

2. Nachpaulinisches Christentum und pagane Gesellschaft (Peter Lampe und Ulrich Luz)

Vorbemerkungen

Was heißt »nachpaulinisches Christentum«? War das Heidenchristentum in der zweiten Generation allgemein »nachpaulinisch«? Oder verdient nur ein spezieller Bereich der Kirche, die von Paulus begründeten Gemeinden vor allem des ägäischen Raumes, die Bezeichnung? Wir könnten etwa den geographischen Horizont der Pastoralbriefe betrachten, der von Rom im äußersten Westen bis ins Innere Kleinasien (2Tim 3,11: Ikonium, Lystra), aber nicht nach Galatien oder Syrien, und von Kreta im Süden bis nach Nikopolis in Epirus, aber zum Beispiel nicht nach Palästina reicht. Oder ist auch das noch zu umfassend? Aus dem ureigenen paulinischen Kirchengebiet, aus Kleinasien, ertönte gegen Ende des 1. Jahrhunderts die schroffe Botschaft des Apokalyptikers Johannes, der Verzehr von Götzenopferfleisch als Praxis von Falschpropheten ablehnte (Apk 2,20) und der auf den Grundsteinen des himmlischen Jerusalems für den Namen des Apostels Paulus keinen Platz fand (Apk 22,14). Es gibt keine Andeutungen dafür, daß die Gemeinden, für die er seine Sendschreiben verfaßte, andere waren als die von Paulus direkt oder mittelbar gegründeten. Die Apokalypse möge als Hinweis darauf dienen, daß vermutlich auch der tote Paulus die Gemeinden seines Kirchengebietes noch nicht zu ausschließlich »paulinischen« im sachlichen Sinne machen konnte. Der Streit um Paulus ging nach seinem Tode weiter. Neben paulinischen gab es andere Einflüsse, zum Beispiel judenchristliche, a- und antipaulinische, »synoptische«, etwas später gnostische. – Hinzu kommt, daß die meisten Zeugen dieser Zeit sich weder sicher lokalisieren noch sicher datieren lassen. Die sogenannte nachpaulinische Zeit ist uns weniger bekannt als die paulinische, obwohl sie uns mehr literarische Zeugnisse hinterlassen hat. Wir besitzen zwar manche Dokumente und »Stimmungsbilder«, können sie aber nicht in einen geschichtlichen Ablauf einordnen.

Es ist selbstverständlich, daß in einem solchen Fall jeder Historiker mit einem hypothetischen Modell einer Gesamtsicht arbeiten muß. Auch unsere Darstellung kommt nicht ohne Prämissen und Definitionen aus, die hypothetisch sind. Sie können hier nicht diskutiert werden, sollen aber genannt sein:

1. Wir verstehen unter »nachpaulinischen Gemeinden« das paulinische Missionsgebiet zwischen Rom und Kleinasien in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts.

2. Die Gemeinden dieses Bereiches waren in nachpaulinischer Zeit nie ausschließlich von Paulus bestimmt. Vielmehr wiederholte sich in nachpaulinischer Zeit, was schon für die paulinische Zeit auffiel: Wie die (u. E. judenchristlichen) »Falschbrüder« in die paulinischen Gemeinden zogen, weil diese Gemeinden Jesu Christi waren, die es »zurechtzubringen« galt, so zogen nach dem Tod des Paulus zum Beispiel aus Palästina vertriebene judenchristliche Propheten wie der Apokalyptiker Johannes und sein Kreis mit aller Selbstverständlichkeit in die heidenchristlichen Gemeinden Kleasiens, nicht

weil, sondern obschon diese paulinische Gemeinden waren. In diesen Gemeinden herrschte also Vielfalt, manchmal Streit.

3. Auch der Streit um den Apostel Paulus ging nach seinem Tode weiter. Das zeigen spätere judenchristliche Schriften, vor allem die Pseudoclementinen. Einer der wichtigsten Verteidiger des Paulus war u. E. Lukas. Nur wenn man die Apostelgeschichte als Paulusgeschichte mit ausführlicher Einleitung liest, wird sie voll verständlich. Einer ihrer wichtigsten Zwecke war u. E., Paulus als Glied der Gesamtkirche zu verteidigen. Das lukanische Schrifttum zeigt zudem, wie einige Jahrzehnte nach dem Tod des Paulus in seinem Kirchengebiet die synoptische Jesusüberlieferung als Teil des Unterrichtsstoffes (Lk 1,4!) bekannt war oder bekannt gemacht wurde.

Die nachpaulinischen Gemeinden waren folglich ein theologisch wenig homogenes, vorwiegend heidenchristliches Kirchengebiet, in dem Paulus, respektive seine Briefe und seine Erben, einer der bestimmenden Faktoren waren.

Berücksichtigt werden in der folgenden Darstellung die deuteropaulinischen Briefe Kol, Eph, 2Thess, 1Tim, 2Tim, Tit, 1/2Petr und die Apostelgeschichte. Am Rande kommen Jak, 1Clem, Hebr in den Blick. Die Apokalypse, obwohl sachlich zu den nachpaulinischen Gemeinden gehörend, wird in diesem Band eigens dargestellt. Ausgeklammert werden auch Ignatius, Polykarp und die frühen Gnostiker in Kleinasien. Der zeitliche Schwerpunkt liegt also im 1. und nicht im 2. Jahrhundert.

Völlig unsicher sind bei den meisten dieser Schriften die Entstehungsorte. Herkunft aus dem »paulinischen« Raum Griechenland/Ägäis/Kleinasien ist für alle Schriften möglich, für manche sehr wahrscheinlich. Bei den Pastoralbriefen und dem lukanischen Schrifttum muß aber auch Rom, beim 1. Petrusbrief und ohnehin beim Jakobusbrief Syrien als Entstehungsort überlegt werden. Unsere Darstellung kann also nicht lokal differenzieren. – In chronologischer Hinsicht ist die Unterscheidung zwischen neutestamentlicher und nachneutestamentlicher Zeit für unsere Fragestellung nicht sinnvoll. Die meisten der hier beobachteten Phänomene ließen sich aus den Apostolischen Vätern und *mutatis mutandis* den Apologeten oder Märtyrerakten ebenso belegen. Nur die um die Jahrhundertwende sich bemerkbar machende christliche Gnosis stellt vor neue Fragen.

A. Zusammensetzung der Gemeinden

1. Soziale Vielschichtigkeit

Wie lassen sich die Quellen auswerten? Nicht immer finden wir direkte sozialgeschichtliche Angaben: etwa Notizen über die Existenz von christlichen *Hausbesitzern* (Kol 4,15; 2Tim 1,16; 4,19; vgl. 1Tim 3,4f.12; 5,4.8). Etliches muß indirekt erschlossen werden. Eine methodische Vorentscheidung ist, auch Paränesen vorsichtig auszuwer-

ten. Werden beispielsweise in 1Tim 2,9 (vgl. 1Petr 3,3) die Frauen gemahnt, sich nicht mit Perlen und Gold zu schmücken, so hat dieser Appell u. E. am ehesten dann Sinn, wenn es unter den Adressaten Damen gab, die in der Lage waren, Gold- und Perlen-schmuck zu erwerben. Daß die Paränese ein traditioneller Topos ist, steht der situationsbezogenen Auswertung nicht entgegen: Erklärt muß werden, warum nachpaulinische Verfasser für ihre Gemeinbeschreiben bestimmte traditionelle Motive aufgriffen.

a) Die nachpaulinischen Christengemeinden haben Vertreter der unterschiedlichsten sozialen Positionen in sich aufgenommen. Blicken wir in eine Gemeindeversammlung, die sich im Privathause eines wohlhabenderen Mitbruders eingefunden hat: Wir entdecken *arme Witwen* (1Tim 5,3–16) und *Sklaven* (1Tim 6,1f; Eph 6,5–8; Kol 3,11.22–25; 1Petr 2,18–23). Dort sitzt eine jener *Damen* in teurer Garderobe, mit Perlen und Gold behängt, ihr Haar kunstvoll geflochten (1Tim 2,9; 1Petr 3,3). Sie gehört am ehesten zum Dekurionenstand, denn Frauen unterhalb der Oberschichten tragen in der Regel nur Achatschmuck, eine Handwerkersgattin lediglich Korallen (vgl. Thraede 223). Die Dekurionen sitzen im Rat der Stadt, bilden die Oberschicht der Provinzstädte und verfügen über Vermögen, in der Regel über mehr als 100 000 Sesterze. Daß einige sich haben taufen lassen, läßt in Kleinasien fürs Jahr 112 der Legat Plinius durchblicken (ep. 10,96: »omnis ordinis«). Auch Lukas bezeugt indirekt, daß *vornehmere Damen* an seinem Gemeindeleben teilnehmen: Er hebt hervor, daß »nicht wenige der angesehensten Frauen« sich bereits zu Zeiten der Apostel fürs Christentum interessierten (Apg 17,4.12). Wohlhabendere wie die Purpurstoffhändlerin Lydia seien maßgebend für das Gemeindeleben gewesen (16,4; vgl. 12,12 ff). In Rom gehören in den 90er Jahren nicht nur etliche Reiche zur Gemeinde (1Clem 38,2), sondern auch eine Konsulsgattin, Flavia Domitilla (Dio Cassius 67,14,1f; Euseb, Kirchengeschichte III, 18,4). Dort drüben betritt jemand den Versammlungsraum, der seinen *Sklaven* mitgebracht hat (vgl. 1Tim 6,2; Eph 6,5–9). Der Sklave redet vertraulich auf den *Herrn* ein, nennt ihn »Bruder«; aber als er dem Herrn gar plump auf die Schulter klopf, runzelt der Verfasser des 1Tim die Stirn: Sklaven, »die gläubige Herren haben, sollen dieselben nicht geringschätzig behandeln, weil diese Brüder sind, sondern ihnen um so mehr dienen« (6,2). Ein anderer Sklave hat die Szene ebenfalls beobachtet – mehr sehnsüchtig: Er lebt im Hause eines Heiden (6,1). Die Christengemeinde hat ihn als Sklaven zwar brüderlich aufgenommen, aber nach einigen Diskussionen beschlossen, ihn nicht freizukaufen (vgl. Ign.Pol. 4,3). Neidisch blickt auch ein dritter Sklave, der von seinem Herrn – obwohl dieser Christ ist – zuweilen ungerecht gescholten und bedroht wird (Eph 6,9; Kol 4,1). Hinten am Rande sitzt jemand, der sich in der Gemeindeversammlung schon länger nicht mehr hat blicken lassen: Seine *Geschäfte* scheinen ihm wichtiger, so daß einige Brüder sich um seinen Glauben sorgen (vgl. 1Tim 6,9f). Sie bekümmern sich auch über andere *Wohlhabendere*: Viele Christen – zum Teil treiben sie *Handel* (vgl. Apg 13,17; Jak 4,13) – gieren nach Besitz (1Tim 6,6–10; vgl. 3,3.8; Tit 1,7; 2Tim 3,2; Jak 4,13). Ihre Reichtümer machen sie hochnäsig (1Tim 6,17; vgl. Apg 3,17f; Jak 4,16). Lieber sollten sie für die zahlreichen *Armen* der Gemeinde (Eph 4,28; Tit 3,14; 1Tim 5,10.3–16; Jak 2,15f; 1,27.9) tiefer in die Tasche greifen (1Tim 6,18f; Apg 20,35)! Wir sehen unterschiedliche soziale Positionen – und zugleich unterschiedliche Grade christlichen Eifers: Sozial Arriviertere zeigen eher die Tendenz, zu »verweltlichen«, es nicht gar so ernst mit der christlichen Gemeindegemeinschaft zu nehmen, als ärmere

Mitbrüder. Wenige Jahrzehnte später wird Hermas in Rom diese Erfahrung in das Bild von Weinstock und Ulme kleiden: Der Arme mit seinem starken Glauben betet für den Reichen in der Gemeinde mit; er ist ein saftiger Weinstock, der Reiche eine unfruchtbare Ulme. Damit aber der Weinstock Frucht tragen kann, rankt er an der Ulme empor, die Ulme stützt den Weinstock. So auch der Reiche: Er möge dem Armen in seinem Lebensunterhalt aufhelfen. Beide, Reiche und Arme, seien auf diese Weise in der Gemeinde aufeinander angewiesen (Sim. II).

b) Es gibt *mehr Frauen als Männer*. Blicken wir in die Runde, entdecken wir mehr Frauen- als Männergesichter: Daß Christinnen mit Ungläubigen verheiratet sind, begegnet häufiger als der umgekehrte Fall (1Petr 3,1 f; 2Tim 1,5). Ob dem quantitativen Überwiegen des weiblichen Elementes ein Einfluß der Frauen auf das Gemeindeleben entspricht, wird zu untersuchen sein.

c) *Unterschiedliche Bildungsniveaus?* Die *Bildungselemente* in den nachpaulinischen Schriften, die wir später im einzelnen betrachten werden, verraten – soviel sei vorweggenommen – nicht mehr als Mittelschulbildung ihrer Autoren: Daß der eine oder andere Verfasser bis zum 17. Lebensjahr die Grammatikerschule absolvierte, erklärt die vorhandenen Elemente hinreichend. Die Grammatikerschule folgte auf die Elementarschule und ging einem etwaigen Hochschulunterricht bei Rednern oder Philosophen voraus. Sie ist am ehesten mit dem modernen »Gymnasium« zu vergleichen: Neben Fächern wie Geometrie, Arithmetik, Musik oder Astronomie wurden Klassiker, vor allem Homer, gelesen. Eine höhere Bildungsstufe für unsere nachpaulinischen Verfasser zu postulieren, erübrigt sich.

Anders sieht es bei den Lesern aus. Daß der eine oder andere nachpaulinische Autor, wie wir sehen werden, wenigstens den *Anspruch* erhob, gehobenerer »Literatur« zu schreiben, setzt eine entsprechende Erwartungshaltung bei den Lesern voraus. Nur wissen wir nicht, ob der Autor mit seinem Mittelschulniveau die Erwartungen eines jeden Lesers auch bereits erfüllte.

d) *Stadt-Land-Gefälle?* Das paulinische Christentum war eine Stadtreigion. Dasselbe gilt im wesentlichen für die nachpaulinische Zeit. Die Pastoralbriefe haben Städte im Auge. Dennoch deutet sich wenigstens seit dem Beginn des 2. Jahrhunderts in Kleinasien auch ein zaghaftes Fußfassen des Christentums unter der Landbevölkerung an: Der bithynische Statthalter Plinius (ep. 10,96) begegnet kleinasiatischen Christen auch auf dem Lande. Der 1. Petrusbrief versteht sich als Rundschreiben an ganze Landstriche: An »Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien, Bithynien«; wenigstens Pontus und Bithynien gehören zu der von Plinius verwalteten Provinz.

2. Ausgleich zwischen den verschiedenen sozialen Positionen? Integration?

Wie können Menschen verschiedenen Herkommens »integriert«, zu relativ stabilen und belastungsfähigen Gemeinden zusammengeschlossen werden?

Eine Möglichkeit ist, soziales Ungleichgewicht objektiv zu überwinden, indem einige in der Gemeinde ihren angestammten Status verlassen und sich den anderen angleichen: Der Jakobusbrief scheint dies von den Reichen verlangen zu wollen. Die Armen seien erwähnt; der Christ solle sich von der Welt »unbefleckt« halten; Reichtum verwelke ja doch wie die Blume des Grases (vgl. 1,9–11.27; 2,5; 4,4.13 f; 5,1 ff).

Der Jakobusbrief bildet freilich eine Ausnahme. Die übrigen Schriften gehen davon aus, daß die Unterschiede objektiv erhalten bleiben; ein Reicher möge reich, ein Herr Herr und ein Sklave Sklave bleiben. Besonders die gleich zu besprechenden »Haustafeln« setzen die Standesgrenzen voraus, ohne sie in Frage zu stellen. Wie geht dann Integration vor sich? Die Frage kann hier nicht erschöpfend behandelt werden. Religionssoziologisch könnte allgemein darauf verwiesen werden, daß Gruppen durch gemeinsame »Symbole«, Überzeugungswelten oder Theologien zusammengeschlossen werden. Wir wollen eher drei spezielle Punkte herausgreifen, die sich unmittelbar aus den nachpaulinischen Quellen ergeben. 1) Integrierend wirkt das Bewußtsein, wenn schon nicht gesellschaftlich, so doch in Christus gleich zu sein. Die Frage ist, wieweit dieses urchristliche Bewußtsein noch lebendig ist. 2) Integrierend wirken hierarchische Strukturen, sofern die Macht der Stärkeren innerhalb der Hierarchie sinnvoll begrenzt wird: etwa durch die Pflicht zu Gerechtigkeit und Liebe (»Liebepatriarchalismus«). 3) Als besonderer Aspekt des wenigstens stückweisen Ausgleiches zwischen reich und arm wird die soziale Fürsorge innerhalb der Gemeinden zu besprechen sein.

a) Bewußtsein der Gleichheit in Christo?

aa) Jak 2,2–4 mahnt, in der Gemeindeversammlung jemandem mit goldenem Ringe und feinem Gewand nicht einen besseren Sitzplatz einzuräumen als dem Armen im schäbigen Kleid. Vergleichbar formuliert Kol 3,11, nur programmatischer: »Da ist nicht mehr Grieche, Jude, Beschnittener, Unbeschnittener, Nichtgrieche, Skythe, Sklave, Freier, sondern alles und in allen Christus.« Dasselbe verkündete schon Paulus in Gal 3,28; der Kolosserbrief steht dem Apostel in der Tat am nächsten: Er wird von einem unmittelbaren Schüler, vielleicht sogar noch zu Lebzeiten des Apostels von einem Sekretär verfaßt. Wie Paulus erkennt der Schreiber: Der Christuslehre, die von der neuen in Christus gestifteten Wirklichkeit des Gläubigen redet (Kol. 3,1 ff.9 ff), wohnt sozial-integrierende Kraft inne. Die vorhandenen Unterschiede innerhalb der Gemeinde sind so zu behandeln, »als wären sie nicht«. Denn »ihr habt ja ausgezogen den alten Menschen und angezogen den neuen« (3,9 f). Insbesondere den Sklaven muß diese Lehre gefallen (vgl. o. 1Tim 6,2).

ab) Die Frage ist, wieweit solches Gleichheitsbewußtsein von der Mehrheit der nachpaulinischen Christen noch ernsthaft gepflegt wird. Es spricht etliches dagegen, ein zu ideales Bild der Gemeinden zu zeichnen: Jak 2,2–4 stellt eine Mahnung dar, die offen-

bar deshalb nötig wird, weil einige Christen doch den weltlichen Rangunterschieden innerhalb des Gemeindelebens Bedeutung beimessen, eben doch dem fein Gekleideten einen besseren Sitzplatz einräumen als dem im zerschlissenen Rock. Auch Kol 3,11 steht in paränetischem Kontext (anders als Gal 3,28!) und läßt so durchblicken, daß das christologisch abgeleitete Programm des Autors und die gemeindliche Wirklichkeit nicht immer sich decken. Als drittes schließlich beobachten wir, daß (abgesehen vom Jak) nach dem Kolosserbrief im nachpaulinischen Schrifttum die Gleichheitsaussagen verstummen: Als hätte dieser urchristliche Topos sich in der zweiten Generation bereits überlebt. Wesentlich mehr im Vordergrund steht in der zweiten und dritten Generation das Konzept des »Liebspatriarchalismus«, wie es vor allem in den »Haustafeln« des nachpaulinischen Schrifttums anzutreffen ist.

b) Liebspatriarchalismus

Die sogenannten Haustafeln des Neuen Testaments tauchen in den nachpaulinischen Briefen zum erstenmal auf. Zugleich ist auffällig, daß sie in den nachpaulinischen Schriften besonders häufig vorkommen und sonst eher selten begegnen. Die wichtigsten Belegstellen sind Kol 3,18–4,1; Eph 5,22–6,9; 1Pet 2,18–3,7; 1Tim 2,8–15; Tit 2,1–10; Pol Phil 4,2–6,3 (Polykarp ist stark paulinisch bestimmt); nur bedingt den Haustafeln entsprechen Did 4,9–11; Barn 19,5–7 und 1Clem 21,6–9.

Die Texte stellen den *Pater familias* in den Mittelpunkt, betrachten ihn als Gatten, Vater und Herren und fordern die Unterordnung der je »Schwächeren«, der Frau, der Kinder und der Sklaven, unter seine Gewalt. Es geht um deutliche Über- beziehungsweise Unterordnung, jedoch so, daß die Macht des *Pater familias* dadurch begrenzt wird, daß er im Alltag zu Gerechtigkeit, mehr noch: zu Liebe (z. B. Eph 5,25) angehalten wird.

ba) »Ihr *Sklaven*, seid gehorsam in allen Dingen euren Herren, . . . Ihr Herren, was recht und billig ist, gewähret den Sklaven . . .« So fordert es z. B. Kol 3,22–4,1, nur wenige Verse nach dem programmatischen Satz, daß da »nicht mehr Sklave noch Freier sei« (3,11); in den Kontexten der übrigen Haustafeln fehlt dieser Satz bezeichnenderweise. Ob die Gleichheit in Christo noch betont wird oder nicht, in jedem Falle werden die gesellschaftlichen Rollen als Sklave und Herr beibehalten. Die patriarchalische Struktur ist in Kraft; jedoch so, daß beide Seiten zu gegenseitiger Liebe und Achtung aufgerufen sind: Der Sklave zu respektvollem Gehorsam, zu verantwortlicher Fürsorge der Herr. Es wirkt dieses Konzept des »Liebspatriarchalismus« in den nachpaulinischen Gemeinden ohne Zweifel sozial-integrierend.

bb) »Liebspatriarchalismus« gilt auf weiten Strecken auch für das Verhältnis von Mann und Frau. *Die christliche Frau* hat sich unter den Mann zu beugen, in der Gemeindeversammlung nicht die Stimme zu erheben, in Haus und Familie die Hände zu regen. So tönt es aus weiten Teilen des nachpaulinischen Schrifttums, nicht nur aus den Haustafeln (Eph 5,22.33; Kol 3,18; 1Tim 2,11–15; 5,14.10; Tit 2,4 f; 1Pet 3,1.4–6; 1Clem 21,7; vgl. 1Kor 14,34 f). Im Gemeindeleben aktive Frauen, wie sie das paulinische Christentum etwa in Priska oder Phoebe kannte, werden seltener. Ein Stück »Emanzipation«, wie sie das paulinische Christentum verwirklicht zu haben schien, wird zurückgenommen. Der paulinische Satz, daß in Christus »nicht männlich noch

weiblich« sei, fehlt bezeichnenderweise in der Rezeption von Gal 3,28 durch Kol 3,11. Das nachpaulinische Christentum entwickelt sich zu einer von Männern, insbesondere von in der Lehre tätigen Presbyter-Episkopen bestimmten religiösen Gruppe. Es ist interessant, daß ein Zurücktreten des Fraueneinflusses und ein stärkeres Hervortreten von nun fester umrisseneren Ämtern Hand in Hand gehen.

Gleichwohl dürfen wir wiederum nicht ein zu einheitliches Bild vom »nachpaulinischen Christentum« zeichnen. Die oben angeführten Stellen sind Paränesen und können deshalb gegenteilige Fälle in der Praxis voraussetzen. 2Tim 3,7 belegt: In den Reihen der »Irrlehrer« gibt es bildungsbeflissene Frauen, die »immerdar lernen und nimmer zur Erkenntnis der Wahrheit kommen«. Wir haben damit zu rechnen, daß wenigstens in Randgruppen des nachpaulinischen Christentums Frauen noch immer eine herausgehobene Rolle spielen. Es sind dies vor allem Randgruppen, in denen weniger auf verfaßte Ämter, als vielmehr auf das prophetische Charisma Wert gelegt wird: Apk 2,20 schimpft auf eine Prophetin Isebel im kleinasiatischen Tyatira. Ebenfalls in Kleinasien, in Hierapolis, lehren die vier prophetisch begabten Töchter des Evangelisten Philippus (Euseb, Kirchengeschichte III,39,9; 31,3–5; vgl. Apg 21,8 f.). Und ein paar Jahrzehnte später wird in Kleinasien die montanistische Bewegung aufflammen, in der wiederum prophetische Frauen eine Rolle spielen werden, allen voran eine Prophetin Maximilla (Euseb, Kirchengeschichte V,16,9.12 ff u. ö.). Auch in der markionitischen Kirche sowie den gnostischen Gruppen des 2. Jahrhunderts werden die Frauen sich aktiver beteiligen können als in der übrigen »Großkirche«.

Warum wurde die Stellung der Frau in der nachpaulinischen »Großkirche« geschwächt? Wurde mit dem Lehrverbot und dem Unterordnungsgebot ein Stückweit protestiert gegen die in der kaiserzeitlichen Umwelt zum Teil gestiegene Emanzipation, die man mit Traditions- und Sittenverfall zusammensehen konnte? Was war in der Umwelt an »Emanzipation« möglich?

Zunächst die negativen Seiten: Frauen können an öffentlichen Angelegenheiten weder durch Stimmabgabe noch durch Bekleiden eines öffentlichen Amtes mitwirken. In Zivilprozessen sind sie keine Geschworenen; vor Gericht plädieren sie nicht. Sie können nicht gesetzlicher Vormund der eigenen Kinder sein. Rechtlich ist die Frau abhängig. Wenn sie, was selten ist, nach altüberliefertem römischen Hochzeitszeremoniell geheiratet hat, ist sie vom Ehemann *in manu* abhängig und ohne persönlichen Besitz. Hat sie die allgemein übliche freie Eheschließung vollzogen, so gilt: Die Frau behält ihr persönliches Eigentum, bleibt aber unter der *patria potestas* ihres Vaters oder unter der Vormundschaft eines *tutors*, zum Beispiel eines nahen Verwandten; der Ehemann hat kein Vormundsrecht! – Trotz dieser Abhängigkeiten ist mehr »Emanzipation« möglich, als es scheint. In der Praxis nehmen die Tutoren ihre Pflicht sehr leicht; sie ist eine Formalität auf dem Papier. Wenn ein Vormund lästig wird, kann die Frau zum Prätor gehen und den Tutor durch einen genehmeren ersetzen lassen. Selber entscheidet sie, wen sie heiratet – und wann sie sich scheidet. Sie ist erbfähig. Und nach augusteischem Gesetz erlangt sie nicht nur praktische, sondern rechtliche Unabhängigkeit und volle Geschäftsfähigkeit, wenn sie drei bis fünf Kinder geboren hat (nach Region verschieden) oder den Ehrentitel einer Kinderreichen erhalten hat. Sie verfügt dann völlig selbständig über eigenes Vermögen. Wir finden viele Frauen in der Kaiserzeit, die sich mit Geschäften befassen; oft sind es Witwen, die die Angelegenheiten ihrer Männer selbständig weiterführen. Während die

christliche Frau in der Gemeinde schweigen und in Haus und Familie die Hände regen soll, stellen viele pagane Zeitgenossinnen in der Berufswelt ihren »Mann«. Sie bilden zwar nicht die Mehrheit; diese begnügt sich weiterhin mit häuslichem Leben. Dennoch wachsen sie in den Städten zu einer ansehnlichen Zahl, die sich durchaus nicht nur aus den Oberschichten rekrutiert (Belege leicht zugänglich bei Thraede, 239 f. 199. 204. 220–224): Hier bietet eine Ostienserin im eigenen Geschäft Wildbret feil, dort öffnet eine Goldschmiedin den Laden. Eine Friseurin und eine Schneiderin eilen zu ihrer Kundschaft; eine Ärztin wird zur Entbindung gerufen; eine Dame winkt den Inspektor heran, der ihr die Schiffswerft, das Landgut, die Ziegelei verwaltet. Viele Frauen verlassen, egal welcher Schicht sie angehören, ihre Vier Wände, nicht nur um einzukaufen oder zu baden, auch um zu einem Gelage, zu einem Tempel, in die neueste Theateraufführung oder zum Wagenrennen zu gehen, das möglicherweise ausgetragen wird – von Berufssportlerinnen! Damen kutschieren oft ohne den Mann und eigenhändig in den Sommer: nach Bajae ins Bad; zu einem Empfang; zur Konferenz mit dem Rechtsanwalt. Frauen bilden Vereine, um sich Chorgesang oder religiöser Übung zu widmen. Viele gebildete Damen halten in anspruchsvollen Gesprächen über Literatur mit den Männern mit. In einem Dionysosmysterium von Tusculum steht Pompeia Agrippinilla als Oberpriesterin Männern vor: Sie setzen ihr eine Statue . . . – Freilich begrüßen nicht alle in der Umwelt diese Entwicklungen. Moralisten wie Plutarch (praec. coni. 31–33) oder Valerius Maximus (III, 8, 6) wollen sich mit der gestiegenen Emanzipation der Kaiserzeit nicht befreunden. Wie unsere nachpaulinischen Schriftsteller orientieren sie sich an alten Unterordnungs-Traditionen und bedauern die Lockerung der Sitten. Nach Plutarch muß der Mann über die Frau herrschen, freilich nicht wie ein Despot über Besitz, aber wie die Seele über den Körper (33). Plutarch deutet die Muschel – der Aphrodite Symbol! – auf das stille Leben im Hause . . . (32). Wer so denkt, findet auch kein Gefallen an einer herausgeputzten Frau (29). Plutarch und die Nachpauliner stehen sich an dieser Stelle sehr nahe (vgl. 1Tim 2, 9). – Protestierten die Nachpauliner also traditionalistisch ein Stückweit gegen die Emanzipation, die in der Umwelt zum Teil praktiziert wurde? Befürchteten sie Sittenverfall? Apk 2, 20 wirft der Prophetin Isebel, die im kleinasiatischen Thyatira eine christliche Gruppe leitete, Unzucht und lockere Sitten vor. War es das, wovor man Angst hatte?

Oder beschneidete die »Großkirche« den Einfluß der Frauen auch deshalb, weil sie sich von christlichen Randgruppen einmal mehr unterscheiden wollte? War der Verlust des Fraueneinflusses der Preis, der an die »Irrlehrer«-Polemik gezahlt wurde?

Sicher sind diese Antworten nur Möglichkeiten unter anderen. Weiter kommen wir vielleicht, wenn wir den Rückgang der Frauenemanzipation in weitere Zusammenhänge stellen: Es ist interessant zu beobachten, wie zur geschwächten Stellung der Frau andere Entwicklungen in der »Großkirche« parallel liefen, ohne daß wir gleich direkte kausale Zusammenhänge herstellen müßten:

Prophetie, charismatisch-ekstatische Glaubensäußerungen, eine auf Naherwartung angelegte Eschatologie – diese Erbstücke der ersten christlichen Generation wurden an den Rand gestellt, um dort als Restbestände von Sondergruppen weitergepflegt zu werden. Interessanterweise waren aber gerade diese Erbstücke mit einer fortgeschrittenen Emanzipation der Frauen verbunden!

Daß das Erbstück eschatologischer Naherwartung in den Schatten gerückt wurde, gibt

zu denken. Lebendige Naherwartung hat offenbar sozial-integrative Kraft: Menschen, die sich auf ein baldiges Ende ausrichten, sehen ihre jetzigen gesellschaftlichen Bindungen als weniger relevant an, trennende Unterschiede als belangloser. Was passiert aber, wenn die Naherwartung schwindet, wie es im nachpaulinischen Christentum der Fall war? Es müssen dann neue sozial-integrierende Faktoren eingeführt werden. Einer davon war u. E. das Konzept des »Liebepatriarchalismus«, der festere, hierarchische Ordnungen favorisierte, diese jedoch nicht gänzlich zur Last werden ließ, weil er die Beteiligten, besonders die hierarchisch Übergeordneten zu Liebe anhielt. Wir wollen neben dem Verhältnis Sklaven–Herren und neben der Rolle der Frauen noch einen dritten Aspekt des »Patriarchalismus« streifen: Die zunehmende hierarchische Ämterbildung auf Gemeindeebene.

bc) Eine hierarchische Gemeindeordnung mit fester installierten *Ämtern* beginnt sich herauszubilden. Wir deuten den Problemkomplex nur an: Die Gemeinden der Pastoralbriefe besitzen eine feste Ordnung mit einem Kollegium von Presbyter-Episkopen an der Spitze. Um das Amt eines Presbyter-Episkopos kann man sich bewerben; man wird in diesem Amt entlohnt: aus einer Gemeindekasse, die – anders als noch in 1Kor 16,2 – zu einer stehenden Einrichtung geworden ist. Aufgabe der Kollegiumsmitglieder ist besonders die Lehre, aber auch die Oberaufsicht über die gemeindlichen Geldmittel, weshalb die Amtsinhaber nicht geldgierig sein dürfen. Rangmäßig unter den Presbyter-Episkopen stehen Diakone. Sie verteilen die Fürsorgemittel aus der Gemeindekasse an Witwen und Arme. Anwärter auf das Diakonenamt müssen zuvor »erprobt« werden, bevor sie zum Amt zugelassen werden; jemand, der »schändlichen Gewinn« sucht, ist ungeeignet. Den Amtsträgern begegnen die Gemeindeglieder mit Ehrerbietung. (Vgl. 1Tim 3,1.3; 5,16–18; 3,8–13; Apg 6 u. ö.).

Man kann diese Verfestigung hierarchischer Ordnungsstrukturen als Variante des »Liebepatriarchalismus« betrachten. Ohne Zweifel übte sie in den nachpaulinischen Gemeinden eine sozial-integrative Funktion aus. Der sich herausbildende »Amtsapparat« funktionierte zwar nicht ausschließlich, aber immerhin *auch* als Instrument, mit dem die Gemeinden den Erfordernissen der sozialen Fürsorge begegneten. Mit dem Anwachsen der Gemeinden waren die Anforderungen der Armenversorgung gestiegen. Feste Ämter bedeuteten eine effektive Antwort darauf. Sie trugen bei zu einem – wenn auch bescheidenen – Ausgleich zwischen arm und reich in den Gemeinden.

c) Soziale Fürsorge in den Gemeinden

»Proteus wurde verhaftet und ins Gefängnis geworfen . . . Als er im Gefängnis war, hielten das die Christen für ein Unglück und setzten alles in Bewegung, um ihn loszubekommen. Da das nicht möglich war, wurde er eifrig gepflegt . . . Gleich am frühen Morgen konnte man beim Gefängnis alte Weiblein warten sehen, einige Witwen und Waisenkinder, ihre Amtsträger schliefen sogar drinnen mit ihm, da sie die Gefängniswärter bestochen hatten. Dann wurden vielerlei Speisen hineingebracht und ihre heiligen Schriften vorgetragen . . . Ja, sogar von den Städten Kleinasiens kamen einige, von den Christengemeinden gesandt, um zu helfen, seine Sache zu vertreten und den Mann zu trösten. Sie legen eine unglaubliche Schnelligkeit an den Tag, wenn etwas Derartiges

die Gemeinde trifft. Kurz, sie kennen da kein Sparen.« Ein Glücksfall: Mit den Augen eines Heiden beobachten wir, wie Christen einen gefangenen Bruder umsorgen. Wir haben das früheste pagane Zeugnis dieser Art vor uns (Lukian Peregr. 11–13): Die heidnische Umwelt bemerkt etwas vom »sozialen Netz«, das die Christengemeinden für ihre Mitglieder ausgespannt haben. Gerät jemand in Haft, wird er betreut. Nicht einmal vor »Schmiergeldern« wird zurückgescheut, solange sich mit »schnödem Mammon« Freunde schaffen lassen.

Die am Gefängnisgitter versammelten Christen agieren in einer Gesellschaft, in der Sozialleistungen auf weiten Strecken der Privatinitiative überlassen sind. Die kaiserliche Zentralregierung kennt keine systematische Fürsorgepolitik. Der Kaiser nimmt zwar seine patronalen Fürsorgepflichten gegenüber den Reichsbewohnern im Einzelfall wahr, aber nur dann, wenn die Hilfsbedürftigen an ihn oder seine Verwaltungsorgane bittend herantreten. Von sich aus greift die kaiserliche Hand nur in Katastrophen wie Erdbeben, Hungersnot oder Epidemien ein; Kaiser Antoninus Pius bemüht sich beispielsweise nach Kräften, das vom Erdbeben zerstörte Kleinasien wiederaufzubauen. Sofern institutionalisierte Versorgungseinrichtungen des Kaisers bestehen, kommen sie lediglich begrenzten Personenkreisen zugute: Eine Pensionskasse versorgt die Heeresveteranen. Verbilligte oder kostenlose Lebensmittel wie Getreide oder Speiseöl werden vom Kaiser in großem Ausmaß nur an die hauptstädtische Bevölkerung verteilt. In den Genuß der kaiserlichen Versorgung hilfsbedürftiger Kinder (*alimentatio*) gelangen lediglich freigeborene Kinder, und diese meist nur, wenn sie in Italien leben: Vor allem von Nerva (96–98 n. Chr.) und Trajan (98–117 n. Chr.) sind Stiftungsfonds für mittellose Mädchen und Jungen eingerichtet (z. B. Dio Cassius 68,5,4). Alles das schafft aber keinen »Sozialstaat«. Die kaiserliche Administration kümmert sich aufs Ganze gesehen wenig um die Armen. Den »Vater Staat« kann der Zeitgenosse zwar im Gefängnis zu spüren bekommen, nicht jedoch in einem staatlichen Krankenhaus oder öffentlichen Altersheim.

Privat- oder Vereinsleistungen an der »Basis« sind gefragt: Angehörige der städtischen Unterschichten schließen sich in *collegia tenuiorum* zusammen, in Selbsthilfegenossenschaften, die aus den Mitgliedschaftsgebühren und den Spenden reicher Bürger für ihre Angehörigen zuweilen bessere Mahlzeiten und eine ordentliche Bestattung finanzieren. Ausgesetzte Säuglinge werden von Privatleuten gefunden, die sie als *alumni* in ihren Häusern aufziehen. Greise, schwach und arm, geben die Hoffnung für sich auf – es sei denn, es fällt ihnen aus der Verwandtschaft eine Erbschaft zu. Kranke werden in die Obhut der Familien genommen; große Privathaushalte beschäftigen eigene Ärzte und richten eigene Krankensäle ein (*valetudinaria*). Als Patrone einer Klientel sind begüterte Privatleute dazu angehalten, ihre Klienten zu schützen und ihnen in Nöten zu helfen; sie lassen ihnen Geschenke oder auch täglich die *sportula*, eine Art privater Arbeitslosenunterstützung, zukommen, mit deren Hilfe sich der Klient immerhin jeden Tag ausreichend ernähren kann. Die Wohltätigkeit begüterter Privatleute spielt eine wesentliche Rolle. Häufig lesen wir auf den Inschriften von Lebensmittel- und Geldspenden: In Veii zum Beispiel versorgt eine Dame alle Frauen ihrer Heimatstadt mit einer Mahlzeit; in Ancyra spendet ein Bürger einen ganzen Tag lang jedem, der zu ihm kommt, Öl; in Urvinum Metaurense bezahlt ein Senator seinen Mitbürgern jährlich ein Essen (CIL XI 3811; IGRR III 173; CIL XI 6054; usw.). Die Initiative nicht des Staates,

sondern der privaten einzelnen ist gefragt. Sie gereicht ihnen zur Ehre, so daß sie auf Inschriften verewigt wird.

Die nachpaulinischen Christen haben – anders als die paulinischen Gemeinden (1Kor 16,1 ff.) – feste Gemeindekassen eingerichtet; Diakone teilen besonders den Verwitweten daraus mit (1Tim 5,16; vgl. Apg 6; 4,34 f). Aber das entläßt die christlichen Privathäuser nicht aus Verantwortung. Im Gegenteil: Die Einzelfamilien werden aufgerufen, selber für ihre Angehörigen, sonderlich ihre verwitweten Alten, zu sorgen (1Tim 5,4) und nicht den Gemeindefond damit zu belasten (V.16). Wer sich davor drücke, leiste weniger als ein heidnisches Haus (V.8)!

Die eindringliche Mahnung spiegelt offenbar Verhältnisse, in denen Eigenverantwortung gern auf Gemeindekassen abgeschoben wird. Die Paränese versucht, den Empfängerkreis von Gemeindemitteln einzuzugrenzen: Nur die Witwen, die ohne Angehörige dastehen, sich tadellos betragen haben und über 60 Jahre alt sind, mögen von der Gemeinde gestützt werden; die unter 60 sollen wieder heiraten! (1Tim 5,4–16). 2Thess 3,6–12 fordert dazu auf, nicht herumzulungern und das Gratisbrot der Gemeinde zu essen, sondern ehrbar zu arbeiten, den Unterhalt selbständig zu verdienen.

Hinter den Mahnungen wird sichtbar, daß de facto offenbar sehr viele von Gemeindemitteln leben – übrigens nicht nur Arme, sondern auch kirchliche Funktionsträger, die entlohnt werden (1Tim 5,17 f). Es scheint deshalb nicht immer für alle der Fond zu reichen (vgl. 1Tim 5,16; Apg 6), ja in unseren Quellen wird danach gerufen, die »Würdigkeit« eines Unterstützungsempfängers zu prüfen.

Die gemeinschaftlichen Geldmittel fließen aus Spenden einzelner. Es sind dies nicht »Mitgliederbeiträge« wie bei den heidnischen Collegia – derartiges gibt es bei den Christen nicht –, sondern freiwillige Gaben, die die Spender nach eigenem Gutdünken bemessen. Lukas stellt das Almosengebot an einen zentralen Platz seiner Ethik. Vor allem für die Reichen unter seinen Lesern malt er ein goldenes Bild vom vergangenen apostolischen Zeitalter, indem er – ausgehend von zwei ihm überlieferten Einzelfällen (Apg 4,36 f; 5,1–11) – verallgemeinert: Wenn immer im Apostelzeitalter Gemeindeglieder Mangel litten, verkauften vermögendere Brüder von ihrem Besitz, um zu helfen (Apg 2,42–47; 4,32–35). Dieses idealisierte Geschichtsbild möchte die Lukasleser zum Handeln bewegen! Und damit sie rechten Gefallen am vorbildhaften Verhalten der Urchristen finden können, trägt Lukas noch ein paar Farbtupfen aus dem Topf griechischer Bildung auf das Bild der Urgemeinde auf: »Alles gemeinsam« (2,44) ist ein Schlagwort griechisch-hellenistischer Sozialutopien und charakterisiert seit Aristoteles die Freundschaft. »Auch nicht einer sagte von seinem Besitz, er sei sein« (4,32), klingt an Formulierungen bei Musonius und Euripides an. Für Lukas verwirklichte sich bei den Urchristen jene Gütergemeinschaft, von der die Griechen in ihrer Literatur geträumt hatten. – Aber nicht nur griechische Reminiszenzen verstärken die Almosenparänese: in 4,34 läßt Lukas die alttestamentliche Weisung anklingen, daß auch nicht einer bedürftig sein solle (Dtn 15,4). – In seinem Evangelium schließlich hebt Lukas wie kein anderer Evangelist Jesu Forderung heraus, auf Besitz zu verzichten (Lk 5,11.28; 12,33; 14,33; 18,22). Im Einzelfall bedeutet das für Lukas, zwar nicht alles, aber doch soviel wie möglich und nötig wegzugeben: Der Oberzöllner Zachäus, den Lesern vorbildhaft vor Augen gestellt, verschenkt seinen Besitz zur Hälfte, nicht ganz (Lk 19,8); Johannes der Täufer ruft zum Teilen auf (3,11); die Frauen dienen Jesus »aus ihrem Besitz« (8,3).

Lk 14,12–14 fordert dazu auf, die an den Mittagstisch hereinzubitten, die eine solche Einladung nicht wiedervergelten können. Lukas empfiehlt Distanz zum eigenen Besitz (12,13 ff). Den scheidenden Paulus läßt er in dessen Testament formulieren: »In allen Stücken habe ich euch gezeigt, daß man . . . sich der Schwachen annehmen und der Worte des Herrn Jesus gedenken muß; denn der hat gesagt ›Geben ist seliger als Nehmen‹« (Apg 20,35). Letzteres erinnert bildungsbeflissene Lukasleser an ein griechisches Sprichwort (z. B. Thucydides II 97,4). Kaum eindrücklicher können gebildete und vermögende Leser zu wohlütigem Verhalten angeregt werden als durch diese Konfiguration von Paulus – Jesus – griechischer Sentenz.

Andere Autoren neben Lukas stimmen ein in das Mahnen zu Wohltätigkeit, Hilfeleistung und Gastfreundschaft gegenüber Mitchristen (Eph 4,28; 1Petr 4,9 f; Jak 1,27; 2,15 f; Tit 1,8; 3,14; 1Tim 6,17–19; 5,10; 3,2; Mt 6,19–34). Offenbar war diese Paränese immer wieder nötig. Aber sie wurde auch gehört, wie selbst die heidnische Umwelt beobachtete.

B. Feindschaft der Umwelt

1. Christenprozesse, Verfolgungen durch den Staat

Im Jahr 112 n. Chr. wird beim kaiserlichen Legaten Plinius in Bithynien eine anonyme Klageschrift eingereicht. Keiner weiß, woher sie stammt. Eine Menge Namen sind auf ihr verzeichnet, Namen alter und junger Menschen, von Männern und Frauen, Namen römischer Bürger, von Leuten jeden Standes (*»omnis ordinis«*). Der anonyme Denunziant bezichtigt alle des Christseins. Der Legat ist ein wenig ratlos. Ist der Christenna-
me an sich (*»nomen ipsum«*) strafbar?, so fragt er (ep. 10,96).

Plinius läßt die Leute zum Verhör vor: Einige streiten von vornherein ab, je etwas mit dem Christenglauben zu tun gehabt zu haben, und opfern vor den Bildern von Kaiser und Göttern. Sie werden freigelassen.

Andere bekennen sich als Christen. Ihnen räumt der Legat die Möglichkeit zur »Reue« ein: unter Androhung der Todesstrafe (*»supplicium«*) wird ihnen nahegelegt, das Bekenntnis zu widerrufen. Beharren sie auch beim zweiten und dritten Verhör, werden sie abgeführt; obstinates Verhalten sei an sich bereits strafwürdig. – Bekenner mit römischem Bürgerrecht werden an das kaiserliche Gericht in Rom überwiesen.

Andere schließlich, die ihr Christsein zunächst eingestanden, widerrufen und behaupten, dem Aberglauben bereits abgeschworen zu haben; einige angeblich schon vor Jahren. Sie opfern Göttern und Kaiser und fluchen Christus. Der Legat ist ratlos, was er mit diesen »Reumütigen« anfangen soll, denen sonst kein Verbrechen angelastet wird.

Kaiser Trajan (ep. 10,97) entscheidet, man solle sie freilassen. Im übrigen dürfe in Zukunft keine anonyme Denunziation mehr akzeptiert werden; den Christen solle

auch nicht nachspioniert werden. Werde aber jemand von einem namentlichen Kläger als Christ angezeigt und bekenne der Angeklagte sich dazu, so sei zu strafen, auch ohne den Nachweis anderer Verbrechen.

Dies sind die wesentlichen Züge eines Christenprozesses, wie sie sich aus der Sicht des untersuchenden Legaten darstellen. Plinius' ratlose Anfrage beim Kaiser, welches Recht gegenüber den Christen zu gelten habe, offenbart die auch noch im Jahre 112 völlig ungeklärte Rechtslage.

Faktisch ist Rom fremdartigen Religionen gegenüber tolerant, auch wenn diese nicht – wie etwa das Judentum – als Glaubenspraxis eines verbündeten Volkes eine gesicherte Stellung innehaben. Aus besonderen Gründen wird bisweilen einmal ein als besonders obskur empfundener Kult verboten; im Jahr 186 v. Chr. beispielsweise die Bacchanalien, bacchische Geheimriten, über die schauerliche Gerüchte umliefen. Grundsätzlich gilt jedoch Toleranz. Die unterworfenen Völker behalten ihre Religionen; Rom respektiert dies. – Die erste Verfolgung der Christen ist lokal: Sie findet im Jahr 64 in Rom unter Nero statt. Sie hat nichts direkt mit dem Christentum zu tun. Die Christen werden unter dem Vorwand, Brandstifter zu sein, hingerichtet; sie haben eine Sündenbockrolle zu spielen: Da die Gerüchte, Nero selbst habe den Brand Roms im Jahre 64 legen lassen, nicht verstummen, sucht Nero nach einer Gruppe, der er glaubhaft die »Brandstifterrolle« anhängen kann (Tacitus, Ann. 15,44). Das Geschehen setzt voraus, daß die Christen bereits in einer beträchtlichen Anzahl existieren, in der Öffentlichkeit bekannt sind und dort einen im ganzen negativen Eindruck gemacht haben: Nur so wird verständlich, warum sie sich zu Sündenböcken in der stadtrömischen Öffentlichkeit eignen. Tacitus, der von der Unschuld der Christen am Brand Roms überzeugt ist, zögert dennoch nicht, alle möglichen Greuel und Abscheulichkeiten von ihnen für wahr zu halten; die Vorwürfe gipfeln in dem berühmten »*odium humani generis*«. – Obwohl diese Christenverfolgung nur in der Hauptstadt stattfindet und mit dem christlichen Glauben nichts direkt zu tun hat, zieht sie doch negative Folgen nach sich: Sie steigert noch den negativen Bekanntheitsgrad der Christen und stempelt sie derart zu Außenseitern der Gesellschaft, daß ihre Unsicherheit sich verschärft: Von nun an gelten sie als potentiell gefährlich; Ähnliches kann sich jederzeit wiederholen.

Die nächsten Verfolgungen von seiten des Staates sind uns übereinstimmend für die Zeit Domitians berichtet (Apk; 1Clem 1,1; Melito bei Euseb, Kirchengeschichte IV, 26,9; ebd. III, 18,4; Dio Cassius 67,14). Die Vorgänge unter Domitian sind schwer zu beurteilen. Ähnlich wie vorher Caligula und Nero verstärkte Domitian hellenistische Tendenzen zum Herrscherkult; politisch richtete sich seine Vorliebe für den Herrscherkult wohl vor allem gegen den Senat. Sueton berichtet, daß er sich gern »unser Herr und Gott« habe nennen lassen (Domitian, 13). Daß unter ihm der Kaiserkult allgemein verlangt wurde, ist gut denkbar, zumal im Osten, wo solches Tradition hatte. Verständlich ist auch, daß die Christen am Kaiserkult nicht teilnehmen konnten. Die Apokalypse läßt uns in den Konflikt blicken, der dadurch entstanden ist: Wer immer vor dem Kultbilde des Kaisers zu huldigen sich weigert, wird getötet (13,11–18). Niemand kann unbeschadet auf den Markt gehen, dort einkaufen oder verkaufen, wenn er nicht dem Herrscherbild seine religiöse Reverenz erweist (13,17; 19,20). Für die Christen bedeutet dies die Ansage eines »Kampfes«, den sie von vornherein verloren haben (13,7). Viele von ihnen werden inhaftiert und enthauptet (20,4; 2,10.13; 6,9–11; 17,6). Den Kaiser und

seine Beamten empfinden die Christen als scheußliche Untiere (12,18–13,18). Sie sehen sich umgeben von »Gefahren und Drangsalen, die plötzlich und rasch hintereinander gekommen sind« (1Clem 1,1). – Dennoch, von einer durch Domitian organisierten Christenverfolgung sollte man nicht sprechen; die Christen sind gleichsam ungewollte Opfer des politischen Programms. Jedermann, ob Christ oder nicht, der vor Kaiserbildern zu huldigen zögert, wird abgeführt. Auch viele Heiden fallen dem Wahn Domitians zum Opfer, er sei von lauter Illoyalität und Majestätsbeleidigung umgeben (z. B. Sueton, Domitian 11 f). Kaum darf, was unter Domitian ins Werk gesetzt wird, als speziell auf die Christen gezielt interpretiert werden.

Die nächsten staatlichen Verfolgungsmaßnahmen sind wieder lokal begrenzt. Nur höchstens ein halbes Jahrzehnt früher als die Prozeßwelle des Plinius in *Bithynien* (112 n. Chr.) wird den Christen im syrischen *Antiochien* zugesetzt; ihr Bischof Ignatius wird zusammen mit anderen Christen (Pol.Phil. 1,1; 9,1; 13,2) dazu verurteilt, in den Zirkusspielen Roms mit Raubtieren zu kämpfen. Doch schon als dieser Transport von Todeskandidaten Troas erreicht, ist in Antiochien wieder alles ruhig (vgl. Ign. Phil. 10,1; Smyr.11,1; Pol.7,1). Lokal und zeitlich begrenzt flammt der Konflikt auf – und erlischt wieder.

Der »Brandherd« hinter dem *1Petr* läßt sich leider nicht näher zeitlich bestimmen. Wo liegt sein Ort? Die fingiert petrinische Abfassung des *1Petr* könnte nach Syrien als Entstehungsort weisen, wo vielleicht schon Matthäus den Brief kennt. Auf der anderen Seite versteht sich *1Petr* als nach Kleinasien adressiert (1,1) und wird zuerst auch von Kleinasiaten zitiert (Polykarp, Papias, Irenäus; in Rom ist er sogar noch um 200 unbekannt). Pseudonyme Schriften des Neuen Testaments entstehen oft dort, wo sie zuerst auftauchen, bzw. wohin sie selber mit ihrer Adresse blicken. Man wird den Autor deshalb auch in Kleinasien suchen dürfen. Genauer: *1Petr* versteht sich als Rundschreiben an die Christen in »Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien, Bithynien« (1,1). Die geographische Reihenfolge wird bei einem echten Rundschreiben verständlich. Im wörtlichsten Sinne des Wortes kann das Schreiben »rund« gehen: zuerst Pontus, dann nach Süden über Galatien nach Kappadokien, von dort in die Asia im Westen und zurück nach Nordosten, nach Bithynien. Anfangs- und Endpunkt des Rundweges liegen in der von Plinius verwalteten Provinz! Denn Pontus gehört seit 64 v. Chr. zur römischen Provinz Bithynien.

3,14–17 scheint gerichtliche Anklagen vorauszusetzen. »Seid stets bereit zur »Apologia« vor jedem, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung in euch . . . habt ein gutes Gewissen.« »Fürchtet euch nicht.« 4,12–19, vgl. 1,6; 2,20; 5,8–10: »Freuet euch, daß ihr die Leiden Christi teilt.« »Niemand von euch leide als Mörder, Dieb oder Verbrecher . . . Wenn er aber als Christ leidet, schäme er sich nicht, sondern ehre Gott mit diesem Namen« (4,15 f): Vorausgesetzt sind Prozeßsituationen, in denen die Christen zwar nicht als Mörder oder Diebe überführt werden können, wohl aber – wie bei Plinius – des Christennamens angeklagt sind.

Geographisch erfassen die »Leiden« offenbar Pontus/Bithynien, Galatien, Kappadokien und Asia (1,1). 5,9 behauptet sogar, reichsweit würden die Brüder bedrängt, so daß die Leiden im *1Petr* oft mit den Verfolgungen unter Domitian identifiziert worden sind. Aber dieses In-Eins-Setzen geht nicht glatt vonstatten: (a) Welchen Sinn hätte in der Situation der Apk der Aufruf von *1Petr*, sich Kaiser und Statthaltern unterzuord-

nen, damit Verleumdern das Maul gestopft werde? Sollen die Christen sich dem Zwangskult Domitians beugen? 1Petr 2,13f schließt die Situation eines Pflichtkultes eher aus. (b) Der Apokalypse zufolge rufen unter Domitian *staatliche Stellen* von sich aus Leid hervor, indem sie offensiv den Herrscherkult für alle verpflichtend propagieren und darüber wachen, daß jedermann huldigt. Im 1Petr dagegen stehen *private Verleumder* im Vordergrund (s. u.); die Behörden werden erst sekundär ins Spiel gebracht, wenn es zu Anzeigen bei Gericht kommt. Die Situation ist der bei Plinius geschilderten viel ähnlicher – auch wenn beide wiederum nicht ohne weiteres identifiziert werden können: Nach 1Petr 1,1 ist nicht nur wie bei Plinius der Bereich Pontus/Bithynien von den »Leiden« betroffen, sondern auch andere kleinasiatische Gebiete: Galatien, Kappadokien und Asia.

Wie ist nach allem 1Petr 5,9 zu interpretieren?: »Wisset, daß dieselben Leiden euren Brüdern in der Welt auferlegt zu werden pflügen.« Die einzige großflächige Christenverfolgung, die wir im in Frage kommenden Zeitraum kennen, ist die domitianische; aber sie kommt kaum in Betracht. Der Hinweis, daß im ganzen Reich Christen verleumdet werden und sich wegen ihres Christennamens vor Gerichten verantworten müssen, ist von 1Petr als Trost gedacht für die, die in Kleinasien akut sich in dieser Lage befinden. Der Vers muß nicht bedeuten, daß reichsweit zur selben Zeit jenes Leid gleich heiß brennt. Vielmehr ist es potentiell überall da und flackert in einzelnen Brandherden immer wieder auf – lokal verschieden (Rom, Antiochien, Kleinasien), zeitlich verschieden (in Pontus/Bithynien sowohl beim 1Petr als auch bei Plinius), aufs ganze gesehen aber als reichsweiter Dauerzustand.

Einer weiteren Brandstelle mit »Nachstellungen« und »Trübsalen« (in Makedonien?) begegnen wir in 2Thess 1,4–7. Daß nicht nur pseudepigraphisch – in Anlehnung an 1Thess 3,3 – eine Situation fingiert wird, legen die Adressaten des Schreibens nahe: in ihren Reihen schüren etliche ein brennendes eschatologisches Naherwarten, was 2Thess zu dämpfen sucht (2,1–12). Da Leiden und Naherwartung an anderen Stellen Hand in Hand gehen (Apk; 1Petr 4,7.17; 5,10; Jak 5,8–11 u. ö.), dürfte die Situation von 2Thess 1,4 f nicht völlig erdacht sein.

Im ganzen fällt die Konzeptlosigkeit auf. Systematisch verfolgt der Staat nicht. Die Behörden werden vielmehr »zufällig« immer wieder auf das Christenproblem gestoßen, sei es durch private Denunzianten an der Basis (Plinius) oder durch besondere Situationen (Nero, Domitian). Auch Trajan schafft keine rechte Klarheit. Seine Antwort an Plinius ist unentschlossen: Einerseits will er nicht, daß die Behörden den Christen aktiv nachgehen; auch gefällt ihm der Stil anonymer Denunziationen nicht, da sie mit dem Geist der Zeit nicht vereinbar seien. Andererseits kann auch er sich nicht zu dem Grundsatz durchringen, daß nur mit dem Glauben verbundene Verbrechen, nicht aber der Glaube selber strafbar seien. Die Christenprozesse sollen zwar auf kleiner Flamme gekocht werden; der Christenname als solcher aber strafwürdig bleiben, so daß in den späteren Märtyrerprozessen fast immer das Bekenntnis zu Christus der allein entscheidende Punkt sein wird. – Die Praxis des römischen Staates gegenüber dem Christentum ist mithin eine andere als gegenüber anderen Religionen, wobei zugegeben ist, daß auch das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen ein verschiedenes ist (siehe 3.).

2. Anfeindungen aus der Umwelt

Im 1Petr fällt auf, daß nicht Verfolgungen durch staatliche Amtsträger, sondern die Feindschaft der Zeitgenossen, die im Alltag mit den Christen zusammentreffen, das größte Problem ist. 1Petr 2,12.15 f; 3,16; 4,4.14 f: Es gibt Menschen, die die Christen als Übeltäter verleumdern. Auch in Plinius' Verhören kommen derartige Verdächtigungen zur Sprache (ep.10,96,7): Die Christen betonen, daß sie weder zu Verbrechen sich verschwören noch stehlen, weder die Ehe noch ihr Wort brechen, auch nicht Gelder vorenthalten, die man ihnen anvertraut und dann zurückbegehrt. 1Petr 4,15 nennt zumindest zwei derselben Vorwürfe: Diebstahl und Veruntreuung, daneben Mord und Übeltat. In wünschenswerter Konkretheit wird deutlich, was von übelwollenden Zeitgenossen angelastet wird.

Eine weitere Verleumdung erschließt 1Petr 2,13–15: »Ordnet euch aller menschlichen Ordnung . . . unter, sei es dem Kaiser als dem Übergeordneten oder den Statthaltern, die von ihm gesandt sind . . . , denn so ist der Wille Gottes, daß ihr durch Wohlverhalten der Unwissenheit der Törichten das Maul stopft«. Mangelnder Loyalität werden die Christen bezichtigt. Derselbe Verdacht treibt Plinius dazu, neben die Götterstatuen, vor denen die Christen opfern sollen, auch ein Bild des Kaisers zu stellen (ep. 10,96,5 f). – Die Parallelen zwischen 1Petr und Plinius, ep. 10,96 zeigen, wie zäh sich nahezu gleichlautende Verleumdungen im selben geographischen Raum, hier in Pontus/Bithynien, halten. Immer wieder finden sich Mitbürger dazu bereit, die Christen zu verdächtigen, Gerüchte über sie in Umlauf zu setzen, sie schließlich bei Gerichten zu denunzieren.

Weniger akut, vermutlich ohne gerichtliche Anklagen und Strafen geht es um 100 in der Gemeinde des Lukas ab. Doch spürt auch Lukas den Haß, der den Christen entgegenschlägt. In Lk 6,22 f zum Beispiel bearbeitet er einen ihm schriftlich vorliegenden Text. Die Vorlage reflektiert die Erfahrung, daß Juden einst die Christen gehaßt und aus der Synagoge ausgeschlossen haben. Was macht Lukas? Er fügt ein verallgemeinerndes »die Menschen« ein und schon heißt es: »Selig, so euch *die Menschen* hassen«. – Laut Apg 14,22; Lk 9,23 (vgl. 2Tim 3,12) gehören viel »Trübsal« und »Kreuz« zum Christsein von vornherein hinzu: das läßt sich schwer so allgemein formulieren, wenn es nicht auch durch eigenes Erleben abgedeckt ist. – Wie sehr Lukas schließlich den Vorwurf der mangelnden Loyalität kennt und sich dagegen verteidigt, werden wir sehen.

Alles in allem tendiert die Umwelt dahin, den Christenglauben als schädlichen Aberglauben zu verachten (Sueton, Nero 16,2; Claudius 25,3; Plinius, ep. 10,96; Tacitus, Ann. 15,44).

3. Gründe für die Anfeindungen

Absolutheitsanspruch und Exklusivität des Christentums. Ein Gott – und sonst keiner; ein Glaube – und daneben kein anderer Kult. Ein heidnischer Mitbürger, der daran gewöhnt ist, mehrere Kulte nebeneinander zu pflegen, sich in verschiedene Mysterien einweihen zu lassen (z. B. Apuleius, met. 3,15,2), kann nur den Kopf schütteln, wenn da Leute auftreten, die behaupten, den »allein wahren« Glauben zu vertreten, der mit anderen Religionspraktiken nicht mehr zu vereinbaren sei. Der Heide Celsus vergleicht die Christen mit »Fröschen, die um einen Sumpf herum Sitzung halten . . . und behaupten: ›Wir sind es, denen Gott zuerst alles offenbart . . . Es gibt einen Gott, nach ihm kommen dann wir!« (Fr. IV 23). – Exklusivitäts- und Absolutheitsanspruch des Christentums ziehen eine bestimmte soziale Folge nach sich: die Isolation. Diese wiederum gebiert Mißtrauen, die Verdächtigungen.

Isolation. 1Petr 4,3 f formuliert deutlich: »Es ist genug, daß ihr die vergangene Zeit den Willen der Heiden getan habt, als ihr wandeltet . . . in Lüsten . . . und Götzendienst. Das befremdet sie, daß ihr nicht mit ihnen lauft . . . und sie lästern.« Christen rücken ab von ihrer paganen Umwelt, isolieren sich und setzen sich so Verdächtigungen aus. – In Plinius, ep. 10,96,7 kommt zur Sprache, daß die Christen am Sonntag vor Sonnenaufgang zusammengekommen sind. So etwas weckt Ängste: Wer sich in der Nacht versammelt, könnte sich ja zu Verbrechen verschwören . . . ! Und was essen die Christen, wenn sie sich im Laufe des Sonntages noch einmal treffen, um Speise zu sich zu nehmen? Wer weiß! Einige Zeitgenossen denken an Menschenfleisch (vgl. Tertullian, Apol. 7,5). Vielleicht ist der Christen Getue ein Deckmantel für Schlimmstes (vgl. 1Petr 2,16)! Rückzug aus der Gesellschaft weckt Verdacht des Kriminellen.

Ein weiterer Aspekt: Bei paganen Zeitgenossen ruft das Sich-Isolieren die Reaktion hervor: »Die Christen mögen uns nicht.« »*Odiūm humani generis*«, Haß auf die Menschen, so interpretieren es die Heiden (Tacitus, Ann. 15,44,4).

Und wahrlich, was steht in den christlichen Schriften über paganes Leben zu lesen: »zügellos«, »in Lüsten«, »in Neid und Bosheit«, »trunksüchtig«, in »frevelhaftem Götzendienst«, »unwissend«, »im Irrtum«, in »der Welt Schandtaten« . . . (z. B. Tit 3,3; 2,12; Eph 4,17–19,22; 2,1–3; 2Thess 3,2; 1Petr 4,3 f; 1,14,18; 2,1,11; 2Petr 1,4; 2,18,20). Dazu wird penetrant betont, ein Christ habe moralisch besser als seine Umwelt zu leben (Eph 4,17,22,25; 5,11; Kol 3,5,7–9; 1,21; Tit 3,3 f; 2,12,14; 1Petr 1,14 f,18; 2,1,11; 2Petr 1,4 f; 2,20). Wen wundert es, daß Heiden sich »gehaßt« fühlen, wenn sie von derartiger Haltung erfahren? Dabei wollen die Christen mit diesen Äußerungen gar nicht Front machen, sondern mittels Negativfolie etwas über die eigene neue Wirklichkeit mitteilen, die sie in der Taufe empfangen haben. Der Wechsel vom alten Adam zur neuen Christuswirklichkeit (Eph 2; 4,22; Kol 21,21 f; vgl. den Taufkontext der entsprechenden 1Petr-Stellen) ist das Interesse solcher Aussagen, nicht eine Schimpftirade auf die Zeitgenossen.

Unverständnis beherrscht die Szene. Der Christen Distanz von paganer Umwelt als der Sphäre, der sie durch die Taufe entronnen sind, wird seitens der »Sphäre« als gehässiger Akt interpretiert. – Es entsteht die groteske Situation, daß beide Seiten sich gegenseitig mit denselben Attributen belegen: voll »Haß« seien die jeweils anderen (Tit 3,3 –

Tacitus Ann. 15,44,4) und »gottlos« obendrein (Tit 2,12 – Dio Cassius 67,14,1 f; Crescens bei Justin, Apol. II 3(8),2 u. ö.).

Auch *wirtschaftliche Gründe* schließlich mögen den Christenhaß schüren. Plinius (ep. 10,96,10) läßt durchblicken, daß der missionarische Erfolg der Christen in Bithynien die Tempel leert; Opfertiere werden nicht mehr gebraucht, der Umsatz der Viehhändler und Fleischer geht zurück. Lukas (Apg 19) berichtet, wie bereits die Mission des Paulus in Ephesus empfindlich den Devotionalienhandel rund um den Dianatempel traf, so daß die Goldschmiede, die silberne Dianatempelchen fertigten, einen Aufruhr gegen die Christen anzettelten. Apg 19 illustriert, wie ganze Wirtschaftszweige vom heidnischen Kult abhängig sind: Christliche Mission geht ihnen an die ökonomische Basis. – Auch die zweimal begegnende Verleumdung (Plinius, ep. 10,96,7; 1Petr 4,15), Christen würden ihnen anvertrautes Gut nicht zurückzahlen, wenn man sie darum anginge (*»depositum appellati abnegare«*), deutet darauf hin, daß Denunzianten wirtschaftliche Motive haben mögen: Erhoffen sich einige »Gewinn«, wenn sie Christen in einen Prozeß schicken und zugleich angeblich nicht zurückgezahlte Schulden reklamieren?

C. Christliche Reaktionen auf die Feindschaft der Umwelt

1. Bürgerliches Wohlverhalten – Apologie durch die Tat

Um den Verleumdungen entgegenzuwirken, empfehlen die christlichen Quellen eindringlich, ein moralisch tadelloses Leben an den Tag zu legen, durch bürgerliche Wohlständigkeit zu glänzen (1Petr 2,12.15 f; 3,13; 1Tim 2,2–4; vgl. 1Petr 3,16 f). Jeder Christ möge geregelter Arbeit nachgehen, auf keinen Fall als Müßiggänger ins Gerede kommen (Eph 4,28; 2Thess 3,10–12.6). Junge Witwen sollen lieber wieder heiraten, einem geordneten Familienleben nachgehen, damit sie »dem Widersacher keinen Anlaß geben zu schmähen« (1Tim 5,14). Wer meint, aufgrund seines eschatologischen Naherwartens ein geregeltes Berufsleben aufgeben zu dürfen, irre gewaltig (2Thess 2,2 f; 3,10–12). Vor allem ein christlicher Amtsträger ist Aushängeschild der Gemeinde nach außen hin und wird zu sittlich unangreifbarem Wandel aufgerufen; »er muß ein schönes Zeugnis haben *von denen draußen*, damit er nicht beschimpft werde«. (1Tim 3,7; Tit 2,8).

Den Christen wird geraten, sich gegenüber Heiden freundlich und ehrerbietig zu zeigen (1Petr 2,17; Tit 3,2.8); das klingt, als wolle man den Verdacht des Hasses auf die Menschen entkräften. Vor allem sollen die Gemeindeglieder sich den staatlichen Stellen unterordnen und so Loyalität beweisen (1Petr 2,13 f.17; Tit 3,1; vgl. 1Tim 2,1 f).

Das apologetische Ziel dieser auf »Bürgerlichkeit« drängenden Paränesen ist oft verkannt worden. Nicht allein das Ausbleiben der Parusie macht es notwendig, sich in der Welt »einzurichten«. Stellen wie 1Petr 2,12–15; 3,13.16; 1Tim 3,7; 5,14; 6,1; Tit 2,8

zeigen, wie sehr apologetisch es ausgerichtet ist, wenn ein Christ sich wohlanständig und loyal in der Welt bewegt: die Angriffsfläche für Verleumdungen soll möglichst klein gehalten werden. Apologie durch die Tat könnten wir das nennen.

2. Literarische Apologie

Durch beispielhaftes *Verhalten* der üblen Nachrede entgegenzuwirken, ist ein Weg. Ein anderer, durch *Wort und Schrift* ein besseres Bild von den Christen zu zeichnen. Lukas begibt sich als erster auf den Weg der literarischen »Imagepflege«; im 2. Jahrhundert werden die sog. Apologeten folgen.

a) Lukas stellt das Christentum als *politisch loyal* dar. Das Verhältnis zwischen Christen und Staat malt Apg in freundlichen Farben: Der erste bekehrte Heide war ein römischer Offizier (10 f). Seinen ersten missionarischen Erfolg erzielte Paulus bei einem römischen Prokonsul (13,4–12). In Athen gesellte sich ein Areopagit zu den Bekehrten (17,34), die Asiarchen in Ephesus waren mit Paulus befreundet (19,31). Der »Erste« der Insel Malta bewirtete ihn freundlich (28,7–10). Bei Christenprozessen verhielt sich die Obrigkeit zumeist korrekt bis freundlich (18,12–17; 22,25–29; 23,10.16–22; 24,24–26; 26,30–32). Der Prozeß gegen Paulus tat kund, daß das Christentum nicht den Staat gefährdete, sondern die Herrschenden sogar interessierte (24,24; 25,18 f.25; 26,30–32; 28,18). Bereits beim Jesus-Prozeß kehrt Lukas deutlicher als seine Vorlage Jesu Gegensatz zum Aufrührertum (Lk 23,25) hervor. Noch mehr als seine Quellen unterstreicht Lukas, daß der Römer Pilatus Jesus für politisch unschuldig erklärte – und eigentlich (wenn auch nicht sehr mutig) seine Kreuzigung zu verhindern versuchte (23,4.14 f.22).

Loyale Bürger sind die Christen! »Ungehindert«, so das letzte Wort der Apostelgeschichte, nimmt das Evangelium seinen Lauf (28,31). Denn die römischen Behörden, so läßt Lukas sie selber erklären, sind nicht zuständig in religiösen Fragen (Apg 18,14 f; 23,29).

Es ist klar, daß Lukas hier ein tendenziöses Idealbild zeichnet: So ungetrübt *könnte* das Einvernehmen zwischen Christen und Staat aussehen, wenn die Behörden nur wollten und es den »vorbildlichen« Beamten Festus und Gallio gleichtäten. So *könnte* es sein: an den Christen und ihrer Loyalität soll es nicht liegen. – Daß die Wirklichkeit zu Lukas' Zeiten rauher aussieht, beobachteten wir bereits. Auch kann die lukanische Redaktion nicht gänzlich verdecken, daß selbst in der »goldenen« Vergangenheit Präto- ren und Prokuratoren »unfreundlich« gegenüber Christen gehandelt haben und die »nicht zuständigen« Behörden sich doch in den religiösen Streit zwischen Juden und Christen gemischt und sich dabei sogar auf die Seite der Juden gestellt haben (16,22; 24,27; 25,9). Wir verspüren die Spannung zwischen dem historischen Material und dem lukanischen Konzept. Aber eindrucksvoll ist, wie Lukas mit literarischer Kunst den Gegensatz mildert. Er beeilt sich, in 25,13–26,32 zwei Szenen nachzuschieben, die die unschönen Töne dämpfen: Der Prokurator Festus, der noch in 25,9 (vgl. V.20) den Paulus an seine Jerusalemer Todfeinde ausliefern wollte, setzt eine freundliche Miene auf; Festus gesteht selber ein, daß er als Richter inkompetent ist, weil er von den

religiösen Streitfragen, um die sich der Paulusprozeß dreht, nichts verstehe! (25,20; vgl. 25,25 f; 26,24). Von einer Überstellung nach Jerusalem sieht er ab. Im Grunde ist er von des Paulus Unschuld überzeugt (25,18 f.25; 28,18); das Schauspiel endet in einem Quasi-Freispruch (26,30–32). – Der Textkomplex setzt die juristische These des Lukas von der Nicht-Zuständigkeit der Behörden in erzählte Episoden um; auch an anderen Stellen beherrscht Lukas diesen Episodenstil. Er »inszeniert«, was ihm vorschwebt. Er »erzählt« eine These, statt abstrakt vorzutragen.

Wen will er auf diese literarisch kunstvolle Weise überzeugen? Drei Leserkreise wären denkbar; je nachdem, welche Tendenzen wir den Texten zugestehen: apologetische, missionarische oder parakletische. Das eine schließt das andere nicht aus.

aa. Die Texte appellieren *apologetisch* möglicherweise direkt an die, die sich nach lukanischer Devise »heraushalten« sollen: an Heiden, die mit staatlicher Macht betraut sind; aber auch an Zeitgenossen, die versucht sein könnten, Christen bei Behörden anzuzeigen. – Staatliche Gerichte seien unzuständig, das Christentum kein *crimen*, die Christen vielmehr loyal.

Freilich ist die These, daß Lukas seine Schriften direkt auch für Heiden schreibe, mit Problemen belastet. Der Widmungsadressat beider Bücher, Theophilus, hat christlichen Unterricht genossen (Lk 1,4). Die Auseinandersetzung mit dem Judentum, der Rückbezug der Geschichte der Gemeinde auf das Alte Testament und die Entfaltung der Geschichte des Paulus verraten, daß Lukas primär innerkirchliche Interessen hegt; vieles in der Apostelgeschichte wäre völlig Außenstehenden nicht verständlich. Überdies zeigt die Wirkungsgeschichte jüdischer Autoren, zum Beispiel des Philo oder des Josephus, wie gering die Chance ist, als Jude – oder Christ – von Heiden literarisch zur Kenntnis genommen zu werden. – Dennoch ist natürlich nicht auszuschließen, daß Lukas auf heidnische Leser hofft, die seine Bücher auf irgendwelchen Wegen in die Hände bekommen. Man wird dabei aber eher die missionarische als die direkt apologetische Funktion in den Vordergrund rücken.

ab. Das lukanische Bild vom »ungetrübten« Verhältnis des Christentums zu den staatlichen Behörden umwirbt *missionarisch* denjenigen, der am Rande christlicher Gemeinde Skrupel hegt, den letzten Schritt zu wagen und sich dem Christentum anzuschließen. Skrupel liegen nahe: Ein vornehmer Heide mag befürchten, als Christ nicht nur die bisherigen gesellschaftlichen Kontakte abbrechen zu müssen, sondern nach der Christentaufe in den illegalen »Untergrund« abzutauchen oder wenigstens ins politische Abseits zu geraten. Ein öffentliches Amt noch als Christ ausfüllen zu wollen, ist illusorisch (z. B. Tertullian, Apol. 21,24). Wer Christ wird, kann in der heidnischen Gesellschaft nicht mehr überall mittun. Skrupel sind angebracht. – Lukas »erzählt« nun solchen Zauderern, daß prinzipiell alles ungefährlich sei. Das Verhältnis zum Staate sei letztlich freundlich. Viele hochgestellte Persönlichkeiten hätten mit dem Christentum sympathisiert, ja teilweise es sogar angenommen: Zum Beispiel interessierten sich ein echter König (26,28 f) und ein Prokonsul für seine Lehre (13,7; vgl. z. B. 28,7 ff). Gläubig wurden nicht nur vornehme Frauen (17,4.12.34; 16,14), auch ein athenischer Ratsherr (17,34), angesehene Athener (17,12), ein äthiopischer Kammerherr (8,27 ff) sowie ein Kommilitone des Vierfürsten Herodes (13,1). Lukas wird nicht müde, diese gesellschaftlichen »Titel« von Christen zu erwähnen.

ac. *Parakletische* Funktion des lukanischen Idealbildes: Wer bereits Christ ist, leidet

möglicherweise unter genau *entgegengesetzten* Realitäten; wir sahen, daß »Trübsale« auch für die lukianische Gemeinde gelten (vgl. z. B. Apg 14,22). Die christlichen Leser des Lukas schöpfen aus seinen Geschichtsbildern Kraft und Trost. Sie lernen, die eigene Vergangenheit ein Stückweit positiv zu sehen und aus positiven Erfahrungen, die die Apostelgeschichte berichtet, Hoffnungsmomente zu schöpfen. Sie lernen auch, in welcher Richtung sie selbst ihr eigenes Verhalten auszurichten haben. So ist für die Gemeinde das lukianische Geschichtsbild ein Stück hoffnungsvolle Richtungsangabe, ein Idealbild zwar, aber nicht ohne Verwirklichungschancen.

Vor allem die letzten beiden Stoßrichtungen der politischen Apologetik der Apostelgeschichte sind herauszuheben. Die Apologetik hat nicht nur eine, sondern entsprechend den verschiedenen potentiellen Lesern mehrere Funktionen.

b) Wir betrachten noch einen zweiten Aspekt der lukianischen Pflege christlichen »Images«. Der zweite Eindruck, den Lukas suggeriert, lautet: Das Christentum ist durchaus kein Geschwätz (Apg 17,18), sondern auch nach paganen Maßstäben etwas Gebildetes; etwas in der hellenistischen Kulturwelt »Gesellschaftsfähiges«.

Wiederum »inszeniert« Lukas die These, indem er Episoden erzählt. In *Apg 17* diskutiert der gebildete Apostel Paulus auf der Athener Agora mit Epikuräern und Stoikern; auf dem Areopag verkündet er den Athenern das Evangelium als Ausformung dessen, was griechisches Denken *in nuce* immer schon geahnt. Gebildet zitiert der Apostel Arat; die Athener und Paulus begegnen sich in Optativen: Im Zentrum griechischen Geistes gibt Paulus eine kultivierte Vorstellung vom Geiste christlichen Denkens. – Reminiszenzen an den Sokrates-Prozeß rücken den Apostel darüber hinaus in die Nähe des großen Philosophen (V.18): auch Sokrates wurde beschuldigt, »Neuerungen in göttlichen Dingen« aufzubringen (Xenophon, Mem.I,1,2). Mit der Devise, Gott mehr als den Menschen zu gehorchen (Apg 4,19; 5,29), klingt eine weitere Parallele zwischen den Aposteln und Sokrates vor seinen Richtern an (Plato, Apol. 29 D). – Nach Apg 19,9 lehrt Paulus in einem »Hörsaal«. Gelehrt ist nicht allein der Heidenapostel (22,3; 26,24 f), gleicherweise ist der alexandrinische Missionar Apollos ein »gebildeter Mann« (18,24).

Die »inszenierte« These bringt Lukas auch auf andere Weise nahe: durch seine eigenen Kunstmittel als Schriftsteller. Der von den paganen Historiographen abgeschaut »Episodenstil« bietet lediglich ein Beispiel. Gebildeteren Lesern Genuß zu bereiten, bemüht Lukas sich nach Kräften. Er kommt literarischem Gusto entgegen, wenn er den Leser in ein spannendes Seeabenteuer (27) oder ins äthiopische Reich der »Kandake« (8,27) versetzt: Seit der neronischen Nilquellen-Expedition ergötzt sich das literarische Publikum an äthiopisch »Exotischem«; Schriftsteller wie Jambulus und Euhemeros schildern Seeabenteuer. Lukas vergnügt den Leser mit der sprichwörtlichen Neugier der Athener (17,21). Er zitiert Euripides oder Thucydides (26,14; 20,35); er formuliert an vielen Stellen ein bewußt gehobeneres Griechisch (Lk 2,35; Apg 3,20; 24,11; 26,3 u. ö.). – In der verbreiteten Methode der Mimesis versucht er sich, wenn er den Stil der Septuaginta nachahmt: Vertretern der palästinischen Urgemeinde legt er eine feierliche Bibelsprache in den Mund (Apg 1. Teil), denn der Urzeit der Kirchengeschichte in Palästina gebührt ein jüdischer Stil. Verschiedene Sprechweisen werden kunstvoll nachempfunden: Die Athener in Apg 17 benutzen den in der Volkssprache fremd gewordenen Optativ (V.18; vgl. 8,31); Simon Petrus dagegen redet in Septuagintismen und altertümlichen

Theologumena (»der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter, hat seinen Knecht verherrlicht . . . den Heiligen und Gerechten . . . usw.« 3,13–15.26 u. ö.): hier »Patina« christlicher Urzeit, dort »Glanz« griechischer Agora. – Wie die hellenistischen Historiographen setzt Lukas an die Wendepunkte seiner Geschichtsdarstellung *Reden*, die den weiteren Gang des Geschehens beeinflussen; von einem griechischen Historiker unterscheidet ihn allerdings, daß er mittels der Reden Gottes Wort als Nerv des Geschehens herausstellt. Wie pagane Geschichts- und Romanschreiber flicht Lukas Dokumente, Briefe ein, die nach gutem griechischen Muster gestaltet sind (15,23 ff; 23,25 ff). Wie die Historiographen datiert er seinen Stoff mehrfach (Lk 2,1 ff; 1,5; 3,1 f u. ö.). Nicht zuletzt verraten Prolog und Proömium zu Beginn der beiden Lukas-Bücher, daß ihr Autor literarische Ambitionen hegt.

Freilich werden auch die Grenzen der lukanischen Bildung sichtbar. Zitate aus der griechischen Literatur sind im Vergleich zum übrigen Neuen Testament häufig, im Vergleich zu den späteren Apologeten jedoch rar (Apg 17,28; 26,14; 20,35). Die Stildifferenzierung gelingt nicht immer; selbst in 17,22–31; 26,2–27, wo Paulus bewußt »vornehm« reden soll, unterlaufen ungebildete griechische Sprachelemente (vgl. Plümacher 15.30.88). Noch Julian (ep.42) spöttelt über die lukanische Rhetorik. Wir gehen kaum fehl, wenn wir Lukas als 17jährigen eine Grammatiker-Schule absolvieren sehen – er kennt die Schulbuchautoren –, ihm darüber hinaus aber keine weitere literarisch-philosophische oder -rhetorische Ausbildung zuerkennen. Zwischen literarischem Wollen und Können klafft eine Distanz. Aber gerade das Wollen interessiert, weil es über den anvisierten Leserkreis Auskunft gibt.

Einem mehrgestaltigen Leserforum entsprechend können Lukas' Bildungselemente mehrere Funktionen ausfüllen. (a) *Apologetisch* antwortet Lukas auf Vorwürfe, die Christen seien ungelehrt (4,13), schwatzten verrückt (26,25; 17,18) oder verträten einen dummen Aberglauben (s. o. Tacitus und andere). Nein, nach Lukas vertreten sie ein Kulturgut; und zwar sogar eines von weltgeschichtlicher Bedeutung: das Christusgeschehen sei mitnichten »im Winkel« geschehen (26,26; vgl. 17,6; 24,5; Lk 2,1 ff; 3,1 f). – (b) Daß solche Thesen, in angemessener literarischer Form vorgetragen, zugleich fürs Christentum *missionarisch* werben, liegt auf der Hand. Hellenistisch Gebildete will Lukas gewinnen. – (c) Und wer von diesen bereits zum Christentum gefunden, wird durch Lukas in seinem Entschluß *bestärkt*.

Vor allem innerhalb oder an der Peripherie der Gemeinden stehende Gebildete also sollen angesprochen werden: Leute, bei denen Lukas bereits ein Verständnis des Alten Testaments voraussetzt und nicht befürchtet, mit seinen Septuaginta-Nachahmungen Achselzucken hervorzurufen. Die von Lukas Anvisierten sind mithin wie Theophilus (Lk 1,3 f) bereits christlich unterwiesen oder – falls noch Heiden – am ehesten »Gottesfürchtige« aus dem Umkreis der Synagogen, die sich bisher weder zur Taufe noch zur Beschneidung haben entschließen können, aber mit Christen- bzw. Judentum sympathisieren.

Methodisch unmöglich ist es, die obere Grenze der von Lukas anvisierten Gebildeten zu bestimmen: Hat Lukas auch literarisch Hochgebildete als Leser vor Augen, verfehlt er sein Ziel. Erreicht er sein Ziel, sitzen in der vordersten Reihe seines Publikums lediglich (halb)gebildete Leute seines eigenen Zuschnitts. Der literarische Geschmack, den Lukas – zum Beispiel mit seinem Seeabenteuer – befriedigt, ist geprägt

von der Unterhaltungsliteratur, von Roman und Mimus. Der Roman wird sogar in den Unterschichten gelesen; den Mimus kennt das Volk aus dem Theater. In pompeianischen Wandkritzeleien finden sich entsprechend literarische Zitate und Anspielungen. Wenn wir festhalten, daß die lukianischen Leser Wert auf Bildung legen, müssen wir gewärtigen, daß ein gewisses Maß literarischer Kultur selbst untere Schichten pflegen.

c) Insgesamt fällt bei Lukas' literarischer »Imagepflege« auf, sowohl bei der politischen wie der kulturellen: Sie richtet sich zwar an neugewonnene Christen wie Theophilus und pagane Zeitgenossen aus der Umgebung von Christengemeinden und Synagogen, die sich bereits etwas mit dem alttestamentlichen oder christlichen Erbe beschäftigt haben und nun noch weiter befestigt werden sollen; eine weiter entfernt stehende heidnische Öffentlichkeit jedoch wird nicht besonders angepeilt. Dies wagen erst die apologetischen Schriftsteller des 2. Jahrhunderts, die Lukas zudem an Bildung überragen. Mit anderen Worten: Die Notwendigkeit, sich mit Literatur direkt an die dem Christentum feindlich gesonnenen Umweltkreise zu wenden, wird im nachpaulinischen Christentum zwar verspürt, ihr recht zu begegnen vermag es jedoch noch nicht. Der Radius der Apologetik bleibt auf die unmittelbaren Randzonen der Gemeinden beschränkt.

3. Anpassung als Antwort?

Gemeinschaften, die von ihrer Umwelt angefeindet und zuweilen sogar verfolgt werden, können auf zweierlei Weise reagieren: Sie können sich gegenüber der Welt noch stärker verschließen und einen Weg der Askese, des inneren Auszugs aus der Welt wählen. Sie existieren dann als Konventikel mit eigener Spiritualität und weltfeindlichem Ethos, das durch die Animosität der Welt immer wieder bestätigt wird. Oder sie können sich der Welt ein Stückweit anpassen und so versuchen, die Verleumdungen zu entkräften. Auf der einen Seite steht das Extrem vollständiger Weltverneinung und Askese, auf der anderen Seite das Extrem vollständiger Weltförmigkeit, der Abfall vom Glauben als letzte Konsequenz. Musterbeispiele des ersten Weges sind je auf ihre Weise das johanneische Christentum, die weltverneinende Frömmigkeit der Apokalypse und weite Teile der christlichen Gnosis. – In den von Paulus direkt oder indirekt geprägten Schriften taucht die Gefahr der Anpassung deutlich auf; sie geben ihr manchmal ein Stückweit nach, warnen aber immer auch vor dieser Gefahr. Das nachpaulinische Christentum scheint sich irgendwo in der Mitte zwischen Weltverneinung und gefährlicher Weltförmigkeit zu bewegen. Insofern nimmt es einen Weg vorweg, den die Kirchen aller Zeiten immer wieder versuchen werden zu gehen, einen Mittelweg zwischen weltverneinendem Sekteneben und Abfall vom Glauben zur weltlichen Existenz. Das paulinische Erbe, das Wissen darum, daß christlicher Glaube einen Auftrag Gottes für das Leben *in* der Welt bedeutet und die künftige Auferstehung nicht durch einen Exodus aus der Welt vorweggenommen werden kann, mag dazu beitragen, daß das nachpaulinische Christentum in besonderer Weise den späteren Mittelweg der Kirche präfiguriert.

Wir begegnen in unseren Quellen genügend nachpaulinischen Christen, die sich paganen

Lebensformen anpassen und deshalb von nachpaulinischen Autoren korrigiert werden. Christinnen müssen davor gewarnt werden, sich mit Haarflechten, Goldschmuck und kostbaren Gewändern zu schmücken (1Tim 2,9; 1Petr 3,3); wir hören bereits Töne, die später der Kirchenvater Tertullian erklingen lassen wird (*de cultu feminarum* 2,11). – Soziale Rangunterschiede aus der heidnischen Gesellschaft werden in das Gemeindeleben hineingetragen, wenn Reichen bessere Plätze zugewiesen werden als Armen; Jak 2,2–6.9; 1,10 f protestiert dagegen. – Etliche Christen pflegen einen weltlich-libertinistischen Lebensstil und führen dabei Freiheitsparolen im Munde (2Petr 2,19), die uns aus der korinthischen Gemeinde vertraut sind (1Kor 6,12); 2Petr übergießt diese »Irrlehrer« mit Schimpfworten. – Andere Christen essen heidnisches Opferfleisch, das – nachdem die Götter ihr Teil bekommen – bei feierlichem Mahl im Tempel verzehrt oder auf den Märkten verkauft wird (Apg 2,14 f.20). Auch Paulus hatte solche Freiheit in Anspruch genommen (1Kor 8,4). Wenn sich der Verfasser der Apg in zwei Sendschreiben an Gemeinden im paulinischen Kirchengebiet gegen solche Freiheit wendet, so wird ein Stück der Spannungen sichtbar, die nach Paulus' Tod »seine« Gemeinden bestimmen. – Der Jak muß eine schroffe Alternative aufrichten: Freundschaft mit der Welt ist Feindschaft gegen Gott (4,4). Ist das nur ein traditioneller Topos oder spiegelt sich hier auch ein Stück aktueller Gemeindeproblematik?

Ein interessantes, wenn auch wenig klar erkennbares Phänomen ist die sog. *kolossische Häresie*. Was immer sich hinter den vom Kol (2,8–3,1) bekämpften Leuten verbergen mag, die merkwürdigen Formulierungen von »Engelverehrung« und »was er bei einer Weihe geschaut hat« (2,18) deuten darauf, daß Christen, die die »Weltelemente« (2,8.20) als Engelmächte verehren, sich als mysterienartige Gemeinschaft organisiert haben und sich selbst in Analogie zu einem antiken Mysterienverein verstehen. Sie passen sich ein Stück an die – religiöse – Welt an, wogegen der Verfasser des Kol sich wendet. Er betont, daß Christus allein das Abbild Gottes ist, das Haupt des Leibes und der Erstgeborene von den Toten (1,15–20). Der Kolosserhymnus, der aus der Anbetung des Gemeindegottesdienstes stammen dürfte, wird hier zur Hilfe, sich gegenüber der Welt abzugrenzen. Die Christen sind den »Weltelementen« entronnen (2,20).

Von einer Aufhebung der Welt дистанz kann auch im *Eph* keine Rede sein, obwohl dieser Motive aus Mysterienfrömmigkeit und hellenistischer Popularphilosophie aufgreift. *Eph* macht diese Motive einem Denken dienstbar, das – gerade nicht an Nähe zur paganen Umwelt, sondern – an der Kirche als selbständigem Körper interessiert ist. Die Kirche stellt einen eigenen Leib dar, der sich in kosmischen Ausmaßen zu Christus als seinem himmlischen Haupt emporstreckt (1,22 f; 2,19 ff; 4,15 f); sie steht auf Fundamenten, die in der Vergangenheit von Aposteln und Propheten gelegt wurden (2,20). Die Kirche ist das Heim der Hausgenossen Gottes (2,19). In der Welt dagegen fühlen diese sich fremd (5,16; 6,12; dgl. 1Petr 1,1.17; 2,11; 2Thess 3,2; Jak 1,1; 2Petr 2,18.20 u. ö.). Bei dem Unterschied zwischen Getauften und Heiden nimmt entsprechend die im Epheserbrief so wichtige Paränese ihren Ausgangspunkt (4,17–24; vgl. 2,1–10). In *Lukas'* Gemeinde leben etliche Christen so »weltförmig«, daß ihr Glaube in Gefahr gerät. Sie passen ihr Erscheinungsbild der Umwelt an, indem sie nach »reichem Besitz und Freuden des Lebens« streben (Lk 8,14; 21,34–36; 20,33–35 u. ö., vgl. 16,14 f). Lukas akzeptiert grundsätzlich die Existenz der Reichen in der Gemeinde. Er propagiert jedoch Genügsamkeit (Lk 3,14; 12,15; Apg 20,33 f) und damit verbunden eine

Almosen-Ethik, die das *sprengt*, was hellenistisch denkende Christen in der Regel an Wohltätigkeitsvorstellungen mitbringen: Nicht mehr das Prinzip der Gegenseitigkeit soll gelten, das »do ut des«, wie es der Heide vom wohlthätigen Umgang mit seinen Freunden kennt, sondern ein karitatives Verhalten, das sich demjenigen zuwendet, der nicht »zurückgeben« kann. An Stelle irdischer Vergeltung – geschehe sie durch Gegen-gaben oder durch den auf Inschriften verewigten »Ruhm«, den ein Spender davonträgt – tritt göttlicher Lohn im Eschaton: eine bemerkenswerte sozialgeschichtliche Funktion der Eschatologie (Lk 6,32–35; 14,12; 16,19). Wir sehen, wie Lukas der »Weltförmigkeit« von Christen zu wehren versucht.

Aber auch Lukas macht Kompromisse. Er läßt den Reichtum an sich in der Gemeinde gelten. Er strebt eine friedliche Koexistenz zwischen Kirche und Staat an. Wir sahen, wie er als bewußt hellenistischer Schriftsteller sich auch dem profan literarischen Geschmack seiner Leser anpaßt; indem er sich als hellenistischer Schriftsteller versucht, wird er – gut paulinisch – den Griechen ein Grieche. Aber geht deshalb sein Christentum in der Welt auf? Wir dürfen nicht vergessen, daß gerade auch den hohen Herrschaften ein unbequemes Evangelium von »Gerechtigkeit, Enthaltensamkeit und zukünftigem Gericht« gepredigt wird, so daß sie erschrocken zurückfahren (z. B. Apg 24,25). Den sozial Arrivierteren in der Gemeinde werden ethische Maßstäbe an die Hand gegeben, über die sie den Kopf schütteln mögen, weil sie dergleichen nicht aus heidnischer Vergangenheit kennen. Distanz bleibt auch hier.

Am geringsten erscheint die Distanz auf den ersten Blick in den *Pastoralbriefen*. Formal werden zunächst wie bei Lukas pagane Bildungselemente präsentiert, seien es Zitate (Tit 1,12: Epimenides, de oraculis; 1Tim 5,18: unbekannter Herkunft), Denkfiguren (vgl. 1Tim 3,34 f z. B. mit Sophokles, Antig. 661 f), Begriffe (z. B. 1Tim 6,6.8 stoische »Autarkie«) oder gehobene Formulierungen; sie sprechen für einen gebildeteren Autor (Grammatikerschule?) und anspruchsvollere Leser in der Gemeinde, die es freut, wenn der Urapostel Paulus mit »Büchern«, »Pergamenten« und dem »Mantel« des reisenden Philosophen ausgestattet wird (2Tim 4,13).

Heikler wird es bei inhaltlichen Setzungen: Der Christenglaube sei »zu allem nützlich« (1Tim 4,8). Gepaart mit stoischer Selbstgenügsamkeit (6,6) ver helfe er zum glückseligen Leben – erst hier und dann in Ewigkeit (4,8). Er wird zum nützlichen »Erwerbsmittel« (6,6). Wo führt das Evangelium die Welt noch in die Krise? Hat der Christ sich in die Welt eingepaßt?

Wiederum ist Vorsicht geboten. »Weltliche Denkweisen« bedeuten nicht, daß im sozialen Umgang die Schranken zum heidnischen Nachbarn niedergerissen wären. »Sich der Ketten des Apostels nicht zu schämen, mit ihm Übles zu erleiden« und »die Welt lieb zu gewinnen«, schließen sich für 2Tim aus! (1,8.15 f; 4,10; vgl. 2,3.12). Nicht einmal der bürgerlich unauffällige Lebenswandel (1Tim 2,2) garantiert, daß die Distanz zu den paganen Zeitgenossen überwunden wird, die ja noch immer »dienstbar den Begierden . . . in Bosheit und Neid« wandeln (Tit 3,3).

Die neutestamentlichen *Haustafeln* werden oft als Kronzeugen aufgerufen, wenn beschrieben werden soll, wie das nachpaulinische Christentum sich »bürgerlich« in der Welt einrichtete. Sie gelten nicht selten als Musterbeispiel dafür, daß in nachpaulinischer Zeit christliche Ethik weltförmig konservativ wurde und der ursprüngliche »revolutionäre« Impetus von Gal 3,28, »hier ist nicht Sklave noch Freier, nicht männlich noch weib-

lich . . .«, verlorenging. – Wieweit bedeuten die Haustafeln eine Anpassung an die Umwelt? Sie übernehmen in der Tat pagan vorgegebene Ordnungsstrukturen des Oikos: Sie respektieren die *potestas* des *pater familias* und fordern die Unterordnung von Frau, Kindern und Sklaven unter seine Gewalt; der Aufruf zum Sich-Fügen und zur Leidensbereitschaft kann sogar christologisch motiviert werden (1Petr 2,18–23). Andererseits wird die Macht des Herrn dadurch begrenzt, daß er im Alltag zu Gerechtigkeit und Liebe angehalten wird, wiederum auch christologisch begründet (z. B. Eph 5,25). Einen ähnlichen »Liebepatriarchalismus« formulieren pagane Autoren. Seneca zum Beispiel schreibt: »Ich lache die aus, die es schändlich finden, mit ihrem Sklaven zu speisen . . . Mit dem Niedrigeren mögest Du so leben, wie Du willst, daß ein Höherer mit Dir lebe . . . Lebe mit dem Sklaven auf milde, freundliche Art« (ep. 47). Der Beitrag der Christen zum Konzept des Liebepatriarchalismus besteht darin, daß sie ihn christologisch unterlegen. Sonst schließen die Haustafeln sich an sozialetische Traditionen aus der Umwelt an; vergleichbar sind pagane Texte, die über das rechte Führen eines Haushaltes handeln. Aber wichtig ist, daß die Haustafeln mit diesem Traditionsbezug hinter dem zurückbleiben, was viele pagane Zeitgenossen tatsächlich *leben*: Wir sahen, daß viele Frauen in der Umwelt emanzipiert sein können und mitnichten sich mit der Rolle des gehorsamen Heimchens am Herd begnügen. Mit anderen Worten: Die Haustafeln knüpfen zwar an heidnische Überlieferungen an, im paganen Alltag jedoch sind diese Traditionen oft bereits außer Kraft. Mit ihrem Konservativismus sind die Haustafeln mithin durchaus nicht darauf aus, christliches Leben an das der heidnischen Zeitgenossen anzugleichen. Im Gegenteil: ein Stückweit, sahen wir, protestieren sie gerade gegen heidnische Emanzipationspraxis, zusammen mit antiken Moralisten wie Plutarch.

Auch die sich im nachpaulinischen Christentum herausbildende festere *Ämterstruktur* ist nicht selten als »Anpassung« an die Gemeinschaftsformen der Welt gewertet worden. Die Gemeinden der Pastoralbriefe haben eine feste Gemeindeordnung herausgebildet, mit einem Presbyterkollegium an der Spitze, mit Ämtern, um die man sich bewerben kann und für die man entlohnt wird (1Tim 3,1; 5,18 u. ö.). Vergleichen wir die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen mit derjenigen der paulinischen Gemeinden, so ist die Ähnlichkeit zum antiken religiösen Collegium, zum Religionsverein mit fester Verfassung, festen Ämtern, geordneten Zusammenkünften und einer eigenen Kasse größer als zu paulinischer Zeit. Aber kann man das als Sich-Anpassen an die Welt bezeichnen? Das ist fraglich. Durch das Führen einer Gemeindegasse etwa gleichen die christlichen Gemeinden den meisten anderen Vereinen. Aber durch das Fehlen von Eintrittsgeldern und Mitgliederbeiträgen unterscheiden sie sich von ihnen. Eine Gemeindegasse ist zwar da, aber ihr Inhalt wird in unserem Zeitraum weder für den Unterhalt von Gebäuden, noch für den Kult, noch für Begräbnisplätze, noch für Festmahlzeiten, sondern in erster Linie für die Armenunterstützung ausgegeben. Das ist etwas Besonderes. Auch hier scheint es voreilig, von Anpassung an die Welt zu sprechen. Die Christengemeinden übernehmen für ihre Organisation zwar einzelne in der paganen Gesellschaft vorgegebene Elemente – etwa auch den Amtstitel »*Episkopos*«, »Aufseher« –, sie entwickeln daraus jedoch ihre eigene charakteristische Gestalt, die noch Tertullian als selbständig und von der »Welt« unterschieden erkennt (Apol. 39).

Bereits mit Paulus bahnte sich die Entwicklung an, die Christen zu einer eigenständigen

kleinen »Gesellschaft« in der paganen Gesellschaft werden zu lassen: 1Kor 6 riet den Christen, ihre Rechtsstreitigkeiten nicht vor heidnischen Richtern auszutragen, sondern intern zu regeln. Eph 2,19 belegt die Christen mit Begriffen aus der politischen Sprache: »Mitbürger« seien sie – aber nicht bezogen auf die römische Gesellschaft, sondern bezogen auf ihre eigene kleine Gemeinschaft! Hier entwickelt sich etwas, das mitnichten sich »anpaßt«, sondern je mehr es sich konsolidiert, desto mehr einem »Staat im Staate« zu gleichen beginnt und bei den Heiden mehr und mehr den Argwohn erregt, dem römischen Gemeinwesen Konkurrenz zu machen – ein Konflikt, der erst unter Konstantin einer Lösung näher kommen soll.

Wir halten fest: Mit dem Stichwort »Anpassung« lassen sich nur in geringem Maße die Veränderungen verstehen, die in nachpaulinischer Zeit in der Gestalt der Kirche und vor allem in der christlichen Ethik zu beobachten sind. Auch das verbreitete Schlagwort, die Ethik habe sich »verbürgerlicht«, hilft wenig zum Verständnis. Wenn damit gemeint ist, daß sich die christlichen Gemeinden in verstärktem Maße auf ein Leben in der Welt einrichteten, dauerhaftere Häuser bauten und nach ethischen Richtlinien handelten, die zum Teil auch von paganer Literatur vertreten wurden, so mag das mißverständliche Stichwort »Bürgerlichkeit« stehenbleiben. Ist aber gemeint, daß sich die Christen den paganen Gemeinschaften in ihrer Gestalt mehr und mehr angepaßt, in ihrem Verhalten sich den Zeitgenossen mehr und mehr angenähert und die Distanz zum paganen Nachbarn aufgegeben hätten, so kommt die komplexe Realität nicht in den Blick.

Die verstärkte »Bürgerlichkeit« der Christen einerseits und ihre andauernde Isolation in der paganen Gesellschaft andererseits stehen in einem komplexen Beziehungsgeflecht. Zusammengefaßt sind etwa folgende Momente wichtig. a) Gebiert die Isolation Verleumdungen seitens der Umwelt, so soll »bürgerliche Wohlanständigkeit« diesen Verdächtigungen wehren; sie ist ein Stückweit apologetisch ausgerichtet, obwohl dies nicht ihr einziger Beweggrund ist. b) Anstatt die Isolation abzubauen, scheint die »Bürgerlichkeit« der Haustafeln die Isolation zum Teil sogar noch zu befestigen: durch ihre konservativen Züge, die in vielen Teilen der Umwelt bereits überlebt sind. c) »Bürgerlichkeit« in Form des sozial integrierenden Liebspatriarchalismus stabilisiert das christliche Gemeinschaftsleben, ermöglicht Traditionskontinuität (»gehorsame Kinder«!) und befestigt so das Christentum als eine selbständige soziale Größe: ein Effekt, der ebenfalls nicht zum Abbau der Distanz zu den paganen Zeitgenossen beiträgt.

D. Mission als das Grundverhalten zur Welt

1. Missionarische Perspektive

Kol und Eph kleiden den christlichen Anspruch, mit Evangeliumsverkündigung die Welt umspannen zu wollen, in jenes mythologische Bild, in dem die Kirche als kosmi-

scher »Leib« sich von der Erde bis in den Himmel zu seinem Haupt Christus streckt und dabei – das ist hier das Wichtige – »das Wachstum Gottes wächst« (Kol 2,19; Eph 2,20–22; vgl. Kol 1,6.23.28; 4,3–6). Das Wachsen durch Verkündigung findet sogar oben in den himmlischen Luftsphären statt, wo »den Mächten und Gewalten die Weisheit Gottes« kundgetan wird (Eph 3,10).

Anders, aber denselben universalen Anspruch formuliert Lukas. Nur spekuliert er nicht ekklesiologisch; vielmehr drückt er narrativ etwas vom Wesen der Urkirche aus: Er erzählt, wie das Evangelium sich von Jerusalem, vom Zentrum Israels bis nach Rom, ins Zentrum der Welt ausbreitete. Die Urkirche war missionierende Kirche; angetrieben von Gottes Geist trugen die »Zeugen« (z. B. Apg 1,21 f) die Verkündigung »bis ans Ende der Erde« (1,8).

An diesen Zeugnissen fällt auf, daß sie Mission zunächst nur mit der apostolischen Zeit verbinden. Lukas blickt in Apg auf die goldene Zeit der missionierenden Urapostel zurück; Eph verknüpft die »wachsende« Kirche mit der Gestalt des Paulus (vgl. 2Thess 3,1; 1Tim 2,6 f; 2Tim 4,17); Kol 1,23 setzt voraus, daß schon zu Paulus' Zeit das Evangelium »unter aller Kreatur verkündet ist«: Die Weltmission wurde von den Uraposteln bereits erledigt! Der Missionsauftrag, »ihr werdet meine Zeugen sein zu Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und *bis an das Ende der Erde*« (Apg 1,8; vgl. Mt 28,16–20), erging an die Elf; undenkbar für nachapostolische Generationen ist, daß die elf Urapostel diese ihre Aufgabe nicht erfüllt hätten. Die spätere Alte Kirche ersinnt sogar die Legende, die Apostel hätten den Weltkreis durch Los unter sich aufgeteilt und daraufhin jeder sich in sein Missionsgebiet aufgemacht. Würde die Welt – so das Verständnis nachapostolischer Zeit – schon durch die Urapostel gewonnen, so können nachfolgende Generationen nur noch das bereits weltweit ausgespannte Netz von Christen verdichten: durch fortgesetzten Neugewinn einzelner Menschen; nicht mehr durch Zugewinn von Gebieten. Im missionarischen Selbstverständnis der nachapostolischen Gemeinden spielen mithin nicht Weltmissions-Programme eine Rolle; die Apostel finden als Weltmissionare keine Nachfolger. Auf die menschlichen Einzelschicksale in der Nachbarschaft richtet sich vielmehr missionarisches Wollen. Nur in diesem Bezugshorizont ist nachpaulinisches Christentum missionierende Kirche. – Beispiele mögen illustrieren.

Lukas: Apg blickt nicht nur zurück. An zwei Punkten sahen wir, daß Lukas selber am Ende des 1. Jahrhunderts einen missionarischen Blickwinkel hat: dort, wo seine Tendenzen sichtbar werden, das Christentum als politisch loyal und gebildet, als auch für Vornehme akzeptabel darzustellen. Solche Apologie will gewinnen – gerade jene sozial Gehobeneren, die Vorbehalte hegen, wenn es darum geht, sich für das Christentum zu entscheiden. Lukas geht sogar soweit, diese Zauderer bei ihren eigenen Voraussetzungen abzuholen: Christlicher Glaube sei nichts anderes als die Ausformulierung dessen, was kluge Griechen schon längst geahnt hätten (Apg 17). Christentum ließe sich an hellenistische Paideia anknüpfen: Vorstellungen von Kontinuität sollen es den Gebildeteren leicht machen.

Pastoralbriefe: »Für die Könige und alle in hervorragender Stellung« beten die Christen in ihren Gottesdiensten (1Tim 2,1 f), ähnlich wie es die Heiden tun, wenn sie in öffentlichen Gebeten die Götter anflehen, den Kaiser gesund zu erhalten (z. B. Plinius, ep.10,35 f). Hier zeigt sich das Bewußtsein, auch als Christ für die pagane Gesell-

schaft, in der man lebt, verantwortlich zu sein. Aber wir dürfen nicht mißverstehen: Zielpunkt der Gebete sind nicht die Gesundheit des Kaisers, die Erhaltung des römischen Staates um ihrer selbst willen. Ziel ist vielmehr: Gott möge die staatlichen Gewalten lenken, »damit wir ein stilles und ruhiges Leben führen mögen« (V.2), unbehelligt von Verleumdungen und Nachstellungen, und so freigesetzt werden zur Evangeliums predigt, so daß »allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen« (V.3 f). Das Gebet für die Obrigkeiten heißt im Klartext: Gott möge sie den nötigen Freiraum schaffen lassen, damit Ausbreitung des Evangeliums möglich ist.

Eine missionarische Perspektive eröffnet auch 1Petr 2,9: »Ihr seid das auserwählte Geschlecht . . . , daß ihr verkündigen sollt die Wohltaten des, der euch berufen hat.«

2. Methoden der Mission

Erkennen wir im nachpaulinischen Christentum zwar das Wollen, das Evangelium über die Gemeindegrenzen hinauszutragen, nicht aber Konzepte, geographische Gebiete oder gesellschaftliche Gruppen planmäßig zu gewinnen, so entspricht dem die Methode der Ausbreitung christlichen Glaubens in nachapostolischer Zeit: Die Kirche »wächst« unprogrammatisch, mehr oder weniger »zufällig« durch die persönlichen Kontakte einzelner. Das Gespräch mit dem einzelnen Menschen (Kol 4,6) ist wichtig.

a) Zunächst geschieht diese Art der christlichen Propaganda lokal am Ort, im Haus, am Arbeitsplatz. Christinnen werden aufgerufen, ihre heidnischen Ehemänner zu gewinnen (1Petr 3,1 f). Christliche Sklaven, die in einem paganen Oikos leben und arbeiten, mögen dort dem Evangelium dienen (vgl. Tit 2,9 f; 1Tim 6,1). »Im Frauengemach, in der Schusterwerkstatt, in der Walke« verbreitet sich das Evangelium; »wir müssen mit ansehen, wie in den Privathäusern Wollarbeiter, Schuster und Walker und die ungebildetsten und ungeschliffensten Leute . . . die seltsamsten Dinge vorbringen, sobald sie sich ohne Zeugen mit den Kindern und einigen ungebildeten Frauen allein wissen.« Der Heide Celsus beklagt sich so im 2. Jahrhundert (Fr. III 55). In der ersten nachapostolischen Generation ist es kaum anders. – Verkündigen sollen die nachpaulinischen Christen nicht einmal so sehr durch Worte, als vielmehr durch gewinnendes Leben, »durch Wandel ohne Wort« (1Petr 3,1 f; vgl. Tit 2,9 f). »Wandelt weise gegen die, die draußen sind, und kaufet die Zeit aus. Eure Rede sei allezeit lieblich und mit Salz gewürzt, daß ihr wisset, wie ihr einem jeglichen antworten sollt« (Kol 4,5; vgl. auch Mt 5,16; 1Tim 3,7; Tit 2,9 f; 2Thess 1,11 f).

Wie stark die Neubekehrten sich noch aus dem Umkreis der Synagogen rekrutieren, aus den Kreisen der »Gottesfürchtigen«, die sich vom monotheistischen Judentum angezogen fühlen, aber noch nicht die Beschneidung vollzogen haben, läßt sich schwer sagen. Wenn Lukas wirbt, so sahen wir, setzt er immerhin alttestamentliche Kenntnisse voraus. Apk 2,9; 3,9 verraten, daß die kleinasiatischen Gemeinden von Smyrna und Philadelphia am Ende des Jahrhunderts in einem sehr gespannten Verhältnis zu den Synagogen stehen: die Juden »lästern« die Christen und sprechen ihnen die Legitimität ab: Gott

liebe nicht die Christen, sondern die Juden (3,9). Die Texte setzen offenbar Konkurrenz in der Werbepaxis beider Religionsgemeinschaften voraus.

Zum »Wachsen« des nachpaulinischen Christentums am Ort gehört schließlich, daß Eltern ihre Kinder zum Glauben heranziehen (Eph 6,4; 2Tim 1,5; vgl. Kol 3,20): Traditionskontinuität innerhalb christlicher Familien beginnt sich so herauszubilden. Besonders bei den Amtsträgern wird darauf geachtet, daß sie »gläubige Kinder« haben (Tit 1,6). Die Frau »wird selig werden dadurch, daß sie Kinder zur Welt bringt, wenn sie bleiben im Glauben und in der Liebe und in der Heiligung« (1Tim 2,15). Hier – im häuslichen Verbreiten christlichen Denkens – spielt die nachpaulinische Frau plötzlich eine herausgehobene Rolle. Tit 2,3f kann sogar vom »Lehren« in diesem Zusammenhang sprechen: »Den alten Frauen gebiete . . . , daß sie die jungen Frauen lehren, züchtig zu sein, ihre Männer zu lieben, Kinder zu lieben . . . häuslich, gütig zu sein . . . , damit das Wort Gottes nicht verlästert werde.«

b) Zur unprogrammatischen Verbreitung nachpaulinischen Christentums gehört ohne Zweifel auch das Reisen von Christen. Eph, 1Petr und die Sendschreiben Apk 2–3 sind als Zirkulare gedacht, die entsprechende Reisetätigkeit von Christen zumindest innerhalb Kleinasien voraussetzen. »Die Welt hat Frieden durch die Römer, und wir bewegen uns ohne Angst auf den Straßen und fahren übers Meer, wohin wir wollen« (Irenäus, haer. 4,30,3). Derart mobile Christen – sie reisen im Auftrag von Gemeinden mit einem Brief in der Hand oder auf eigene Faust als Kaufleute oder Handwerker – mögen an den Stationen ihrer Reise wiederum durch persönliche Kontakte Nichtchristen gewinnen. Überzeugend etwa wirkt das Beispiel jener christlichen Geschäftsleute, die auf ihren Reisen bei Geschäftsabschlüssen sich unendlich geduldig zeigen – sogar noch, wenn versucht wird, sie zu übervorteilen (Justin, Apol. I 16,4). – Mit griechischen Sprachkenntnissen kommt ein Glaubensbruder überall in den Städten durch; das erleichtert das »Wachsen« der Kirche. Ebenso hilfreich ist die glänzende Infrastruktur des Reiches – ohne innere Grenzen, mit einem ausgebauten Straßennetz und gesicherten Schiffsverbindungen.

c) Eine besondere Form christlicher Propaganda ist auch noch in nachpaulinischer Zeit lebendig: Christliche Wanderprediger ziehen von Ort zu Ort, predigen auf Straßen und Plätzen und lassen sich von den ortsansässigen Gemeinden versorgen. Noch Origenes im 3. Jahrhundert kennt sie: »Heute« wie »in den ersten Zeiten« »machen es einige sich zu ihrer Lebensaufgabe, nicht nur von Stadt zu Stadt, sondern auch von Dorf zu Dorf und von Hof zu Hof zu wandern, um auch andere für den Glauben an Gott zu gewinnen. Und man kann nicht sagen, daß sie das wegen eines Gewinnes täten, da sie manchmal nicht einmal so viel nehmen wollen, wie sie zur Nahrung brauchen« (Cels. III 9; vgl. u. a. Did. 11–13; Euseb, Kirchengeschichte III 37,2f fürs frühe 2. Jh.). Es ist nicht zu entscheiden, wieviel diese Wanderprediger noch zum »Wachsen« des Christentums in nachapostolischer Zeit beitragen. Bei den syrischen Christen genießen sie immerhin noch zu Beginn des 2. Jahrhunderts höheres Ansehen als die ortsansässigen Amtsträger (Did. 15,2). Zugleich warnt die Didache aber vor herumreisenden christlichen Propheten, die mit Christus hausierten (12,5). Von Heiden können wandernde Christen sogar als schmarotzende Vagabunden verunglimpft werden (Lukian, Peregr. 16). Wie groß ist ihr Missionserfolg?

Wichtig bei diesen Wanderpropheten ist, daß sie aufgrund persönlichen »Charismas«

sich auf den Weg machen: Nicht weil Gemeinden sie offiziell beauftragen, ziehen sie von daheim fort, sondern weil sie selber als einzelne sich dazu berufen fühlen. Ein planmäßiges Missions-»Programm« läßt sich deshalb auch hinter ihrer Existenz nicht erkennen.

3. Mißerfolg – Erfolg

Wie schwierig, gar gefährlich es oft ist, das Evangelium – durch Wort und Leben – kundzutun, zeigen jene Belege, die von Verstocktheit, von Mißerfolgen in der Mission reden: »Der Glaube ist nicht jedermanns Sache« (2Thess 3,2; 1,8; 2,10–12; 1Petr 2,7 f); charakteristischerweise lassen dieselben Schriften auch etwas von Nachstellungen seitens der Umwelt durchblicken (s. o.). Am liebsten würde man sein Christsein manchmal verschämt verbergen (vgl. 2Tim 1,8). – Mission mißlingt nicht nur zuweilen, etliche Christen fallen vom Glauben sogar wieder ab (1Tim 1,19 f; 5,15; vgl. 2Tim 1,15; 4,10), was als Todsünde gewertet wird (Hebr 6). Einigen ist ihr wirtschaftliches Fortkommen wichtiger als der Glaube: »Die Sucht nach Geld ist eine Wurzel aller Übel, etliche haben sich danach ausgestreckt und sind vom Glauben abgeirrt« (1Tim 6,10). – Auch die eigenen Kinder zu guten Christen heranzuziehen, glückt in der Praxis nicht immer. Eine Paränese wie Tit 1,6 macht das deutlich: für ein Amt eignet sich nur jemand, »wenn er . . . gläubige Kinder hat, die nicht in dem Ruf stehen, Schwelger und ungehorsam zu sein«. Offenbar gibt es derartige »mißratene« Fälle! (vgl. 1Tim 2,15; 3,4; 2Tim 3,2).

Auf der anderen Seite sind Erfolge zu verzeichnen. In den Gemeinden begegnen wir nicht nur Familien, die seit zwei oder mehr Generationen christlich sind – zuweilen »vererbt« über Großmutter und Mutter (vgl. 2Tim 1,5; 3,15). Wir entdecken auch »Neulinge« (1Petr 4,31; 2Petr 2,18.20). Nur solle man die »Neuen« nicht gleich mit einem Amt betrauen, sie könnten sich zu sehr aufblasen (1Tim 3,6)!

Was steckt hinter letzterer Mahnung: Furcht der in der Gemeinde »Alteingewesenen«, an Einfluß zu verlieren? Gibt es sogar viele »Neue«, die die Mißerfolge aufwiegen? Plinius spricht dafür: »Nicht nur über die Städte, auch über die Dörfer und das offene Land hat sich die Seuche dieses Aberglaubens verbreitet«, so daß die Tempel leerzustehen beginnen. Der Glaube erfaßt »eine große Zahl«! (ep.10,96,9).

Wir fassen zusammen: Die Kirche »wächst« durch die Aktivität der einzelnen, ohne daß Mission von den Gemeinden »offiziell«, »geplant«, »organisiert« betrieben würde. Gegenüber der Mission der apostolischen Zeit – Paulus' planmäßige Missionsunternehmungen etwa wurden von Gemeinden aktiv unterstützt – ist dies ein »qualitativer Sprung«. Aus der missionierenden apostolischen Kirche ist eine mehr und mehr defensive Kirche geworden, die sich nur beiläufig, »zufällig« ausweitet. Der Klerus ist mit den bestehenden Gemeinden befaßt, nicht mit Neugründungen. Nicht der aktive »Zugriff« auf die Umwelt, sondern innerkirchliche Konsolidierung und Problemlösung stehen in den meisten Schriften, besonders in den Pastoralbriefen, im 2Thess, im 1Clem und in den Ignatiusbriefen, im Vordergrund. Das Aufpassen auf »Irrlehrer« wird wichtiger als das Zugehen auf die Welt.

Daß gleichwohl kontinuierlich fürs Christentum geworben wird, ist das Verdienst des

Glaubensbruders, der Glaubensschwester an der Basis. Bei ihnen liegt die Gewähr, daß das Christentum die Welt nicht einfach abschreibt: Verkündigend übernehmen sie Verantwortung für die Gesellschaft, in der sie leben. Weil Christus der Welt Herr und Retter ist, schuldet der Christ der Welt Verkündigung.

Bibliographische Hinweise zu IV 2

- Balsdon, D., Die Frau in der römischen Antike, München 1979, bes. 48–67. 305–314
Colpe, C., u. a., Art. Genossenschaft, Reallexikon für Antike und Christentum X (1978), 83–155
Dautzenberg, G./Merklein, H./Müller, K. (Hrsg.), Die Frau im Urchristentum, QD 95, Freiburg 1983
Elliott, J. H., A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1Peter, London 1981
Harnack, A., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1924
Hengel, M., Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche, Stuttgart 1973
Horn, F. W., Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas, GThA 26, Göttingen 1983
Judge, E. A., Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft. Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert, Wuppertal 1964
Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, WUNT II 18, Tübingen 1987
Lührmann, D., Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie: New Testament Studies 27, 1981, 83–97
Plümacher, E., Lukas als hellenistischer Schriftsteller, SUNT 9, Göttingen 1972
Schwarz, R., Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen, Klosterneuburg 1983
Thraede, K., Art. Frau, Reallexikon für Antike und Christentum VIII (1972), 197–269
Verner, D. C., The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles, SBLD 71, Baltimore/Mar. 1983