



University of Zurich
Zurich Open Repository and Archive

Winterthurerstr. 190
CH-8057 Zurich
<http://www.zora.uzh.ch>

Year: 2009

Das Urchristentum als Religionsgemeinschaft der Entgrenzung

Vollenweider, S

Vollenweider, S (2009). Das Urchristentum als Religionsgemeinschaft der Entgrenzung. In: Schweitzer, F. Kommunikation über Grenzen. Gütersloh, 55-71.

Postprint available at:
<http://www.zora.uzh.ch>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich.
<http://www.zora.uzh.ch>

Originally published at:
Schweitzer, F 2009. Kommunikation über Grenzen. Gütersloh, 55-71.

Das Urchristentum als Religionsgemeinschaft der Entgrenzung

Samuel Vollenweider

1. Der Mauerfall (Eph 2,14–18)

- ¹⁴Denn Er ist unser Friede,
der die beiden zu *einem* gemacht hat
und die Trennwand des Zauns beseitigt hat,
die Feindschaft, in seinem Fleisch,
¹⁵(der) das Gesetz der Gebote mit ihren Anordnungen vernichtet hat,
damit er die zwei in sich zu einem *neuen* Menschen schafft,
indem er Frieden stiftet,
¹⁶und die beiden in *einem* Leib mit Gott versöhnt durch das Kreuz,
indem er die Feindschaft getötet hat in sich.
¹⁷Und als er kam, verkündigte er Frieden euch, den Fernen, und Frieden den Nahen,
¹⁸denn durch ihn haben wir den Zugang, beide in *einem* Geist, zum Vater.

Über die Grenzen von Raum und Zeit hinweg porträtiert der *Epheserbrief* in einem dramatischen Bild das Christentum als Religionsgemeinschaft der Entgrenzung (2,14–18). Mit einer Anspielung auf die Heilsankündigung von Jes 57,19 erinnert der Verfasser die Christusgläubigen heidnischer Herkunft daran, wie sie durch den Tod Christi Anteil an der lebensschaffenden Sphäre Gottes erhalten haben. Christus wird in Form eines Loblieds als Herrschergestalt gezeichnet, die im Kosmos umfassenden Frieden aufrichtet.¹ Er schafft aus der Zwei, der Zahl der Zerspaltung und der Dissipation ins Unbegrenzte, die Eins, die in einem neuen Menschen und in einem einzigen Leib Gestalt gewinnt.² Der Christus fügt die Nahen, die Judenchristen, und die Fernen, die Heidenchristen, zu einer neuen Mensch-

¹ Vgl. zur Gattung E. FAUST, *Pax Christi et Pax Caesaris*, Freiburg/Göttingen 1993 (NTOA 24), 315–324; zustimmend M. THEOBALD, *Mit den Augen des Herzens sehen. Der Epheserbrief als Leitfaden für Spiritualität und Kirche*, Würzburg 2000, 84f; G. SELLIN, *Der Brief an die Epheser*, Göttingen 2008 (KEK ⁹8), 207f. Hingegen empfiehlt es sich nicht, an einen bereits aus der Tradition überkommenen Bekenntnistext zu denken; „es gibt keine deutlichen sprachlichen und stilistischen Gründe, welche darauf hinweisen“, U. LUZ, *Der Brief an die Epheser*, Göttingen 1998 (NTD ¹⁸8/1), 136. Neben dem prophetischen Wort aus Jes 57, das bereits ab V. 13 einwirkt (zusammen mit Jes 52,7), greift der Verfasser v.a. auf das Christuslob von Kol 1,15–20 zurück. Der erhabene Stil von Eph 2, der den Eindruck des ‚Hymnischen‘ mit sich bringt, verdankt sich dem Modell des Herrscher-Enkomions; man braucht für V. 14–18 nicht auf einen schon vorgegebenen Hymnus von Christus als kosmischem Friedensstifter, den der Verfasser von Eph geschichtlich akzentuierte, zurückzugreifen (so etwa wieder A.T. LINCOLN, *Ephesians*, Dallas 1990 [WBC 42], 126–132; 139f; 159f).

² Zur Metaphysik der Zahlen, die im Hintergrund steht, ist zu verweisen auf die pythagoreischen Gegensatztafeln (dazu W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962 [Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 10], 45f; 53–57). Auch Philon rezipiert das platonisch-pythagoreische Traditionsgut, vgl. SELLIN, Eph (s. Anm. 1) 211 und zum Ganzen FAUST, Pax (s. Anm. 1) 129–137. In den *Theologumena arithmeticae* unter dem Namen von Jamblich wird die „Zweiheit“ identifiziert mit Bewegung, Werden, Veränderung und Relation, aber auch mit Übermut, Teilung, Gegensatz, Materie und Dissipation (p. 7,14ff de F.; vgl. Porph., *Pyth* 50).

heit zusammen. Als königlicher Herrscher wirkt er Versöhnung, indem er die ethnische Feindschaft überwindet.³ Im Angelpunkt des Geschehens steht ein Mauerfall: Christus beseitigt „die Trennwand des Zauns“, die zwischen Israel und den Völkern steht. Die Metapher der Mauer nimmt Bezug auf die Tora, durch die sich Israel als Volk des heiligen Gottes von den umgebenden Völkern abgetrennt wusste.⁴ Der Verfasser des Epheserbriefs denkt bei der Trennungsmauer speziell an das Ritualgesetz.⁵ Die Fortsetzung unseres Textes stellt dabei heraus, dass der Fall der Mauer einem neuen Bauwerk zugute kommt, dem Haus Gottes, dem Christusgläubige jüdischer wie heidnischer Herkunft zugehören (V. 19–22). Die Metaphorik greift auf das Bürgerrecht der Christen an der himmlischen Stadt aus und gipfelt schliesslich im geisterfüllten Tempelbau.⁶ Sein Fundament bilden Apostel und Propheten, seinen Eckstein aber stellt Jesus Christus dar. Im Zentrum dieser einzigartigen Grenzüberschreitung, die zu einer Neuschöpfung führt, steht der Kreuzestod Jesu: Die Überwindung der Feindschaft geschieht „in seinem Blut“, „an seinem Fleisch“. Durch seinen Tod gewinnen die Glaubenden den Zugang zu Gott in *einem* Geist. Die Entgrenzung des Gottes Israels, die sich in der exilischen Literatur Bahn schafft,⁷ kommt dank Christi Kommen allen Menschen zugute.

Die knappe Passage aus dem zentralen Teil des Epheserbriefs, die durch ihre christologische Konzentration samt ihren trinitarischen Fluchtlinien heraussticht,⁸ sammelt wie in einem Brennpunkt zahlreiche Aspekte, die sich im Neuen Testament zum Thema „Grenzen“ und „Entgrenzung“ finden lassen. Vielleicht ist es kein Zufall, dass das Zirkularschreiben aus der kleinasiatischen Paulusschule auch durch seine Form eine Grenzüberschreitung vollzieht: Die Pseudepigraphie macht sich die briefliche Form, die ja eine *räumliche* Distanz zwischen dem abwesenden Verfasser und den Adressaten überbrückt (vgl. 1Kor 5,3), so zunutze, dass der dahingegangene „Paulus“ nun über die Zeiten hinweg zu seinen Gemeinden spricht. Mit seiner Proklamation der Einheit der Kirche ist der Epheserbrief ein Kronzeug der kirchlichen Ökumene, mit seiner universalistischen Perspektive

³ V. 16b („tötend“) ist Näherbestimmung von V. 16a, speziell des Kreuzestods, steht also in Parallele zu V. 15c („Frieden stiftend“) und kommt nicht als Wiederaufnahme der übergeordneten Partizipien (V. 14b; 15a) in Betracht (anders SELLIN, Eph [s. Anm. 1] 202 Anm. 73).

⁴ Dahinter steht insbesondere das prägnante Bild aus dem Aristeasbrief (139; vgl. 142): „Da nun der Gesetzgeber [...] alles klar erkannte, umgab er uns mit undurchdringlichen Wällen und eisernen Mauern, damit wir uns mit keinem anderen Volk irgendwie vermischen, (sondern) rein an Leib und Seele bleiben und – befreit von den törichten Lehren – den einzigen und gewaltigen Gott überall in der ganzen Schöpfung verehren.“

⁵ Vgl. R. SCHNACKENBURG, Der Brief an die Epheser, Neukirchen u.a. 1982 (EKK 10), 115.

⁶ Die dreifache ekklesiologische Metaphorik – Haus, Bürgergemeinde, Tempel – ist sehr bemerkenswert.

⁷ Vgl. dazu B. JANOWSKI, Unterscheiden – Überschreiten – Entgrenzen. Zum Umgang mit Grenzen im Alten Testament, in: F. SCHWEITZER (Hg.), Kommunikation über Grenzen, Gütersloh 2009 (VWGTh 33), 32–54: 52.

⁸ Zu den trinitarischen Aspekten vgl. THEOBALD, Augen (s. Anm. 1) 86; 90. – Für SELLIN, Eph (s. Anm. 1) 206 handelt es sich bei unserer Passage um „die sachliche Mitte dieser Schrift“.

ein Hoffnungsträger für eine versöhnte Menschheit.⁹ Die entgrenzte Gemeinschaft der Glaubenden verdankt sich dem grenzüberschreitenden Wirken Gottes.

Diese Binnenperspektive wird durch die Aussenperspektive weithin bestätigt, nämlich durch die kritischen Beobachter des Christentums zur Zeit der Alten Kirche: Ihnen zufolge überschreiten die Christen traditionelle Grenzen und erschüttern die bestehenden Ordnungen, von Masslosigkeit und Überhebung getrieben.¹⁰ Sie stellen das gesellschaftliche und religiös-kultische Fundament des römischen Reichs in Frage.

Im Folgenden werde ich mich für meine Skizze des Urchristentums als einer Religionsgemeinschaft der Entgrenzung an den vom Epheserbrief ausgespannten Dimensionen orientieren. Wir werden den Vorgängen der Grenzüberschreitung sowohl auf der Ebene der Reflexion wie auf der Ebene der religiösen Praxis nachgehen. Zugleich ruft das Lob der Entgrenzung geradezu unausweichlich nach seinem Gegenteil, nach dem Lob der *Grenze*: Die überwundene Grenze gewinnt im Zeichen des Christus eine neue Würde. Schliesslich wird auch zu konstatieren sein, dass Prozesse der Entgrenzung mit der Emergenz neuer Grenzen einhergehen und dass sich überschrittene Grenzen sogar unter der Hand wieder restallieren können.¹¹

Wir verzichten an dieser Stelle darauf, das Unternehmen noch massiv auszuweiten und die gesamte Geschichte und Literatur des Urchristentums unter dem Stichwort der Entgrenzung und Grenzüberschreitung zu rekonstruieren. Tatsächlich erzählen die Evangelien von Jesu Leben als einem fortgesetzten Überschreiten überkommener Grenzen – sozialen, kultischen, ethnischen und religiösen. Dieser Prozess setzt sich aus der Perspektive der Apostelgeschichte in der Urkirche sogar noch verstärkt fort.¹² Demgegenüber konzentrieren wir uns auf die Frage, wie das Frühchristentum die Thematik der Grenzüberschreitung explizit und programmatisch in seinem ‚Mythos‘ proklamiert und in seinen Riten inszeniert hat.

⁹ B.H. DUNNING, Strangers and Aliens no longer. Negotiating Identity and Difference in Ephesians 2, HThR 99 (2006) 1–16 interpretiert unsere Passage im Kontext des „ancient discourse of citizens, strangers and resident-alien“: „While the Jew-Gentile binary is not the difference that makes a difference except from a Jewish point of view, the alien/citizen distinction is a category that would resonate deeply across the Roman Empire.“

¹⁰ Vgl. z.B. Lukian, Peregr 13; Celsus bei Orig., Cels 3,78; dazu W. NESTLE, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum, in: J. MARTIN/ B. QUINT (Hg.), Christentum und antike Gesellschaft, Darmstadt 1990 (WdF 649), 17–80: 43–47; 65–72.

¹¹ Vgl. dazu besonders M. WOLTER, Verstehen über Grenzen hinweg nach dem Neuen Testament, MJTh 18 (2006) 53–81: Es lässt sich „die Beobachtung machen, dass diese Überwindung von Grenzen zur Aufrichtung neuer Grenzen führt“ (53 u.ö.).

¹² J. SCHLOSSER, Der Gott Jesu und die Aufhebung der Grenzen, in: U. BUSSE (Hg.), Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments, Freiburg 2003, 58–79 versucht, Jesus selber als einladenden Grenzüberschreiter zu charakterisieren („durch sein Wirken und durch seine Verkündigung, die sein Gottesbild widerspiegeln, hat Jesus die Aufhebung der Grenzen entweder schon verwirklicht zugunsten der Sünder und der Verstossenen, oder, was die Heiden betrifft, entscheidend vorbereitet und ermöglicht“, 77). Vgl. sodann M. HARUN, Überschreitung religiöser und kultureller Grenzen. Reflexion über die Apostelgeschichte, BiKi 59 (2004) 18–24.

2. Eine Triade von Grenzüberschreitung: Ethnos, Status, Geschlecht

In traditionsgeschichtlicher Perspektive arbeitet die Passage von Eph 2 unter anderem mit dem Baustein der sogenannten *Entdifferenzierungsformeln* des Typs von Gal 3,28:¹³

„Da gibt es nicht Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, männlich oder weiblich.
Alle seid ihr nämlich *einer* in Christus Jesus.“

Anstatt von einer festen Formel spricht man im Hinblick auf die Kategorienbildung der antiken Rhetorik besser von einem bestimmten Typ von Sätzen.¹⁴ Eine Satzform beansprucht Geltung durch Feststellung von Sachverhalten oder durch Normierung; sie basiert auf kulturellem oder gruppenspezifischem Konsens.¹⁵ Durch Kürze, Antithese und Variation hat sie eine herausragende rhetorische Funktion in der Argumentation. Der Apostel Paulus arbeitet mit einem Typ programmatischer Sätzen, der wahrscheinlich auf das antiochenische Judentum zurückgeht und die soteriologische Irrelevanz der Herkunft herausstellt.¹⁶ Den vollständigsten negativen Katalog bietet Gal 3,28. Es ist von besonderem Interesse, dass die überbietende, positive Antithese jeweils variabel ist: Das offene virtuelle Feld lässt sich je nach pragmatischem Kontext und Argumentation aktualisieren. Wir lassen an dieser Stelle die Frage auf sich beruhen, ob die beobachtete Asymmetrie die Differenz zwischen dem statisch-fixen alten Äon und dem dynamisch-schöpferischen neuen Äon abbildet.¹⁷

¹³ Neben Gal 3,28 sind zu vergleichen: Gal 5,6; 6,15; 1Kor 7,19; 12,13 und Kol 3,11. Zur Wirkungsgeschichte von Gal 3,28 vgl. W. SCHRAGE, Skizze einer Auslegungs- und Wirkungsgeschichte von Gal 3,28, in: ders., Kreuzestheologie und Ethik im Neuen Testament, Göttingen 2004 (FRLANT 205), 267–291 und unten Anm. 50.

¹⁴ Vgl. dazu R.A. RAMSARAN, Paul and Maxims, in: J.P. SAMPLEY (Hg.), Paul in the Greco-Roman World. A Handbook, Harrisburg 2003, 429–456, besonders 437–440. Die Unterscheidung von „gnomic maxim“, „gnomic sentence“ und „moral *sententia*“ ist allerdings mit Problemen befrachtet; Ramsaran klassifiziert unser Material (Gal 5,6 u.a.) unter dem zweitgenannten Typ (448).

¹⁵ Vgl. H. LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart ³1990, 431–434: „Die Sätze beanspruchen Geltung teils als Feststellungen von Sachverhalten [...], teils als Pflicht-Normierungen [...], die als Gebote oder Verbote auftreten können“ (432 = §873); J. ENGELS, Art. Satz, Historisches Wörterbuch der Rhetorik 8 (2007) 847–867.

¹⁶ Zum antiochenischen Hintergrund vgl. z.B. J. BECKER, Der Brief an die Galater, Göttingen 1998 (NTD ¹⁸8/1), 59f. J.M. GUNDRY-VOLF, Christ and Gender. A Study of Difference and Equality in Gal 3,28, in: H.-J. ECKSTEIN u.a. (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift, FS O. HOFIUS, Berlin 1997 (BZNW 86), 439–477, arbeitet in Auseinandersetzung mit neueren Entwürfen (A.C. Wire; D. Boyarin) heraus, dass Differenz dabei keineswegs überhaupt eliminiert wird („The point is not that differences should not exist in the eschatological community, but that they should not and do not ‚count‘“; „Paul adiaphorizes difference without erasing it; indeed adiaphorization positively entails the *nonerasure* of difference“, 456f).

¹⁷ Zu beachten ist die pneumatologische Formulierung in 1Kor 12,13, wo der von Haus aus negative Katalog in die positive Hälfte eingegliedert wird: „Denn durch *einen* Geist wurden wir ja alle in *einen* Leib hineingetauft, ob Juden oder Griechen, ob Sklaven oder Freie; und alle wurden wir getränkt mit *einem* Geist.“

Die Identität der Christusgläubigen wird markiert durch ontologische Kategorien – „einer in Christus“ (Gal 3,28; vgl. Kol 3,11)¹⁸ und „neue Schöpfung“ (Gal 6,15) –, oder durch das spezifische Ethos – „Glaube, wirksam durch Liebe“ (Gal 5,6) und „Halten der Gebote Gottes“ (1Kor 7,19). Für das Verständnis der negativen Auflistung ist deren Universalität von grosser Tragweite; mit *Ethnos*, *Status* und *Geschlecht* wird das Koordinatensystem der alten Weltzeit ausgespannt.¹⁹ Auch aus neuzeitlicher Perspektive ist die Kennzeichnung umfassend, handelt es sich doch um Verhaltensmuster, die tief im archaischen Erbe der Hominiden verankert sind – Zugehörigkeit zu einer Gruppe, interne Rangordnung, sexuelle Rolle. Die frühen Christen erheben den Anspruch, in ihrer Gemeinschaft markanten Grenzverschiebungen Raum zu geben, die bis in das stammesgeschichtliche Fundament mit seinem affektiven und instinktiven Wurzelgeflecht hinabreichen.²⁰

Das Programm einer Überwindung ethnischer, sozialer und geschlechtlicher Grenzen zugunsten einer neuen Menschheit kann im Raum der frühkaiserzeitlichen Gesellschaft auf hohe Resonanz zählen.²¹ Utopien, wie sie etwa in der viel gelesenen Romanliteratur auftauchen, spielen mit der Imagination eines exotischen Volks oder einer Stadt, deren Bürgerrecht allen, auch Barbaren und Sklaven, zukommt und wo die Geschlechterrollen verschoben sind.²²

Märchenhafte Stoffe und urzeitliche Ideale bietet bereits die altgriechische Epik; die Komödie steuert Schlaraffenfülle, Frauenemanzipation und Güterverteilungsgerechtigkeit bei. Überaus

-
- ¹⁸ Vgl. GUNDRY-VOLF, Christ (s. Anm. 16) 472: „Eph 2,15 (cf. 4,24), which speaks of the ‚new person‘ [...] created in Christ and connects the idea with the body of Christ, offers possibly the best New Testament parallel to the ‚one person‘ of Gal 3,28d.“
- ¹⁹ Die Zusammenstellung weist zurück auf den Kontext antiker anthropologischer Klassifizierungen, etwa bei Philon, spec 1,211: „Wenn du Gott etwa für die Menschen dankst, so danke nicht nur für die Gattung, sondern auch für ihre Unterarten und unentbehrlichen Teile (μη μόνον περὶ τοῦ γένους ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν εἰδῶν καὶ ἀναγκασιστάτων μερῶν), Männer und Frauen, Hellenen und Barbaren, Festland- und Inselbewohner.“ Vgl. dazu R.M. GRANT, Neither Male nor Female, BR 37 (1992) 5–14.
- ²⁰ Eine noch elementarere Ebene indiziert die Verhaltensforschung: Grenzziehung als Besetzen von Territorien und damit Ressourcensicherung, vgl. TH. KAPPE, Anmerkungen zu einer Biologie der Grenze, in: M. BAUER/ TH. RAHN (Hg.), Die Grenze. Begriff und Inszenierung, Berlin 1997, 133–136.
- ²¹ Vgl. die reiche Darstellung von H.D. BETZ, Der Galaterbrief, dt. Übs. München 1988, 333–353.
- ²² Vgl. dazu J. FERGUSON, Utopias of the classical World, London 1975 (Aspects of Greek and Roman Life), 102–110; 123–129; R. GÜNTHER/ R. MÜLLER, Sozialutopien der Antike, Leipzig 1987, besonders 75–88; 191 („die Erschliessung der exotischen Welt des Orients durch die Alexanderzüge führte zur Entstehung des utopischen Reiseromans, in dem die Motive des Goldenen Zeitalters ihre Wiederauferstehung feierten, verbunden mit religiösen und philosophischen Vorstellungen von einer gerechten Gesellschaft, die sich in der Zwischenzeit entwickelt hatten“).– Eine hilfreiche Zusammenstellung und Übersetzung von Fragmenten aus der utopischen Romanliteratur bietet B. KYTZLER (Hg.), Im Reiche des Eros. Sämtliche Liebes- und Abenteuerromane der Antike, München 1983, Bd. 2, 667–714. – Zur Entwicklung des Utopie-Begriffs, besonders zu dessen Verzeitlichung, die sich erst in den 1930er Jahren anbahnt, vgl. L. HÖLSCHER, Art. Utopie, in: O. BRUNNER u.a. (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 6, Stuttgart 1990, 733–788: 768ff.

anschaulich nimmt sich die ethnographische Utopie aus, wo etwa Frauen gleiche Rechte genießen und männliche Rollen übernehmen.²³ Leider ist uns nur wenig von der hellenistisch-römischen Romanliteratur überkommen, so dass die expliziten Belege für ethnische, soziale und geschlechtliche Gleichheit nicht allzu zahlreich sind. Eine hübsche Miniatur stellt die Personifikation der Tugend als ideale Stadt in Lukians – von subversiver Ironie durchtränktem! – Dialog „Hermostimos“ dar (22–24):²⁴ In der schwer zugänglichen Stadt, in der man allein aufgrund tugendhafter Haltungen Bürgerrecht gewinnen kann, walten Friede und Eintracht, Wohlordnung, Gleichheit und Freiheit (22). Ihre Einwohner kommen allesamt aus der Fremde; niemand wird dort als Bürger geboren; sie ist besiedelt von „vielen Barbaren und Sklaven (βαρβάρους ἐμπολιτεύεσθαι πολλούς καὶ δούλους), Missgestalteten, Kleinwüchsigen und Armen“ (24). Weder Status noch Aussehen, weder Vermögen noch Herkunft zählen etwas. Alle Bürger genießen dieselben Rechte; „Schwächere oder Stärkere, Adel oder niedrige Herkunft, Sklaven oder freie Bürger gibt es in dieser Stadt nicht, und es wird auch niemand so bezeichnet (τὸ δὲ χείρων ἢ κρείττων ἢ εὐπατριδῆς ἢ ἀγενῆς ἢ δούλος ἢ ἐλεύθερος οὐδὲ ὅλως εἶναι ἢ λέγεσθαι ἐν τῇ πόλει)“ (24).²⁵ Lukian spielt auch mit der Assoziation von sagenhaften fernen Völkern – in Hyperborea und Indien (27) –, die in Friede, Glückseligkeit und Weisheit leben.²⁶

-
- ²³ Zu verweisen ist auf die amazonenartigen Sauromaten bei Ps.-Hippokrates, progn 17 und bei Herodot 4,110–117 (wo auch das – i.Ü. schaurige – Volk der Issodonen zu beachten ist: „die Frauen haben gleiche Rechte wie die Männer [ἰσοκρατέες δὲ ὁμοίως αἱ γυναῖκες τοῖσι ἀνδράσι], 4,26:2); dazu R. BICHLER, Von der Insel der Seligen zu Platons Staat. Geschichte der antiken Utopie, Teil I, Wien 1995 (Alltag und Kultur im Altertum 3), 111f; 120–123.
- ²⁴ Zu literarischen Bezügen zur *Pinax* des Ps.-Kebes, wo die Tugend als Stadt allegorisiert wird, vgl. P. VON MÖLLENDORFF, Lukian. Hermostimos oder Lohnt es sich, Philosophie zu studieren?, Darmstadt 2000 (TzF 74), 205–210.
- ²⁵ Diese Nicht-Sprachregelung entspricht sehr genau der kynisch-stoischen Losung bei Dion, or 15,32: „so dürfen wir auch bei den Menschen nicht zwischen ‚edel‘ oder ‚edelgeboren‘ und ‚frei‘ trennen [...] und genauso wenig zwischen ‚von niedriger Abkunft‘ oder ‚unedel‘ und ‚Sklave‘“ (vgl. 10,4: „sind schlechte Menschen nicht schädlich für die, die sie besitzen und mit ihnen verkehren, gleich, ob Phryger oder Athener, Freie oder Sklaven?“).
- ²⁶ Wir notieren an dieser Stelle noch eine amüsante Form von antikem Multi-Tasking, die die hellenistische Lust an den *paradoxa* fingiert hat: Der Romancier Iambulos (ca. 3. Jh. v.Chr.; überliefert von Diod. Sic. 2,55–60) erzählt in seinem Bericht von einer glückseligen paradisi-schen Sonneninsel, deren Bewohner nicht nur körperlich gleich ausgestattet sind (56:2) und in Eintracht – Homonoia – leben (58:1), sondern auch eine zweigeteilte Zunge haben: So vermögen sie „zu ein und derselben Zeit perfekt mit zwei Zungenhälften zu reden. [...] Mit dem einen Zungenteil reden sie zu dem einen Gesprächspartner, mit dem anderen wiederum gleichermaßen zu einem anderen“ (56:5f). Natürlich zählt ‚kommunistische‘ Frauen- und Kinder-gemeinschaft zu den Merkmalen der Inselbewohner (58:1), ebenso Euthanasie, Diätetik und gruppenbezogene Gütergemeinschaft. – In anderen Schilderungen utopischer Gemeinwesen fehlen die uns spezifisch interessierenden Charakterzüge. Zu verweisen ist immerhin auf die von Frieden und Eutopie ausgezeichnete Stadt „Eusebēs“ bei Theopomp von Chios aus dem 4. Jh. v.Chr. (Aelian, var hist 3,18). Von Krates, dem Schüler des Diogenes, stammt ein Gedicht-fragment über die ideale Stadt Pērē („Bettelsack“), friedlich und zufrieden, ohne Tore und Wüstlinge (bei Diog. Laert. 6,85). Krates war verheiratet mit Hipparchia, die ebenfalls die kynische Lebensform übernahm und programmatisch mit den Männern gleichzog (Diog. Laert. 6,96–98). Die Ebenbürtigkeit von Frauen und Männern zählt zu den Eckwerten des Kynismus.

Philosophische Konzeptionen, vornehmlich kynisch-stoischer Provenienz, entwerfen eine ideale Gemeinschaft. Die stoische Kosmopolis besteht allein aus den Weisen; Selbsterziehung und Tugend vermitteln das Bürgerrecht.²⁷ Das Paradigma ist freilich individualistisch orientiert. Die kosmopolitische Entgrenzung erzeugt eine neue Grenzziehung, nämlich diejenige zwischen innerem Wesen und äusserer Faktizität. Ethnos, Status und Geschlecht gehören dem Bereich der *Adiaphora* zu. Während in stoischer Perspektive die äusseren Verhältnisse von der wahren Identität kaum tangiert werden, transportiert die genuin kynische Tradition ein emanzipatorisches Potential, allerdings ganz auf den individuellen Lifestyle bezogen.²⁸

Die idealisierenden Schilderungen religiöser Gruppen im griechischsprachigen Judentum und Christentum greifen durchwegs auf den Motivkomplex von Utopie und Goldenem Zeitalter zurück. Gütergemeinschaft wird den Essenern (Jos., bell 2,122; Philon, prob 76f; apol bei Eus., praep 8,11:4), Therapeuten (Philon, contemp 13–18) und Urchristen (Apg 2,44f; 4,32.34f) zugeschrieben, Sklavenlosigkeit den Essenern (Jos., ant 18,21; Philon, prob 79; apol aaO.) und Therapeuten (Philon, contemp 70).

Umgekehrt steht es mit denjenigen vorfindlichen Gemeinschaftsformen in der kaiserzeitlichen Gesellschaft, die in soziologischer Perspektive das nächste Analogon zu den frühchristlichen Gemeinden bilden, den *Vereinen*. Diese zeichnen sich durch ein differenziertes Verhältnis von sozialer Homogenität und Heterogenität aus; insbesondere ärmere Vereine zeigen eine bemerkenswerte Gleichheit ihrer Mitglieder.²⁹ Dabei geht die Egalität mit ei-

²⁷ Eine exemplarische Schilderung der Politeia des Stoikers Zenon bietet Plutarch (fortAlex I 6: 329a/b [= SVF 1, 262]): In diesem Gemeinwesen „wohnen wir nicht mehr nach Städten und Völkern getrennt, [...] sondern wir erachten alle Menschen als Landsleute und Mitbürger; es herrscht *eine* Lebensart und Ordnung“; Alexander wird als philosophischer Weltherrscher porträtiert (I 8: 330d), „um herauszustellen, dass alles auf Erden *einem* Logos und *einer* Gemeinschaft gehorche und alle Menschen *ein* Volk seien“, geleitet von *einem* Gesetz. Vgl. dazu auch FAUST, Pax (s. Anm. 1) 306–313.

²⁸ Vgl. besonders F.G. DOWNING, A Cynic Preparation for Paul's Gospel for Jew and Greek, Slave and Free, Male and Female, NTS 42 (1996) 454–462, wo die kynischen Züge herausgearbeitet – und auch überstrapaziert – werden (zu Gal 3,28: „to draw practical social consequences from this philosophical conclusion would be Cynic“, 460); ders., Cynics, Paul and the Pauline Churches, London 1988 = 1998, besonders 1–25.

²⁹ T. SCHMELLER, Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine, Stuttgart 1995 (SBS 162), stellt fest: „Die soziale Struktur von Vereinen ist durch eine Verbindung hierarchischer und egalitärer Elemente gekennzeichnet“ (50), wobei Vereine mit höherem Prestige stärker hierarchisch organisiert seien, i.U. zur ausgeprägten Egalität armer Vereine (51f). Allerdings hält sich auch hier die Egalität in Grenzen: Im Verein der Verehrer der Diana und des Antinous in Lanuvium (südlich von Rom) erfahren beispielsweise Vereinsbeamte eine Sonderbehandlung in Form von Speisezuteilungen und verlangen – unter Androhung von Geldstrafen – Respekt von den Vereinsmitgliedern; die Gleichheit besteht darin, dass theoretisch jedes Mitglied, also auch ein Sklave, Vereinsvorsitzender werden kann. Vgl. E. EBEL, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden, Tübingen 2004 (WUNT II/178,) 68–72 (Ämter); 39–41 (zur Mitgliedschaft von Sklaven. *Freigelassene und Sklaven* sind in Vereinen verschieden stark vertreten; in Berufsvereinen sind nur wenig Sklaven nachweisbar (Schmeller, aaO. 40; 45f). Vgl. I. DITTMANN-SCHÖNE, Die Berufsvereine in den Städten des kaiserzeitlichen Kleinasien, Regensburg 2001 (Theorie und Forschung 690), 31–34 („in den Berufsvereinen mischten sich in der Regel alle juristischen Statusgruppen der Bevölkerung einer Stadt“, 31); 50; 110f („die meisten der durch

ner deutlichen hierarchischen Binnenstrukturierung einher, die die gesellschaftliche Stratifizierung abbildet. Mitglieder beider Geschlechter begegnen v.a. in religiösen Vereinen der römischen Welt.³⁰ Auf ethnisch heterogene Collegia trifft man bei gewissen Kultvereinen und Berufsvereinen, gleichwohl stellt ein breites ethnisches Spektrum eher die Ausnahme dar.³¹

Die urchristlichen Gemeinden zeichnen sich im Vergleich mit Vereinen durch ein Entgrenzungsprogramm aus, das den Status einer Selbstdefinition hat. Ebenso einzigartig ist ihr globaler Netzwerkcharakter. Zugespielt lässt sich formulieren: In den Gemeinden inkarnieren sich die mit der idealen Stadt verbundenen utopischen Hoffnungen ein Stück weit in einer konkreten Sozialgestalt.³² Das Ausmass der faktischen sozialen Realisierung differiert freilich räumlich wie zeitlich. Holzschnittartig gezeichnet scheint die Egalität beim Ethnos einigermassen stabil, beim Geschlecht eher labil zu sein. Hinsichtlich des Sozialstatus darf man wenigstens von innergemeindlicher Solidarität sprechen.

Wir fokussieren im Folgenden auf die Koordinaten der ersten Triade.

1. Die *Grenzziehung zwischen „Jude“ und „Griechen“* basiert auf der Identitätsdefinition des Judentums in der östlichen Mittelmeerwelt. Sie variiert die Abgrenzungsformel ‚Grie-

Grabinschriften und Namenslisten bekannten Mitglieder in den Berufsvereinen waren Freie, eine gewisse Zahl besass sogar das römische Bürgerrecht. Nur wenige sind eindeutig als Sklaven anzusehen. Da wir aber nicht über vollständige Mitgliederlisten verfügen, bleibt unbekannt, wie hoch der Anteil der Sklaven wirklich gewesen ist“). Einen ähnlichen Befund notiert A. STÖCKLE, Art. Berufsvereine, PRE.S 4 (1924), Sp. 185: „Sklaven als gleichberechtigte Mitglieder eines Vereins scheinen nach den äusserst dürftigen Quellenbelegen in den griechischen Vereinen eine sehr geringe Rolle gespielt zu haben, dasselbe gilt für die Freigelassenen.“

³⁰ Frauen begegnen eher im römischen als im griechischen Bereich, v.a. in religiösen und zumal Begräbnisvereinen, nicht aber in Berufsvereinen; vgl. SCHMELLER, Hierarchie (s. Anm. 29) 48. Zu Frauen in griechischen Vereinen vgl. F. POLAND, Geschichte des griechischen Vereinswesens, Leipzig 1909 (Preisschriften der Fürstlich Jablonowskischen Gesellschaft 38), 289–298.

³¹ Zum „Verhältnis von Einheimischen und Fremden in den Vereinen“ vgl. STÖCKLE, Berufsvereine (s. Anm. 29) 184f und SCHMELLER, Hierarchie (s. Anm. 29) 48: Häufig begegnet „Beteiligung von Fremden an griechischen *und* römischen Vereinen *verschiedenen* Typs“, wobei die Herkunft besonders in Kult- und Berufsvereinen mit ausländischen Beziehungen eine Rolle spielt. „Aufs Ganze gesehen ist für religiöse Vereine die Mitgliedschaft von Fremden häufiger bezeugt als für Berufsvereine“ (45). – Ein exemplarischer Blick auf die Kultvereine der römischen Kolonie Philippi zeigt ein differenziertes Bild: Zu den Mysterien des Dionysoskults zählen Thraker, Griechen und Römer, während der Kult des römischen Silvanus fast ausschliesslich von Römern – wozu auch romanisierte Griechen und Thraker zählen – betrieben wird. Mitgliederlisten lassen sich für die Frage nach der ethnischen Zusammensetzung nur bedingt auswerten, da die Namen gern gräzisiert oder romanisiert werden.

³² Texte wie Gal 4,26; Phil 3,20f; Hebr 12,22f und Apk 21/22 arbeiten neben der alttestamentlich-jüdischen Motivik der Gottesstadt auch mit hellenistischen Polis-Idealen. Darüber hinaus ist daran zu erinnern, dass die Selbstbezeichnung der Gemeinden als *Ekklesia*, das Bürgerrechtsverständnis und die Einheitsparänese (mit dem Aufruf zur *Homonoia/ Concordia*) eine unverkennbare politische Dimension aufweisen.

chen versus Barbaren',³³ die sich im Neuen Testament lediglich in Röm 1,14 (vgl. Kol 3,11) findet.³⁴ Die urchristliche Tradition rezipiert die jüdische Selbstdefinition, beschreibt also die alte Weltzeit in prononciert jüdischen Kategorien. Mit dem Kommen Christi wird laut unseren Sentenzen diese Grenze irreversibel überschritten; das Ethnos verliert seine soteriologische Dignität. Die Überschreitung und Bearbeitung dieser Grenze hat für das Urchristentum geradezu den Status eines Paradebeispiels; die Verhältnisbestimmung von „Jüdischem“, „Heidnischem“ und „Christlichem“ erzeugt elementare Ausdifferenzierungsprozesse in der frühen Kirche. Der Modus dieser Grenzüberschreitung, worin Heiden die volle Teilhabe am Gottesverhältnis Israels gewinnen, wird innerhalb der urchristlichen Bewegung äusserst kontrovers diskutiert. Die Erzählliteratur inszeniert die Grenzüberschreitung in eindrücklichen Stories, zumal in Jesu Begegnung mit der Syrophönizierin (Mk 7,24–28 par) und in der Bekehrung des Kornelius durch Petrus (Apg 10,1–11,18). Die Kehrseite bildet die gegenseitige Selbstabgrenzung von Synagoge und Christusgläubigen und damit das Auseinandergehen von Judentum und Christentum. Beim „*Parting of the ways*“ handelt es sich um einen überaus vielfältigen und komplexen Vorgang, der sich bis tief in das zweite Jahrhundert – oder noch länger – hinein erstreckt und irreversible Verwerfungslinien hervorgerufen hat.³⁵

Unsere Sentenzen zeichnen sich durch eine radikale Selbstdefinition der Christugemeinschaften aus: „Juden“ und „Griechen“ markieren die Ganzheit der alten Weltzeit; sie stehen im Gegensatz zur Neuschöpfung Gottes. Paulus seinerseits vertieft diese Kontrastierung soteriologisch und kreuzestheologisch.³⁶ Innerhalb des Urchristentums konnte die Grenzüberschreitung zwischen Juden und Heiden auch ganz anders bestimmt werden. So hat die Jerusalemer Urgemeinde unter Jakobus wohl eher an konzentrische Kreise gedacht; die gebürtigen Heiden würden eingegliedert in das christusgläubige Gottesvolk jüdischer Herkunft. Um die Jahrhundertwende bildet sich schliesslich die Formel der drei Völker heraus; den Juden und Griechen stellen sich die Christen als *tertium genus* zur Seite.³⁷

Grenzüberschreitungen zwischen Ethnien sind als solche kein spezifisch christliches Programm. Die Entstehung der hellenistischen Grossreiche geht mit Prozessen ethnischer Integration einher. Das universalistische Postulat ist allerdings hellenozentrisch fundiert; den

³³ Vgl. dazu J. JÜTHNER, *Hellenen und Barbaren*, Leipzig 1923 (Das Erbe der Alten 8), besonders 89–92; J. VOGT, *Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschheitsbild der spätantiken Gesellschaft*, Wiesbaden 1967 (AAWLM.G 1967.1), 32f.

³⁴ R. JEWETT, *Romans*, Minneapolis 2007 (Hermeneia), 140 nimmt in 1,14 eine „revolutionary antithesis“ wahr, da „Griechen“ und „Barbaren“ so prononciert mit τε καί verbunden werden (vgl. 131).

³⁵ Vgl. hierzu die Dokumentation von J.D.G. DUNN (Hg.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, Tübingen 1992 (WUNT 66).

³⁶ Die Orientierung an „Juden“ und „Griechen“ formt den ersten grossen Abschnitt von Röm (1,16 als *propositio*; 1,18–3,30; mit Extension bis 11,36 [vgl. 2,9f; 3,9.29; 9,24; 10,12; auch 3,1–4; 11,28f]) und die Argumentation in 1Kor 1,18–25.

³⁷ Zu den „drei Geschlechtern“ s. KerPetr frg 5 DOBSCHÜTZ (vgl. KIT 3 [21908], 15; NTApō 6II 40 [frg 2.d]); Aristeid., apol 2; 15; Diog 1,1; vgl. dazu JÜTHNER, *Hellenen* (s. Anm. 33) 90–95.

griechischen Kulturträgern ist eine Mission an den Barbaren aufgetragen.³⁸ Dasselbe gilt für die Romanisierung der Mittelmeerwelt, die sich ihrerseits auf ein markantes Zentrum, auf die Weltstadt Rom, zurückbezieht.³⁹ Auch jüdische Kreise propagierten den Anschluss an die globale Weltkultur; die Makkabäerkrise illustriert die Konflikte, die für Juden mit dem Verzicht auf Partikularität einhergehen.⁴⁰ Die politische Panegyrik der hellenistischen Monarchien und der römischen Kaiserzeit feiert den Herrscher als rettenden Überwinder der zerrissenen Menschheit.⁴¹ Die Proklamation des Friedensstifters Christus in Eph 2, der die ethnisch zerspaltene Menschheit versöhnt und die zentrifugalen Kräfte zum Zentrum zurückführt, lässt sich auch als Kontrastpropaganda zur imperialen Ideologie mit ihrem Friedensprogramm lesen. Wenn der gefesselte Paulus im Schlussteil seines Schreibens zum Kampf gegen die „Weltherrscher dieser Finsternis“ aufruft (Eph 6,12), wird das Konfliktpotential überaus deutlich benannt.⁴²

Wie bereits angedeutet, geht jede Grenzüberschreitung rekursiv mit einer *Neubestimmung der überwundenen Grenze* einher. Die Grenze zwischen Israel und den Heiden gewinnt in der urchristlichen Symbolwelt eine neue Tragweite. Christusgläubige heidnischer Herkunft adoptieren die jüdische Tradition: Sie lesen die Schrift als Altes Testament und schlüpfen gleichsam in die biblischen Erzählungen hinein, die nun ihre eigene Herkunft und Gegenwart redefinieren (vgl. 1Kor 9,10; 10,11). Erleichtert wird das Einzeichnen der Heidenchristen in die Geschichte Israels durch das universale Rahmenwerk der Schrift, zumal im Buch Genesis, und durch die Universalisierung des Gesetzesverständnisses, die die partielle Angleichung von Israeliten und Heiden ermöglicht.⁴³ Spätestens dann, wenn die frühen

³⁸ Typisch ist Plutarchs Oszillieren im oben Anm. 27 genannten Alexanderlob zwischen einer hellenozentrischen Sicht – die Griechen kultivieren die Barbaren; metaphorisiert: „Grieche“-Sein heisst wahrhaft Erzogen-Sein – und einer universalistischen, nicht mehr ethnozentrischen Perspektive. Beides steht spannungsvoll nebeneinander etwa in I 6: 329c („alle sollen die Erde als ihr Vaterland, [...] die Guten als ihre Volksgenossen, die Bösen aber als Fremde ansehen; Griechisches und Barbarisches seien nicht nach Kriegsmantel und Lederschild, Dolch und Obergewand zu unterscheiden, denn an der Tugend erkenne man Griechisches, an der Schlechtigkeit Barbarisches“).

³⁹ Das Imperium Romanum schien sich über alle Grenzen der bewohnbaren Welt hinweg auszu dehnen. Vgl. die markanten *dicta* bei Vergil, Aen 1,278f (Jupiter: „Keine Grenzen in Zeiten und Räumen setzte ich diesen. Herrschaft ohne Ende (*imperium sine fine*) verleihe ich ihnen“); Ovid, fast 2,683f (auf das Terminalienfest bezogen: „Andere Völker haben ein Land mit klaren Grenzen; der Bereich der Stadt Rom deckt sich mit dem der ganzen Welt [*Romanae spatium est urbis et orbis idem*] und in Aristeides' Romrede (or 26,100–102: „Das Sprichwort ‚die Erde ist aller Mutter und aller gemeinsames Vaterland‘ habt ihr am vortrefflichsten bewiesen [...]; ihr machtet den ganzen Erdkreis gleichsam zu einer einzigen Familie“).

⁴⁰ Vgl. das in 1Makk 1,11 formulierte Kulturprogramm, der dezidierten Antithese zum „Zaun“ des Aristeasbriefs (s. oben Anm. 4): „Zu dieser Zeit traten Verräter am Gesetz in Israel auf, die viele (zum Abfall) überredeten. Sie sagten: ‚Wir wollen einen Bund mit den fremden Völkern schliessen, die rings um uns herum leben; denn seit wir uns von ihnen abgesondert haben, geht es uns schlecht‘.“

⁴¹ Vgl. das von FAUST, Pax (s. Anm. 1) 290–306; 317–324 zusammengestellte Material.

⁴² Vgl. dazu FAUST, Pax (s. Anm. 1) 442–470; 481–483.

⁴³ Es ist v.a. Paulus, der unter dem Einfluss des griechischsprachigen Judentums den Nomos in den Rang einer universalen anthropologischen Ordnung erhebt, sowohl im Römerbrief (vgl.

Christen zugleich den Status des Gottesvolks exklusiv beanspruchen, stellt sich das dornige Problem der Grenzziehung gegenüber dem Judentum. Die ‚Kommunikation über Grenzen‘ bricht an diesem Punkt schliesslich ab. Umso mehr ist auf die Würdigung Israels beim Apostel Paulus zu achten: Der Römerbrief korreliert das grundsätzliche soteriologische Statement „es ist kein Unterschied zwischen Jude und Grieche“ (3,22; 10,12) mit der erwählungsgeschichtlichen Formel „dem Juden zuerst“ (1,16; 2,9f; vgl. 3,2), die auch die Argumentation in Röm 9–11 leitet. Paulus schreibt Israel eine singuläre Würde ohne Privilegien zu.⁴⁴ Die einzigartige Erwählungsgeschichte Israels wird durch die Entgrenzungsgeschichte der Kirche nicht eingeebnet, sondern überhaupt erst zu universaler Geltung gebracht.

Die Grenzüberschreitung von Judentum und Heidentum erzeugt auf der anderen Seite *neue Grenzen*: Die Gemeinschaft der Christusgläubigen grenzt sich von den Nichtchristen ab; ihre Geschichte lässt sich zu guten Teilen als konfliktreiche Suche nach ihrer angemessenen Selbstbegrenzung beschreiben. Zugleich kultiviert sie ihr Einheitsideal; bereits in den neutestamentlichen Texten wird Häresie mit innergemeindlicher Spaltung konnotiert, also mit neuen Grenzziehungen.⁴⁵

2. Hinsichtlich der beiden anderen Grenzüberschreitungen fassen wir uns kürzer. Die Sprengkraft der programmatischen *sozialen Entdifferenzierung* lässt sich nur hinreichend einschätzen, wenn man das ungeheure Gewicht, das dem gesellschaftlichen Status im pyramidalen Sozialsystem des Imperium Romanum in allen Lebensbereichen zukommt, mitbedenkt. Die Stabilität der hierarchischen Ordnung wird nur marginal tangiert von der relativ grossen sozialen Mobilität, die sich in den markanten gesellschaftlichen Aufstiegs- und Abstiegsbewegungen abzeichnet. Sozialgeschichtlich bedeutungslos bleiben sowohl die utopische Imagination, die etwa auf das von Gleichheit erfüllte Goldene Zeitalter zurückgreift,⁴⁶ wie auch die kynisch-stoische Unterscheidung von Nomos und Physis, die die Sklaverei als eigentlich unnatürlichen Zustand taxiert.⁴⁷ Die Aufwertung von Sklavinnen und Sklaven zu ebenbürtigen Geschwistern im Raum der urchristlichen Gemeinden hat

2,14f; 7,7ff) wie auch im Galaterbrief (3,23–4,10); vgl. zu letzterem J. SCHRÖTER, Die Universalisierung des Gesetzes im Galaterbrief, in: Ders., Von Jesus zum Neuen Testament, Tübingen 2007 (WUNT 204), 171–201.

⁴⁴ THEOBALD, Augen (s. Anm. 1) 93 erkennt in unserem Leittext, Eph 2, die früheste Rezeption von Röm 9–11 (vgl. Eph 2,12 mit Röm 9,4f, Eph 2,9 mit Röm 11,18, Eph 3,6 mit Röm 11,17). Zur Diskussion über das Verhältnis von Eph 2 zu Röm 9–11 vgl. ferner T.K. HECKEL, Juden und Heiden im Epheserbrief, in: O. MERK (Hg.), Kirche und Volk Gottes, FS J. ROLOFF, Neukirchen 2000, 176–194.

⁴⁵ Vgl. 1Tim 1,4; 6,4; 2Tim 2,14.23; Tit 3,2.9; Apg 18,30; 1Clem 2,6; 14,2; 46,5.9; 51,1; Herm 17,9; 73,2.4f; 75,4; 76,2; 108,4; angelegt bereits in 1Kor 1,10f; 11,13; 12,25; Phil 1,15.

⁴⁶ Die spätmarxistische These von GÜNTHER/MÜLLER, Sozialutopien (s. Anm. 22), wonach „die Utopie ihre revolutionäre Sprengkraft gerade aus der Ablehnung des Kompromisses“ beziehe und eine „mobilisierende Wirkung“ hatte, „die unmittelbar zur Aktion führte“ (191 u.ö.), ist nicht haltbar.

⁴⁷ Vgl. dazu die Hinweise bei S. VOLLENWEIDER, Freiheit als neue Schöpfung, Göttingen 1989 (FRLANT 147), 85–96.

deshalb grosse Tragweite, auch wenn sie nicht notwendig mit Freilassung einhergeht.⁴⁸ Zugleich lässt sich beobachten, wie die als überwunden proklamierte Grenze ihrerseits durch Metaphorisierung aktualisiert wird. Der als inferior taxierte Sklavenstatus wird zum Modell des christlichen Ethos im Umgang mit Macht und Besitz: „Knechtschaft“ und „Sklaverei“ werden positiv besetzt (Mk 10,42–44 parr; 1Kor 9,19; 2Kor 4,5); sogar Jesus Christus wird als Diener und Sklave porträtiert (Phil 2,7; vgl. 2Kor 8,9; Mk 10,45 parr; Joh 13,4f.13ff).⁴⁹ Zugleich ist die Emergenz neuer Grenzen zu konstatieren: die Herausbildung innergemeindlicher Macht- und Autoritätsstrukturen; vor allem aber die Gestaltung der Gemeinden nach Massgabe der konservativen Ordnung des „Hauses“.

3. Die dritte Entgrenzung schliesslich betrifft die *Geschlechterrollen*. Die Wendung „(da gibt es nicht) männlich und weiblich“ greift auf den priesterschriftlichen Bericht von der Erschaffung der Menschen zurück (Gen 1,27 LXX). Gottes neue Schöpfung überwindet Differenzen, die der alten Schöpfung von Anfang an eingestiftet sind. Zu denken ist an eine Art transsexueller, engelischer Existenz, die offenbar bereits in der Gegenwart ihren Anfang nimmt.⁵⁰ Die Korintherkorrespondenz zeigt, dass die mit dieser Konzeption einhergehende Redefinition der Geschlechterrollen zum Gegenstand intensiver Auseinandersetzungen geworden ist.⁵¹ Im Effekt ist es in der Grosskirche weitgehend zu einer Re-tablierung der überkommenen Rollen gekommen, die sogar hinter den Standards der kaiserzeitlichen Städte zurückbleibt.⁵² Einem kurzen frauenfreundlichen Frühling sollte bekanntlich ein langer patriarchaler Winter folgen.

⁴⁸ Im Philemonbrief schliesst Paulus Sklave und Herr in der Gemeinschaft der Geschwister zusammen, während er seinen Freilassungswunsch nur gerade andeutet (V. 15–20). Das Prinzip des „Bleibens“ rückt in 1Kor 7,19–24 den sozialen Status in den Bereich der Adiaphora, ohne dass damit die Option der Freilassung ausgeschlossen würde (um diese geht es wahrscheinlich in V. 21b).

⁴⁹ Komplementär tritt der „Knechtschaft“ als ethischem Modell ein von Haus aus aristokratisches Herrschaftsideal zur Seite, das Grosszügigkeit, Milde und Wohltäterschaft umgreift; vgl. G. THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen*, Gütersloh ⁴2008, 130–135.

⁵⁰ Damit sind einerseits zu vergleichen Mk 12,25 parr, andererseits diejenigen – m.E. bereits zur Rezeptionsgeschichte von Gal 3,28 zählenden – Logien, die die sexuelle Differenz gegenüber der anfänglichen Einheit abwerten (EvThom 11,4; 22; 37; grEvÄg frg 1–3; 2Clem 12,2). Zur altkirchlichen Wirkungsgeschichte vgl. P.N. HOGAN, „No Longer Male and Female“. *Interpreting Galatians 3:28 in early Christianity*, Library of New Testament Studies 380, London 2008, mit aufschlussreicher Bilanz: „In the first four centuries of Christianity, this phrase from Gal. 3:28, ‚There is no longer male and female, you are all one in Christ Jesus,‘ is understood by almost all commentators as a statement about Christian perfection”, 200f.

⁵¹ Es fällt auf, dass Paulus in 1Kor 12,13 die geschlechtliche Entdifferenzierung ausblendet. Man kann nur eine Vermutung formulieren: Gegenüber seiner Erstverkündigung in Korinth, die das Egalitätsprogramm von Gal 3,28 umfasst und die Frauenemanzipation gefördert hat, krebst der Apostel angesichts des hinter 1Kor 11,2–16 stehenden gottesdienstlichen Konflikts ein Stück weit zurück. Vgl. die Diskussion verschiedener Hypothesen bei H. MERKLEIN/ M. GIELEN, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 3, Gütersloh 2005 (ÖTK 7/3), 138f.

⁵² Vgl. die Hinweise bei K. THRAEDE, Art. Frau, RAC 8 (1972) 197–269: 239–243; H. OMERZU, „Es gibt nicht mehr männlich und weiblich“. Zur Bedeutung von Frauen im frühen Christentum, in: S. SCHMITT (Hg.), *Frauen und Kirche*, Stuttgart 2002, 11–33.

Wiederum erzeugt die Entgrenzung eine markante Metaphorisierung, bei der das traditionell inferior gewertete Glied gewürdigt wird: Unter Rezeption der jüdischen Gottesvolk-metaphorik wird die Kirche als weibliche Grösse, als Braut, porträtiert (2Kor 11,2; Eph 5,25–32; Apk 19,7; 21,2.9; vgl. Mk 2,19f parr).

Wir unternehmen im Folgenden einen äusserst kursorischen Ausblick auf eine zweite Triade von Grenzüberschreitungen. Was sich bereits bei den Geschlechtsdifferenzen abzeichnete, rückt nun in das Zentrum: Die Grenzen der gegenwärtigen Weltzeit werden überschritten.

3. Eine zweite Triade: Grenzüberschreitungen in die kommende Weltzeit

1. Das von Gal 3 aufgespannte Koordinatensystem ist unvollständig: Wir haben mit mindestens einer weiteren elementaren Grenzziehung zu rechnen, die im Urchristentum aufgebrochen wird, nämlich mit derjenigen zwischen *Lebenden und Toten*.⁵³ Der 1. Thessalonicherbrief zeigt, dass die Frage nach dem Heil auch der Verstorbenen für die frühen Christen von erheblicher Tragweite war (4,13–18; 5,10). Wenn der 1. Korintherbrief wenig später die Totenaufstehung als Metamorphose interpretiert (15,50–57), schliesst er beide, Tote und Lebende, als Verwandelte in der Gestalt der zukünftigen Weltzeit zusammen. Schliesslich klärt die sich gegen Ende des ersten Jahrhunderts ausbildende Konzeption der Hadesfahrt Christi auch den soteriologischen Status der vorchristlichen Gerechten.

Die Osterbotschaft hat die Grenzen zwischen Leben und Tod irreversibel verrückt; sie steigert die von der alttestamentlichen Theologieggeschichte errungene Überschreitung der Todesgrenze.⁵⁴ Aufgrund ihrer Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi überschreiten die Glaubenden die Todesgrenze bei ihrer Bekehrung. Gal 3,28 verbindet das Entgrenzungsprogramm explizit mit der Taufe. Der Taufritus inszeniert die Grenzüberschreitung als Passage, die durch den Tod zu neuem Leben führt. Auch das Abendmahl stellt aufgrund seiner die Gegenwart mit der Endzeit verschränkenden symbolischen Handlungen ein Schwellenritual dar. Rituale lassen sich überhaupt als normierte und institutionalisierte Formen der Grenzüberschreitung schlechthin beschreiben.⁵⁵

Umgekehrt lässt sich beobachten, dass die überwundene Grenze zwischen Tod und Leben neu *aktualisiert* wird.⁵⁶ So wird durch die Gegenüberstellung von ‚einst‘ und ‚jetzt‘ die christliche Identität und das ihr entsprechende Ethos an die Konversionserinnerung gebun-

⁵³ Ich folge einem versteckten Hinweis von W. HARNISCH, Einübung des neuen Seins. Paulinische Paränese am Beispiel des Galaterbriefs, in: ders., Die Zumutung der Liebe, Göttingen 1999 (FRLANT 187), 149–168: 155 Anm. 17.

⁵⁴ Vgl. dazu JANOWSKI, Unterscheiden (s. Anm. 7), 46.

⁵⁵ Zu diesem Aspekt von Taufe und Abendmahl vgl. THEISSEN, Religion (s. Anm. 49) 171–181; J. SCHRÖTER, Das Abendmahl, Stuttgart 2006 (SBS 210), 163f. Zum Zusammenhang von Grenzen und Ritual s. A. GRABNER-HAIDER, Grenzüberschreitungen in der Religion, in: W. HOGREBE u.a. (Hg.), Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Sektionsbeiträge, Bonn 2002, 237–244: 237f.

⁵⁶ Für die Evangelien zeigt dies M. EBNER, Überwindung eines „tödlichen“ Lebens. Paradoxien zu Leben und Tod in den Jesusüberlieferungen, JBTh 19 (2004) 79–100.

den, an den Übertritt vom Tod zum Leben.⁵⁷ Vor allem aber rücken namhafte Zeugnisse urchristlicher Theologie das gegenwärtige Leben in den Todesschatten des Kreuzes, sei es in Gestalt der Nachfolge auf dem von den Evangelien erzählten Leidensweg Jesu, sei es in Gestalt der dem Leiden ausgesetzten christlichen Existenz in den paulinischen Peristasenkatalogen (1Kor 4,11f; 2Kor 4,8f; 6,4–10; 11,23–29 u.a.). Die Glaubenden werden damit wieder diesseits der Todesgrenze situiert.

In der Verrückung der Grenzen zwischen Leben und Tod trifft sich das frühe Christentum einerseits mit den Mysterienkulten und der Orphik, andererseits mit der Philosophie, die jedenfalls in platonischer und auch in stoischer Tradition das Sterben ein Stück weit antizipieren will. Durchaus in Analogie mit dem Christentum zielt die Grenzüberschreitung in den Mysterien wie bei den Philosophen umgekehrt wieder darauf, dem Leben in der Gegenwart, diesseits des Todes, Bedeutung zu verschaffen.

2. In den Systemen der antiken Philosophie verdichten sich die Reflexionen zur Grenzthematik in *anthropologischen und kosmologischen Zusammenhängen*,⁵⁸ wie es ähnlich auch im Alten Testament zu beobachten ist.⁵⁹ Der Mensch wird als Wesen der Grenze bzw. des Zwischen definiert, etwa als Grenzgänger zwischen geistiger und sinnlicher Welt.⁶⁰ Die kosmologische Prinzipienlehre arbeitet mit dem Gegensatzpaar des Begrenzten und Unbegrenzten.

In den Systemen der *Gnosis* gewinnt die Grenze (ὄρος) einen hohen Stellenwert, da sie die Differenz zwischen göttlicher Lichtwelt und materiellem Kosmos markiert.⁶¹ Im Valentinianismus hat die Aufrichtung des Horos die Funktion, das All gegenüber den Turbulenzen, die mit dem Fall der Sophia einhergehen, zu stabilisieren. Der Horos wird mit dem *Kreuz* identifiziert, das zugleich trennt und heilt; als solcher fungiert er auch als „Löser“, „Freisprecher“, „Grenzsetzer“ und „Zurückführer nach dem Kampf“.⁶² Offenbar wird die platonische Prinzi-

⁵⁷ Vgl. Röm 6,9–11.13.21–23; 1Kor 6,9–11; Kol 2,13f; Eph 2,2ff; 2,13; 5,8; 1Petr 2,10; Joh 5,25; dazu P. TACHAU, „Einst“ und „Jetzt“ im Neuen Testament, Göttingen 1972 (FRLANT 105), wo die Analysen in der Exegese unseres Leittextes, Eph 2, gipfeln (hier „wird der Charakter des Schemas $\pi\omicron\tau\acute{\epsilon} - \nu\bar{\upsilon}\nu$ am deutlichsten sichtbar“, 134–143 [Zitat: 134]).

⁵⁸ Vgl. die Hinweise bei F.P. HAGER, Art. Apeiron, HWP 1 (1971) 433–436; M. GATZEMEIER, Art. Grenze, HWP 3 (1974) 873–875 sowie R. ZILL, Art. Grenze, in: R. KONERSMANN (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt 2007, 135–146: 139–141.

⁵⁹ Vgl. JANOWSKI, Unterscheiden, in diesem Bd. ■ **(bei Kap. 2.1)**.

⁶⁰ Vgl. dazu meinen Aufsatz: Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes, in: S. VOLLENWEIDER, Horizonte neutestamentlicher Christologie, Tübingen 2002 (WUNT 144), 53–70: 67f.

⁶¹ In der Schule des Basilides wird die Grenze mit der „Feste“ von Gen 1 identifiziert (Hippol., ref 7,23:1f; vgl. 26:9 vom Grenzgeist; in 27:7 werden heiliger Geist und Grenze sogar identifiziert).

⁶² So die Valentinianer nach Iren., haer 1,2:2; 3:1 (Zitat); 3:3; 4:1; Hippol., ref 6,31:5–8; 34:7; ExcThdt 22,4; 42,1–3. ExpVal (NHC 11,2) 23,32–28,29 bietet eine längere, schwer verständliche Passage über das Verhältnis von Monogenēs-Nus und Horos. Die ActJoh enthalten eine längere Passage zum Lichtkreuz, das als „Grenze des Alls“ ($\delta\iota\omicron\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$) bezeichnet wird. Vgl. zum Ganzen A. BÖHLIG, Zur Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnostizismus und Manichäismus, in: ders., Gnosis und Synkretismus, 1. Teil, Tübingen 1989 (WUNT 47), 135–163, wo auch auf die platonischen Elemente hingewiesen wird, zumal auf die Weltseele.

pienlehre, in der die Dissipation der unbegrenzten Zweiheit im Akt der Rückwendung auf den Ursprung begrenzt wird, mythologisch inszeniert.

In der urchristlichen Symbolwelt verschränken sich Anthropologie und Kosmologie. Sowohl der Epheserbrief wie die Entdifferenzierungsformeln entwerfen einen „neuen Menschen“, der nicht mehr den Grenzziehungen der alten Weltzeit unterworfen ist. Zugleich aber treffen in den Glaubenden alte und neue Weltzeit aufeinander und konstituieren eine zeitlich wie räumlich bestimmte Grenze: Christen führen eine liminale Existenz.⁶³

3. Das Bestimmen und das Überschreiten von Grenzen betrifft besonders das *Feld des Erkennens*. Neben der Philosophie kultiviert auch die Theologie die Reflexion auf die Reichweite ihres eigenen Tuns. Das Urchristentum betreibt wiederum eine markante Grenzüberschreitung: Evangelien, Briefe und Apokalypsen berufen sich auf Offenbarungswissen, das jetzt in der Endzeit nicht den Weisen und den Engeln, sondern den Einfältigen und Törichten zugeht (vgl. Lk 10,21.24 par; 1Petr 1,12; 1Kor 2,9f; vgl. Mk 4,11f).⁶⁴ Der Anspruch ist massiv, so sehr das Offenbarungswissen rational eingeholt und auf seine Lebenstauglichkeit hin validiert wird. Umso mehr verdient die paulinische Kreuzestheologie Beachtung, die als dichte Reflexion auf die Möglichkeit wie die Grenze von Theologie anzusprechen ist. Sie arbeitet das Ineinander von Grenzaufhebung und Grenzsetzung beispielhaft auf.⁶⁵ Im Galaterbrief ruht der Blick auf dem Ethnos, im 1. Korintherbrief sowohl auf dem Ethnos wie auf dem Status. Juden und Griechen, die den Kosmos chiffrieren, stehen in scharfem Kontrast zu den „Geretteten“ und „Berufenen“ (1,18b.24). Das, was in der kulturellen Wertung nichts gilt – das Törichte, Schwache, Geringe und Verachtete –, wird von Gott erwählt (1,26–28). Das göttliche Handeln unterläuft die Grenzziehungen der vorfindlichen Weltzeit und schafft Neues (1,28b). Das Kreuz markiert nun die Grenze zwischen der alten und der neuen Weltzeit. An ihm als Kanon nimmt sowohl das Selbstverständnis wie die Verhaltensnormierung der Christen Mass (vgl. 1Kor 1,18; Gal 6,14–16; 5,24; 2Kor 12,9f; 13,4). Darüber hinaus legt der 1. Korintherbrief den Fokus spezifisch auf die Reichweite des Erkennens (1,18–2,16). Der Logos vom Kreuz provoziert das Denken zum Überschritt über die Ordnung der vorfindlichen Welt hinaus und bindet das Denken zugleich unausweichlich an sich zurück. Der 1. Korintherbrief treibt mit seiner Korrelation von Weisheitsrede für die Vollkommenen (2,6–16) und bloßem Logos vom Kreuz (1,18–2,5; 3,1ff) die Dialektik von Entgrenzung und Grenzziehung auf die Spitze.

⁶³ Der v.a. in der ethnologischen Literatur gängige Begriff wurde eingeführt von CH. STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, Göttingen 1999 (FRLANT 185).

⁶⁴ Einen besonderen Komplex untersucht ST.E. WITMER, *Divine Instruction in early Christianity*, Tübingen 2008 (WUNT II/246), nämlich „the conviction current among some early followers of Jesus that they had been, and were being, taught by God, in fulfilment of OT prophetic promises“ (1).

⁶⁵ WOLTER, *Verstehen* (s. Anm. 11) 71–76 zeigt, „dass die paulinische Kreuzestheologie der profilierteste und konsequenteste und am weitesten tragende [...] Versuch ist, ein christliches Wirklichkeitsverständnis zu formulieren, das einerseits alle bestehenden Grenzen beseitigt und andererseits scharfe neue Grenzen zieht, die sich nur um den Preis der Übernahme oder Preisgabe des christlichen Glaubens überschreiten lassen“ (71). Vgl. meinen Aufsatz: *Weisheit am Kreuzweg. Zum theologischen Programm von 1Kor 1 und 2*, in: A. DETTWILER / J. ZUMSTEIN (Hg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, Tübingen 2002 (WUNT 151), 43–58.

4. Zugang zu Gott

Wir schliessen mit dem summarischen Verweis auf die entscheidende Entgrenzung, die das Kommen Christi urchristlicher Theologie zufolge mit sich gebracht hat, nämlich die *Gottesnähe*.⁶⁶ Für unseren Leittext, Eph 2, gipfelt der durch Christi Kreuzestod geschehene Mauerfall im geistgewirkten „Zugang zu Gott“. In der Gottesgegenwart sammeln sich alle von uns berücksichtigten Koordinaten. Ethnos, Status und Geschlecht verlieren ihr Privileg der Gottesnähe. Das Neue Testament bringt die wunderbare Grenzüberschreitung Gottes in Jesus Christus in einem vielstimmigen Chor zur Sprache, besonders prägnant im *Johannesevangelium*, wo sich die Herrlichkeit Gottes mitten in der in sich verschlossenen Welt offenbart (vgl. Joh 1,1–18). Mit dem Kommen des Sohns erschliessen sich den Menschen die Lebensgaben Gottes, seine Gnade und seine Wahrheit. Umgekehrt arbeiten die johanneischen Abschiedsreden (13,31–16,33) die Abwesenheit und Ferne Christi auf – die mit dem Weggehen Jesu wieder aufgerichtete Grenze zwischen irdischer und göttlicher Sphäre (vgl. 12,35f; 7,33f; 8,21; 13,33.36) wird durch sein erneutes Kommen abermals überschritten (14,19f.28f; 16,16–19). Im Wirken des Parakleten geschieht die Wiederkunft des bleibend Entzogenen (14,16f.26; 15,26f; 16,7–11.13–15).

Wie kaum ein anderer Text arbeitet der *Hebräerbrief* die Grenze zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre auf, die in der Metaphorik des Tempelkults angelegt ist.⁶⁷ Die Heiligkeit und Erhabenheit Gottes gewinnt Kontur vor dem Traditionshintergrund der frühjüdischen Mystik, die sich m.E. plausibel als religionsgeschichtliche Matrix für Hebr in Anspruch nehmen lässt. Vor Gottes numinosem Angesicht kann nichts bestehen (bes. 4,12f; 12,25–29). Der Anspruch des *Deus tremendus* (vgl. 10,31; 12,29) liegt auch dem paränetischen Rigorismus des Hebr zugrunde (6,4–6; 10,26–31; 12,16f). Umso grössere Tragweite gewinnt das Hohepriestertum Christi, da dieser den Glaubenden trotzdem einen *Zugang zu Gott* verschafft (zum priesterlichen Amt der Interzession s. 7,25; 9,24; vgl. Röm 8,34). Christus ermöglicht den Glaubenden ein προσέρχασθαι in den himmlischen Tempel (4,16; 7,25; 10,19–22; 11,6; 12,22), getragen von παρρησία (3,6; 4,16; 10,19.35).

Zugleich gewinnt im urchristlichen Glauben die Grenze zwischen Gott und Welt neues Gewicht, weil sie nicht mehr als Schranke, sondern als *mediatrix* fungiert. Die Grenze wird nun markiert von der Gestalt des gekreuzigten und auferstandenen Christus, dem „Mittler zwischen Gott und Menschen“ (1Tim 2,5); sie wird also christologisch redefiniert. Mit dieser Bestimmung des Menschgewordenen als Mass aller Dinge rückt die urchristliche Botschaft auf erstaunliche Weise jenen alten griechischen Weisheitsmaximen nahe, die sich mit dem Namen des Orakels von Delphi verbunden haben und wohltuende menschliche Grenzen benennen:⁶⁸

„Erkenne dich selbst“

„Nichts im Übermass“

„Mass ist das Beste“

⁶⁶ Zugleich lassen wir unsere beiden vorher besprochenen Triaden in der Siebenzahl kulminieren.

⁶⁷ Zur biblischen Tempelsymbolik und -kritik vgl. A. SCHAT, Die Entgrenzung des heiligen Raumes, PTh 86 (1997) 348–359.

⁶⁸ Vgl. M. GIEBEL, Das Orakel von Delphi. Geschichte und Texte, Stuttgart 2001 (RUB), 48–51; B. SNELL, Leben und Meinungen der sieben Weisen, München ⁴1971, 12f; J. ALTHOFF/ D. ZELLER (Hg.), Die Worte der Sieben Weisen, Darmstadt 2006 (TzF 89), 5–9; 119–124.

