apostel (und seinen Mitarbeitern?) ihr Haus zur Verfügung gestellt.«

63 Exemplarisch Welborn, *Enmity*, 299 (»groundless«). Unentschieden ist u. a. Dunn, *Romans II*, 910: Eine Identifizierung »fits with the little information we have (one of Paul's earliest converts in Corinth, who acted as host to Paul and the earliest meetings of the church in Corinth ...), but we can say no more than that.«

64 Vgl. die alte, in der jüngeren Diskussion aber häufig unterschlagene Untersuchung von Landvogt, *Epigraphische Untersuchungen* (ausführlich gewürdigt bei Welborn, *Enmity*, 261–265).