

HARTMUT LEPPIN

DIE FRÜHEN
CHRISTEN

VON DEN ANFÄNGEN BIS KONSTANTIN



C.H.BECK

Hartmut Leppin

Die frühen Christen

Historische Bibliothek der GERDA HENKEL STIFTUNG

Die Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung wurde gemeinsam mit dem Verlag C.H.Beck gegründet. Ihr Ziel ist es, ausgewiesenen Wissenschaftlern die Möglichkeit zu geben, grundlegende Erkenntnisse aus dem Bereich der Historischen Geisteswissenschaften einer interessierten Öffentlichkeit näherzubringen. Die Stiftung unterstreicht damit ihr Anliegen, herausragende geisteswissenschaftliche Forschungsleistungen zu fördern – in diesem Fall in Form eines Buches, das höchsten Ansprüchen genügt und eine große Leserschaft findet.

Bereits erschienen:

- Hermann Parzinger: Die frühen Völker Eurasiens
Roderich Ptak: Die maritime Seidenstraße
Hugh Barr Nisbet: Lessing
Jürgen Osterhammel: Die Verwandlung der Welt
Werner Busch: Das unklassische Bild
Bernd Stöver: Zuflucht DDR
Christian Marek: Geschichte Kleinasiens in der Antike
Jörg Fisch: Das Selbstbestimmungsrecht der Völker
Willibald Sauerländer: Der katholische Rubens
Manfred Hildermeier: Geschichte Russlands
Stefan M. Maul: Die Wahrsagekunst im Alten Orient
Friedrich Lenger: Metropolen der Moderne
Heinz Halm: Kalifen und Assassinen
David Nirenberg: Anti-Judaismus
Wolfgang Reinhard: Die Unterwerfung der Welt
Werner Plumpe: Carl Duisberg
Jörg Rüpke: Pantheon
Manfred Hildermeier: Geschichte der Sowjetunion 1917–1991
Bernd Roeck: Der Morgen der Welt
Frank Rexroth: Fröhliche Scholastik
Jill Lepore: Diese Wahrheiten
Mischa Meier: Geschichte der Völkerwanderung

Hartmut Leppin

Die frühen Christen

Von den Anfängen bis Konstantin

C.H.Beck

Mit 21 Abbildungen

1. Auflage. 2018.

2., durchgesehene Auflage. 2019

3., durchgesehene Auflage. 2021

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2018

Umschlagentwurf: Kunst oder Reklame, München

Umschlagabbildung: Junge Betende, Fresko aus dem 3. Jahrhundert n. Chr., Katakomben der Priscilla, Via Salaria, Rom; © Bridgeman Images

Satz: Fotosatz Amann, Memmingen

ISBN Buch 978 3 406 72510 4

ISBN eBook (epub) 978 3 406 77390 7

ISBN eBook (PDF) 978 3 406 77391 4

Die gedruckte Ausgabe dieses Titels erhalten Sie im Buchhandel sowie versandkostenfrei auf unserer Website

www.chbeck.de.

Dort finden Sie auch unser gesamtes Programm und viele weitere Informationen.

INHALT

Einleitung	7
Prolog: Ein Leichnam kommt der Welt abhanden	23
I. Weder Juden noch Heiden?	33
1. Ein ungeheurer Schritt: die Taufe	33
2. Gemeinsam feiern in einer neuen Zeit	43
3. Jüdische Tradition und christliche Aneignung	54
4. Speisen im religiösen Streit	68
5. Von der Alltäglichkeit der Wunder	76
6. Feste für alle Bürger und manche Christen	84
7. Leben unter den Dämonen	92
8. Zwischen Gemeinde und Familie: Beisetzungen früher Christen	104
9. <i>Wir haben keine Heiligtümer und Altäre</i> : Orte der Gemeinschaftsbildung	122
II. Christliche Autoritäten	135
1. Wer spricht im Namen des Herrn? Charisma und Amt	135
2. Christinnen und Gemeindeorganisation	145
3. Späte Prophetie	158
4. Die wahren Philosophen	172
5. Konsens und Wahrheit: Der Weg zum Bischof	186
6. Gefährlicher Glanz: Das Bischofsamt	196
7. Geld in den Gemeinden	205
8. Die Körper der Heiligen: Das Aufkommen von Reliquien	215
9. Das Paradies in der Einöde: Verzicht und Selbstermächtigung .	223
10. Getrennt und doch vernetzt: Zentren früher Christen	235

III. (Nicht) von dieser Welt: Selbstsorge und Nächstenliebe	255
1. Neue Geschwister	255
2. Die Ambivalenz der Ehe	262
3. Grenzen der Sexualität	278
4. Zwischen Preisgabe und Respekt: Kinder unter Christen	285
5. Gleich und doch nicht so gleich: Sklaven und Christen	293
6. Gottesnot und Macht: Die Buße	303
7. In Demut durch den Alltag	311
8. Arbeit im Glauben	325
9. Reichtum und Fürsorge	335
IV. Bürger zweier Reiche	345
1. Ein Imperium ohne Alternative	345
2. Leben in Bedrängnis	355
3. Strittiges Sterben: Märtyrer vor Gericht	365
4. Ausflüchte, Auswege und Argumente in Zeiten der Verfolgung	380
5. Soldaten im Glauben	392
6. Vor dem großen Sprung: Christen in den sozialen Eliten	402
Rückblick und Ausblick	415
Hinweise zu den Übersetzungen	445
Danksagungen	447
Abkürzungsverzeichnis	449
Anmerkungen	457
Literatur	476
Bildnachweis	504
Personen- und Ortsregister	505

Einleitung

Seltsam müssen frühe Christen in der römischen Welt gewirkt haben: Sie behaupteten, ihren eigenen Messias zu haben, und dennoch tauchten einige weiterhin im Tempel von Jerusalem und in Synagogen auf. Sie behaupteten, eine ganz spezielle Botschaft empfangen zu haben, und sie lebten doch mitten unter den anderen. Viele mieden die städtischen Feste, widersetzten sich staatlichen Funktionären, verließen ihre Familien und bekundeten doch, gute Bürger zu sein. Als todesmutig, als unbestechlich, als widerständig gegen jegliche Versuchung erwiesen sich manche, doch andere schienen nur im Verborgenen zu wirken und gaben Druck schnell nach. Zerwürfnisse untereinander und mit anderen begleiteten die Geschichte der frühen Christen.

Anfeindungen gegen Christen gab es viele, staatliche Verfolgungen forderten zahlreiche Opfer. Und dennoch: Der christliche Glaube war erfolgreich. Keine 300 Jahre nachdem der römische Präfekt Pontius Pilatus Jesus hatte schimpflich hinrichten lassen, bekannte sich Kaiser Konstantin der Große (306–337) zum Christengott – obwohl Christen erklärt hatten, niemals könne ein Kaiser ein Christ sein. Ihre Fremdheit in der Welt betonten frühe Christen gern, nun fanden sie sich an der Seite der Herren der Welt wieder oder besser: Einige Christen positionierten sich dort. Als bald begannen sie andere Christen und überhaupt Andersgläubige zu verfolgen. Jene Christen aber, die in den ersten 300 Jahren nach Christus lebten und die von Konstantins Entscheidung überrascht wurden, sind Gegenstand dieses Buches.

Die frühen Christen bildeten keineswegs eine homogene Gruppe, geschweige denn eine Kirche. Von ihrem Wirken in der Welt, aber auch von den Irritationen, die sie bei Zeitgenossen auslösten, handelt dieses Buch. Es soll zugleich die modernen Leser irritieren: Die antiken Christen sind durch eine lebendige Erinnerung und durch ein gemeinsames textliches Erbe, die Bibel, eng mit der heutigen Welt verbunden, selbst für diejeni-

Einleitung

gen, die dem christlichen Glauben fernstehen. Allenthalben stoßen wir auf Kirchengebäude, christliche Feiertage rhythmisieren unsere Zeit, weite Teile der Kunst sind durch christliche Motive geprägt, noch in der Persiflage. Doch die sichtbare Nähe kann eine scheinbare sein.¹ Vieles an den frühen Christen ist uns fremd und weit entfernt von dem, was heute als Christentum gilt – sei es die Akzeptanz der Sklaverei oder die Forderung, Frauen sollten Kopftücher tragen.

Diese doppelte Irritation, aus der Sicht der Heutigen und der antiken Zeitgenossen, will ich nachvollziehbar machen, die Fremdheit des scheinbar vertrauten Christentums erschließen. Das tue ich als Historiker, der zugleich danach fragt, wie eine kleine, sozial schwache Gruppe aus der Peripherie sich ausbreiten konnte und welchen Herausforderungen ihre Angehörigen sich gegenübersehen. Theologische Debatten stehen nicht im Zentrum meiner Darstellung. Doch auch ein Historiker muss diese ernst nehmen, denn durch sie vermochten die Zeitgenossen ihre Welt zu erfassen. Theologische Argumente konnten Handlungen auslösen, zumindest aber rechtfertigen und sind daher von eminenter historischer Bedeutung.

Theologen und Historiker haben herausgearbeitet, wie unterschiedlich die Antworten von Christen auf die Herausforderungen ihrer Zeit ausfallen konnten: Erklärten die einen, man müsse sich an die jüdischen Speisegesetze halten, so lehnten andere gerade das ab. Sahen die einen die Ehe als eine legitime Form christlichen Lebens, hielten andere sie für eine verwerfliche Lebensform. Bewunderten die einen das Martyrium als Zeichen höchster Glaubensstärke, verwarfen es andere als einen allzu schnellen Weg zur Heiligkeit. Christliche Frauen fühlten sich berechtigt, den Glauben weiterzugeben, und bekamen doch oft genug zu hören, sie müssten schweigen. Und immer neue Fragen kamen auf: Durfte man vom Fleisch heidnischer Opferfeste essen oder nicht? Sollte man bei der Eucharistie Wasser trinken oder Wein? Durfte ein Christ Soldat werden oder gar Stadtrat?

Die Christen waren auf viele Bereiche des Alltagslebens schlecht vorbereitet, denn die Regeln, die Jesus der Überlieferung nach formuliert hatte, besaßen einen allgemeinen Charakter, gingen überwiegend von Zweierbeziehungen aus und betrafen nur wenige Bereiche der Gesellschaft; sie standen im Zeichen eines nahen Weltendes, das nicht kommen wollte. Christen blieb nichts übrig, als sich auf die Welt einzulassen. Briefe, von denen viele in das *Neue Testament* eingegangen sind, bezeugen

gen die lebendigen Diskussionen darüber. Wer als Christ handeln wollte, war gezwungen, immer wieder neu über das zu reflektieren, was anderen Zeitgenossen selbstverständlich erschien; dass man so nicht zu einheitlichen Lösungen kam, versteht sich und macht nicht zum Geringsten die Faszination dieser Phase der Geschichte aus. Die Debattenfreude der frühen Christen ist schlichtweg staunenswert.

Eine lineare Geschichte vom Urchristentum bis zur Großkirche kann ich daher nicht schreiben. Ebenso wenig werde ich den Verfall eines ursprünglich reinen Christentums beklagen oder den Aufbau einer wohlorganisierten Kirche mit klugen Lebensregeln preisen. Die Geschichte der Christen, die ich darstelle, folgt keiner inneren Logik und ist nicht durch höhere Kräfte bestimmt, vielmehr beobachte ich Christen bei ihren unterschiedlich erfolgreichen Versuchen, sich in der Welt einzuordnen, und mochten sie auch den Modus der Weltfeindlichkeit wählen. Es geht um bestimmte Situationen, um Problemlösungen, die Christen suchten, diskutierten, fanden, Problemlösungen, die sich teils sedimentierten, die sich teils aber nicht durchsetzten. Es ist keine folgerichtige Entwicklung, sondern ein Tasten und Erproben.

Der Beginn der Geschichte der Christen ist relativ einfach zu bestimmen: Jesus konnte naturgemäß kein Christ sein; auf sein Wirken gehe ich nicht ein. Wenn Worte oder Taten Jesu zur Sprache kommen, so weil sie ihm zugeschrieben wurden und deswegen Bedeutung für die späteren Christen gewannen – die Evangelien, die über sein Leben berichten, entstanden ja ohnehin später als die echten Paulusbriefe. Jesus erscheint mithin nicht als historische Gestalt, sondern als Gegenstand von Erzählungen. Der *Prolog* behandelt das Erlebnis der Auferstehung Jesu, die ich insofern als historisches Ereignis betrachte, als sie die ersten Christen beschäftigte.

In vier Hauptkapitel teilt sich das übrige Buch, deren Unterkapitel in einer ungefähren zeitlichen Reihenfolge stehen, aber nicht ohne erhebliche zeitliche Überlappungen auskommen können. Die Gliederung der Hauptkapitel führt, so scheint es, immer wieder auf Konstantin den Großen. Das mag als ein Widerspruch erscheinen zu dem nicht-teleologischen Ansatz, den ich gerade formuliert habe. Doch wird bei der Lektüre hoffentlich rasch deutlich, dass vieles, was ich beschreibe, gerade nicht auf Konstantin zulief. Wenn sich nach ihm fast alle römischen Kaiser das Christentum zu eigen machten, so war das eine unerwartbare Wende in der Christentumsgeschichte. Denn nun musste man mit dem Einfluss

Einleitung

dieser christlich argumentierenden politischen wie ökonomischen Macht rechnen: Bestimmte Richtungen der Christen fanden staatliche Unterstützung und hatten so eine höhere Chance, sich durchzusetzen. Diese überraschende neue Situation veränderte fundamental, was die Haltung der Christen zur Welt bedeutete. Die Abschnitte, die die Zeit Konstantins betreffen, können den Bruch nur andeuten. Sie beschreiben einerseits seine – durchaus nicht immer erfolgreichen – Lösungsversuche für alte und neue Probleme, zeigen andererseits bereits, welche Schwierigkeiten die Nähe zwischen römischer Monarchie und Christen mit sich bringen sollte.

Im ersten Hauptkapitel werfe ich Schlaglichter darauf, wie Christus-Anhänger sich gegenüber Juden und Heiden definierten. Die ersten Christus-Anhänger gingen aus der Jesus-Bewegung hervor und verstanden sich als Juden: Alle verehrten sie ja den einen Gott, der keine anderen Götter neben sich duldete; nur allmählich verfestigte sich der Gedanke, dass Christen und Juden sich in ihrem Glauben und in ihren Praktiken als Gruppen unterschieden. Beide setzten sich stets von den Heiden ab. Das waren diejenigen, die andere Götter als die ihren verehrten. Als Heiden galt demnach eine große Vielfalt von Menschen mit sehr unterschiedlichen Glaubensvorstellungen, die nie darauf gekommen wären, dass man sie unter einem Regenschirmbegriff wie «Heide» zusammenfassen könnte. Doch zogen keineswegs alle Anhänger des Christengottes aus ihrem Glauben die Konsequenz, auf die Teilnahme an den Festen für die heidnischen Götter zu verzichten; allzu reizvoll und zugleich wohl harmlos erschienen ihnen vermutlich die fröhlichen Feiern. Es gab auch Gemeinsamkeiten zwischen Christen und Heiden, wo man heute Trennendes erwarten würde. So teilten beide Richtungen den Glauben an Wunder und Dämonen. Eine klar definierte christliche Identität entwickelte sich in den ersten Jahrhunderten nicht, wohl aber stabilisierten sich einige folgenschwere Grenzziehungen sowohl gegenüber Juden als auch gegenüber Heiden.²

Im zweiten Hauptteil erörtere ich, wie Christen sich organisierten, welche Autoritäten bei ihnen um Einfluss rangen. Mit Autorität meine ich eine Stellung, die eine hohe Chance verlieh, mit Aussagen zur Lehre oder zum Verhalten bei anderen Menschen Anerkennung oder sogar Gefolgschaft zu finden. Gegenüber den oft verwendeten Begriffen «Macht» und «Herrschaft» verhalte ich mich zurückhaltend, da sie das Moment der Durchsetzung des Überlegenen betonen, das nur ein Element der

Einleitung

Autorität unter Christen darstellt. Denn christliche Autoritäten konnten auch in einem allgemeinen Sinne als Vorbilder gelten, die andere zur Nachfolge bewegten, ohne dass dies ihr Hauptziel war, denn Märtyrern und Asketen ging es zunächst um das eigene Verhältnis zu ihrem Gott.

Die klassische Meistererzählung, verknüpft mit dem Namen Max Webers (1864–1920), beschreibt die Geschichte der Autorität unter Christen als eine Entwicklung von einem persönlichen Charisma zu einem Amtscharisma; als dessen Inbegriff gilt das Bischofsamt.³ Seine Entstehung und Ausbau waren in der Tat von überragender Bedeutung, doch persönliche charismatische Elemente wie die Prophetie blieben bedeutsam und lebten gerade in jener Zeit auf, als auch das Bischofsamt sich verfestigte, das wiederum ganz wesentlich durch Konstantin gestärkt wurde. Auch eine Unterscheidung verschiedener Formen personengebundener Autorität – etwa intellektuelle oder asketische Autorität – soll bei meinen Überlegungen die Pluralität unter Christen verdeutlichen. Wichtig ist es zu prüfen, mit welchen Mitteln und auf welchen Wegen Autorität Anerkennung fand, wie aus dem Ringen um Anerkennung das Streben nach Autorität erwuchs.⁴

Das dritte Hauptkapitel widmet sich Fragen des Alltagsverhaltens, von der ehelichen Sexualität über den Besuch von Spielen bis hin zum Brotwerb. Christen mussten immer neu darüber reflektieren, was ihr Glauben von ihnen forderte. Die Fragen konnten fundamental sein: Wie bedeutsam waren eigentlich Institutionen wie die Familie, wenn das Leben doch ganz um den Dienst an Gott kreisen sollte? Manche Worte, die man von Jesus überlieferte, klangen familienfeindlich, andere nicht. Weiteres kam hinzu: Durfte man als Lehrer mit mythologischen Texten umgehen oder sollte man den Beruf aufgeben? Als knifflig erwiesen sich etliche Alltagssituationen, etwa die Gastmähler, die von kleineren oder größeren Opfern begleitet waren. Durfte ein Christ das geschehen lassen oder nicht? Befleckte er sich, wenn er kultischen Feiern beiwohnte, ohne innerlich Anteil zu nehmen? Durfte ein Christ überhaupt Reichtümer besitzen? Manche Christen riskierten bewusst Grenzüberschreitungen, viele fühlten sich indes bemüßigt zu betonen, dass sie das, was die Heiden als anständig betrachten, viel besser lebten als diese. Was für die meisten Menschen normaler Alltag war, mussten Christen für sich stets neu durchdenken, eine immense Belastung, aber auch der Ausgangspunkt kluger, facettenreicher Überlegungen.

Das Verhältnis von Christen zur politischen Macht behandelt der

Einleitung

vierte Hauptteil. Die Synthese von Christentum und Kaisertum erscheint nur auf den ersten Blick wie das natürliche Ergebnis der Ausbreitung christlicher Vorstellungen. Denn sie war die unwahrscheinliche Lösung eines spannungsvollen Verhältnisses. Die meisten Christen, die wir kennen, bekundeten zwar ihre Loyalität gegenüber dem Kaiser, zahlten ihm Steuern und beteten für ihn, alle aber lehnten es ab, ihn kultisch zu verehren, viele weigerten sich, für ihn Militärdienst zu leisten. Sie waren also nicht dabei, wenn es drauf ankam, so mochten es die anderen sehen, denn der Kult zielte nicht allein darauf, ein Ritual abzuhalten, sondern vor allem darauf, die Götter gewogen zu halten, deren Strafe sonst über Stadt und Staat kommen konnte. Und wie sollte man ohne Militär Feinde fernhalten? Umso schwieriger war es dann für Konstantin, seine Rolle als Kaiser und Unterstützer der Christen zu finden.

Wenn ein Kaiser sich zum Christentum bekannte, so erhielt es eine politische Schlagkraft, die die ersten Christus-Anhänger weder erahnt noch gewünscht hätten, denn sie wollten ja nur einem Herrn dienen, auf dessen baldige Wiederkehr sie harrten.⁵ Die politische Ordnung musste grundlegend neu durchdacht werden. Was konnte man von einem christlichen Kaiser erwarten? Durfte er einem Bischof Befehle erteilen oder musste er seinerseits auf den Seelsorger hören? Wie sollten Christen sich zur Todesstrafe stellen, wie zu den Kriegen? Die Christen, die sich so lange neben der politischen Macht gesehen hatten und eine unabhängige Hierarchie besaßen, erwiesen sich als schwierige Partner, zumal Kritik an politischer Macht in ihren Traditionen eine große Rolle spielte. Doch vieles davon ist nicht mehr Gegenstand dieses Buches.

So viele Bereiche es anzusprechen sucht: Es bietet keine systematische, auf Vollständigkeit angelegte Darstellung der Geschichte der frühen Christen.⁶ Bei den Unterkapiteln handelt es sich eher um Vignetten, die vor allem Themen gewidmet sind, über die Christen uneins waren. Dabei betrachte ich sowohl, was Christen von sich forderten und sagten, als auch, was sie taten, sofern sich das fassen lässt. Gleichsam phänomenologisch versuche ich an vielen Einzelfällen zu zeigen, wie Christen sich im Römischen Reich einrichteten, wie sie über sich selbst sprachen, wie sie von- und miteinander redeten. So strebe ich an, die Vielfalt der Handlungsmöglichkeiten zu verdeutlichen, die Christen in je unterschiedlichen Situationen erlebten und erprobten. Zugleich ist es mir wichtig, immer wieder einen Eindruck vom zeitgenössischen Verständnishorizont zu geben, indem ich entsprechende jüdische oder heid-

Einleitung

nische Verhaltenserwartungen beleuchte. Einzelne Quellenpassagen stehen jeweils im Zentrum, die ich ausführlicher interpretiere. Insofern nehme ich auch Ungleichmäßigkeiten in Kauf.

So sollen sich indes die Stimmen damaliger Akteure vernehmen lassen, sowohl solche, die sich durchsetzten, als auch welche, die nicht erfolgreich waren. Diese verweisen auf verlorene Formen christlichen Lebens, die aber doch Alternativen darstellten.⁷ Apokryph gewordene christliche Texte sind nicht an sich wichtiger oder besser als diejenigen, die kanonisch wurden, aber sie vermitteln einen besonders reichen Einblick in die Vielfalt und haben daher hier auch ihren Ort.

Mir ist somit nicht darum zu tun, ein großes Gemälde zu malen, vielmehr möchte ich von einem Kaleidoskop sprechen, das immer wieder andere Blickweisen zulässt. Die Kapitel bilden teils Gruppen, teils schließen sie locker aneinander an. Da ich keine kontinuierliche Entwicklung zu beschreiben beanspruche und gerade auch Seitenwege in den Blick nehme, ist die Reihenfolge der Kapitel jedoch keineswegs zwingend. Das Ergebnis soll vielmehr auch als Lesebuch dienen: Der Leser und die Leserin sind eingeladen, ihren eigenen Weg zu suchen; dazu sollen die zahlreichen Marginalien beitragen, die auf andere Kapitel verweisen, in denen man weiterlesen kann. So lässt sich das Kaleidoskop gewissermaßen drehen, während man liest.

Damit handele ich mir einen Nachteil ein: Manches, was zusammengehört, wird getrennt. Die Chronologie, die schlichte Reihenfolge der Geschehnisse kann aus dem Blick geraten. Einzelne Personen treten in verschiedenen Kapiteln auf; so wird der Facettenreichtum ihres Wirkens sichtbar, aber nicht der individuelle Zusammenhang ihres Handelns. Lokale Besonderheiten scheinen wieder und wieder auf, doch biete ich keine Geschichte nach Regionen. Das Schlusskapitel soll daher, wenn auch in einem knappen Rahmen, historische Linien und Verschränkungen aufzeigen.

Gar nicht leicht zu beantworten ist die zentrale Frage eines solchen Unterfangens: Wer soll als Christ gelten? Scheinbar könnte man für die heutige deutsche Gesellschaft die Frage leicht beantworten, wenn man auf die Kirchenzugehörigkeit verweist – doch würde sich jedes Kirchenmitglied als Christ bezeichnen? Und stehen nicht viele außerhalb der Kirchen und würden sich gerade deswegen in emphatischer Weise Christen nennen? Noch schwierigere Probleme ergeben sich bei der Erforschung der Antike, die religiöse Zugehörigkeiten nicht staatlich er-

13 Jüdische Tradition fasste. Das Wort *Christianós* setzte sich nur allmählich durch. Auch sprachen bisweilen Gruppen, die sich selbst als Christen betrachteten, anderen ihr Christsein ab, die sich jedoch ihrerseits als Christen bezeichnet hätten.

Wollte man eine unzweideutige Grenze zwischen Christen und Nichtchristen ziehen, müsste man einen normativen Begriff des christlichen Glaubens zugrunde legen, wie ihn Theologen unter bestimmten Umständen anwenden dürfen (und vielleicht auch sollten); Historiker haben zwar den Gedanken, sie könnten wertfrei oder von einem archimedischen Punkt aus die Geschichte betrachten, längst aufgegeben, doch gehört es zu ihren Aufgaben, Kategorien zu bilden, die die historischen Verhältnisse strukturieren, die aber dem historischen Kontext adäquat und für Multiperspektivität offen sein müssen. Das bedeutet, dass ich nicht das privilegiere, was später kanonisch wurde, noch der gerade in der medialen Öffentlichkeit verbreiteten und durch populäre Romane beförderten Neigung folge, ein durch die machtvolle Kirche unterdrücktes wahres Christentum zu postulieren.

Wenn ich keinen normativen Begriff des Christseins zugrunde lege, komme ich nicht umhin, sehr breit zu definieren, was ich unter einem <Christen> verstehe: Wer sich als Christ betrachtet oder von anderen so bezeichnet wird, gilt für mich grundsätzlich als Christ. Dieser Ansatz birgt die Gefahr der Beliebigkeit in sich. Um diese Art der Definition dennoch zu plausibilisieren, erscheint mir am ehesten das Konzept der <Familienähnlichkeit> geeignet, das auf Ludwig Wittgenstein (1889–1951) zurückgeht: Bei einer Familie kann man viele Ähnlichkeiten zwischen all den einzelnen Mitgliedern erkennen, doch lässt sich kein allen gemeinsames Merkmal bestimmen. Das Beispiel der Spiele mag dieses Konzept illustrieren: Fußballspiel und Kartenspiel sind weit voneinander entfernt, und doch fällt beides unter diesen Begriff. So kann ein Spektrum entstehen, dessen Ränder verschwimmen und weit auseinanderliegen können, in unserem Fall so weit, dass manche Auffassungen dann aus einer bestimmten zeitgenössischen oder späteren Sicht einer jüdischen oder heidnischen <Familie> zugeordnet werden können, aus einer anderen aber der christlichen.⁸

Gleichwohl scheint es mir immerhin möglich zu sein, einige Vorstellungen und Praktiken hervorzuheben, die Christen miteinander verbanden. Manches war vermutlich allen antiken Christen gemeinsam: Sie bezogen sich auf Jesus Christus, der auf Erden kam, zumindest in seiner

leiblichen Gestalt getötet wurde und dann wieder auferstand oder wenigstens zu einem neuen Leben gelangte. Dieser Jesus war für sie nicht ein beliebiges höheres Wesen, sondern die Schlüsselfigur und stand in einer besonderen Nähe zu Gott, wie immer man das formulieren wollte. Daher war auch sein Tod ein einzigartiges Geschehnis. Die allermeisten seiner Anhänger erwarteten, dass Jesus Christus wiederkehren und Gott dann Gericht halten werde. Sie alle lehnten Tieropfer, ob jüdisch oder heidnisch, grundsätzlich ab. Gewöhnlich feierten sie zwei für ihre Identität nach innen und nach außen wesentliche Rituale, die sie auf Jesus selbst zurückführten: die Taufe und die Eucharistie, wenngleich auch in dieser Hinsicht unendlich viele Variationen entstanden. Zwar konnten Menschen, die diese Rituale praktizierten, sich noch als Juden beschreiben, doch galten sie anderen als Christen und kommen mir daher in den Blick. Der Begriff des Christen ist mithin zum einen dynamisch, zum anderen relational, hängt also davon ab, zu wem man ihn in Beziehung setzt. Das hat Folgen für meine Terminologie: Wenn ich Menschen meine, die sich im jüdischen Kontext bewegen, spreche ich von Christus-Anhängern; so soll deutlich werden, dass sie in ihrem Verhalten auf einen bestimmten jüdischen Messias, eben Jesus Christus, setzten. Der Ausdruck Christusgläubige ist auch gebräuchlich, hat aber den Nachteil, dass er noch stärker eine innere Haltung in den Vordergrund rückt, die sich dem Nachgeborenen schwer erschließt.

Das heißt: Christus-Anhänger, die sich weiter an jüdische Speisegebote hielten, oder Sondergruppen wie die Montanisten, die im 2. Jahrhundert die Prophetie neu entdeckten, und apokryph gewordene Texte stehen bei mir gleichberechtigt neben Autoren, die in der Forschung gelegentlich als «frühkatholisch» bezeichnet werden, weil sie zum Aufbau der später erfolgreichen Lehren der katholischen und orthodoxen Kirchen beitrugen und von ihnen als rechtgläubig anerkannt wurden. Die unterschiedlichsten Gruppen brachten sich unter christlichen Vorzeichen in die Debatten ein, die ich hier nachzuvollziehen versuche. So weit sie oft auseinanderlagen, so stark sie sich voneinander absetzten: Trotz ihrer Zerwürfnisse wurden sie von denselben Fragen umgetrieben.

Man darf die Entwicklungen allerdings nicht allein als die Folge interner Konflikte der Christen sehen. Denn die Herausforderungen, denen sie sich gegenüber sahen, waren gewaltig: Sie mussten sich auf der einen Seite untereinander verständigen, auf der anderen sich den Nichtchristen verständlich machen. Sie teilten mit den Berichten über Leben, Tod

und Auferstehung Jesu eine besondere Erzählung, begriffen sich aber keineswegs von vornherein als Botschafter einer speziellen Religion, sondern offenbar zunächst als Teil eines jüdischen Spektrums. Davon trennten sich die meisten allmählich, zumal diejenigen, die sich auf einen engen Kontakt mit Heiden einließen.

Die Christen verhielten sich ungewöhnlich frei gegenüber jedweder Tradition, indem sie sich zu einer Heilsgestalt bekannten, die gerade erst auf Erden gewandelt war, und jetzt prüften, was zu diesem Glauben passte und was nicht, also persönliche Entscheidungen in diesem Bereich trafen. Gerne sagt man, Christen hätten sich von Heiden dadurch unterschieden, dass sie die wahre Lehre an die Stelle der richtigen Handlung rückten, die Orthodoxie an die Stelle der Orthopraxis. Das trifft einen wichtigen Punkt, doch waren auch die richtigen Verhaltensweisen für Christen überaus bedeutsam. Auf ihnen liegt ein Schwerpunkt dieses Buches, da sie für Historiker von besonderem Interesse sind.

Mit der Betonung von Orthodoxie entstand ein neues Konzept von Religion. Man sah sie als ein Feld, auf dem man um Glaubenswahrheiten rang, die man inhaltlich bestimmen musste – manche moderne Forscher wollen das Wort <Religion> für heidnische Praktiken vermeiden.⁹ Antike Betrachter bezeichneten den christlichen Glauben, und das ist aufschlussreich, bisweilen als Philosophie, da er so anders war als herkömmliche Kulte, indem er Regeln nicht allein für den Kult, sondern für das rechte Leben vermittelte, die auf den Tod verwiesen. Das taten unter Heiden gewöhnlich keine Priester, sondern eben Philosophen.

16 **Feste** Dass alles Heidnische abzulehnen sei, meinten alle Christen, doch bestand, wie angedeutet, keine Einigkeit darüber, was dies im Einzelfall bedeutete: Ein Christ mochte guten Gewissens Zirkusspielen beiwohnen, weil sie ein soziales, vergnügliches Ereignis waren; andere konnten ihm aber vorwerfen, er erweise sich damit als Heide, da zu den Spielen immer auch Opferrituale gehörten. Die Terminologie muss somit die Frage der Perspektivität stets in Rechnung stellen: Je nach Standpunkt kann dasselbe Phänomen unterschiedlichen Religionen zugewiesen werden, wenn man die in der Antike und in der Moderne beliebte Taxonomie Christen – Heiden – Juden zugrunde legt. Sie aber kommt in diesem Punkt an ihre Grenzen, denn die Selbst- und Fremddefinitionen der drei Gruppen änderten sich fortwährend.

Die vielen Möglichkeiten, mit denen Christen sich in der Welt einrichten, sind über Zeit und Raum, um einen weiteren Gedanken Wittgen-

steins zu verwenden, durch einen Faden verbunden, der durchläuft, aber seine Zusammensetzung ändern kann: *Und die Stärke des Fadens liegt nicht darin, daß irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, daß viele Fasern einander übergreifen* (§ 67). Das führt dazu, dass ich auch solche Gruppen unter die Christen rechne, die Dinge verwarfen oder geringschätzten, von denen ich gerade behauptet habe, dass sie für die Identität der allermeisten Christen bedeutsam waren: So gab es Christen, die der Taufe nur geringe Bedeutung beimaßen. Doch indem sie sich in diesen christlichen Zusammenhang einordneten, den Faden aufnahmen und ihn weiter drehten oder wieder auflösten, erwiesen sie sich als Christen. Denn die Diskussion konnte in der Form nur stattfinden, da die Taufe für die Christen zentral war.

Unsere Quellenautoren schrieben ebenfalls perspektivisch und ordneten zumal seit der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts ihre Welt stärker nicht nur nach Christen, Juden oder Heiden, sondern auch nach Orthodoxen oder Häretikern, nach apostolischer Tradition oder neuartiger Erkenntnis usw. Diese Begrifflichkeiten sind wichtig, da sie die Sichtweisen der Akteure vermitteln und so verdeutlichen, wie sich diesen ihre Welt darstellte. Doch kann der moderne Forscher sie nicht ohne weiteres übernehmen, da er sich sonst den Standpunkt eines bestimmten Akteurs zu eigen machen würde, obgleich die Zeitgenossen sehr unterschiedliche Vorstellungen pflegten. Es ist bezeichnend, dass um 200 Celsus, ein früher Kritiker der Christen, Leute zu den Christen rechnete, deren Verhalten Origenes, der als Christ reagierte, sektiererisch fand.

Die Pluralität der frühen Zeit versuche ich stets im Blick zu haben. Zwar stößt man in allen historischen Epochen auf unterschiedliche Varianten des christlichen Glaubens, doch seit der Spätantike bestanden einige wohlorganisierte überregionale Kirchen, die mit der politischen Ordnung in unterschiedlicher Weise verknüpft waren und die eine vergleichsweise klare Unterscheidung zwischen Innen und Außen trafen.

In den Anfängen hingegen lebten Christus-Anhänger zumeist in kleinen, lokalen, nur locker verbundenen Gruppen. Gerade für die frühe Zeit hat sich bei einem Teil der Forschung der Eindruck eingestellt, dass sich Gemeinschaften um bestimmte Texte fassen lassen, so die Textgemeinschaft der Leser des *Matthäus-Evangeliums*, der johanneischen Schriften oder des *Thomas-Evangeliums*. Allerdings entwickelten sich von Beginn an durch Briefe und Personen intensive Kontakte, spätestens seit dem 2. Jahrhundert sogar auf der Reichsebene. Vielerorts entstanden immer

stabilere hierarchische Strukturen. Dennoch gab es zur Zeit Konstantins keine geschlossene Organisation und keinen anerkannten Vorrang eines Bistums unter den bischöflich organisierten Gemeinden.

Meine Überlegungen haben weitere Folgen für die Begrifflichkeit: Der Ausdruck ›Christentümer‹, der sich derzeit verbreitet, fängt die Vielfalt ein, erweckt aber den Eindruck, als habe es relativ stabile, konfessionsartige Gebilde gegeben. Es zeigt sich jedoch, dass Pluralität in der frühen Zeit nicht unbedingt mit institutioneller Abgrenzung einherging. Gerade lokale Vielfalt galt weithin als erträglich, ohne dass man dem anderen sein Christsein absprach. Daher habe ich im Laufe der Arbeit davon Abstand genommen, von Christentümern zu sprechen.¹⁰ Ebenso wenig spreche ich vom ›Urchristentum‹, weil dieser Begriff eine ursprünglich gemeinsame Entwicklung suggeriert, die sich historisch nicht feststellen lässt.¹¹ Ferner verzichte ich für die ersten Jahrhunderte auf das Wort ›Großkirche‹, obgleich die Wendung *megále ekklesía* schon um 200 auftaucht.¹² Denn jenes Wort setzt eine kontinuierliche zahlenmäßige Überlegenheit einer Variante christlicher Organisation voraus, die man nicht belegen kann – der antike Ausdruck stammt von einem Gegner der Christen und dürfte polemisch gemeint gewesen sein. Wir wissen schlichtweg nicht, ob im 2. Jahrhundert bereits die Vorstellungen von Männern wie Ignatios und Irenäus, späteren Helden in Katholizismus und Orthodoxie, bei der Mehrheit der Christen auf Zustimmung stießen. Erst im Rückblick sollten sie zu Denkern werden, die die Großkirche vorbereiteten. Gar nicht selten verwende ich Ausdrücke wie ›christlicher Glauben‹ und ›christliches Leben‹. Das kann normativ missverstanden werden; daher bemühe ich mich, hoffentlich nicht zu penetrant, immer wieder darum, deutlich werden zu lassen, dass es mir nicht um ein pauschalisierendes Verständnis christlichen Glaubens geht, ich vielmehr die Selbstdarstellung der antiken Akteure aufnehme.

Zurückhaltend bin ich gegenüber dem Begriff des ›Judentums‹ – auch in diesem Fall ist ein enorm breites Spektrum an Identitäten zu beobachten und festzustellen, dass die Sammelbezeichnung nur selten das Entscheidende trifft. Die Adjektive ›jüdisch‹ und ›christlich‹ lassen sich gleichwohl ebenso wenig vermeiden wie ›heidnisch‹ – wer das Buch liest, möge diese Vorbehalte im Hinterkopf haben, obwohl ich keine Anführungszeichen verwende.

Wenn ich Begriffe wie ›Christentum‹ oder ›Judentum‹ allenfalls zurückhaltend verwende, ist es nur folgerichtig, dass ich den Begriff des

«Judenchristentums» meide. Auch er suggeriert eine Homogenität, die so nicht bestand. Ich ziehe es daher vor, von Christen zu sprechen, die jüdischen Geboten folgten, oder ähnliche Wendungen zu gebrauchen. Eine gewisse Umständlichkeit der Ausdrucksweise nehme ich in Kauf und hoffe darauf, dass es der Forschung gelingen wird, eine noch feiner differenzierte Begrifflichkeit zu entwickeln.

Besonders schwer auf den Begriff zu bringen ist die Gnosis, die in den Quellen und in der Forschung zu den frühen Christen eine große Rolle spielt. Alle Versuche, eine konsensfähige Definition der Gnosis zu geben, sind gescheitert und zum Scheitern verurteilt, denn Gnostiker lassen sich nicht so klar abgrenzen wie die Inhaber eines Bürgerrechts oder Mitglieder einer Kirche, obschon einzelne gnostische Gruppen vermutlich genau angeben konnten, wer zu ihnen zählte und wer nicht. Doch nicht jeder Christ, der sich als Gnostiker, Träger der Erkenntnis, bezeichnete, wäre ein Gnostiker im modernen Verständnis, denn das griechische Wort bedeutet zunächst nichts mehr als «Erkenntnis». Im Sinne der Familienähnlichkeit werde ich mich zur Charakterisierung der Gnostiker auf einige Elemente beschränken, die typischerweise in gnostischen Texten auftauchen: Verbreitet war die Überzeugung, dass es einen vollkommenen, fernen Gott gebe und unvollkommene Wesen, zumal eines, das für die Schöpfung verantwortlich sei, damit auch für die Präsenz des Bösen, denn die Schöpfung wurde negativ gesehen. Da aber in den Menschen, zumindest in vielen von ihnen, ein göttlicher Funke bewahrt sei, gebe es eine Möglichkeit der Erlösung, die auf einer persönlichen Erkenntnis, eben der *gnosis* beruhe. Folglich entstand die Elite aus Trägern der wahrhaftigen Erkenntnis.¹³

Viele autoritative Texte hatten Christen innerhalb und außerhalb des gnostischen Spektrums gemeinsam. Manche pflegten indes ihre gnostischen Vorstellungen individuell, andere sammelten sich in speziellen Gemeinschaften, etliche lebten mit Christen, die nicht zu ihrer Erkenntnis gelangt waren, in Gemeinden zusammen, wenngleich viele von ihnen Amtsträgern misstrauten. Denn persönliche Autorität ergab sich für sie primär aus persönlicher Erkenntnis und aus Gotteserfahrung.

Schon deswegen bestanden erhebliche Unterschiede zwischen Gnostikern. Einige beriefen sich ferner ausdrücklich auf christliche Begriffe und Formeln, andere nicht oder stützten sich sogar nachdrücklich auf Heidnisches, gerne Exotisches, oder Jüdisches. Hier werde ich nur solche Texte einbeziehen, die explizit aufgreifen, was als christlich galt, ohne

Einleitung

dass ich damit sagen will, die anderen gnostischen Texte seien nicht-christlich. Wir wissen schlichtweg zu wenig über den Kontext, in dem sie verwendet wurden. Angesichts der Vielfalt spreche ich für das Gesamtphänomen lieber vom «gnostischen Spektrum», kann aber auf das Adjektiv «gnostisch» nicht verzichten.

Das Beispiel der Gnostiker verweist auf die lückenhafte und einseitige Quellenlage. Zwar ist die Zahl der erhaltenen christlichen Schriften aus den ersten drei Jahrhunderten stattlich, doch zumeist handelt es sich um Texte, die von den späteren, überwiegend großkirchlichen Christen als rechtgläubig und relevant klassifiziert wurden, mithin zwangsläufig nur um eine begrenzte Auswahl. Zwar repräsentieren bereits sie eine Vielzahl christlicher Stimmen, doch über viele antike Christen erfährt man lediglich aus dem Munde ihrer Gegner etwas, und obgleich sich solche Nachrichten durchaus gegen den Strich lesen lassen, bleibt vieles schemenhaft.

In seltenen Fällen helfen glückliche Neufunde weiter: Im 4. Jahrhundert versteckten, vielleicht unter dem Druck ihres strengen Bischofs, Christen (oder war es nur einer?) eine umfangliche Sammlung überwiegend gnostischer Texte in koptischer Sprache. Als Einheimische sie 1945 im ägyptischen Nag Hammadi entdeckten, lernte die Forschung zahlreiche bislang unbekannte, oft überraschende Texte kennen. Sie erweiterten das Bild von den frühen Christen beträchtlich. Das weite Spektrum von Christen, das mit dem allgemeinen Wort «Gnostiker» belegt worden war und das man nur aus wenigen Selbstzeugnissen kannte, gewann zusätzliche Stimmen, ja eine Vielzahl von Stimmen; die Mannigfaltigkeit dessen, was als gnostisch gesehen werden konnte, zeigte sich noch stärker als zuvor. Die einen Texte dokumentieren umfassende Systeme der Weltauslegung, andere belegen bestimmte Vorstellungen, die in das gnostische Spektrum gehören.

III 2 Manche christliche Gruppen wie die Karpokratianer, denen wildeste **Ehe** Libertinage nachgesagt wurde, kennen wir nach wie vor nur über ihre Feinde. Gewiss bestehen noch weitere Lücken; vermutlich sind manche Seitenzweige christlicher Auffassungen spurlos untergegangen. Die einseitige Quellenlage mahnt allenthalben zur Vorsicht. Weite Bereiche lassen sich gar nicht ausleuchten – so weiß man über die Christen Ägyptens im 1. Jahrhundert fast nichts und ahnt doch, wie bedeutsam ihr Wirken war. Verlässliche Statistiken lassen sich aus dem Material ohnehin nicht ableiten.¹⁴ Die in vielen Fällen hochumstrittene Frage, wo der Ursprung

bestimmter Entwicklungen lag oder wovon ein bestimmtes Verhaltensmuster abzuleiten sei, von jüdischen oder heidnischen Traditionen, muss ich ebenfalls allzu häufig offenlassen.

Für alle christlichen Gruppen gilt, dass wir die Diskurse weitaus besser kennen als die Praktiken. Denn die Texte, die auf uns gekommen sind, darf man nicht als Protokolle historischer Geschehnisse lesen, und die Regeln, die sie einzuschärfen suchen, nicht als Widerspiegelungen des gelebten Lebens. Auch die einfachsten unter ihnen verfolgen eine rhetorische Absicht. Sie alle gehören in Diskussionszusammenhänge, und wenn Tertullian im Karthago der Zeit um 200 den Besuch von Zirkusspielen scharf ablehnt, so bedeutet dies gerade nicht, dass «die» Christen gegen die Schauspiele waren, sondern dass eben eine relevante Zahl sie besuchte; sonst hätte Tertullian darüber nicht schimpfen müssen. So wissen wir weitaus mehr über Verhaltenserwartungen als über Verhaltensweisen.

Trotz des Mangels an Quellen konzentriere ich mich weitestmöglich auf das zeitgenössische Material; dabei stellt die vielseitige Textsammlung des *Neuen Testaments* eine Quelle neben vielen anderen dar;¹⁵ ebenso wichtig sind Evangelien oder Apostelgeschichten, die nicht kanonisch geworden sind, und die vielen Schriften, die Christen bis zum frühen 4. Jahrhundert hinterlassen haben. Einige Quellen benutze ich gelegentlich, obwohl sie später entstanden sind: Epiphanius von Salamis, ein Bischof des ausgehenden 4. Jahrhunderts, bietet in seinem *Panarion* («Arzneikasten») viel deftiges Material über frühe christliche Gruppen, die er als Häretiker verdammt und heilen will – doch allzu vieles wirkt konstruiert, der Lust an der Polemik entsprungen, so dass ich auf diese plastische Quelle verzichte, es sei denn, sie bietet wörtliche Zitate. Nicht völlig verzichten kann ich auf Passagen aus der sogenannten *Traditio apostolica*. Dabei handelt es sich um eine oft übersetzte Sammlung von Regeln für das Gemeindeleben aus verschiedenen Zeiten und Regionen, die wohl im 4. Jahrhundert zusammengeführt wurde. Die moderne Forschung hat herausgearbeitet, welche Vielzahl von Problemen sich mit dem Datum und der Herkunft dieser Quelle verbindet. Es handelte sich um einen *living text*, an dem man stets weiterarbeitete – er diente ja einem praktischen Nutzen und musste daher veränderten Umständen angepasst werden. Die Fragen des Datums und der Herkunft sind je nach Passage unterschiedlich zu beantworten. Obwohl die frühere Zuschreibung an Hippolytus von Rom weitgehend aufgegeben ist, besteht

kein Zweifel, dass die *Traditio* auch Material aus dem 3. Jahrhundert aufnahm. Daher scheint mir die Verwendung in begründeten Fällen vertretbar.¹⁶

Schließlich ein fundamentales Bedenken: Was ich versuche, mag manchem vermessen erscheinen. Das beginnt bei der beschränkten Kompetenz des Verfassers. Er wagt sich als Althistoriker auf das Minenfeld eines unter Theologen zu Recht hochumstrittenen Gebietes, das sich Neutestamentler und Patristiker teilen, und er traut sich an einen gewaltigen Zeitraum von drei Jahrhunderten, der aus guten Gründen in zahlreiche Spezialgebiete zerfällt. Angesichts der Breite des Themas versteht es sich zudem, dass es mir nicht entfernt möglich war, die Literatur vollständig zu erfassen oder auch nur die herangezogene Literatur hier Titel für Titel zu verzeichnen. Zu allen Themen vertritt die Forschung sehr unterschiedliche Auffassungen. Teils sind sie in der Sache begründet; teils entspringen abweichende Meinungen aber auch der Eigenlogik eines Wissenschaftsbetriebs, der die Rhetorik der Innovation schätzt. Ich habe versucht, eine Auswahl zu treffen, die einige wesentliche Konflikte in der Forschung zumindest andeutet – dabei bleibt unvermeidlich ein starkes persönliches Element. Wichtig ist mir vor allem, deutlich werden zu lassen, wie unsicher der Grund oft ist, auf dem wir uns bewegen. Die Lücken betreffen nicht nur den aktuellen Forschungsstand: Drei große Gelehrte, neben dem genannten Max Weber Ernst Troeltsch (1922 im Kapitel zur Alten Kirche) und Adolf (von) Harnack (1924), haben für eine historische Interpretation des antiken Christentums Grundlegendes geleistet; sie werden von mir kaum zitiert, haben aber allenthalben einen beträchtlichen Einfluss auf meine Arbeit ausgeübt, direkt oder indirekt. Ihre konzeptionelle Stärke ist unübertroffen.

Spezialisten werden sicherlich Versäumnisse, Fehleinschätzungen und Verkürzungen beklagen. Doch gelangen in einer Zeit extremer Spezialisierung vielleicht erst unter einem weiten Bogen bestimmte Phänomene in den Blick; daher habe ich mich entschlossen, ihn im Wissen um meine Grenzen zu schlagen. Viel erreicht ist schon, wenn damit verstummte Stimmen wieder Klang gewinnen und sich an der Geschichte des Christentums, des lebendigsten Teils aus dem Erbe der Antike, die Fremdheit des Vertrauten erfahren lässt.¹⁷

Prolog: Ein Leichnam kommt der Welt abhanden

Jesus war bei seinem Kreuz und lachte. Ein sterbender Leib, der ihm glich, hing derweil am Marterholz. Das beobachtete Petrus und nur er, denn die gewöhnlichen Menschen waren blind; sie sahen nichts als den Körper am Kreuz. So scheint es ein Text zu überliefern, der als die koptische *Apokalypse des Petrus* bekannt ist und der vielleicht in der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts entstand.¹

Nicht der Erlöser als geistiges Wesen wurde demnach an das Kreuz genagelt, sondern sein fleischlicher Leib, den die anderen für den wahren Jesus hielten. Mit einer solchen Auffassung ließen sich manche Dilemmata lösen, vor denen frühe Christen standen. Denn wie sollte man es akzeptieren, dass der Prophet, der Menschensohn, der Herr, der Erlöser, der Sohn Gottes ans Kreuz genagelt worden war, eine Sklavenstrafe erlitten hatte? Christen wie Paulus vertraten eine andere Sicht: Gerade dass Gott seinen eigenen Sohn am Kreuz hatte leiden und sterben lassen, sei ein Zeichen der Rettung für die Menschen. Leicht zu begreifen war das nicht und wurde so zu einem Quell gedankenreicher Theologie.

Für den römischen Statthalter Pilatus stellten sich die Dinge gewiss weniger kompliziert dar. Leibhaftig war der Wanderprediger Jesus mit einer beachtlichen Zahl von Anhängern in Jerusalem eingezogen und hatte sich als Unruhestifter betätigt, sogar im Tempel für Streit gesorgt. Außerdem hörte man, dass er über die Königswürde rede – das konnte den Vertreter des römischen Kaisers nervös machen. Vielleicht war Jesus nach dem Eindruck des Statthalters nicht besonders gefährlich, doch mag dieser von der Hinrichtung eine Beruhigung der Situation erhofft haben, sofern er überhaupt an den Tod eines Nichttrömers viele Gedanken verschwendete. Wenn die kanonischen Evangelien indes den Eindruck erwecken, dass die jüdischen Eliten auf die Exekution Jesu gedrängt hätten, so ist das nicht auszuschließen, denn auch deren fried-

liches Verhältnis zur römischen Macht und ihrem Ansehen konnte ein solcher Charismatiker gefährden. Doch mögen die Autoren auch das Ziel gehabt haben, den reichstreuen Lesern zu suggerieren, dass der schändlich Hingerichtete eigentlich kein Gegner Roms sei. Jedenfalls kam es zur Hinrichtung, und die Anhänger Jesu leisteten keinen nennenswerten Widerstand.

Mit Jesu schmachlichem Tod am Kreuz hätte der Fall erledigt sein müssen. Denn wie sollten seine Anhänger ihm noch die Treue halten, nachdem seine Ohnmacht offenbar geworden war? Doch es kam anders. Christen berichteten, dass der Leichnam regulär bestattet worden sei. Schon das wäre bemerkenswert: Üblicherweise ließ man die Gekreuzigten einfach hängen, als Beute für aasfressende Vögel und Zeichen der Erniedrigung. Gerade dieser grausame Umgang mit Verbrechern demonstrierte die Überlegenheit der römischen Ordnungsmacht. Weiter hieß es dann in einflussreichen christlichen Schriften, dass dieser Leichnam verschwunden sei. Frauen, gekommen, um ihn zu versorgen, hätten das Grab leer vorgefunden. Das war aus der Sicht der Zeit eine Katastrophe. Es fehlte die Möglichkeit, sich um den Toten zu kümmern, was höchste Pflicht aller Nahestehenden war. Man musste damit rechnen, dass der Leichnam geraubt, vielleicht gar misshandelt worden war. Hatten sich die römischen Autoritäten seiner bemächtigt? Oder die jüdischen Feinde Jesu? Wollten sie seine Verehrung verhindern? Oder war es der Gärtner, der einfach Ordnung schaffen wollte? Christus-Anhänger gaben eine ungewöhnliche Antwort: Jesus sei auferstanden, sagten sie, und in den Himmel aufgefahren. Zeugen meldeten sich, die das bestätigten, nur Christus-Anhänger, aber in ihrem Umfeld offenbar höchst glaubwürdig. Ihr Held hatte gelitten, war von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgefahren.²

Diese Erfahrungen lassen sich leichter in antike Vorstellungen einbetten als in moderne: Gerade wer von jüdischem Wissen geprägt war, vermochte die scheinbare Niederlage des Predigers in sein Weltbild zu integrieren; vielen jüdischen Propheten war die Anerkennung durch die Zeitgenossen versagt geblieben, und sie hatten Demütigungen erlebt. Für Menschen, die in solchen Traditionen aufgewachsen waren, konnte Jesu Scheitern im Diesseits seine herausragende Rolle bestätigen. Bekannt war überdies die Idee, dass durch das Leiden eines Einzelnen für Untaten des Volkes Sühne getan werden könne. Der jüdische Prophet Jesaja (oder besser, eine Schrift, die unter seinem Namen lief; man

spricht gerne von *Deuterojesaja*) hatte geweissagt, dass der Gottesknecht für die Sünden seines Volkes leiden werde. Es kursierte ferner die Vorstellung vom Menschensohn, der zwischen Gott und der Welt vermittelte.

Die Grenzen zwischen Diesseits und Jenseits waren zudem in der Antike nicht immer scharf gezogen: Berichte über Auferweckungen von Toten dürften manche Zeitgenossen gehört haben. Laut einem griechischen Mythos ging Alkestis für ihren Mann in den Tod und verdankte Herakles ihre Befreiung; auch manche Propheten des Volkes Israel sollen Tote auferweckt haben. Wichtiger aber: Das Motiv des Todes und der Erneuerung eines göttlichen Wesens war den Zeitgenossen ebenfalls nicht unvertraut. So genoss der Mythos des getöteten und wieder erneuerten Osiris auch außerhalb Ägyptens eine hohe Popularität; Mysterienkulte, die seiner gedachten, blühten im Römischen Reich, ebenso andere Kulte, deren Anhänger vergleichbare Vorstellungen hegten. Abwegig war es aus zeitgenössischer Sicht mithin nicht, Ähnliches für Jesus anzunehmen, wenn er denn mehr war als ein einfacher Mensch.

Allerdings betonten Anhänger Jesu, dass es ihm gar nicht um die Rückkehr auf Erden gegangen sei, weswegen er auch nach einigen Tagen entschwunden, eben in den Himmel aufgefahren sei. Auch solche Szenen waren nicht unbekannt. Berichten zufolge war der alte römische König Romulus in den Himmel aufgestiegen. Römische Kaiser wurden im Akt der Apotheose unter die Götter erhoben, durch den Beschluss des Senats, der sich aber gerne auf Zeugnisse von Beobachtern stützte, die etwa behaupteten, sie hätten einen Adler auffliegen sehen. Juden erzählten, dass Henoch, eine Gestalt der ersten Zeit, entrückt worden sei.

Wenn ich hier von Parallelen spreche, so behaupte ich nicht, dass die christliche Auferstehungslehre sich einfach aus ihnen ableiten ließe; es geht mir nur darum, den Verständnishorizont antiker Zeitgenossen sichtbar zu machen. Bei den Christen setzte sofort eine bemerkenswerte und ungewöhnliche Reflexion über die Geschehnisse ein: Schon sehr früh, lange bevor die bekannten Schrifttexte entstanden, bildeten sich, wohl im Kontext von Feiern, Formeln heraus, die von einer Auferstehung sprachen oder davon, dass Jesus wieder lebe, nachdem er gestorben sei. Der Apostel Paulus erklärte, die Rettung der Menschen erwachse daraus, dass Gott seinen eigenen Sohn habe leiden und sterben, dann aber auferstehen lassen. Ein Text aus dem gnostischen Spektrum wiederum erklärt, dass Jesus noch elf Jahre nach der Auferstehung auf Erden geweiht

und seine Jünger unterrichtet habe.³ Leicht zu begreifen war das alles nicht, und so wurde das Defizit, dass die Christen sich auf einen Hingerichteten bezogen, zu einer Herausforderung theologischer Reflexion.

Es bedarf nach wie vor beachtlicher Anstrengungen der Theologie, um die Ideen von Auferstehung und Himmelfahrt in unsere Zeit zu übersetzen. Der schlichte Historiker aber kann gar nicht anders, als beide ernst zu nehmen, da sie wirkmächtig waren. Denn antike Christen glaubten daran und handelten entsprechend; sehr bald scheinen einige als Missionare diese Nachricht weitergetragen zu haben. Die Erfahrung der Mitteilbarkeit des Glaubens verdichtete sich im Bericht über das Pfingsterlebnis, als die Jünger vom Heiligen Geist erfüllt wurden und in den verschiedensten Sprachen zu predigen begannen, wie man sich berichtete (Apg 2,1–13).

Gleichwohl: Der Auferstehungsglaube war nicht selbstverständlich, wurde bestritten und unterlag Änderungen. So waren die Christen auch späterer Zeiten unterschiedlicher Auffassung darüber, ob die Auferstehung Jesu ein reales, einmaliges Ereignis sei oder eher eine Vision, die Menschen immer wieder zuteilwerden könne. Die erstere Position sollte sich in der Kirche durchsetzen, die zweite galt als gnostisch. Irenäus behauptet gar, dass ihre Vertreter die Erkenntnis der Wahrheit mit der Auferstehung gleichsetzten (Haer. 2,31,2). Während Denker wie er die

II 5 **Konsens** Autorität der Apostel hervorhoben, in deren Tradition sich die Bischöfe zunehmend stellten, erlaubten andere Lehren im Prinzip jedem, dieser Erfahrung teilhaftig zu werden. Denn es war für sie ein persönliches Erlebnis, das nicht der Vermittlung durch eine Institution bedurfte und das an Erkenntnisgehalt sogar die Erfahrungen der Apostel zu übertreffen vermochte.

Was nach dem Tode Jesu geschah, ihr Ostererlebnis, bewies seinen ersten Anhängern, dass Jesus kein gewöhnlicher Unruhestifter war. Doch es ging um mehr. Man hatte Jesus so verstanden, dass er noch zu Lebzeiten derer, die ihm folgten, wiederkehren werde, anders gewendet: Seine Wiederkehr, die Parusie, werde alsbald eintreten und das Reich Gottes kommen. Viele Juden, auch solche, die nicht Jesus anhingen, teilten ohnehin die Auffassung, das Ende der Welt sei nahe, auch Johannes der Täufer hatte so gepredigt.⁴

Gerade die erste nachösterliche Generation rechnete mit der baldigen Parusie. Manche waren überzeugt, dass die Trennung in Gläubige und

Ungläubige schon geschehen sei. Was sollten sie noch viele Gedanken ans Diesseits verschwenden? Diese Vorstellung war nicht leicht durchzuhalten, zumal als die ersten Christus-Anhänger starben. In den Briefen des Paulus lässt sich beobachten, wie sich die Naherwartung verschob und er auf Schwierigkeiten reagierte, die aus dieser Vorstellung erwuchsen – so antwortet er im 1. *Thessalonicherbrief* (4,13–18) auf die Fragen der Gemeinde in Thessaloniki, die schon den Tod von Angehörigen zu beklagen hatte und von der Sorge erfüllt war, dass diese nicht gerettet würden.

Die Naherwartung der Christen brach sich an der Realität des Todes und wurde allmählich schwächer, doch lebendig blieb die Hoffnung auf eine Wiederkehr Christi. Die Vorstellung, dass sie jederzeit eintreten könne und man gerüstet sein müsse, bewahrte ihre Geltung. Immer wieder traten Christen auf, um die nahende Wiederkehr Christi zu verkünden. Derartige Vorstellungen müssen auf die Welt zurückgewirkt haben, indem sie (zumindest prinzipiell) zu gottgefälligem Verhalten anspornten, wie immer man sich das vorstellen mochte. Lohnte es sich andererseits bei der drängenden Sorge um das eigene Seelenheil und des jederzeit möglichen Endes der Welt, viele Gedanken an die Politik, an wirtschaftlichen Erfolg, an die Änderung der sozialen Verhältnisse oder an stabile Gruppenbildungen zu verschwenden?

Selbst wer die Erwartung des Endes der Zeiten nicht so stark verspürte, musste sich fragen, was seiner Seele widerfahren werde. Nicht alle Menschen der Antike rechneten mit der Unsterblichkeit der Seele. Doch viele bewegte die Sorge um ihr Ergehen im Jenseits; Juden wie Nichtjuden hatten darüber sehr unterschiedliche Vorstellungen.⁵ Manche zeichneten das trostlose Bild einer Welt der Finsternis, einige rechneten damit, dass es die schöne Welt eines Elysiums gebe, wieder andere damit, dass sie sich dank ihres Wissens einen speziellen Weg durch das Jenseits bahnen könnten, der sie zu einem glücklichen Ort führen werde. Anhänger fand auch die Idee, dass Menschen zu Sternen, wenn nicht gar zu Göttern werden könnten.

Christus-Anhänger hingen sehr unterschiedlichen Vorstellungen über das Jenseits an, auch wenn sie prinzipiell an die Unsterblichkeit der Seele glaubten. In der Frühzeit scheinen sie gedacht zu haben, dass die Sünder völlig ausgelöscht würden, vielleicht durch ein gewaltiges Feuer, während die anderen ins ewige Leben eingingen. Anfänglich waren sie zudem offenbar wie viele (andere) Juden von der leiblichen Auferstehung überzeugt – die scharfe Trennung von Körper und Seele, die etwa in

einer platonischen Tradition stand, setzte sich erst allmählich durch, war aber seit dem 3. Jahrhundert verbreitet.

Viele faszinierte der Gedanke, dass es ein zweigeteiltes Jenseits geben könne, mit Belohnungen für die Rechtschaffenen und Strafen für die Bösen nach einem Jüngsten Gericht, wie es etwa das *Matthäus-Evangelium* Jesus beschreiben lässt (25,31–46). In dieser Hinsicht schlossen die Christen an Gedanken an, die in ihrer Umwelt durchaus präsent waren, was sich auch in sprachlichen Details zeigt: Ein Wort für den Ort des jenseitigen Lebens war das griechische «Hades», das auch den Unterweltgott bezeichnet; ebenso kam das aus dem Aramäischen entlehnte «Gehenna» vor. Eindringlich schilderte wohl zu Beginn des 2. Jahrhunderts die *Offenbarung des Johannes*, wie man sich das endzeitliche Gericht vorstellen sollte; doch das war ein hochumstrittener Text, obgleich er schließlich seinen Weg in die Bibel finden sollte. Nach dem griechischen Wort für Offenbarung spricht man im Deutschen auch von der «Apokalypse» des Johannes, wobei im griechischen Wort der Beiklang des Schreckens zunächst nicht mitschwingt.

Manche malten sich lebhaft aus, wie es Guten und Bösen im Jenseits ergehen werde, und grausige Strafen bewegten ihre Phantasie. Ein frühes, mit der *Offenbarung des Johannes* ungefähr zeitgleiches Beispiel ist die *Apokalypse des Petrus*, ein auf Griechisch und Äthiopisch in unterschiedlichen Versionen überlieferter Text.⁶

Der Petrus der Apokalypse schildert, wie ihn der auferstandene Jesus durch Himmel und Hölle führt. Solche Unterweltreisen waren aus der griechischen Literatur seit Homer bekannt. Doch auch Juden, die natürlich in einem fortwährenden Austausch mit der griechischen Welt standen, überlieferten derartige Erzählungen. Es war mithin plausibel, dass so etwas geschehen konnte und einzelne Menschen Dinge schauten, die den meisten unzugänglich waren.

Besonders eindringlich schildert der Autor die Höllenstrafen. In einer Tradition, die noch Dante faszinieren sollte, gelangten die verschiedenen Verbrecher in unterschiedliche Bereiche der Hölle. Nur ein Ausschnitt der griechischen Version sei hier zitiert: *Und ich sah die Mörder und ihre Mitwisser, an einen beengten Ort geworfen, der voll war von giftigem Gewürm, geplagt von jenen Tieren und dort sich windend in jener Züchtigung. Es peinigten sie aber Würmer (so dicht) wie Wolken der Dunkelheit. Die Seelen der Ermordeten aber standen dabei, betrachteten die Züchtigung jener Mörder und sprachen: <O Gott, gerecht ist dein Urteil!> (25 f.).*

Hier ist von Mord die Rede; die Opfer sind Zeugen der Qualen der Täter, empfinden Genugtuung und preisen Gott für seine Gerechtigkeit. Petrus sieht auch Mütter, die abgetrieben haben, deren ungeborene Kinder nun ihren Müttern Schmerzen zufügen. Andere Überlieferungen zu dem Text vermitteln ergänzende Informationen; diese Liste der Grausamkeiten will kein Ende nehmen. Die Genugtuung der Opfer, nachgerade Schadenfreude, steht bei diesen Strafen im Zentrum; um Verzeihung geht es nicht, was anderen christlichen Normen eklatant widerspricht.

Petrus darf immerhin einen Bereich für die rechtschaffenen Menschen kennenlernen: *Und ich (Petrus) sprach zu ihm: <Und wo sind all' die Gerechten, oder wie beschaffen ist der Äon, in dem sie sind, die diese Herrlichkeit haben?> Und der Herr zeigte mir ein sehr großes Land außerhalb dieser Welt, das überaus hell war vor Licht, und die Luft dort war erleuchtet von Strahlen der Sonne, und die Erde selbst blühend von unverwelklichen Blumen und voll von duftenden Kräutern und Gewächsen, die schön blühen und unvergänglich sind und gesegnete Früchte tragen. So stark war der Blumenduft, dass er von dort her auch zu uns getragen wurde. Die Bewohner jenes Ortes aber waren bekleidet mit dem Kleid lichtglänzender Engel, und ihr Kleid passte zu ihrem Land. Engel aber liefen dort unter ihnen. Gleich aber war die Herrlichkeit der Bewohner, und einstimmig priesen sie Gott und erfreuten sich an jenem Ort (14–19).*

Diese Stätte ist eine Art von Paradies, in dem die Gerechten sich ohne Unterschied aufhalten. Vereint sind sie im Lobpreis Gottes. Der Ort wird zwar nicht als Himmel gekennzeichnet, ist aber außerhalb der normalen Welt und klar von der Hölle geschieden. Manches an der Beschreibung erinnert an Bilder des Elysiums, anderes, wie die Hinweise auf das Licht, an jüdische Traditionen. Der Ort für die Guten wie jener für die Bösen ist weit entfernt von der bedrückenden Schattenwelt des Hades, die vielen aus Homer vertraut war.⁷

Die *Petrus-Apokalypse* ist nicht in die modernen Bibeln eingegangen; manche antike Autoritäten schätzten sie sehr, und in der Äthiopischen Kirche zählt sie bis heute zu den kanonischen Schriften. Sie bezeugt eine Möglichkeit, wie Christen das Jenseits imaginierten, nämlich in der Zweiteilung zwischen den Welten der Guten und der Bösen, für viele Inbegriff der christlichen Jenseitsauffassungen. An die jeweiligen Vorstellungen vom Jenseits knüpften sich weitere Fragen: Wo hielten sich eigentlich die Verstorbenen vor dem endgültigen Gericht auf? Wurde die Seele direkt nach dem Tod der Menschen an ihre endgültige Stätte ge-

führt oder gab es Zwischenorte? Empfangen die Sünder schon nach ihrem individuellen Tod eine Strafe oder erst beim Jüngsten Gericht? Konnten die Auserwählten für Sünder Fürsprache einlegen, sie womöglich gar retten?

Als zwingend erwies sich die Vorstellung eines geteilten Jenseits für Christen nicht: Andere, die dem gnostischen Spektrum zugerechnet werden, unterschieden zwischen den Pneumatikern, denen im Besitz der vollen Erkenntnis die Rettung zuteilwurde, und den Psychikern, die auch auf eine Art von Rettung hoffen durften. Hinzu kamen Leute, die man etwa Hyliker oder Sarkiker nannte und die nur an der Materie, dem Fleisch hingen und zerstört würden. Origenes erhoffte zu Beginn des 3. Jahrhunderts für das Ende der Tage eine *apokatástasis* (Wiederherstellung), dank der alle Vernunftwesen in der Liebe Gottes leben werden. Die Strafen, die vor dem Ende der Welt lagen, dienten dann nicht der Vergeltung, sondern der Läuterung, so dass am Ende alle der Barmherzigkeit Gottes teilhaftig werden konnten. Demnach erfuhren auch die Sünder Gnade. Diese Position vermochte sich nicht durchzusetzen, ihr Einfluss erweist sich darin, dass sie oft bekämpft wurde.



Die frühen Christen lebten in einer Welt, die auf das Jenseits verwies. Ihr Leben war nicht allein von diesseitigen Erwartungen bestimmt, sondern von der Hoffnung, nach ihrem Tod zu Gott einzugehen, wenn sie denn richtig glaubten und Gnade fanden. Ihre eschatologische Grundhaltung muss für ihre Identität und für ihr Lebensgefühl von zentraler Bedeutung gewesen sein.

12 **Gemein-** Schon die Geschehnisse um den toten Jesus erweckten unter den
sam Gläubigen die Erwartung seiner Wiederkehr; im Osterfest hielten sie die-
feiern sen Gedanken wach. Ewig würde die Welt, in der die Christen lebten, nicht dauern, jederzeit konnte Gott ihr Ende verfügen; Christen mussten sich darauf vorbereiten. Das war wichtiger, als sich im Diesseits einzu- richten. Doch wie immer die Christen über das Ende der Zeiten dachten, ob sie mit einer leiblichen Auferstehung rechneten oder mit einer Lösung der Seele aus dem Leib, ob sie stets das einzigartige Ereignis der Aufer- stehung ins Zentrum rückten oder nicht: Sie kamen nicht umhin, sich einstweilen im Diesseits zu bewegen und dafür Regeln zu finden. Chris- ten lebten mithin in einer Spannung zwischen Alltagsbewältigung und

Jenseitserwartung. Diese begründete die Bereitschaft, für den Glauben aufs Ganze zu gehen, für ihn gar zu sterben. Das galt als vorbildlich, doch nicht alle leitete eine solche Glaubensstärke.

Je deutlicher es wurde, dass das Ende der Welt in die Ferne rückte, umso mehr musste man mit den Alltagsverhältnissen der Welt auf Dauer zurechtkommen, und das bedeutete für Christen, dass sie fortwährend auf neue Herausforderungen reagieren mussten, um zu bestimmen, was es eigentlich hieß, ein christliches Leben zu führen. Wenn ich in den folgenden Kapiteln daran gehe, darüber zu schreiben, wie die Christen sich in dieser Welt einzurichten suchten, behandle ich einen Aspekt ihrer Existenz, der für sie von nachrangiger Bedeutung war – zumindest dem Anspruch nach, der indes auch bei ihnen keineswegs immer erfüllt wurde. Stets sollte bei der Lektüre dieses Buches in Erinnerung bleiben: So schnöde manches wirkt, was antike Christen taten; dem Gedanken, dass es eigentlich um Gott gehe, konnten sie sich nicht völlig entziehen. Er sollte daher ernst genommen werden, von gläubigen Lesern wie von nichtgläubigen.

Die Jenseitserwartung hatte noch eine weitere diesseitige Konsequenz: Wem es gelang, den Eindruck zu erwecken, er oder sie wisse, welcher Weg zur Erlösung führe, vermochte Autorität zu gewinnen, die sich daher unter Christen nie allein aus innerweltlichen Faktoren ableitete, sondern stets auch eine spirituelle Dimension hatte. Das erklärt auch, warum sich immer wieder charismatische Vorstellungen Geltung verschaffen konnten und wie wichtig es war, Klarheit über die Quellen von Autorität zu gewinnen.

Viele Christen strebten nach Ruhm, Erfolg, Vergnügen, Geld und Macht im Diesseits; viele gaben bei Verfolgungen ihren Ängsten nach. Leicht kann man es sich machen, und solche Christen als Heuchler denunzieren, doch damit würde man eine komplexe Situation, bei der die Herausforderungen des Alltags mit den Anforderungen des Jenseits zusammenzubringen waren, missverstehen. Die Christen gehörten zwei Welten an; über beide dachten sie gründlich nach, doch im Diesseits mussten sie handeln, mit seinen Zwängen und seinen Anfechtungen. Die allermeisten werden in ihrem Glaubenseifer geschwankt haben und mussten dann mit dem Gefühl leben, gesündigt zu haben. Das Leben eines Christen zu führen war schwer – und dennoch entschieden sich viele dafür und ließen sich taufen.

I

Weder Juden noch Heiden?

11

Ein ungeheurer Schritt: die Taufe

Der auferstandene Jesus gab seinen Jüngern einen wichtigen Auftrag, wie das *Matthäus-Evangelium* berichtet: *Die elf Jünger gingen nach Galiläa auf den Berg, den Jesus ihnen genannt hatte. Und als sie Jesus sahen, fielen sie vor ihm nieder. Einige aber hatten Zweifel. Da trat Jesus auf sie zu und sagte zu ihnen: «Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden. Darum brecht auf und unterweist alle Völker; tauft die Menschen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt»* (28,16–20).

Die Verse spricht man noch heute in Taufgottesdiensten – und doch sind sie bis in Einzelheiten hinein umstritten: Das beginnt bei der Übersetzung des griechischen Imperativs *matheteúsate*: hier (wie in der jüngsten Revision der Luther-Übersetzung) mit *«unterweist sie»* wiedergegeben, traditionell heißt es, vermutlich zu sehr zugespitzt: *«Macht sie zu Jüngern»*. Ebenso schwierig zu beantworten ist die Frage, welche Funktion diese Verse haben. Sind sie der Fluchtpunkt des Evangeliums oder wurden sie später ergänzt? Waren mit allen Völkern auch die Juden gemeint, an die der Jesus des *Matthäus-Evangeliums* zu Lebzeiten seine Botschaft gerichtet hatte? Wurde die Mission der Juden durch die der Heiden ergänzt – oder aber ersetzt? Polemisierte sie implizit gegen den Anspruch des Apostels Paulus, der nicht zu den Jüngern gehörte, aber behauptete, dass Jesus ihn aufgefordert habe, Mission zu treiben? Vieles spricht dafür, dass der vielleicht um 90 entstandene Text des *Matthäus-Evangeliums* (oder eine spätere Überarbeitung) einem Wildwuchs bei der Taufe entge-

I. Weder Juden noch Heiden?

genwirken sollte, indem er auf einer Ableitung der Taufe von jenen Aposteln bestand, die Jesus erlebt hatten.¹

Bei allen Schwierigkeiten – Wesentliches, was das christliche Leben in einem breiten Spektrum sehr früh bestimmen sollte, kommt in den Versen zum Ausdruck: der grundsätzlich universale Anspruch der christlichen Botschaft, die sich eben an alle Völker richtet, und die Aufforderung an jeden Einzelnen, sich für einen Glauben zu entscheiden, was mit der Taufe im Namen von Vater, Sohn und Heiligem Geist manifest wurde. Bemerkenswert ist die intellektuelle Komponente: Es geht darum, dass die Täuflinge unterwiesen werden, so dass sie umdenken. Sie sollten befolgen, was Jesus gesagt hatte, und das bedeutete, wie andere Schriften forderten, eine radikale Umkehr, eine Abwendung vom bisherigen Leben, Reue über die früheren Sünden. Schließlich: Wer die Taufe spendete, gewann Autorität. Dies war eine Grundlage von Gemeindebildungen.

Die Taufe markierte christliche Identität.² Indes waren Taufrituale in der antiken Welt nicht unbekannt. Unter Juden entstanden mehrere Täuferbewegungen wie jene von Johannes dem Täufer, der keinen Geringeren als Jesus getauft haben soll. Von solchen Taufen erwartete man eine reinigende Wirkung. Heidnische Zeitgenossen mochten an die Initiation in Mysterien denken oder an den Kult der Isis, wo Reinigungsrituale mit Wasser vorkamen. Gelegentlich war in diesem Kontext wie bei Christen von einer neuen Geburt die Rede. Aber für sie galt: Die Bekehrten mochten sich dafür entscheiden, die Isis als höchste Göttin zu verehren, sie als bevorzugte persönliche Göttin zu wählen, die übrigen Götter vielleicht sogar zu ignorieren. Dennoch wurden die anderen Götter dadurch nicht geleugnet.

Die christliche Taufe enthielt noch eine andere radikale Botschaft. Das wird deutlich in Versen, die vielleicht eine frühe Taufformel wiedergeben und die Paulus im *Galaterbrief* überliefert hat: *Ihr seid alle Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann und Frau. Denn ihr alle seid einer in Christus Jesus* (3,26–28).³

Was diese Verse fordern, muss vielen in seiner Umwelt nachgerade bizarr angemetet haben: Die bisherige Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe sei aufgelöst in Christus. Weder ethnisch-religiöse Grenzen sollen gelten noch solche des sozialen Status noch die zwischen den Geschlechtern. Nichts von dem, was die Gesellschaft gliederte, sollte weiter

1. Ein ungeheurer Schritt: die Taufe

gelten, nein, alle sollten eins in Christus sein. Und das ist bemerkenswert. Denn in der antiken Welt hatte Religion viel mit sozialer Zugehörigkeit zu tun. Die meisten religiösen Praktiken waren an bestimmte Städte oder Völker gebunden. In solche Formen der Götterverehrung wurden die Menschen hineingeboren. Wer als Bürger Athens aufwuchs, beteiligte sich am Kult der Athene, der Epheser verehrte Artemis, der Korinther Apollon, junge Juden lernten die Bräuche ihrer Ahnen kennen, während sie mittaten. In manchen Mysterienkulten galt zwar Gleichheit im Ritual, aber daraus erwachsen keine neuen Gemeinschaften jenseits der Polis.

Aus dem Glauben, es gebe nur den einen, wahrhaftigen Gott, zogen Christen den Schluss, dass sie keinen anderen Kult mehr praktizieren dürften, eine ungeheuerliche Vorstellung und keineswegs unumstritten. Wenn die Christen mit der Taufe dem Alten endgültig absagten, lösten sie sich aus vielen sozialen Zusammenhängen, denn Kulte durchzogen das Leben von Familie und Stadt. Manche Christen fragten sich, ob es nicht genügte, an all dem einfach ohne innere Anteilnahme weiter teilzunehmen, da die heidnischen Rituale ohnehin nichts wert waren. Warum sollte man durch eine Verweigerungshaltung sein Leben gefährden?

16
Feste

Seine Stimmung bei der Taufe schildert im 3. Jahrhundert lebhaft Cyprian, der Spross einer wohlhabenden karthagischen Familie, der die Taufe annahm und das gegenüber seinem Freund Donatus begründet. Mit wenigen Worten charakterisiert er seinen Überdruß an der Welt des Reichtums und des Ehrgeizes, in der er aufgewachsen ist, um danach die Wirkung der Taufe zu feiern:

Nachdem mit Hilfe des lebenspendenden Wassers der Taufe der Schmutz der früheren Jahre abgewaschen war und sich in die nun entsühnte und reine Brust von oben her das Licht ergossen hatte, nachdem ich den himmlischen Geist eingesogen hatte und durch die zweite Geburt in einen neuen Menschen umgewandelt war, da wurde mir plötzlich auf ganz wunderbare Weise das Zweifelhafte zur Gewissheit, das Verschlussene lag offen, das Dunkel lichtete sich, als möglich stellte sich dar, was früher schwierig erschien, und ausführbar wurde das, was zuvor unmöglich wirkte (4)!

Trotz aller Rhetorik, die hier durchklingt: Derartige Gefühle waren erfahrbar – und sie sind nachvollziehbar, denn die römische Gesellschaft war eine des Zwangs, der Statusdistinktion, des sozialen Drucks, aus der entkam, wer sich dieser befremdlichen Religion der Christen anschloss.

I. Weder Juden noch Heiden?

Das muss viele umgetrieben haben, die den Einschnitt der Taufe spürten. Unterschiedlich war die Deutung dieses Erlebnisses: Cyprian spricht von einer zweiten Geburt. Andere betrachteten die Taufe nachgerade als eine Art Exorzismus, eine Austreibung böser Mächte, des Satans; für wieder andere stand die Nachahmung Christi im Zentrum; manche verglichen die Taufe mit der Prägung durch ein Siegel. Und für den Einzelnen mochten verschiedene Deutungen ineinanderfließen.

Die Taufe entsprang einer individuellen Entscheidung, wiewohl oft davon die Rede ist, dass frühe Christen sich mit ihrer Hausgemeinschaft taufen ließen. Sie bedeutete die Aufnahme jedes Einzelnen in eine Gemeinschaft, die der Glauben verband, deren Angehörige sich aber anderen Kreisen zu entfremden drohten. Der Zusammenhalt gewann umso mehr an Bedeutung, als deutlich wurde, dass das Ende der Welt nicht so bald kommen würde, wie von den ersten Christus-Anhängern erwartet. Frühzeitig galt, dass nur Getaufte am Abendmahl teilnehmen durften.

Um den Taufakt entstanden ausgedehnte Rituale: Justin, 166 als Märtyrer gestorben, beschreibt wohl eine stadtrömische Form in seiner 1. *Apologie*. Es mündet wie vielerorts in die feierliche Eucharistie (61–65), gleichsam die Erstkommunion. Überall wird bei ihm ersichtlich, dass der Täufling nicht allein ist, sondern stets andere Christen um sich hat. Bisweilen verwendet Justin Ausdrücke, die den Zeitgenossen durch Initiationen in Mysterienkulten bekannt sein mochten: Von *anagénnesis*, Wiedergeburt, ist die Rede, ebenso von *photismós*, Erleuchtung (61,3; 61,12). Vermutlich wollte er damit das Geschehen für Außenstehende in einen vertrauten Referenzrahmen stellen. Justin sagt merkwürdigerweise nicht, wer die Taufe vornahm. Er spricht lieber im Passiv oder betont das *Wir*; erst die Schilderung der Eucharistie verrät, dass die Gemeinde einen Vorsitzenden besaß.

Mit dem Taufakt kontrollierte man den Zugang zur Gemeinde. Hatte ursprünglich jeder Christ taufen können, so entstanden zunehmend Gruppen, die diesen Akt allein dem Bischof überantworteten: Ignatios von Antiochia, der als Bischof galt und dem Amt große Bedeutung zuweist, betont, dass niemand ohne den Bischof taufen dürfe (Smyrn. 8,2). Ausführlich äußert sich zur Taufe Tertullian, ein karthagischer Denker, um 200 in einer eigenen Schrift, *Über die Taufe (De baptismo)*. Er fordert eine angemessene Vorbereitung, auch durch Fasten, dem eine reinigende und entsöhnende Kraft zugeschrieben wurde; eine solche Forderung stand vermutlich für die Ernsthaftigkeit des Entschlusses. Das war

1. Ein ungeheurer Schritt: die Taufe

umso wichtiger, da die Christen ja die Beschneidung nicht für erforderlich hielten – man wollte keineswegs als ›Judentum *light*‹ erscheinen.

Tertullian erwähnt zwei weitere Akte nach der Taufe: eine Salbung und die Handauflegung (7 f.); er deutet an, dass es Paten gab (18). Als Tauftermine empfiehlt er Ostern und Pfingsten, die höchsten christlichen Jahresfeste. Die Tauffeiern waren mithin mit den Höhepunkten des Kirchenjahrs verknüpft. Ausführlich diskutiert er die Frage, wer die Taufe spenden dürfe, und argumentiert dabei auffällig gewunden:

Die Taufe zu erteilen hat das höchste Recht der höchste Kleriker, wenn einer da ist: der Bischof, dann die Priester und Diakone, jedoch nicht ohne die Vollmacht des Bischofs wegen der der Kirche schuldigen Ehrerbietung; ist sie gewahrt, ist der Friede gewahrt. Im Übrigen haben auch die Laien die Berechtigung – denn was auf gleicher Ebene empfangen wird, kann auf gleicher Ebene weitergegeben werden –, es sei denn, die Jünger des Herrn wären schon Bischöfe oder Priester oder Diakone genannt worden, das heißt, so wie das Wort vor niemandem verborgen werden darf, kann demnach auch die Taufe, die gleichermaßen Gottes Eigentum ist, von allen vollzogen werden. Aber da es umso mehr Aufgabe der Laien ist, respektvolle Zurückhaltung und die Bereitschaft zur Unterordnung zu zeigen, da dies auch den Höheren zukommt, sollen sie sich nicht die Funktion des Bischofs anmaßen. Die Rivalität gegenüber dem Bischofsamt ist die Mutter der Spaltungen. ... Es genügt, in Notlagen davon Gebrauch zu machen, wo immer die Umstände von Ort, Zeit oder Person dazu zwingen (17,1–3).

Tertullian möchte in dieser Schrift offenkundig die Rolle des Bischofs stärken, lässt aber durchblicken, dass es der Tradition nach keinesfalls das alleinige Recht der Kleriker war, eine Taufe vorzunehmen. So fordert er die Laien auf, darauf außer bei Nottaufen einfach zu verzichten, um der Stabilität der kirchlichen Organisation insgesamt willen. Die Tendenz zur Sacerdotalisierung mancher Gemeinden, zur Stärkung der Priester (*sacerdotes*), zeichnet sich in diesem Text deutlich ab. Das christliche Leben wurde demzufolge immer mehr von Klerikern bestimmt, und die Taufe gewann eine immer festere Ordnung.

Der Aspekt der Belehrung behielt Gewicht. Von früh an gehörten Bekenntnisse zum wahren Glauben und Gebete, darunter irgendwann das Vaterunser, zum Prozess der Taufe dazu. Anfangs formulierte man das Bekenntnis in der Gestalt von Antworten auf Fragen, die der Taufende stellte. Aus ihnen erwachsen geschlossene Texte, schließlich formulier-

II 10 ten vor allem Konzile verbindliche deklaratorische Glaubensbekenntnisse, **Zentren** wie sie noch heute in Kirchen gesprochen werden. Zunehmend bildete sich die Zwischenstufe der Katechumenen, der Taufanwärter, heraus, die noch einer Unterweisung bedurften.⁴ Diese Verbindung von Taufe und Bekenntnis steht für die unlösbare Verknüpfung von Orthodoxie und Orthopraxis bei den Christen in weiten Teilen des Mediterraneums.

Die Taufrituale konnten sich unterscheiden: Mancherorts wirkten Frauen, Diakonissen, bei der Taufe mit, indem sie weibliche Täuflinge salbten, doch geleitet wurde alles durch einen männlichen Kleriker (Syr. Did. 16,173,2–17V = 85,7–22Fl). So vermied man, dass Männer den für die Taufe entblößten Körper von Frauen berührten.

Wurde mit Wasser getauft, so muss man sich wohl vorstellen, dass der ganze Körper dreimal untergetaucht und nicht allein der Kopf benetzt wurde. Vor allem im syrischen Bereich rückte die Salbung ins Zentrum und erfolgte vor der Wassertaufe. In den griechischen *Thomas-Akten* genügt für die Initiation einer Christin anscheinend allein die Salbung mit Öl (27), doch in der ergänzten syrischen Version desselben Textes taucht das Wasser auf – eine solche Textveränderung zeugt von der anhaltenden Diskussion über dieses Ritual. In den syrischen Tauferzählungen spielt auch das Bekenntnis keine Rolle.⁵

Relativ gut bezeugt ist die Form der Taufe bei einer Gruppe der Valentinianer aus dem gnostischen Spektrum.⁶ Sie scheinen gegenüber dem sonst üblichen griechischen Wort *báptisma*, Waschung, das ebenfalls neutestamentliche Wort *apolytrosis*, Erlösung (auch Befreiung gegen Lösegeld), bevorzugt zu haben.

Dieser Akt erhielt eine solche Bedeutung, dass man ihn sogar auf einer stadtrömischen, griechisch verfassten Inschrift feierte, die für die Taufe das Bild des Eingangs in die Brautkammer verwendet:

Das Licht des Vaters ersehnt du, meine Schwester, meine Gattin, Sophe, indem du dich im Bad Christi salben lässt, mit einem unvergänglichen, heiligen Myron. Du hast dich beeilt, die göttlichen Antlitze der Äonen zu schauen, den großen Engel des großen Plans, den wahrhaftigen Sohn, als du dich in die Brautkammer begeben hast und dich, Unvergängliche, erhoben hast zur Wohnung des Vaters ... Der Rest ist abgebrochen. Auf der Rückseite spricht der Gatte von der Hoffnung auf das ewige Leben.

Die Inschrift ist kunstvoll. Im Griechischen bietet sie ein Akrostichon, das heißt, die Anfangsbuchstaben der ersten Wörter in den Versen erge-

1. Ein ungeheurer Schritt: die Taufe

ben ein Wort, nämlich *Phlavia*, den Geschlechtsnamen Flavia, so dass der kluge Betrachter den ganzen Namen Sophes kannte. Wie hier über die Taufe gesprochen wird, erinnert an die Texte der Valentinianer. Auf jeden Fall war die Inschrift als christlich erkennbar. Das muss nicht gegen eine frühe Datierung sprechen, denn sie kann in einem geschützten Bereich angebracht worden sein.⁷

Laut Irenäus von Lyon (um 180), für spätere Generationen der Vertreter der Orthodoxie, blickten die Valentinianer auf die Taufe der anderen herab, da man durch sie nur die Vergebung der Sünde erlange, während ihre Taufe Vollkommenheit bringe (Haer. 1,21,2). Der Taufakt glich in Teilen dem der anderen Christen: Sie taufte mit Wasser im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Allerdings scheint die Salbung den Höhepunkt des Rituals gebildet zu haben. Bezeichnend ist überdies folgender Satz, den man wohl für glaubhaft halten darf, obgleich er aus dem Referat eines Gegners stammt: *Es ist nicht die Taufe alleine, die befreit, sondern auch die Erkenntnis (gnósis) darüber, wer wir waren, was wir geworden sind, wo wir waren, wo wir hineingeworfen sind, wohin wir eilen, wovon wir gereinigt werden, was die Geburt ist, was die Wiedergeburt* (Clem., Exc. Theod. 78,2).

Nur selten hört man von einer grundsätzlichen Ablehnung der Taufe: Tertullian erklärt in seiner Schrift *De baptismo*, er schreibe gegen solche Positionen an, namentlich gegen die der Kainiten. Verspottet wird der Glaube an die Wassertaufe in manchen Texten aus dem gnostischen Spektrum wie der *Paraphrase des Sêem* (NHС 7,1, 37 f.). Andere maßten dem Initiationsritus gerade eine besondere Rolle bei und scheinen vielfältige Rituale ausgebildet zu haben. Oft hört man, dass die Gläubigen sich einer Stufenfolge von Taufen unterzogen, die mit je tieferer Erkenntnis verbunden gewesen seien – wie weit damit der universale Erlösungsgedanke anderer Christen weitergeführt wurde, steht dahin. Doch ist denkbar, dass manche gar kein physisches Ritual der Taufe vornahmen. Solche unterschiedlichen Praktiken schufen und betonten Unterschiede zwischen Christen, gerade weil die Taufe so wichtig war, für den einzelnen Christen, aber auch für die Entwicklung von Strukturen.

Hohes Spaltungspotential hatte das Problem der zweiten Taufe. Die Wiedertaufe entwertete die erste Taufe und die Autorität des ersten Taufspenders. Doch gerade darum konnte es gehen. Was nämlich, wenn der Taufspender sich als untauglich erwies? Wenn er gar dem Glauben untreu war? Tertullian kam nicht umhin, über diese Möglichkeit nachzu-

I. Weder Juden noch Heiden?

denken. Er lehnte die Gültigkeit von Taufen durch häretische Bischöfe nachdrücklich ab und verlangte damit eine Wiedertaufe (Bapt. 15). Das

IV 4 Problem spitzte sich zu, als sich unter Decius (249–251) manche Bischöfe dem kaiserlichen Opferzwang fügten und die Frage zur Debatte stand, ob Taufen solcher Leute gültig seien. Der Bischof von Rom, Stephanus (254–257), vertrat die Auffassung, dass eine Handauflegung nach einer Bußzeit für den Täufling genüge. Cyprian, von dessen Freude über die Taufe die Rede war, widersprach dem Bischof von Rom nachdrücklich. Er betonte, dass nur in der rechthgläubigen Kirche selbst Heil zu finden sei. Vom Respekt vor dem Bischof von Rom, den er zu anderen Zeiten hochhielt, war dabei nichts zu spüren.

Die Kernfrage bestand darin, ob es auf den Taufspender ankam oder auf den korrekten Verlauf der Taufe. Die Frage ging zu tief, als dass man sie als bischöfliches Gezänk abtun dürfte: Sie betraf das Verhältnis von Ritual und Person, generell die Interpretation der Sakramente. Zur Debatte stand, wie weit ein Gläubiger einer Taufe vertrauen durfte. Musste er, obwohl in aller Form getauft, damit rechnen, dass dieser Akt in Wirklichkeit ungültig sei? Dass seine Sünden ihm nicht vergeben seien? Dass der Weg zum Himmelreich ihm schuldlos verschlossen bleiben werde? Aber auch umgekehrt: Sollte wirklich ein Sünder, ein Glaubensabweichler das Heiligste vermitteln können? Und es war eine organisatorische Frage: Was bedeutete es für eine Institution wie die entstehende Kirche, wenn eine Unsicherheit über so etwas Basales wie die Taufe bestand?

II 10 Das Ganze hätte in ein Schisma münden können, wenn nicht eine weitere Christenverfolgung die beiden streitbaren Bischöfe in der Ehre des Martyriums vereint hätte. Doch der Konflikt hielt an und kehrte im **Zentren** sogenannten Donatistenstreit zu Beginn des 4. Jahrhunderts wieder schmerzhaft zurück. Dieser brach anlässlich einer strittigen Bischofswahl aus, doch spielte der Gedanke der Wiedertaufe eine große Rolle, den das Konzil von Arles zurückzudrängen suchte (Can. 9). Die Kirche sollte sich später dafür entscheiden, dass der korrekte Verlauf ausschlaggebend sei, und verlangte vielleicht noch einige Reinigungsübungen, folgte also dem Gebot institutioneller Zuverlässigkeit und amtsmäßiger Autorität.

Die Taufe, auch die rechtmäßige, war riskant. Was geschah, wenn man nach dieser eigentlich radikalen Umkehr doch wieder sündigte? Drohte ewige Verdammnis? Eine zweite Taufe mochte helfen. Doch das Verfahren setzte sich nicht durch. Früh entwickelte sich eine andere Einrich-

tung, die Buße. Indem man Buße tat, konnte man sich von Sünden, zumindest von gewissen Sünden, reinigen. Buße und Taufe standen so in einem engen Zusammenhang.

Der Druck auf die Lebensführung, den die Taufe bedeutete, muss bei den gläubigen Christen ungeheuer gewesen sein. Die Nervosität, die der Autor des *Hirten des Hermas* zeigt, vermittelt davon einen lebendigen Eindruck. Wenig überraschend ist es, wenn er erwähnt, dass einige, die die Taufe anstrebten, plötzlich «kniffen», wenn sie die *Reinheit der Wahrheit* erkannten (Vis. 3,7,3). Was genau gemeint ist, steht dahin, aber es hat sicherlich mit den hohen Anforderungen zu tun, die an die Christen gestellt wurden.

Meistens empfangen daher Erwachsene die Taufe, doch die Kindertaufe, heute weithin üblich, kam ebenfalls vor. Wenn die Taufe heilsnotwendig war, sprach vieles dafür, sie so früh wie möglich vorzunehmen. Origenes verteidigte die Taufe von Kindern, da der Mensch von Geburt an von Sünde befleckt sei (Comm. Rom. 5,9). Die meisten aber wünschten sich offenbar nach wie vor Täuflinge, die einsahen, welchen Schritt sie taten. Tertullian fürchtet, dass Kinder überfordert seien, und rät sogar davon ab, Unverheiratete zu taufen, da sie zu vielen Versuchungen ausgesetzt seien (Bapt. 18,4–6).

Doch überhaupt stellte sich die Frage, was geschehen sollte, wenn schlicht die Zeit zur Taufe fehlte. Tertullian hatte schon die Nottaufe als Sonderfall benannt. Thekla soll sich während ihres Martyriums in der Arena von Antiochia in ein Wasserbecken gestürzt haben, während sie die Taufformel sprach. Die Robben, die bereits in dem Becken schwammen, um sie zu fressen (!), habe ein Blitz erschlagen.⁸ In dieser Geschichte begegnet man einer Art Selbsttaufe, aber in einem Text, der sehr umstritten war; komplizierend kommt hinzu, dass es eine Frau ist, die sich diese Taufe spendet. Gleichwohl konnte man dem Grundproblem der ungetauften Märtyrer nicht ausweichen. Selbst die in Formalitäten strenge *Traditio apostolica* erklärte daher, dass das Martyrium den Katechumenen als Taufersatz dienen könne: *Empfangen hat er nämlich die Taufe in seinem eigenen Blut* (19).



Der Akt der Taufe erfuhr sehr unterschiedliche Deutungen. Gleichwohl: Fast alle Christen betrachteten die Taufe als wesentlich, als einen höchst

I. Weder Juden noch Heiden?

bedeutsamen Schritt, der das Leben änderte und die Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinschaft bezeugte. Rasch wurde die Taufe vielerorts zum Ritual der sichtbaren Aufnahme in die Gemeinde, damit zu einem Instrument der Grenzziehung gegenüber denen, die nicht aufgenommen waren oder nicht aufgenommen werden durften. Allerdings verwendeten Christen eine Vielzahl von Formen der Taufe, nicht einmal die Benutzung von Wasser war selbstverständlich, so dass Taufrituale auch der Abgrenzung gegenüber anderen Christen dienten.

Aus zeitgenössischer Sicht war wohl kaum das Taufritual der Christen als solches irritierend, durchaus aber die individuelle exklusive Entscheidung für den christlichen Glauben, der explizite Bruch mit dem Dagewesenen. Die Ungeheuerlichkeit der Taufe muss man sich bewusst machen, da sie heutzutage oft nicht mehr als ein harmlos-herzliches Familienritual darstellt. Die Christen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte sagten dem bisherigen Leben ab, in der Konsequenz oftmals den Traditionen von Familie und Stadt. Zuvor mussten sie sich bewähren, etwa im Fasten, und sich in den Inhalten des Glaubens unterweisen lassen. Man hatte hinfort einen christlichen Habitus anzunehmen, wie ihn die Taufgemeinschaft forderte. Das bot Risiken. Denn die Taufe war anders als viele andere rituelle Waschungen der Antike ein singulärer Akt. Wer danach erneut sündigte, konnte sich immerhin einer Buße unterziehen, sofern es ihm denn gestattet wurde.

Unter dem Aspekt der Autorität war entscheidend, wer taufte: Vielerorts gelang es den Bischöfen, die Taufe unter ihre Kontrolle zu bringen, so dass sie sich zu einem Instrument ihres Machtgewinns entwickelte, verstärkt noch dadurch, dass die Buße zunehmend in bischöfliche Verantwortung gelangte. Die Dialektik der Christianisierung tritt scharf hervor: Die Taufe verkörpert die Freiheit des Christenmenschen, sich von allem anderen abzuwenden und sich ganz auf seinen Glauben einzulassen; sie steht für die Fürsorge, die die ganze Gemeinde Christen zuteilwerden ließ; sie steht aber ebenso für die Unterwerfung unter strenge Normen und oft unter eine starke Autorität. Freiheit und Ergebung gegenüber einer höheren Macht, irdisch oder nicht, lagen, wie so oft unter Christen, nahe beieinander.

12

Gemeinsam feiern in einer neuen Zeit

Wer einen traditionellen Gottesdienst besucht, erlebt manches, was heute unzeitgemäß anmutet: den Wechselgesang der Liturgie, gemeinsame Lieder und Gebete; mal sitzt, mal steht man, und dann gibt es Menschen, die zum Altar schreiten, um dort eine Oblate, vielleicht einen Schluck Wein zu empfangen. Diese rituellen Formen gehen teils auf die Zeiten zurück, da sich die Anhänger Christi, gering an Zahl, versammelten. Sie hielten ein gemeinsames Mahl und gedachten damit zugleich des letzten Abendmahls von Jesus und seinen Jüngern, bevor er in Gefangenschaft geriet.

Das war unauffällig: Kult und Mahlzeiten kamen in der Antike oft zusammen. Kultmähler richtete man bei vielen städtischen Kulturen aus; Isis- und Mithras-Anhänger pflegten entsprechende Formen. Die Vereine, zu denen sich gerne diejenigen Angehörigen der städtischen Schichten zusammenschlossen, die sich die Beiträge leisten konnten, begingen Feiern mit kultischen Elementen; oft waren sie bestimmten Göttern gewidmet. Wenn Christus-Anhänger sich regelmäßig versammelten, so war dies daher aus Sicht der Zeitgenossen nichts Bemerkenswertes, ebenso wenig, wenn sie gemeinsam aßen und religiöse Feiern durchführten – so etwas erwartete man von einer Gruppe wie der ihren. Wenn dies in Erinnerung an eine Gründergestalt geschah, war das ebenfalls nicht ungewöhnlich.

Zeitgenossen mochten so in den christlichen Versammlungen Vereine sehen, wo man auch regelmäßig zusammen aß und trank – wobei eine solche Aussage nicht viel bedeutet, da es eine große Bandbreite von Vereinen gab und deren Mitglieder ganz unterschiedliche Vorstellungen davon hegen mochten, was ihre Gruppe ausmachte.⁹ Zum Teil waren es die Verehrer einer bestimmten Gottheit, zum Teil schlossen sich Angehörige eines Berufsstandes wie Zimmerleute, Lastenträger oder Mimen zusammen, deren Feiern wie stets in der Antike ein religiöses Element enthielten, zum Teil übernahmen sie öffentliche Funktionen wie die Brandbekämpfung. Bisweilen zielten die Mitglieder vornehmlich darauf ab, sich gegenseitig ein angemessenes Begräbnis zu sichern, indem sie entsprechende Immobilien besorgten und darauf achteten, dass jeder Ver-

III 1
Neue
Geschwis-
ter

I. Weder Juden noch Heiden?

storbene seine Feier erhielt – bei Präsenzpflicht der Vereinsmitglieder. Es gab gewisse rechtliche Regeln für Vereine, aber kein Vereinsregister, so dass mannigfache Organisationsformen denkbar sind mit großen Unterschieden von Ort zu Ort. Es ging den frühen Christus-Anhängern aber sicherlich nicht darum, eine bestimmte, gar für die ganze Vielfalt der Gemeinden geeignete rechtliche Form zu finden; sie benötigten eine Möglichkeit, zusammenzukommen, um sich ihres Glaubens zu vergewissern. Dabei ließen sie sich vermutlich von Vereinen, wie man sie kannte, inspirieren, hatten aber eine ganz eigene Agenda.

Die christlichen Gruppen sahen sich anfangs der Herausforderung gegenüber, dass ihnen alles Konkrete, Greifbare fehlte, was ein «normales» Gedenken erlaubt hätte. Sie waren ortlos; sie hatten keinen Altar, keinen Tempel, kein Grab mit einem Leichnam, nicht einmal eigene Schriften, eine eigene Kultradition oder eigene Priester. Was sie besaßen, was sie zusammenbrachte, was sie abgrenzte, war das Gedenken an Jesus. Sie lebten ununterscheidbar unter all den anderen und konstituierten

IV 2
Bedräng-
nis

doch etwas Eigenes. Bei den gemeinschaftlichen Mählern aber trafen sie Gleichgesinnte. Hier konnten sie beten, singen, über den Glauben sprechen und hören, wenn auch nur in privaten Häusern. Eines taten sie nicht: Sie brachten keine Tieropfer dar, obschon sie ihren Gottesdienst oft in einer Semantik des Opfers beschrieben. Das unterschied sie von allen anderen, denn selbst nach der Zerstörung des Tempels von Jerusalem hielten Juden die Erinnerung an ihre Opfer aufrecht, die sie dereinst wieder darzubringen hofften.¹⁰

I 4
Speisen

Das gemeinsame Mahl hatte zwei Aspekte: vor allem den des Dankes an Gott mit Brot und Wein, die Eucharistie (von dem griechischen Wort *eucharistein*, Dank sagen); aber auch den der Sättigung, in der *agápe*, wörtlich Liebesmahl. Beides floss anfangs ineinander. Oft lässt sich kaum bestimmen, ob Quellen an bestimmten Stellen ein Sättigungsmahl meinten oder die Eucharistie.¹¹ Gemäß ihrer Taufidee nahmen an den christlichen Mahlzeiten Männer und Frauen teil, keineswegs selbstverständlich in der Antike und wohl ein Anlass für den Vorwurf, Christen gäben sich Ausschweifungen hin. Auch Juden und Nichtjuden kamen bei den Mählern zusammen, was zu heiklen Auseinandersetzungen führte.

Die Eucharistie bildete den Ausgangspunkt aller christlichen Feiern. In versöhnlicher Stimmung sollten die Gläubigen sich einfinden: *Keiner aber, der Streit mit seinem Nächsten hat, soll mit euch zusammenkommen, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht entweiht werde* (Did. 14,1).

2. Gemeinsam feiern in einer neuen Zeit

Der gemeinsame Gesang von Psalmen, wie er wohl auch in den Synagogen vorkam, gehörte dazu. Ihn erwähnen schon frühe Quellen. Nach heidnischen Maßstäben war eine so breite, aktive Beteiligung der Kultgemeinschaft ungewöhnlich, denn im Tempelkult trugen normalerweise spezielle Gruppen die Gesänge vor. Man hört auch von gnostischen Hymnen – wie sie dargeboten wurden, individuell oder chorisches, ist unbekannt und dürfte auch je nach Gruppe unterschiedlich gehalten worden sein. Auf Musikinstrumente verzichtete man anscheinend, wohl um den Unterschied zu Vorführungen zu betonen, die etwa im Theater stattfanden.¹² Die *Johannes-Akten* berichten, dass Jesus nach dem letzten Abendmahl beim Wechselgesang getanzt habe, wobei er sich mit den Jüngern an den Händen hielt (94–97). Vermutlich kamen derartige Tänze im Gottesdienst vor – vielleicht besonders in Gruppierungen des gnostischen Spektrums, deren Mitglieder so die Nähe zu Gott erfahren haben mögen, gewissermaßen in das Göttliche hineintanzten.¹³

Wichtig war der Austausch über den Glauben und seine Verkündigung, wie er auch in der Synagoge seinen Ort hatte. Paulus setzt in Korinth eine große Vielfalt charismatischer Formen voraus, darunter auch prophetische Interventionen und Zungenrede, also die vom Heiligen Geist inspirierte Rede in einer unverständlichen Sprache. Sie kamen auch später noch vor, doch hört man seltener von ihnen. Oft traten die Gläubigen in einen Dialog miteinander (und mochten sich auch streiten). Die Versammlungen waren zugleich ein Ort der Einschärfung christlicher Regeln: *Ebenda ist der Ort der Ermahnungen, für Bestrafungen und für die Rüge im Namen Gottes. Denn auch gerichtet wird mit großem Nachdruck – wir wissen dabei Gottes Augen auf uns ruhen –, und höchste Vorwegnahme des künftigen Gerichts ist es, wenn jemand so schwer gesündigt hat, dass er von der Teilnahme an dem gemeinsamen Gebet, an den Zusammenkünften und an jedwedem heiligen Verkehr ausgeschlossen wird.*¹⁴ Wieder einmal liegen Fürsorge und Disziplinierung nahe beieinander.

Wichtig waren das Gebet, die Lesung heiliger Texte und die Belehrung darüber, die Predigt, zunehmend das Monopol von Amtsträgern. Doch auch manche Texte aus dem gnostischen Spektrum haben die Anmutung von Predigten. Musste es deswegen bei ihnen die feste Rolle des Predigers geben? Vielleicht wechselte diese Funktion.

Liturgische Gewänder, die ebenfalls Einzelne heraushoben, spielten anfangs eine geringe Rolle. Vermutlich begannen Bischöfe und andere Kleriker, als sie sich namentlich seit dem 3. Jahrhundert stärker profes-

II 1
Cha-
risma

II 4
Wahre
Philo-
sophen

sionalisierten, besondere Tuniken zu tragen, doch erst im 4. Jahrhundert sind reichere Gewänder bezeugt.¹⁵ Man sollte überhaupt, wenn man sich die frühen Gottesdienste vorstellt, nicht zu sehr an prunkvolle, farbenfrohe katholische Gottesdienste denken: Die Räumlichkeiten waren bescheiden, die Ausstattung teils improvisiert, die Rituale wenig komplex.

Man mag sich ausmalen, wie intensiv die Gebete in Zeiten der Bedrängnis waren, doch gab es auch Disziplinprobleme: Die *Syrische Didaskalie* aus dem 3. Jahrhundert beschreibt auf den ersten Blick eine wohlgeordnete Gemeinde, bei der die verschiedenen Gruppen, Kleriker, Männer, Frauen, Jungfrauen, Kinder, feste Plätze haben und keiner sich Vorrechte anmaßen darf – doch ein Diakon musste darauf achten, dass jeder am richtigen Platz saß, niemand summte, einschlieft, lachte oder Zeichen machte; ein anderer wachte am Eingang darüber, dass kein Falscher eintrat (I2. 143,20–146,12V = 68,9–69,18Fl).

Das Ideal der gottesdienstlichen Atmosphäre in einer hierarchisch strukturierten Gemeinde um die Mitte des 2. Jahrhunderts schildert hingegen Justin der Märtyrer: *An dem Tage, den man Sonntag nennt, findet eine Versammlung aller statt, die in Städten oder auf dem Lande wohnen; dabei werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es angeht. Hat der Vorleser aufgehört, so gibt der Vorsteher in einer Ansprache eine Ermahnung und Aufforderung zur Nachahmung all dieses Guten. Darauf erheben wir uns alle zusammen und senden Gebete empor. Und ... wenn wir mit dem Gebete zu Ende sind, werden Brot, Wein und Wasser herbeigeholt, der Vorsteher spricht Gebete und Danksagungen mit aller Kraft, und die Gemeinde stimmt freudig ein, indem sie Amen sagt. Darauf findet die Austeilung statt, jeder erhält seinen Teil von dem Gesegneten* (1. Apol. 67,3–5). Das ist weit entfernt von den durch spontane Äußerungen geprägten Versammlungen, die Paulus kennt, und gemahnt an Gottesdienste, wie sie später prägend wurden – ob diese Form in der Zeit Justins bereits die dominierende war, lässt sich nicht sagen. Kein Zweifel kann bestehen, dass Christen noch andere Formen der Vergemeinschaftung kannten.

II 5 Zwei Entwicklungen deutet Justin an: die Entstehung einer Hierarchie
Konsens und die Etablierung des Sonntags als wöchentlicher Feiertag. Denn die Eucharistie verband sich mit Festtagen, die für die Identität der Christen von wesentlicher Bedeutung waren, mit dem jährlichen Ostern und eben dem Sonntag.¹⁶

Der Wochenrhythmus spielte bei den Römern nur eine geringe Rolle,

2. Gemeinsam feiern in einer neuen Zeit

wenngleich sie eine Art von Acht-Tage-Woche, die *nundinae*, kannten, um die Markttag zu regulieren. Dieser Rhythmus hatte durchaus auch Auswirkungen darauf, ob Gerichtsverhandlungen stattfanden oder nicht; manche Opfer hielt man in diesem Rhythmus ab. Populärer aber wurde anscheinend die im Osten entstandene Woche, deren sieben Tage nach Planeten benannt waren (Cass. Dio 37,18 f.). Daran orientierten sich auch die Christus-Anhänger, zumal vielen die Sieben-Tage-Woche der Juden geläufig war.

Schon früh begannen Christen indes den ersten Tag der jüdischen Woche zu begehen, an dem nach ihrer Überlieferung Jesus auferstanden war, also den Tag nach dem jüdischen Sabbat. Sie konnten zudem eine Verbindungslinie zum Schöpfungsgedanken ziehen, da Gott am ersten Tag der Woche sein Schöpfungswerk begonnen hatte. Wer dies tat, setzte sich von Gruppen aus dem gnostischen Spektrum ab, die die Schöpfung verdammt. Dieser Herrentag sollte zu dem Tag werden, an dem die meisten Christen allwöchentlich der Auferstehung Christi, des Osterereignisses gedachten – auch der römische Statthalter Plinius erfuhr von einem nicht näher bestimmten Tag, dessen frühe Stunden Gottesdiensten gewidmet waren (Ep. 10,96,7).

Zumal solange die Christus-Anhänger sich in jüdischen Kontexten bewegten, dürften sie den Sabbat mitbegangen haben. Doch wurden sie oft aus den Synagogen vertrieben. Manche Christen verurteilten den Sabbat wie etwa im *Barnabasbrief*, der vermutlich in Alexandria in den 130er Jahren entstand, wohl unter dem Eindruck des Bar-Kochba-Krieges, als viele Juden blutig gegen Rom kämpften und Christus-Anhänger umso mehr Wert darauf legten, sich von den (anderen) Juden abzusetzen. Es ist bezeichnend für die christliche Rhetorik, dass der Text die innerjüdische Kritik an der Sabbatpraxis, die Propheten äußerten, nutzte, um sie gegen Juden insgesamt zu wenden:

Gott sagt zu ihnen (den Juden): «Eure Neumonde und Sabbate ertrage ich nicht (Jes 1,13)! Seht, wie er spricht: «Nicht die jetzigen Sabbate sind mir willkommen, sondern (der), an dem ich, nachdem ich das All zur Ruhe gebracht habe, den Beginn eines achten Tages schaffen werde, d. h. den Beginn eines anderen Kosmos». Deshalb begehen wir auch den achten Tag (uns) zur Freude, an dem auch Jesus von den Toten auferstanden und, nachdem er erschienen war, in den Himmel aufgestiegen ist (15,8 f.). Der Herrentag an sich verweist für den Autor mithin auf die Auferstehung, aber auch auf das Ende der jetzigen Welt. Scharf verurteilt um die Mitte des 2. Jahrhunderts Ignatius

Prolog

13
Jüdische
Tradition

I. Weder Juden noch Heiden?

von Antiochia die Begehung des Sabbats durch Christen (Magn. 9,1). Doch noch um 200 war die Situation offen: Origenes warnt davor, sowohl die Synagoge als auch den christlichen Gottesdienst zu besuchen (Hom. Lev. 5,8; GCS 9,349). Tertullian kennt Christen, die ihre Gebete nicht nur am Herrentag, sondern auch am Sabbat verrichteten, insofern beide Tage gleichermaßen heiligten (Or. 23,1 f.). Manche entschieden sich demnach, (soll man sagen: weiterhin?) beide Tage zu feiern.

Die jüdischen Sabbatgebote hielten die wenigsten Christen ein. Fröhlichkeit war das Gebot des Tages, sagt schon der *Barnabasbrief*. Dementsprechend untersagte die *Syrische Didaskalie* den Christen das Fasten am Sonntag (21,208,3 f. V = 107,1–14 Fl). Tertullian fordert, an dem Tag nicht demütig auf Knien zu beten – das würde zu sehr an den Sabbat erinnern –, sondern aufrecht und Geschäfte zu verschieben, da sie ungute Gefühle auslösen können (Or. 23,1 f.). Justin nennt den christlichen Herrentag auch <Sonn(en)tag>, vielleicht um ihn den Heiden gefälliger erscheinen zu lassen (Apol. 67,3), denn auch viele von ihnen feierten den Tag gern – im Gegensatz zum Tag des Saturn, dem Sabbat, der als Unglückstag galt.

Wenn Tertullian einen Aufschub von Geschäften anrät, plädiert er nicht für eine generelle Arbeitsruhe, wie sie sich mit dem Sabbat verband. Die wäre auch in einer Welt, der dieser christliche Feiertag im Gegensatz zum Sabbat weitgehend unbekannt war, nicht durchzusetzen gewesen. Einige Christen hatten gar Angst, dass man nach ihren morgendlichen Feiern den Wein rieche (Cypr., Ep. 63,15). Eine Pflicht zum Kirchgang bildete sich so nur allmählich heraus, auch wenn die *Syrische Didaskalie* an die Christen appellierte, den Gottesdienst zu besuchen (13,14910–12V = 71,10 f. Fl). Ein Beschluss, der um 300 einem Konzil im spanischen Elvira zugeschrieben wurde, verlangte nicht mehr, als dass die Gläubigen jeden dritten Sonntag kamen (21). Man sollte daher die Bedeutung des Herrentags für die frühen Christen nicht überschätzen.

Die kaiserliche Unterstützung des christlichen Glaubens hatte Folgen für den Sonntag: Konstantin der Große legte fest, dass der Sonntag ohne Gerichtsstreit sein solle, aber Freilassungen erfolgen dürften (c. 28,1). Er verkündete auch eine Sonntagsruhe, die jedoch nur für Statthalter, Stadtbevölkerung und Gewerbetätige galt, während die ländliche Bevölkerung zu arbeiten hatte, falls an dem Tag die Witterung für den Feldbau günstig erschien (Crust 3,12,2). Damit war für den größten Teil der arbeitenden Bevölkerung – denn die war ländlich – die Arbeitsruhe wieder

2. Gemeinsam feiern in einer neuen Zeit

ausgehobelt. Bemerkenswert aber ist, dass der Kaiser den Tag nicht als Herrentag bezeichnet, sondern als Tag der Sonne. Er führte nicht prononciert einen christlichen Wochenrhythmus ein, machte es aber leichter, ihm zu folgen. Schon früh drang die christliche Woche in den Alltag ein, wie es aus einem Gerichtsprotokoll des Jahres 325 aus der ägyptischen Provinz hervorgeht, wo vom Herrentag die Rede ist (Pox. 54,3759, 38 f.). Und dennoch fühlten sich auch später Bischöfe gezwungen, ihre Gemeinden zu ermahnen, den Sabbat nicht zu feiern.

Prägender als der Wochenrhythmus waren für die Zeitordnung der Heiden jahrweise abgehaltene Feste, die oft mit öffentlichen Spielen einhergingen. Hinzu kamen Feste, die an Sieger erinnerten oder an wichtige Ereignisse im Kaiserhaus wie die Erhebung ins Amt oder Geburtstage. Die Juden kannten jährliche Feste. Aus dem Pessach-Fest sollte Ostern entstehen als das bei weitem wichtigste jährliche Fest der Christen – Pfingsten kam im Anschluss an Ostern auf, Weihnachten erlangte erst später Bedeutung. Auch für Osterfeiern gibt es vor dem 2. Jahrhundert kein sicheres Zeugnis. Manches spricht dafür, dass viele Christus-Anhänger in Jerusalem weiter am Pessach-Fest im Tempel teilnahmen, solange es ging.¹⁷

Ostern erinnerte an das Leiden Christi und an das Verschwinden seines Leibes – das Schlüsselereignis der ersten Christus-Anhänger, das sich um Pessach herum zugetragen hatte. Am Beginn stand vielleicht die Feier der Osternacht, die vom Leid zur Freude führte. Bestimmend war grundsätzlich der Übergang von der Entbehrung zum gemeinsamen Mahl. Die *Syrische Didaskalie* fordert die Gläubigen auf, in der Woche vor Ostern von Montag bis Samstag zu fasten, um in der dritten Stunde der mit gemeinsamen Riten verbrachten Osternacht das Fasten zu brechen (21,214,5–15V = III,29–III,3Fl). Doch die Feinheiten des Osterfestkreises bildeten sich erst später heraus.

Allerdings standen sich zwei Arten der Berechnung des Ostertermins gegenüber: Eine Gruppe von Christen, vor allem in Kleinasien verbreitet, wählte den 14. des jüdischen Frühlingsmonats Nisan (daher wurden sie nach dem lateinischen Wort für 14 Quartodecimaner genannt). Denn für diesen Tag war den Juden die Opferung des Lammes geboten worden, für das nach christlicher Deutung Jesus stand. Das Fest wurde also bei den Quartodecimanern wie heute Weihnachten ohne Berücksichtigung des Wochentags begangen.

Andere Christen betonten den Aspekt der Auferstehung. Für sie lag es

nahe, Ostern auf den Sonntag zu legen, auf den Herrentag, an dem Christen ohnehin Eucharistie hielten. Das war nicht nur eine vordergründige Terminfrage; es ging um die Identität der Christen. Die Osterkalender markierten den religiösen Rhythmus der Zeit für die christlichen Gruppen, und der Ostertermin diente der Abgrenzung verschiedener christlicher Gruppen untereinander:¹⁸ Die Montanisten etwa pflegten einen ganz eigenen Berechnungsmodus. Das berührte auch Fragen der Autorität: Wer über das Osterfest bestimmte, vermochte den Kalender und damit das Leben der Christen zu ordnen, und das war eine Aufgabe, die Bischöfe gerne übernahmen.

113
Prophetie

Die Bedeutung des Themas zeigt sich darin, dass sich beim Ostertermin der Versuch beobachten lässt, christliche Praktiken gezielt zu vereinheitlichen. Das versuchte Victor, ein Bischof in Rom (ca. 190–ca. 200), doch er scheiterte; einstweilen setzte sich die Position durch, dass Vielfalt, sofern sie auf Tradition beruht, geduldet werden könne. Gerade deswegen drohte das Fest, mit dessen Feier die Christen sich von Juden und auch Heiden absetzten, die Christen selbst zu spalten, denn viele wollten die Pluralität nicht dulden.

Kaiser Konstantin der Große (306–337) forderte die Väter des Reichskonzils von 325 mit Nachdruck dazu auf, sich auf ein Datum für alle zu einigen, denn man müsse sich deutlich von den Juden absetzen und vermeiden, dass an demselben Tag die einen Christen fasteten, die anderen aber Gastmähler hielten (Eus., *vc* 3,18,1–3; 6). Ein entsprechender Beschluss erging, dem sich aber nicht alle fügten. Die Hinnahme von Vielfalt erwies sich im politisch organisierten Christentum als schwierig, obgleich vor Ort unterschiedliche Traditionen weiter gepflegt wurden.

Die Feier der Gemeinschaft verlief nicht immer harmonisch. Das Sättigungsmahl war vor dem Hintergrund des christlichen Gleichheitsgedankens ein sozial sensibler Akt: In vielen antiken Vereinen brachte jedes Mitglied zu den gemeinsamen Essen seine Speisen mit. Das lag für christliche Feiern nahe, konnte aber zu unschönen Szenen führen, wenn etwa die Wohlhabenderen reichlich aßen, die anderen aber darbteten. Solche Zustände kritisierte Paulus energisch.¹⁹ Ausdrücklich warnt der *Jakobusbrief* davor, den Reichen in der Versammlung zu begünstigen – was demnach offenbar doch vorkam (2,2–4).

Anständig sollte es eigentlich zugehen: Christliche Gemeinden zeichneten sich gerade dadurch aus, dass man weder soff noch fraß, dass es nicht zu Ausschreitungen kam, behauptet Tertullian (Apol. 39,6). Dras-

2. Gemeinsam feiern in einer neuen Zeit

tisch polemisiert er jedoch gegen Christen, die weniger streng fasteten als er und das Sättigungsmahl der *agápe* missbrauchten: *Bei dir brodelt die agápe in den Kochtöpfen, der Glaube dampft in der Küche, die Hoffnung liegt auf den Tellern* (Ieiun. 17,2). Soziale Unterschiede konnten bei den Mahlzeiten sichtbar werden, aber auch Gier. Das trug sicherlich dazu bei, dass Eucharistie und Sättigungsmahl stärker getrennt wurden.

Die Christen wären nicht die Christen gewesen, hätten sie nicht auch bei der Eucharistie Grund zu Streit gefunden. Sollte man das Brot mit dem Mund empfangen oder mit den Händen? Sollte man nur Brot essen oder auch andere Nahrung? Käse statt Brot wählen? Wasser oder Wein trinken?²⁰

Über den letzten Punkt debattierte man selbst in der tiefsten Provinz, in der kleinasiatischen Landschaft Phrygien. Tief im Inneren des Landes, im heutigen Afyon, findet sich über einer Scheintür des 3. Jahrhunderts, die zu einem Grab gehört (Abb. 1), folgende nur schwer leserliche Inschrift: *Meiros, der Sohn des A(v)entinos, aus der Gruppe der Enkratiten, hat zu Lebzeiten und bei Bewusstsein (das Grab) errichtet für sich und die Nichte Tatis und den Bruder Paulos und die Schwester Pribis, zum Gedenken. Wenn aber einer von den Weintrinkern (hier) eine Bestattung vornimmt, dann wird er Rechenschaft ablegen vor Gott und Jesus Christus.*²¹

Meiros, den man sonst nicht kennt, zählt sich zu den Enkratiten, zu denen, die sich selbst beherrschen, wie ihr Name wörtlich heißt. Mancherorts in Kleinasien war es damals möglich, sich öffentlich zum Christentum zu bekennen, und Meiros pflegt eine spezielle Variante: Mit Weintrinkern möchte er nicht einmal im Grabe Kontakt haben. Er war gewiss kein Prohibitionist. Gemeint sind mit der Wendung diejenigen, die beim Abendmahl Wein tranken statt Wasser, wie es Enkratiten lehrten. Im syrischen Raum scheint es ebenfalls Anhänger des Wassers gegeben zu haben (Athom. 121) wie auch unter den Markioniten, während anderswo der Wein dominierte. Justin hatte übrigens bei der Schilderung der Eucharistie Wasser erwähnt; manche Forscher nehmen an, dass das Wort für <Wein> erst nachträglich eingefügt worden sei.²² Dann würde einmal mehr die Textgeschichte einen Streit bezeugen.

Nicht einmal das Abendmahl selbst war über alle Kritik erhaben: Das *Judas-Evangelium*, das im Kern vor 180 entstand, lässt Jesus über die Eucharistie lachen (p. 33 f.), die seine Jünger abhielten. Als sie betreten nachfragen, erklärt er, er lache nicht über sie, sondern über die Vorstellung, dass so ihr Gott gepriesen werde, und verwahrt sich dagegen, dass

119
Verzicht