

»Allgemeine Zugehörigkeit« oder: Christentum entscheidet sich in der Bindung an eine konkrete Gemeinde!

Eine Stellungnahme zum Impulspapier »Kirche der Freiheit« auf der
Grundlage der paulinischen Schriften

Die Zeitschrift »Chrismon« hat in ihrer Ausgabe vom November 2007 folgenden Leserbrief abgedruckt: »Aus »politischen« Gründen bin ich vor langer Zeit aus der evangelisch-lutherischen Kirche ausgetreten. Trotzdem bin ich im Herzen eigentlich immer noch Christ. Kann man eigentlich nur Mitglied der Ortskirche werden – mit Zahlung einer Ortskirchenabgabe? Hier vor Ort wurde ich mit diesem Wunsch sehr barsch abgewiesen, aber demnächst verlege ich meinen Wohnort in eine Kleinstadt Niedersachsens.«¹ Werner L. aus Geesthacht, der diesen Leserbrief verfasst hat, liegt zum angeblichen Trend der evangelischen Christen quer – jedenfalls so, wie er vom Impulspapier des Rates der EKD »Kirche der Freiheit« geschildert wird. Demnach »ordnet sich, wie Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen seit 1972 kontinuierlich belegen, (mehr als die Hälfte der Kirchenmitglieder) weder einer bestimmten Gemeinde noch einem bestimmten kirchlichen Angebot zu. Sie suchen vielmehr geistliche Zugehörigkeit in der evangelischen Kirche als solcher; sie wollen nicht zuerst Gemeindeglieder oder Landeskirchenkinder sein, sondern evangelische Christen.«² Und es ist das erklärte Ziel des Papiers, »diese allgemeine Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche [...] durch ein gemeinsames Profil und eine vergleichbare Qualität in den Angeboten der evangelischen Kirche inhaltlich zu füllen und zu fördern«³.

Als Bibliker muss ich schlicht sagen: Als repräsentative Stimme für den angeblichen statistischen Trend evangelischer Christen lässt sich Werner L. aus Geesthacht nicht zitieren. Aber er liegt voll auf der Linie der neutestamentlichen Schriften, insbesondere der paulinischen, die für die evangelische Kirche ja nach wie vor das Herzstück des Neuen Testaments ausmachen.

Natürlich kann man sofort einwenden: Biblische Zeugnisse lassen sich nicht ohne weiteres mit der heutigen Situation vergleichen. Das ist völlig

1 Chrismon 11/2007, 24.

2 KIRCHENAMT DER EKD (Hg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006, 38.

3 A. a. O., 38 f.

richtig. Vor allem nützt es wenig, sich auf bestimmte Bibelverse zu stützen. Aber es mag dennoch Erhellendes aus den biblischen Schriften gelernt werden, wenn man sie im Kontext der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Alten Welt betrachtet – und auf dieser Hintergrundfolie ihre spezifischen Optionen zu verstehen versucht.

Bei aller Unterschiedlichkeit zwischen postmodernen westlichen Gesellschaften und Alter Welt scheinen mir doch in drei Punkten auffällige Analogien zu bestehen:

(1) An erster Stelle ist die sich immer stärker ausdifferenzierende Stratifikation der Gesellschaft zu nennen. Für Deutschland hat die Sinus-Milieu-Kirchenstudie in die Wohnzimmer geschaut, die Musikvorlieben und das Medienverhalten, die finanzielle Situation, die Lebenseinstellung und die sozialen Vernetzungen erkundet. Als Ergebnis hat sich die graphische Darstellung einer Milieulandschaft eingeprägt, in der zehn unterschiedliche soziale Milieus je nach ihrer Wertorientierung (horizontale Koordinate) und ihrer Position im sozialen Raum (vertikale Koordinate) optisch übersichtlich angeordnet sind.⁴ In der römischen Gesellschaft brauchte man keine Umfragen zu starten. Man musste nur in irgendeiner Stadt ins Theater gehen. Da hatte man die Stratifikation mit einem Blick vor Augen: Senatoren, Ritter, Bürger, Nicht-Bürger, Sklaven und Frauen saßen streng getrennt, optisch erkennbar an ihrer Kleidung,⁵ *de facto* über den Geldbeutel,⁶ den Rechtsstatus und das Geschlecht den verschiedenen Gruppen zugeordnet.⁷ (2) An zweiter Stelle sind die ökonomischen Differenzen zu nennen. Es ist auffällig, dass sich gerade in den vergangenen Jahren die Definition von »reich« der antiken Definition deutlich angenähert hat: Reich ist man nicht ab einem bestimmten Jahreseinkommen, sondern dann, wenn man von den Kapitalerträgen leben kann bzw. wenn man selbst nicht mehr arbeiten muss,⁸ son-

4 Vgl. als positive, anwenderorientierte Reaktion auf die Milieustudie den Sammelband von MICHAEL N. EBERTZ/HANS-GEORG HUNSTIG (Hg.), *Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche*, Würzburg 2008 (Graphik: 21); als kritische Stimme zur Methodik der Studie vgl. besonders KARL GABRIEL, *Alles Gold was glänzt? Die Sinus-Milieu-Studie – und warum eine Langzeitstudie über die katholische Kirche in Deutschland notwendig ist*, in: LS 57 (2006), 210-215.

5 Senatoren trugen eine Tunika mit zwei breiten Purpurstreifen, Ritter dagegen eine Tunika mit einem schmalen Purpurstreifen, freie Bürger eine weiße Toga, Nichtbürger wie Sklaven die graubraune Arbeitskleidung.

6 Kaiser Augustus erhöhte den Mindestzensus für den Senatorenstand von ehemals 400.000 auf 1.000.000 Sesterzen. Der Ritterstand musste ein Vermögen von mindestens 400.000 Sesterzen vorweisen.

7 Vgl. PAUL ZANKER, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1990, 151-156. Zur Gesetzgebung des Kaisers Augustus vgl. Suet. Aug 44.

8 Vgl. ERNST-ULRICH HUSTER, *Reichtum – eine unbekanntere bekannte Größe*, in: VEREIN ZUR FÖRDERUNG DES NETZWERKS GEGEN ARMUT UND SOZIALE AUSGRENZUNG (Hg.), *Was Reichtümer vermögen. Gewinner und Ver-*

dem Geld und Land für einen arbeiten – so hätte es ein antiker Mensch formuliert.⁹ (3) Schließlich ist die Verführung durch das universale bzw. globale Denken zu nennen. Straff aufgebaute Organisationsformen, die mit möglichst wenig Personal größtmögliche Räume beherrschen wollen – das ist in der Alten Welt das Erfolgsrezept Roms, der römischen Administration und der römischen Kaiser. Und damit steige ich ein.

1. Das paulinische Missionskonzept: Universale Strukturen subversiv unterlaufen

Das republikanische und insbesondere das kaiserzeitliche Rom ist ein Meister darin, mit geringstem Personalaufwand universale Strukturen zu legen.¹⁰ Die Zauberwörter heißen: straffe Organisation, hierarchische Strukturen in strenger Zentralisierung auf den Kaiser. Gedacht wird in Provinzeinheiten. Sie werden von einem Statthalter mit einem kleinen Mitarbeiterstab geleitet, der alle Kompetenzen in Finanzen und Außenpolitik an sich zieht – und ansonsten die vorhandenen Strukturen nutzt. Riesige Gebiete mit gewachsenen Infra- und Verwaltungsstrukturen werden dadurch »beherrscht«, dass sie lediglich durch ein neues Overhead gesteuert werden.

Die innere Anbindung der »Untertanen« geschieht auf einer religiösen und auf einer rechtlichen Schiene. Religiös fungiert der Kaiserkult wie ein Overhead – über den vielen lokalen Götterkulten mit ihren individuellen Ausdrucksformen. Für den Kaiserkult werden die standardisierten Kultformen (Prozession, Opfer, Fest) genutzt. Aber durch die Fokussierung auf die Person des jeweiligen Kaisers, der in Statuen und Bildern in jeder Stadt des Reiches präsent sein kann, geschieht nicht nur überregionale Vernetzung, sondern auch ein Stück Zentrierung und Vereinheitlichung.¹¹ Schließlich hat Rom bei

liererInnen in europäischen Wohlfahrtsstaaten, Wien 2002, 232-248.

- 9 Vgl. EKKHARD W. STEGEMANN/WOLFGANG STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 21997, 70-94; KUNO FÜSSEL, *Die politische Ökonomie des römischen Imperiums in der frühen Kaiserzeit*, in: DERS./FRANZ SEGBERS (Hg.), »... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit«. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern/Salzburg 1995, 36-59, bes. 44-48; an Originalstimmen besonders aufschlussreich Aristoph. *Plut* 552-554; *Mart.* XI 32,8: »Es ist nicht Armut, nichts zu besitzen.«
- 10 Vgl. ECKHARD STEPHAN, *Honoratioren, Griechen, Polisbürger. Kollektive Identitäten innerhalb der Oberschicht des kaiserzeitlichen Kleinasien* (*Hyp.* 143), Göttingen 2002, 45-59.
- 11 Vgl. ANGELOS CHANIOTIS, *Der Kaiserkult im Osten des Römischen Reiches im Kontext der zeitgenössischen Ritualpraxis*, in: HUBERT CANKIK/KONRAD HITZL (Hg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen 2003, 3-28.

der Einrichtung des provinziellen Kaiserkults vor Ort ein Wörtchen mitzureden: ob und wo ein Kaiserkulttempel errichtet wird, wie viele Kultfunktionäre installiert werden und vor allem, wie deren Finanzierung geregelt wird.¹² Damit wird über den Kult eine globale Ausrichtung nach Rom erreicht. Wer umgekehrt durch Beteiligung und (finanzielle) Förderung des Kaiserkults seine Loyalität gegenüber Rom zeigt, wird entsprechend belohnt: durch wirtschaftliche Vorteile – und das römische Bürgerrecht.¹³ Er ist dann z. B. im kleinasiatischen Pergamon ein »römischer Bürger« mit allen Vorrechten.¹⁴

Es ist nun äußerst erstaunlich, dass sich die paulinische Missionsstrategie in analogen Strukturen verstehen lässt. Auch Paulus denkt in Provinzen. Er steuert gezielt Provinzhauptstädte und römische Kolonien an (Philippi/römische Kolonie; Thessalonich/Provinzhauptstadt von Mazedonien; Korinth/Provinzhauptstadt von Achaia; Ephesus/Provinzhauptstadt von Asia)¹⁵ – und gründet dort seine kleinen christlichen Zellen, die in die jeweilige Stadt und ins Hinterland ausstrahlen sollen. Auch diese vermutlich winzigen Hausgemeinden sind untereinander vernetzt: durch den Glauben an den neuen Weltenherrscher, der durch die Auferweckung von Gott dazu eingesetzt worden ist, »dass er vernichte jede Herrschaft, Vollzugsgewalt [ἔξουσία/*imperium*] und Macht« (1 Kor 15,24). Das ist das Urevangelium, das Paulus verkündigt.¹⁶ Es geht also um eine universale Gegeneroberung. Sie beginnt mit der Unterwerfung der irdischen Mächte und endet mit der Unterwerfung des mythischen Gottesfeindes schlechthin, dem Tod. Bürger

-
- 12 Vgl. STEVEN J. FRIESEN, *Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins*, Oxford 2001, 104–113; HEINRICH-WILHELM DREXHAGE, *Wirtschaftspolitik und Wirtschaft in der römischen Provinz Asia in der Zeit von Augustus bis zum Regierungsantritt Diokletians (Asia Minor Studien 59)*, Bonn 2007, bes. 52–62; umfassende Information speziell für die Provinz Asia findet sich bei THOMAS WITULSKI, *Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius (NTUA 63)*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2007.
- 13 Vgl. JOCHEN BLEICKEN, *Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches*, Bd. 2, Paderborn 31994, 34–47.
- 14 Er genießt Steuerfreiheit und legt zugleich die Basis für eine lokale, vielleicht sogar globale römische Karriere, wie z. B. Q. Licinius Silvanus Granius aus Tarraco in Spanien, dessen Sohn 106 n. Chr. römischer Konsul wurde; vgl. GLEN W. BOWERSOCK, *Augustus und der Kaiserkult im Osten*, in: ANTOINE WLOSOK (Hg.), *Römischer Kaiserkult (WdF 372)*, Darmstadt 1978, 396 f.
- 15 Paulus denkt und schreibt in dieser römischen Provinzstruktur: In 1 Kor 16,15 spricht Paulus von der allerersten Missionsfrucht Achaias und meint damit das »Haus des Stephanas« (1 Kor 1,16) in Korinth, das sich hat auflösen lassen; in 1 Kor 16,19 spricht er von den »Gemeinden der [Provinz] Asia« und meint damit die Hausgemeinden in Ephesus; vgl. Röm 15,26, wo Paulus von der Kollektengabe der Provinzen (!) Mazedonien und Achaia spricht, aber als konkrete Geldgeber nur die Hausgemeinden in Philippi und Thessalonich bzw. in Korinth meinen kann.
- 16 Vgl. MARTIN EBNER, »Evangeliem«, in: DERS./STEFAN SCHREIBER (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6)*, Stuttgart 2008, 112–124, bes. 119 f.

des Reiches Gottes – mit dem Titel »Sohn/Tochter Gottes« (Gal 3,26)¹⁷ – wird man durch die Taufe. Und wie Rom jede Eroberung eines fremden Gebietes, das dann als »Provinz« dem römischen Reich angeschlossen wird, durch einen Triumphzug in Rom feiern lässt, so lässt Paulus Christus als Triumphator durch die Alte Welt reisen, wobei Paulus selbst lediglich den guten Duft der Botschaft verströmt (2 Kor 2,14).¹⁸ Also: die Paulusmission – eine subversive Gegeneroberung. Die Keime werden in die Knotenpunkte der römischen Administration gelegt. Anstelle der militärischen Eroberung steht jedoch die Verkündigung der Botschaft von der bereits angebrochenen Herrschaft Christi. Anstelle des hierarchisch gegliederten Overheads der Provinzialverwaltung steht die ἐκκλησία/Ekklesia – was im Profangriechischen »Volksversammlung« bedeutet. Damit knüpft Paulus vom Konzept her an die demokratisch organisierte Selbstverwaltungseinheit der griechischen Städte an, deren autonome Kompetenz allerdings von den Römern längst außer Kraft gesetzt worden ist.¹⁹

Hier in dieser Ekklesia entscheidet sich alles. Sie ist das irdisch sichtbare Ergebnis der Gegeneroberung durch Verkündigung. Im Unterschied zur »normalen« Ekklesia von Korinth spricht Paulus terminologisch differenziert von der »Ekklesia Gottes, die in Korinth ist« (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1).

2. Die Ekklesia vor Ort als Schauobjekt der neuen Weltordnung

2.1 Gegenstrukturen zur römischen Gesellschaft

Zwei Punkte sind für die Gemeinden/Ekklesien typisch: (1) Mitten in der Alten Welt unterstehen sie bereits dem Herrscher des neuen Äons, Christus. (2) Das hat Einfluss auf ihre inneren Strukturen. Denn hier gelten bereits

17 Die Kleidermetaphorik im Zusammenhang mit dem Tauflied in Gal 3,27 f. kann als bewusste Analogie zu dem Brauch verstanden werden, dass junge römische Männer am Tag der Erlangung des römischen Bürgerrechts ein »neues Kleid« angelegt bekommen, das sie fortan als Zeichen ihres Bürgerstatus tragen: die (weiße) *toga virilis*, vgl. auch JAMES A. HARRILL, Coming of Age and Putting on Christ: The *Toga Virilis* Ceremony, its Paracnesis, and Paul's Interpretation of Baptism in Galatians, in: NT 44 (2002), 251-277.

18 Zur Diskussion dieser Stelle vgl. THOMAS SCHMELLER, Der zweite Korintherbrief, in: MARTIN EBNER/STEFAN SCHREIBER (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 343 f.

19 Vgl. MARTIN EBNER, Strukturen fallen auch in christlichen Gemeinden nicht vom Himmel. Überlegungen zu neutestamentlichen Gemeindemodellen (Teil 1 und 2), in: Diak. 31 (2000), 60-66 u. 199-204, bes. 60 f. u. 64 f.; diesbezüglich einen wichtigen Vorstoß gemacht hat KLAUS BERGER, Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von »ekklēsia«, in: ZThK 73 (1976), 167-207; wichtige Basisinformationen aus profanhistorischer Perspektive finden sich bei PETER RHODES, Art. Ekklesia, in: Der Neue Pauly 3 (1997), Sp. 934-936.

die Strukturen der »neuen Schöpfung« (vgl. Gal 6,15; 2 Kor 5,17). Wo Menschen in seinen Herrschaftsbereich eintreten, sich auf Christus taufen lassen, da gilt: »Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, da ist nicht mehr Sklave noch Freier, da ist nicht mehr männlich und weiblich« (Gal 3,28).

Die Stratifikation der antiken Gesellschaft vor Augen (vgl. Theater) ist es das Kennzeichen der Ekklesia Gottes, dass in ihren Reihen diese Stratifikation durchbrochen wird und keine Gültigkeit mehr hat. Die Volksversammlungen Gottes in den Provinzhauptstädten werden damit zu kleinen Gegenwelten mitten im Römischen Reich, eben zu Schauobjekten der neuen Schöpfung. Sie leben jetzt schon die neue Weltordnung. Sie unterstehen nicht nur einem anderen Herrscher, sondern sie praktizieren auch eine soziale Gegenwelt.

Das konkretisiert sich insbesondere bei der Feier des Herrenmahls in den Häusern vornehmer, reicher Christen. Wird in der Normalgesellschaft die Stratifikation beim Essen noch einmal dadurch zur Schau gestellt, dass je nach Stand und gesellschaftlicher Rangordnung nicht nur unterschiedliche Plätze vorgesehen sind,²⁰ sondern sogar unterschiedliche Speisen verteilt werden,²¹ so ist es das Kennzeichen des christlichen Herrenmahls, dass alle das Gleiche essen und dass an den Speisen diese Gegenwelt (= Christentum) sichtbar und erlebbar wird (vgl. 1 Kor 11,17-34).

2.2 *Sich bekennen: zur Gemeinde*

Die Zugehörigkeit zu dieser global vernetzten »Neuen Welt«, die sich in kleinen Hausgemeinden realisiert, verlangt nicht nur das Christusbekenntnis (1 Kor 12,3), sondern auch das »gesellschaftliche« Bekenntnis zur jeweiligen Gruppe vor Ort. Dafür zwei Fallbeispiele: Einmal geht es um die Solidarität mit der christlichen Kleingruppe vor Nicht-Mitgliedern (1 Kor 10,23-11,1), das andere Mal um Rücksichtnahme auf eine Gruppe innerhalb der Gemeinde (1 Kor 8,1-13). In beiden Fällen ist das Streitobjekt das sogenannte »Götzenopferfleisch«, also Fleisch von Tieropfern, das nach der eigentlichen Opferhandlung am Altar vor dem Tempelhaus entweder an Ort und Stelle im Tempelrestaurant verspeist wird (1 Kor 8) oder an Delikatessläden, Ma-

20 Zur hierarchisch konnotierten Liegeordnung beim Mahl vgl. ELKE STEINHÖLKEKAMP, *Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte*, München 2005, 34-111; zu Usancen des antiken Festmahls insgesamt vgl. ULRICH FELLMETH, *Brot und Politik. Ernährung, Tafelluxus und Hunger im antiken Rom*, Stuttgart 2001, 87-102.

21 Dazu vgl. besonders GERD THEISSEN, *Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor. XI 17-34*, in: DERS., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen 1979, 290-317. Die am meisten zitierte Primärquelle ist Plin. Ep II 6; vgl. insbesondere auch die bissige fünfte Satire Juvenals, der sich als Klient von seinem Patron gedemütigt fühlt; vgl. auch Mart. III 60.82; IV 68.85.

kella genannt,²² weiterverkauft wird (Tempelfleisch ist wegen der Reinheitsvorschriften immer sehr gutes Fleisch) und von dort aus auf die Tische von reichen Gastgebern kommen kann (1 Kor 10).

Fallbeispiel 1: Privateinladung und Bekenntnis zur Gemeinde (1 Kor 10,23-11,1):

Ein reicher Christ wird von einem reichen Heiden zum Mahl eingeladen. Voraussetzung dafür ist, dass sie seit je befreundet sind und sozial etwa auf gleicher Ebene stehen. Das Problem: Unter dem Fleisch, das serviert wird, kann Götzenopferfleisch sein. Darf der Eingeladene, der sich hat taufen lassen und Christ geworden ist, noch davon essen? Paulus rät ihm: Selbstverständlich! Bloß nicht nachfragen! Die Opferhandlungen und paganen Gebete haben die Materie des Fleisches doch nicht verändert. Nach wie vor ist es eine Gabe Gottes, der die ganze Erde erschaffen hat, worauf Paulus schöpfungstheologisch mit Ps 24,1 hinweist (V. 26). Also: Keine Bedenken!

Sollte der heidnische Gastgeber jedoch eigens darauf hinweisen und seinem Gast sagen: »Das ist (heiliges) Tempelfleisch«, dann soll der Christ bewusst nichts davon nehmen (V. 28) »wegen des Gewissens des anderen« (V. 29), schreibt Paulus aus Respekt vor dem Heiden und seinem Glauben,²³ den er als Christusgläubiger jetzt nicht mehr teilt. Das heißt aber für das betroffene Mitglied der christlichen Gemeinde auch, sich zu seiner eigenen neuen Gruppenzugehörigkeit zu stellen und zu bekennen. Der Gastgeber

22 Vgl. DIETRICH-ALEX KOCH, »Alles, was ἐν μακέλλῳ verkauft wird, eßt ...«. Die *macella* von Pompeji, Gerasa und Korinth und ihre Bedeutung für die Auslegung von 1Kor 10,25, in: DIERS., *Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte* (NTOA 65), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2008, 165-196.

23 So pointiert GERD THEISSEN, *Social Conflicts in the Corinthian Community. Further Remarks on J. J. Meggitt, Paul, Poverty and Survival*, in: JSNT 25 (2003), 387 f.; vgl. ANDREAS LINDEMANN, *Der erste Korintherbrief* (HNT 9/1), Tübingen 2000, 233; ECKARD J. SCHINABEL, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Historisch-Theologische Auslegung. Neues Testament), Wuppertal 2006, 573 f.; in älterer Literatur wird »das Gewissen des anderen« mit Verweis auf V. 24 gewöhnlich auf einen Schwachen der korinthischen Gemeinde bezogen, so z. B. DIETRICH-ALEX KOCH, »Seid unanständig für Juden und für Griechen und für die Gemeinde Gottes« (1Kor 10,32). *Christliche Identität im μακέλλον in Korinth und bei Privateinladungen*, in: DIERS., *Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte* (NTOA 65), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2008, 145-164, hier: 156 f.; vgl. aber wieder: JOSEPH A. FITZMYER, *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AnCB 32), New Haven (CT) 2008, 401. Mit »Gewissen« ist im antiken Kontext nicht die moralische Instanz, sondern vielmehr das von der jeweiligen Person internalisierte Wertesystem gemeint, nach dem man sich selbst und andere beurteilt. Zum antiken Gewissensbegriff und seiner paulinischen Rezeption vgl. nur HANS-JOSEF KLAUCK, »Der Gott in Dir« (1P 41,1). *Autonomie des Gewissens bei Seneca und Paulus*, in: DIERS., *Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments* (NTOA 29), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1994, 11-31.

soll am Verhalten seines alten Freundes erkennen: Er gehört nicht mehr zu uns. Er ist zu einer religiösen Gruppe gewechselt, die Abstand von heidnischen Tempeln nimmt. Das dürfte das rudimentäre Wissen sein, das man von Juden hat, denen die Christen zur Zeit des Paulus noch immer zugechnet werden.²⁴ Von Paulus wird der Hinweis auf das Götzenopferfleisch sozusagen als »kommunikativer Test« vor einem Nicht-Mitglied verstanden: Nimmt es der Neubekehrte mit seiner Bekehrung ernst oder praktiziert er sozusagen eine Doppelbindung? Bleibt er, wenn er unbeobachtet ist, seinen alten gesellschaftlichen Vernetzungen treu – oder setzt er, wenn er dazu herausgefordert wird, in seinem Verhalten ein deutliches Signal, das ihn als Mitglied der Gemeinde vor Ort erkennbar macht? Christentum entscheidet sich für Paulus auf den alltäglichen Beziehungsebenen. Im Testfall zeigt sich Christsein daran, ob ich zu meiner sozialen Gruppe vor Ort stehe.

Wohlgemerkt: Das ist keine Frage des Monotheismus, keine Frage der Christologie, sondern allein der Ekklesiologie. Und es ist typisch, dass an dieser Stelle in 1 Kor 10,32 von Paulus zum ersten Mal Ekklesia als *tertium genus* Juden und Heiden im Kontext der Stadtgemeinschaft gegenübergestellt wird.

Fallbeispiel 2: Speisen im Tempelrestaurant und Rücksicht auf die Schwachen der Gemeinde (1 Kor 8,1-13):

In Kapitel 8 antwortet Paulus auf eine Anfrage aus Korinth zum gleichen Problemhorizont »über das Götzenopferfleisch« (8,1).²⁵ Vermutlich zitiert Paulus sogar die Hauptargumente des sogenannten Fragebriefes, den man ihm aus Korinth geschickt hat (vgl. 1 Kor 7,1). Ich paraphasiere die korinthischen Thesen, die man noch aus 1 Kor 8,1-13 herauschälen kann:²⁶ »Wir sind der Überzeugung, dass wir Götzenopferfleisch essen dürfen. Eine Speise wird uns doch nicht vor Gottes Gericht bringen. Wenn wir nicht essen, haben wir keinen Nachteil, und wenn wir essen, haben wir keinen Vorteil. Denn wir haben die Erkenntnis: Nichts ist ein Götzenbild in dieser Welt. Niemand ist Gott außer dem einen« (vgl. 1 Kor 8,8.1.4).

Die Konsequenz dieser Argumentation: Gerade im freien Umgang mit Götzenopferfleisch zeigt sich der wirklich internalisierte Monotheismus. Gegen diese von der inneren Logik her gesehen glasklare Theologie lässt sich absolut nichts einwenden.

24 Die terminologische Differenzierung wird bezeichnenderweise von außen auferlegt und ist analog zur Bezeichnung von politischen Gruppierungen gebildet (und deshalb auch vermutlich von römischen Behörden entwickelt): Χριστιανοί/*Christiani* (»Christianer«); vgl. Apg 11,26; Tac. Ann XV 44,3.

25 Zu den Einleitungsfragen vgl. THOMAS SCHMEIJLER, Korintherbrief, 308-311.

26 Zum Vorgehen vgl. JOHN FOTOPOULOS, Arguments Concerning Food Offered to Idols. Corinthian Quotations and Pauline Refutations in a Rhetorical *Partitio* (1 Corinthians 8:1-9), in: CBQ 67 (2005), 611-631.

Aber Paulus sträubt sich dennoch dagegen. Warum? Er hat die Ekklesia im Blick. Und da gibt es neben den theologisch Gebildeten, vermutlich eben den Reichen und Einflussreichen in der Gemeinde, auch die anderen. Diese bekommen Skrupel, wenn sie – wie sie das vor ihrer Bekehrung gewohnt waren – bei den Stadtfesten (wieder) das Götzenopferfleisch essen. Dann haben sie Angst, vom Glauben an Christus abgefallen und wieder in die Fänge der alten Götter geraten zu sein (vgl. V. 7). Und das Schlimmste: Es sind gerade die Reichen, die theologisch Versierten, die ihre liberale Haltung in den Tempelrestaurants, wo sie – wie eh und je – mit ihren alten Freunden unmittelbar nach dem Opfer zu Tisch liegen, demonstrativ ausleben – und damit die anderen dazu verleiten, es auch (wieder) einmal zu probieren. Äußerst anschaulich schildert Paulus die Situation, die ihm (und den Adressaten in der Gemeinde) offensichtlich vor Augen steht, in V. 10: »Wenn nämlich einer dich, der du Erkenntnis hast, im Götzentempel liegen sieht, wird da nicht sein Gewissen, das schwach ist, aufgebaut zum Essen von Götzenopferfleisch?«²⁷ Und dann kommen schlimmste Gewissenskonflikte (V. 7).

Kurz: In seiner Stellungnahme gegen die liberale Einstellung im Umgang mit dem Tempelopferfleisch hat Paulus die konkreten sozialen Relationen der Ortsgemeinde vor Augen – und argumentiert gegen seine Universalchristen, die ein logisches Denkgebäude im Kopf haben und sich um ihre Mitbrüder in Korinth nicht scheren. Argumentativ greift Paulus zur Christologie; er spielt das *specificum christianum* aus. Ich paraphrasiere V. 6: Ihr mit eurer theologischen Erkenntnis würdet überhaupt nicht zur Gemeinde Christi gehören, wenn Christus nicht für euch gestorben wäre. Das ist der Sinn des *καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ* »und wir durch ihn« in V. 6. Durch seinen Erlösungstod hat Christus das »Projekt Ekklesia« überhaupt erst kreiert.²⁸

27 JOHN FOTIOPOULOS, Food Offered to Idols in Roman Corinth. A Social Rhetorical Reconsideration of 1 Corinthians 8:1-11:1 (WUNT 11/151), Tübingen 2002, hat die uns bekannten archäologischen Daten Korinths im Blick auf diese Szenerie befragt. Als besonders anschaulich erweisen sich die drei mit jeweils elf steinernen Liegen (auf die natürlich Polster gelegt wurden) ausgestatteten Räume des »Tempelrestaurants« im Asklepion am nördlichen Stadtrand von Korinth (49-70). Prinzipiell kann in jedem Tempelareal die »Götterspeise« Fleisch serviert werden; manchmal werden für die Mahlgemeinschaften kleine Zelte aufgestellt.

28 Die in V. 6 auf Gott bezogenen schöpfungstheologischen Aussagen (im Stil der sogenannten stoischen Allformeln) stellen »den Vater« als Schöpfer (»durch ihn«) und Vollender (»auf ihn hin«) vor. Für »den Herrn Jesus Christus« dagegen wird Schöpfungsmittlerschaft (»durch den alles [ist]«), sowie spezielle, soteriologisch verankerte »Schöpfertätigkeit« im Blick auf die Ekklesia (»und wir durch ihn«) beansprucht; vgl. ANDRIAS LINDEMANN, Korintherbrief, 193. Eine ausführliche Untersuchung auf dem religionsgeschichtlichen Hintergrund findet sich bei JOHANNES WOYKE, Götter, »Götzen«, Götterbilder. Aspekte einer paulinischen »Theologie der Religionen« (BZNW 132), Berlin 2005, 192-200.

Genau dieses soteriologische Element funktionalisiert Paulus im zweiten Teil seiner Argumentation für die Zurechtweisung seiner »allgemeinen Christen« mit ihrer lupenreinen theologischen Erkenntnis: »Der Schwache geht an deiner Erkenntnis zugrunde, dein Bruder, für den Christus gestorben ist« (V. 11). Also – so wäre zu folgern – hast du auf der untersten sozialen Ebene in deinem Alltagsverhalten auf den Schwachen in deiner Gemeinde Rücksicht zu nehmen, wenn du nicht das Erlösungshandeln Christi außer Kraft setzen willst, womit du dir selbst den Boden unter den Füßen wegziehen würdest.

2.3 »In den Leib hinein getauft« – die soziale Dimension der Ekklesia

Der Eintritt in die christliche Gemeinde wird durch die Taufe vollzogen. Die Konsequenzen dieses rituellen Aktes werden in Gal 3,28 als Aufhebung der konventionellen Trennlinien beschrieben: »Alle, die ihr in Christus hinein (εἰς Χριστόν) getauft seid, habt Christus (als Gewand) angezogen: Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, da ist nicht mehr Sklave noch Freier, da ist nicht mehr männlich und weiblich. Alle nämlich seid ihr ein einziger in Christus Jesus« (Gal 3,27f.).

Völlig parallel dazu ist auch in 1 Kor 12,13 von der Aufhebung der gleichen sozialen Trennlinien die Rede.²⁹ Anstelle der Kleidermetapher (vgl. Gal 3,27) greift Paulus hier jedoch auf die in der Antike gängige Leibmetaphorik zurück und kann dadurch die differenzierte Funktion der einzelnen Glieder besser zum Ausdruck bringen: »Denn wie der Leib ein einziger ist und viele Glieder hat, alle diese Glieder des Leibes aber, obwohl es viele sind, ein Leib sind, so auch der Christus. Denn in einem Geist sind wir alle in einen einzigen Leib hineingetauft, ob Juden oder Griechen, ob Sklaven oder Freie [...]« (1 Kor 12,12f.).

In der gesamten Antike ist »Leib« eine stehende Metapher für die Sozialgestalt einer Kommunität.³⁰ Die konkreten Strukturen können unterschied-

29 Das dritte Glied (»da ist nicht mehr männlich und weiblich«) unterschlägt Paulus an dieser Stelle wohl deshalb, weil er in Korinth Tendenzen zur Homosexualität vermutet, wogegen er in 1 Kor 11,2-16 zu argumentieren versucht. Stein des Anstoßes ist die Haartracht von gewissen Männern, die *effeminati* assoziieren lässt (vgl. V. 4 u.14), sowie von gewissen Frauen, die – wie lesbische Frauen – sich die Haare scheren (V. 5 f.); vgl. MARTIN EBNER, Wenn alle »ein einziger« sein sollen ... Von schönen theologischen Konzepten und ihren praktischen Problemen: Gal 3,28 und 1 Kor 11,2-16, in: ELMAR KLINGER/STEPHANIE BÖHM/THEODOR SEIDL (Hg.), Der Körper und die Religion. Das Problem der Konstruktion von Geschlechterrollen, Würzburg 2000, 159-183. Fruchtbar gemacht wird Gal 3,28 für die aktuelle Genderdebatte in Theologie und Kirche von ISOLDE KARLE, »Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...«. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006.

30 Vgl. MATTHIAS WALTER, Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den »Apostolischen Vätern« (NT/OA 49), Freiburg Schweiz/Göttingen

lich gestaltet sein. Es ist symptomatisch, dass Paulus im Rahmen der antiken Modelle für die Ausführung seines Leibgleichnisses in 1 Kor 12,15-26 die demokratische Variante wählt – und kein Glied vor einem anderen profiliert,³¹ also nicht den Magen als dasjenige Zentralorgan herausstreicht, für den alle arbeiten müssen, wenn der Organismus leben will. So jedoch geschieht es in der berühmten Fabel des Menenius Agrippa, die er den streikenden Plebejern erzählt haben soll, die daraufhin wieder gehorsamst in die Dienste der Patrizier zurückgekehrt sein sollen.³² Die Version der paulinischen Fabel hebt dagegen auf die solidarische Koordination aller Glieder füreinander ab,³³ wobei gerade die als »höhergestellt« eingestuften Glieder (Kopf und Auge) auf die als »niedriggestellt« geltenden (Fuß und Ohr) Rücksicht zu nehmen und sie zu integrieren haben – um des ganzen Organismus willen (1 Kor 12,15f.21).

Diese Metaphorik passt bestens zu den bisher vorgestellten Argumentationsgängen sowie zum Terminus Ekklesia/Volksversammlung. Alternativ kann Paulus auch mit der Metapher vom »Hausbau« (οἰκοδομῆ) seine Gemeindevision beschreiben. Also: Wenn Paulus »Gemeinde« denkt, geht es ihm immer um soziale Konstruktion (Hausbau; vgl. besonders 1 Kor 14,3.5.12.26) und die soziale Koordination (Leib).

2.4 Varianten

Nun darf nicht übergangen werden, dass innerhalb des paulinischen Schrifttums auch andere Gemeindemodelle zu finden sind. Sie lassen sich als spätere Modifikationen des vorgestellten authentischen paulinischen Modells verstehen: die Hauskonzeption der Pastoralbriefe sowie die Betonung des Kopfes am Ekklesia-Leib in den Deuteropaulinen. Aber immer bleibt die unterste Ebene, das Privathaus, das zugleich als Gemeindehaus dient, die bestimmende Strukturvorgabe. Präziser gesagt: Immer geht es um die soziale Zuordnung der unterschiedlichen Menschen zueinander – sei es im »Haus der Gemeinde« oder im »Leib der Gemeinde«.

2.4.1 Ekklesia als »Haus« (Pastoralbriefe)

Die Ekklesia als Haus (vgl. 1 Tim 3,15) im Sinn der antiken Wirtschaftseinheit samt einem Episkopos als Hausverwalter (vgl. Tit 1,7) an der Spitze – mit diesen Konturen lässt sich das Gemeindemodell der Pastoralbriefe auf

2001, bes. 70-104.

31 Das hat ausgezeichnet herausgearbeitet ANDREAS LINDEMANN, Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur »demokratischen« Ekklesiologie bei Paulus, in: ZThK 92 (1995), 140-165.

32 Vgl. Liv. II 32.

33 Diese Tendenz zeigt insbesondere die Version der Leibmetapher bei Plat. Resp 462C/D.

den Punkt bringen. Damit greifen Paulusschüler gut eine Generation nach dem großen Apostel die hierarchisch-patriarchalische Strukturierung des Römischen Reiches auf,³⁴ vielleicht sogar das Denken in Provinz-Größen. Immerhin werden Timotheus und Titus als »Statthalter« des Paulus – ganz genauso wie die Statthalter des Kaisers – zeitlich begrenzt für Provinzregionen (Ephesus/Provinz Asia bzw. Kreta) eingesetzt – noch dazu mit Briefen, die gattungsmäßig den offiziellen Ernennungsschreiben analog sind, die die Kaiser ihren Statthaltern zum Amtsantritt als Beglaubigungsschreiben (mit entsprechenden Dienstanweisungen) in die Provinz mitgegeben haben.³⁵

Aber auch im Hausmodell der Pastoralbriefe, das vermutlich bereits in Provinzeinheiten denkt, ist das konkrete Einzelhaus im Kleinen maßgebend. Denn die entscheidenden Umstrukturierungen, die die Pastoralbriefe in den paulinisch geprägten Gemeinden vornehmen wollen, sind Maßnahmen, die das Einzelhaus bzw. das Gemeindeversammlungshaus betreffen: Dort wird »Christentum« erkennbar – und zwar in Zuordnung der unterschiedlichen Schichten zueinander. Die Pastoralbriefe streben eine Angleichung an den römischen Mainstream an, also an die patriarchalische Gesellschaftsordnung Roms. Und deswegen sollen Frauen in der (öffentlichen) Gemeindeversammlung schweigen, auf keinen Fall lehren. Vielmehr sollen sie in aller Stille lernen – in Unterordnung unter ihre Männer (vgl. 1 Tim 2,9-15). Junge Frauen, die ehemals unter dem Ehrennamen »Witwe« ehfrei lebten und wohl vor allem karitativ in der Gemeinde tätig waren, sollen »heiraten, Kinder zur Welt bringen, den Haushalt führen und Gegnern keinerlei Anlass zu Verleumdungen geben« (1 Tim 5,14).

Auch das ist in antiken Vorgaben gedacht: Es sind immer die kleinen Einzelhäuser, also die Binnensstrukturen, in denen die Strukturen für das große Haus der Stadt oder des Römischen Reiches vorgeprägt und eingeübt werden; das große Haus des Imperiums wird in den kleinen Häusern vorstrukturiert und gefestigt. Nur wenn dort Ordnung herrscht, kann es auch im großen Haus eine entsprechende Ordnung geben.³⁶ In den Pastoralbriefen entscheidet sich die Struktur der Ekklesia auf Provinzebene an den Strukturen, die in den Versammlungshäusern und Privathäusern praktiziert werden.

2.4.2 Christus als »Kopf« des »Leibes« (Deuteropaulinen)

Den Kopf als Leitungsinstanz des Leibes zu denken, wie es in den Deuteropaulinen der Fall ist, wird als Reaktion auf die Metaphorik zu erklären

34 An dessen Spitze der Kaiser als *pater patriae* steht.

35 Vgl. MICHAEL WOLTER, Die Pastoralbriefe als Paulustradition (FRLANT 146), Göttingen 1988.

36 Vgl. FRIEDRICH VITTINGHOFF, Gesellschaft, in: DERS. (Hg.), Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte in der römischen Kaiserzeit (Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte 1), Stuttgart 1990, 175.

sein, wie sie insbesondere ab Kaiser Nero (durch Seneca) und später unter Vespasian für das Römische Imperium propagiert worden ist: der Kaiser als Kopf des Leibes/Imperiums, der es ordnet und mit Vitalität durchströmt.³⁷ Die Deuteropaulinen entwerfen ein Gegenmodell: Christus als Haupt des Leibes, der die Ekklesia ist. Im Gegensatz zu der eisernen und durch Kriege blutverschmierten Hand der Kaiser ist es typisch für das Regiment Christi, dass er in seinem Leib »Versöhnungsarbeit« leistet – und zwar durch sein eigenes Blut am Kreuz: »Denn er [sc. Christus] ist unser Friede. Er hat die beiden [sc. Juden und Heiden] zu einem Einzigen gemacht und die Scheidewand des Zaunes niedergerissen, die Feindschaft, indem er in seinem Fleisch das Gesetz der Gebote mit den Satzungen vernichtete, damit er die zwei in sich zu einem einzigen neuen Menschen erschaffe, indem er Frieden stiftete, und die beiden in einem einzigen Leib mit Gott versöhnte durch das Kreuz, indem er die Feindschaft tötete in seiner Person« (Eph 2,14-16).³⁸

Das eigentliche Erkennungsmerkmal der Ekklesia ist erneut ein soziales Phänomen – in den Jahren nach 70 n. Chr. zudem mit höchster politischer Brisanz: Ausgerechnet die Juden, die im römisch-jüdischen Krieg so hartnäckig für Unruhe im Nahen Osten gesorgt haben, ausgerechnet diese Gruppe lebt in der Ekklesia (d. h. in den vielen Hausgemeinden der auf das ganze römische Reich verstreuten Ekklesia) mit den Heiden versöhnt – durch den Kreuzestod Christi.³⁹

Dass Ekklesia in diesem »Gemeindemodell« prinzipiell universal gedacht ist, hängt mit den römischen Vorgaben zusammen. Keineswegs soll damit eine »allgemeine Zugehörigkeit«, losgelöst von den lokalen Verankerungen und sozialen Konkretionen, etabliert werden. Globales Kennzeichen ist das versöhnte Miteinander von Juden und Heiden – praktiziert und demonstriert wird es auf der untersten Ebene der Gemeinden vor Ort. In ihren konkreten Anweisungen haben die Deuteropaulinen speziell die Einzelhäuser im Blick: in ihren Haustafeln (Kol 3,18-4,1; Eph 5,21-6,9). Auch hier wird ein Stück Versöhnungsarbeit geleistet. Indem sich die Deuteropaulinen in ihren Haustafeln an der Tradition der griechischen Ökonomie orientieren, versuchen sie, die unumschränkte Macht des *pater familias*, wie sie in der typisch römischen Hausführung vorausgesetzt wird, ein wenig abzumildern und abzufedern. Die Haustafeln denken die Funktion des Hausvorstands in unterschiedlichen Relationen: als Gatte gegenüber seiner Frau, als Vater gegenüber seinen Kindern und als Herr

37 Vgl. Sen. Clem III 2,1-3; I 5,1; für Vespasian: Curtius Rufus X 9,1-5.

38 Vgl. Kol 1,18 f. und den Kommentar in V. 21 f.

39 Vgl. EBERHARD FAUST, *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditions- und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief (NT/OA 24)*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1993.

gegenüber den Sklaven, wobei jeweils reziproke Rücksichtnahme gefordert wird.⁴⁰

Kurz: Christentum realisiert sich gemäß dem Neuen Testament immer in sozialen Kleingruppen. Es sind die (gesellschaftlich vorhandenen) sozialen Konflikte, denen sich Christen stellen – und die sie zu lösen versuchen: eher angepasst in den Pastoralbriefen, deutlich kontrastiv bei Paulus, politisch-provokativ in den Deuteropaulinen.

3. Profilierungsdruck im Urchristentum

Als Katholik lese ich im Impulspapier des Rates der EKD immer wieder Schilderungen meiner eigenen Kirche: von »der Kirche als Instanz der Heilsvermittlung«⁴¹ ist da z. B. die Rede. Funktional gesehen bilden diese Schilderungen sozusagen den negativen Gegenhorizont für das propagierte Kirchenbild: So will man nicht sein. Im Hintergrund scheint ein Profilierungskonflikt mit der katholischen Kirche zu schwelen, die sich insbesondere durch den Papsteffekt der vergangenen Jahre in den Medien in der Regel gut darzustellen versteht.

Auch für diese Problematik – und zwar nur im Blick auf den Profilierungsdruck – meine ich eine zwar entfernte, aber zumindest lehrreiche Analogie in der Geschichte des Urchristentums zu finden: das Heraustreten der Jesusanhänger gegenüber der Mutterreligion des Judentums, das zahlenmäßig den kleinen Jesusgruppen weit überlegen war, auf eine lange Tradition zurückblicken konnte und vor allem über beste Kontakte zum Kaiserhaus verfügte, so dass über das Privilegrecht eine selbstbewusste Darstellung in den Städten des Kaiserreichs möglich war. Die Jesusanhänger, die sich in ihren Schriften gegenüber jüdischen Synagogen zu profilieren versuchten, verstanden sich – grob gesagt – als die besseren Juden: Sie beanspruchten, die alten Schriften kongenial auszulegen (etwa im Reinheitsstreitgespräch Mk 7,1-23), zum wahren Gotteswillen vorzustoßen (etwa in den matthäischen Antithesen), die wahre Gottesanbetung zu praktizieren (etwa in Joh 4,19-26) usw.

40 Immer noch wegweisend: KARLHEINZ MÜLLER, Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema. Eine kritische Rückschau auf alte Ergebnisse, in: GERHARD DAUTZENBERG/HELMUT MERKLEIN/KARLHEINZ MÜLLER (Hg.), Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg i. Br. 1983, 263-319; neuere Literaturumschau: JOHANNES WOYKE, Die neutestamentlichen Haustafeln. Ein kritischer und konstruktiver Forschungsüberblick (SBS 184), Stuttgart 2000; Differenzierungen im Blick auf die soziale Identität nimmt RIKARD ROITTO, Act as a Christ-Believer, as a Household-Member or as Both? A Cognitive Perspective on the Relationship between the Social Identity in Christ and Household Identities in Pauline and Deutero-Pauline Texts, in: BENGT HOLMBERG/MIKAEL WINNINGE (Hg.), Identity Formation in the New Testament (WUNT 227), Tübingen 2008, 141-161, vor.

41 Kirche der Freiheit, 32.

Aber was war eigentlich anders bei diesen Gruppen, die von römischen Beamten bis in die späte Regierungszeit Neros von »normalen« Juden eigentlich nicht zu unterscheiden waren?⁴² Für diejenigen Jesus-Gruppierungen, die die Zeiten überdauert haben und die nicht schon bald wieder im (vielgestaltigen) Judentum aufgegangen sind, bestand der entscheidende Unterschied zum Mainstream-Judentum darin, dass sie religiös niederschwellige Zugangsbedingungen anboten.

Für das Judentum sind die Beschneidung, sodann die Befolgung der Speise- und Ehegebote entscheidend. Damit setzt sich das Judentum bewusst von der paganen Umwelt ab. Und das ist von außen auch so wahrgenommen worden. Als ein Charakteristikum der Juden nennt Tacitus z. B. *separati epulir*. Sie separieren sich beim Essen (Hist V 5,2).⁴³ Es handelt sich um so etwas wie eine *kultische* Selbst-Stigmatisierung. Wie intensiv sie betrieben wurde, konnte nach Region und Individuum variieren. Typisch ist sie jedenfalls für die Art von »Judaismus«, wie sie Paulus vor seiner christlichen Wende eisern und hartnäckig praktiziert hat (Gal 1,13 f.).

Typisch für die andere Seite – also diejenigen Jesusgruppen, die Paulus verfolgt hat, – ist, dass sie (zunächst vielleicht eher intuitiv, später aber ganz bewusst) auf Beschneidung als Initiationsritus und auf Speisegebote als dauerhafte Abgrenzungskriterien verzichtet haben. Das kirchengeschichtlich entscheidende Stichwort lautet »Heidenmission«. Im Blick auf die Identitätsbestimmung dieser beschneidungs- und speisegebotsfrei lebenden Gemeinden erhebt sich allerdings die Frage: Woran sind sie als Sondergruppen überhaupt erkennbar? An ihrem Bekenntnis zu dem einen Gott? Das verbindet sie doch mit der jüdischen Synagoge! An ihrem Christusglauben? Woran merkt man diesen? Dass sie bewusst am Kaiserkult nicht teilnehmen? Das ist die Spezialoption der Offenbarung des Johannes. Dass sie sich sozial stigmatisieren? Das ist die Option des Paulus (Gal 3,28). Für Paulus ist diese soziale Selbst-Stigmatisierung als Kennzeichen dafür, dass die Herrschaft Christi anerkannt wird, derart entscheidend, dass bei ihm – ich spitze jetzt stark zu – Herr und Sklave (wenn dieser Christ geworden ist) beim Herrenmahl auf der gleichen Liege liegen müssen, also eine Strukturveränderung im Haus passiert – jedenfalls gemäß den Weisungen des Paulus im Philemonbrief.⁴⁴

42 Im Blick auf die Judenausweisung unter Kaiser Claudius (49 n. Chr.) spricht Sueton (noch) von »Juden, die – von Chrestos aufgehetzt – fortwährend Unruhe stifteten [...]« (Claud 25,4). Dagegen weiß Tacitus im Blick auf die Verfolgung unter Nero 64 n. Chr. von Leuten zu berichten, die vom Volk *Christiani* genannt werden – und führt diese Bewegung auf einen Christus zurück, der unter dem Statthalter Pontius Pilatus in Palästina gekreuzigt worden ist (Ann XV 44,3).

43 Als weitere Unterscheidungsmerkmale werden genannt: *discreti cubilibus – circumcidere genitalia*.

44 Vgl. MARTIN EBNER, Der Philemonbrief, in: DERS./STEFAN SCHREIBER (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 397–407.

Überscharf formuliert: Christentum entscheidet sich nicht (allein) am Bekenntnis zu dem einen Gott oder zu Christus, sondern durch die (ganz andere) soziale Praxis vor Ort.⁴⁵ An der Liegeordnung im Triklinium und bei der Speisenverteilung während des Essens entscheidet sich nach Paulus, ob vom »Mahl des Herrn« die Rede sein kann oder nicht. Kriterium ist, ob auf der untersten sozialen Ebene die vorgegebene gesellschaftliche Stratifikation durchkreuzt wird oder nicht.

4. Schlussüberlegung

Damit sind wir wieder beim Ausgangspunkt unserer Zeitreise in die Antike angelangt. Im Blick auf die momentane Stratifikation der Gesellschaft, wie sie von der Sinus-Milieu-Studie herausgearbeitet worden ist, könnten Leserinnen und Leser jetzt sagen: Alles recht gut und schön. Nur: Wie soll die Durchkreuzung der Milieus stattfinden, wenn wir an die meisten gar nicht herankommen, etwa an die modernen Performer oder die Experimentalisten? Braucht es da nicht doch erst Werbestrategien und auf das Milieu zugeschnittene Angebote usw.?

Im Blick auf die neutestamentlichen Schriften kann ich nur sagen: Es verhält sich genau umgekehrt. Die eigentliche Werbung für das Urchristentum nach außen bestand in der *Praxis* der durchkreuzten gesellschaftlichen Stratifikation selbst – und mag sie am Anfang auch nur in Miniaturgröße und in Andeutungen erkennbar gewesen sein (Paulus mit Priska und Aquila und ein paar Sklaven beim Herrenmahl). Das hat andere angezogen: zunächst die »Kleinen« – aber offensichtlich auch Leute aus den reicheren Schichten, die sensibel und selbstkritisch nach religiös motivierten, gesellschaftlichen Aufbrüchen gesucht haben.

Eine Kirche, die sich mit Paulus »christlich« nennen will, wird auch in Zukunft daran erkannt werden, ob in der Kirchengemeinde vor Ort gesellschaftlich etablierte Stratifikation durchkreuzt wird, besser: ob zumindest diese Option besteht und in Andeutungen praktiziert wird. Ohne die sozial durchmischte Gemeinde auf kommunaler Ebene ist »Kirche« paulinisch nicht denkbar.

45 Vgl. die Beurteilung von JAN N. BREMMER, 'The Social and Religious Capital of the Early Christians', in: INGE NIELSEN (Hg.), *Zwischen Kult und Gesellschaft. Kosmopolitische Zentren des antiken Mittelmeerraumes als Aktionsraum von Kultvereinen und Religionsgemeinschaften. Akten eines Symposiums des Archäologischen Instituts der Universität Hamburg (12.-14. Oktober 2005)* (Hephaistos 24 – Themenband), Augsburg 2007, 275 f.