

## Kapitel II: Die Verfassung der Kirche

### § 6 Schwestern und Brüder

Rudolf Bultmann<sup>1</sup> hat ein Buch über „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen“ geschrieben und dieses Thema häufig als Vorlesung angeboten.<sup>2</sup> Nahezu 50 Jahre später hat ein Epigone seine Vorlesung unter eben diesem Titel „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen“ angekündigt. Dabei stellte sich heraus, daß wir dieses Thema heute nicht mehr in der Art Bultmanns behandeln können.

Bultmann hatte sich das Ziel gesetzt, auf dem Hintergrund der antiken Religionen das „Existenzverständnis, das im Urchristentum als neue Möglichkeit menschlichen Existenzverständnisses zutage getreten ist“, aufzuweisen.<sup>3</sup> So begegnen dem Leser des Bultmannschen Buches Sokrates, Platon und der stoische Weise, mit denen sich die Frage des menschlichen Existenzverständnisses von Theologe zu Theologe und von Philosoph zu Philosoph gewiß trefflich diskutieren läßt. Inwiefern diese Philosophen und ihre Schulen freilich einen historischen „Rahmen“ bildeten, aus dem heraus sich die Entwicklung des Urchristentums erklären läßt,

---

<sup>1</sup> Dieser Paragraph ist im wesentlichen eine Wiederholung meiner Probevorlesung, die ich am 5. Juni 1998 vor der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und am 10. Mai 1999 vor der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen gehalten habe.

Mittlerweile gedruckt in: *Peter Pilhofer*: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002, S. 139–153.

<sup>2</sup> *Rudolf Bultmann*: Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949, Zürich und München <sup>4</sup>1976. Die erste einschlägige Vorlesung hielt Bultmann offenbar im SS 1931 („Urchristentum und Religionsgeschichte“), dann nach längerer Pause im SS 1942 erneut „Urchristentum und Religionsgeschichte“, im SS 1944 „Das Urchristentum in der Geschichte der antiken Religionen“, im WS 1945/46 dasselbe, und schließlich im SS 1947 „Das Urchristentum im Zusammenhang der antiken Religionen“. Interessant, wie sich der Titel von 1931 bis zum Erscheinen des Buches 1949 entwickelt! Die Angaben sind *Bernd Jaspert*: Sachgemäße Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921–1951, MThSt 43, Marburg 1996 entnommen.

<sup>3</sup> *Rudolf Bultmann*, a. a. O., S. 8. Bultmann fügt einschränkend hinzu: „... oder vorsichtiger: ob und inwiefern das der Fall ist“ (ebd.) und betont, daß ihm „jede apologetische Absicht“ fernliegt (S. 7).

ist eine Frage, die Bultmann nicht sonderlich bewegte. Unter dem Aspekt dieser historischen Frage ist festzustellen: Die Wanderprediger und Goëten, mit denen Paulus sich auf den Marktplätzen der Städte rund um die Ägäis auseinandersetzen hatte, glichen gewiß eher einem Scharlatan wie Alexander von Abonuteichos<sup>4</sup> als einem Platon oder einem stoischen Weisen. Umgekehrt werden die Menschen, die Paulus in diesen Städten für das Evangelium gewann, mit ihm vorab nicht die Frage seiner Charismenlehre auf dem Hintergrund der Πολιτεία (*Politeia*) Platons diskutiert haben. Die überall wie Pilze aus dem Boden schießenden christlichen Gemeinden müssen eine Anziehungskraft ganz eigener Art besessen haben, derer man unter der Perspektive der Bultmannschen Fragestellung nicht ansichtig wird.

## I

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die paulinische Themenangabe *περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας* (*peri de tēs philadelphias*) in 1Thess 4,9: „In bezug auf die Bruderliebe aber“ – so läßt Paulus die Christinnen und Christen in Thessaloniki wissen – „habt ihr es nicht nötig, daß wir euch schreiben, denn ihr selbst seid von Gott gelehrt, daß ihr einander liebt.“ Das Bemerkenswerte an diesem Satz des Paulus ist das Wort *φιλαδελφία* (*philadelphia*), dem die Kommentare in der Regel gar keine nähere Würdigung zuteil werden lassen.<sup>5</sup>

Die einzige mir bekannte Ausnahme bildet der Kommentar von Ιωάννης Λ. Γαλάνης, wo nicht nur das Material skizziert, sondern auch die Schlußfolgerung gezogen wird:<sup>6</sup> Dieses Wort ist zwar ab dem 4. vor-

In der griechischen Literatur wird *φιλαδελφία* nur von leiblichen Geschwistern gebraucht

<sup>4</sup> Zu Alexander von Abonuteichos vgl. die Darstellung in meiner Vorlesung zum 1. Thessalonicherbrief in diesem Semester – sie ist unter [www.neutestamentliches-repetitorium.de](http://www.neutestamentliches-repetitorium.de) zugänglich –, hier im Paragraphen 7 auf den Seiten 39 bis 44.

<sup>5</sup> *Wilhelm Bornemann*: Die Thessalonicherbriefe, KEK 10, Göttingen 1894, geht S. 176f. auf das Wort *φιλαδελφία* als solches überhaupt nicht ein; *Ernst von Dobschütz*: Die Thessalonicher-Briefe, KEK 10, Göttingen 1909, Nachdr. 1974 beschränkt sich auf den knappen Hinweis, *φιλαδελφία* werde „bei Griechen und Juden zunächst im eigentlichen Sinn der Geschwisterliebe“ verwendet (S. 175). *Martin Dibelius* geht auf das Wort ebenfalls nicht ein (Die Briefe des Apostels Paulus. An die Thessalonicher I II. An die Philipper, HNT III 2, Tübingen 1911, S. 18; <sup>3</sup>1937, S. 22f.); ebensowenig *Willi Marxsen*: Der erste Brief an die Thessalonicher, ZBK 11.1, Zürich 1979, S. 61f. *Traugott Holtz* stellt fest, daß *φιλαδελφία* im „herkömmlichen griechischen Gebrauch“ sowie „im Judengriechischen“ „die Liebe zwischen leiblichen Geschwistern“ bedeutet (Der erste Brief an die Thessalonicher, EKK 13, Braunschweig/Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1990, S. 173).

<sup>6</sup> Σε όλες τις περιπτώσεις αυτές χρησιμοποιείται [sc. das Wort *φιλαδελφία*] κατά κυριολεξία, αναφέρεται δηλαδή στην αγάπη προς τους φυσικούς αδελφούς (Ιωάννης

christlichen Jahrhundert in der griechischen Literatur belegt, wird aber bei den paganen Autoren vor und neben Paulus ausschließlich im wörtlichen Sinne, d. h. von der Liebe zwischen leiblichen Brüdern, gebraucht. 1Thess 4,9 ist der erste Beleg für die Verwendung im übertragenen Sinne, d. h. von der Liebe zwischen Menschen, die nicht miteinander verwandt sind.<sup>7</sup> Dies kann man sehr schön an der gleichnamigen Schrift des Plutarch veranschaulichen, die mit den späten Schriften des Neuen Testaments gleichzeitig ist. Die Abhandlung *Περὶ φιλαδελφίας* (*Peri philadelphias*; meist lateinisch zitiert: *De fraterno amore*)<sup>8</sup> ist passenderweise dem Brüderpaar Nigrinus und Quietus gewidmet.<sup>9</sup>

Λ. Γαλάνης: Η πρώτη επιστολή του Αποστόλου Παύλου προς Θεσσαλονικείς, *Ερμηνεία Καινής Διαθήκης* 11α, Thessaloniki 1985, S. 257).

<sup>7</sup> Bauer/Aland geben s.v. *φιλαδελφία* als ältesten Gewährsmann den Komiker Alexis aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. an (*Walter Bauer: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6., völlig neu bearbeitete Auflage, hg. v. Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin/New York 1988, Sp. 1712).

Diesen Befund bestätigt eine Suche nach *φιλαδελφι-* auf der TLG-CD-ROM #D, die insgesamt 243 matches erbringt. Den Löwenanteil machen allerdings die vom Neuen Testament abhängigen christlichen Belege aus. Die Durchsicht dieser Belege ergibt: Alexis Comicus 334 (*φιλαδελφία καὶ φιλεταιρία*) ist offenbar wirklich der älteste Beleg für *φιλαδελφία*. Weitere vom Neuen Testament unabhängige Belege bieten (in alphabetischer Reihenfolge) Appian, Aelius Aristides, Galen, Himerios, Josephus (nur in den *Antiquitates*: II 161; IV 26; XII 189), Kallimachos, Libanios, Lukian, Michael Attalates, Nikephoros Gregoras, Philon (nur ein einziger Beleg: Leg. 87), Plutarch (ausschließlich in der Schrift *Περὶ φιλαδελφίας*, dazu gleich oben im Text näheres), Porphyrios, Scholia in Aratum, Scholia in Homerum, Stobaios, Suda, Synesios, Themistios. (Daneben begegnet auch gelegentlich die Stadt *Φιλαδέλφια*.) Insgesamt sind die Belege nicht sehr zahlreich und ausschließlich im wörtlichen Sinn.

In den auf PHI-CD-ROM #6 gespeicherten Inschriften kommt viermal die Stadt *Φιλαδέλφια*, aber nur einmal unser Wort *φιλαδελφία* vor (in einer galatischen christlichen Inschrift: BCH 25 (1901), S. 334f., Nr. 29).

Weit über 200 Belege bieten die ebenda gespeicherten Papyri – fast ausnahmslos jedoch geht es hier um die Stadt *Φιλαδέλφια* (Ausnahmen sind PLond 5.1708.r; PMil 2.81.1 οἶδα γὰρ τὴν σὴν φιλαδελφίαν).

<sup>8</sup> Der Text findet sich in der Teubneriana (*W.R. Paton/M. Pohlenz/W. Sieveking [Hg.]: Plutarchi Moralia*, Vol. III, Leipzig 1929, <sup>2</sup>1972, S. 221–254). Eine englische Übersetzung bietet *W.C. Helmbold: Plutarch Moralia*, Volume VI, with an English Translation, LCL, Cambridge/London 1939, Nachdr. 1993, S. 243–325. Zur Interpretation ist heranzuziehen *Hans Dieter Betz: De fraterno amore* (Moralia 478A–492D) in: *ders. [Hg.]: Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, SCHNT 4, Leiden 1978, S. 231–263.

<sup>9</sup> In Kapitel 1 heißt es (478B): ... ὁμῖν, ὧ Νιγρίνε καὶ Κυῆτε, τὸ σύγγραμμα τοῦτο περὶ φιλαδελφίας ἀνατίθημι. Zuvor war von dem göttlichen Brüderpaar der Dioskuren die Rede. Die Widmungsempfänger werden mit diesen in eine Reihe gestellt.

Plutarch exemplifiziert die Bruderliebe an der Natur des Körpers, wo auch alle wichtigen Organe zweifach vorhanden sind, die Hände, die Füße, die Ohren, die Augen usw.<sup>10</sup> Im folgenden spricht er immer wieder von den verwandtschaftlichen Banden, die die Brüder aneinander verweisen. Ein Argument geht beispielsweise dahin, daß Plutarch fragt: Wie mag sich ein Mensch wohl Außenstehenden gegenüber verhalten, wenn es schon an der Bruderliebe fehlt?<sup>11</sup> Ein anderes Argument zielt darauf ab, daß derjenige, der seinen Bruder haßt, damit zugleich auch seinen Vater und seine Mutter angreift.<sup>12</sup> Umgekehrt kann Plutarch behaupten, daß, wer seinen Bruder liebt, damit zugleich auch seine Liebe zu seiner Mutter und zu seinem Vater unter Beweis stellt.<sup>13</sup>

Ich verzichte darauf, weitere Beispiele anzuführen: Von der ersten bis zur letzten Seite der Abhandlung ist klar, daß *φιλαδελφία* (*philadelphia*) sich hier auf leibliche Brüder – und nur auf solche! – bezieht. Umgekehrt kann man feststellen: Nirgendwo auf diesen 34 Druckseiten<sup>14</sup> kommt Plutarch auf den Gedanken, daß man das Wort *φιλαδελφία* (*philadelphia*) auch anders, nämlich im übertragenen Sinne verstehen könnte.<sup>15</sup> Daraus ergibt sich: Noch rund fünfzig Jahre nach dem 1. Thessalonicherbrief, um 100 n. Chr., verstand ein Grieche unter *φιλαδελφία* (*philadelphia*) ausschließlich die Liebe zwischen leiblichen Geschwistern. In 1Thess 4,9 wird dieses Wort daher in einem *neuen* Sinn gebraucht – vielleicht handelt es sich sogar um eine paulinische Prägung –; diese übertragene Verwendung beruht auf der unter Christen üblichen Anrede mit *ἀδελφοί* (*adelphoi*) bzw. *ἀδελφαί* (*adelphei*).

Auf diesem Hintergrund erscheint es seltsam, daß Hans Dieter Betz in seiner Arbeit über den Traktat des Plutarch auf diesen Aspekt so gut wie gar nicht eingeht.<sup>16</sup> Er geht aus von der allgemeinen Feststellung: „The

<sup>10</sup> Kapitel 2 (478D). Vgl. den Kommentar von Hans Dieter Betz, a. (Anm. 8) a. O., S. 238f.

<sup>11</sup> Kapitel 3 (479D). Vgl. Hans Dieter Betz, a. a. O., S. 240f.

<sup>12</sup> Kapitel 5 (480D). Vgl. Hans Dieter Betz, a. a. O., S. 242f.

<sup>13</sup> Kapitel 6 (480F). Vgl. Hans Dieter Betz, a. a. O., S. 243f.

<sup>14</sup> Die Seitenzählung nach der o. Anm. 8 angegebenen Teubneriana.

<sup>15</sup> Dies erscheint umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, daß *φιλάδελφος* schon seit Platon (Menex. 293a) und Xenophon (Anab. VII 2,25) auch im übertragenen Sinn geläufig ist, vgl. den o. Anm. 6 zitierten Kommentar von Γαλάνης, S. 257.

<sup>16</sup> Vgl. o. Anm. 8. Zwar erwähnt er, „that the terms have already been transformed and no longer refer to family relationships, but to Christian »brotherhood«“ (a. a. O., S. 232f.) – aber daraus werden keinerlei Konsequenzen gezogen. Hans Dieter Betz beschränkt sich auf die Feststellung: „Along with this transformation, older *topoi* of fa-

historians of Christianity have always been struck by the close similarities between Christian ethics and Plutarch's ethics. . . . The closeness between Plutarch and early Christianity can be explained by their dependence upon common traditions and by their sharing in common ethical concerns.<sup>17</sup> Die von Betz behauptete Nähe („closeness“) mag sich ja vielleicht in den einzelnen Vorschriften äußern – das habe ich hier nicht zu untersuchen; aber kann man darüber die bemerkenswerte Beobachtung vernachlässigen, daß die Christen *φιλαδελφία* (*philadelphia*) *totaliter aliter* verwenden als Plutarch?

Daher formuliere ich die These: Die christliche Umprägung des Wortes *φιλαδελφία* (*philadelphia*) hat nicht ethische, sondern vielmehr ekklesiologische Gründe: Die in den christlichen Gemeinden allgemein übliche Anrede mit *ἀδελφοί* (*adelphoi*) bzw. *ἀδελφραί* (*adelphai*) führt notwendig dazu, daß auch das zugehörige *φιλαδελφία* (*philadelphia*) in neuer Weise, d.h. im übertragenen Sinne, verwendet wird. Der paränetische Zusammenhang, in dem 1Thess 4,9 sich findet, führt uns im folgenden nicht zu ethischen, sondern zu ekklesiologischen Überlegungen. Ich frage im Vorübergehen, ob man nicht vielleicht generell die paränetischen Passagen bei Paulus eher im Horizont der Ekklesiologie als im Horizont der Ethik in den Blick nehmen sollte, und komme zu Abschnitt II meiner Vorlesung.

**Die christliche Umprägung des Wortes *φιλαδελφία* (*philadelphia*) hat ekklesiologische Gründe**

## II

**A**uch die Anrede *ἀδελφοί* (*adelphoi*) ist Bestandteil der christlichen Sondersprache. Gerade an unserm ersten Thessalonicherbrief kann man den Gebrauch von *ἀδελφοί* (*adelphoi*) gut studieren: Fast 20mal begegnet es auf den sieben Druckseiten, d.h. rund dreimal pro Seite.<sup>18</sup> Man kann sagen, daß Paulus die Christinnen und Christen in Thessaloniki durchweg mit *ἀδελφοί* (*adelphoi*) anredet. Wir können mit einiger Wahrscheinlichkeit daraus schließen: Auch *ἀδελφοί* (*adelphoi*) wird in den christlichen Gemeinden im übertragenen Sinn gebraucht und bezeichnet alle Angehörigen der christlichen Gemeinschaft ohne Unterschied.

---

mily ethics now appear simply as Christian church ethics, the congregation becoming the »household of God.« This development explains why the terms of »brotherly love« could be taken over into Christian ethics without further discussion“ (a.a.O., S. 233).

<sup>17</sup> Hans Dieter Betz: Introduction, in: *ders.* [Hg.]: Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature, SCHNT 4, Leiden 1978, S. 1–10; hier S. 8.

<sup>18</sup> Nimmt man das *φιλαδελφία* in 4,9 hinzu, haben wir genau 20 Belege: 1,4; 2,1.9.14.17; 3,2.7; 4,1.6.9.10 (*bis*).13; 5,1.4.12.14.25.26.27.

Ernst Käsemann hat einst die These vertreten, daß die „Christenheit“ „sich in Analogie zu hellenistischen Mysterienverbänden organisierte“<sup>19</sup>. In bezug auf die Anrede der Mysten untereinander trifft diese These nun aber gerade nicht zu: Die in den von Käsemann so genannten »hellenistischen Mysterienverbänden« sich findende Bezeichnung *συμμύστης* (*symmystēs*) haben die Christinnen und Christen gerade nicht aufgegriffen!

Umgekehrt war in den von Käsemann zitierten Mysterienverbänden die Bezeichnung *ἀδελφοί* (*adelphoi*) bzw. *ἀδελφαί* (*adelpchai*) durchaus nicht gängig. Da wir bisher vom 1. Thessalonicherbrief ausgegangen sind, wähle ich die Stadt Thessaloniki als Beispiel. Die von Charles Edson herausgegebenen Inschriften dieser Stadt bieten instruktives Material zu unserer Frage. Da stößt man beispielsweise auf eine Vereinigung von Menschen, die sich *οἱ ἱεραφόροι συνκλίται* (*hoi hieraphoroi synklitai*) nennen – eine Liste von 13 Mitgliedern wird gleich mitgeliefert.<sup>20</sup> Es handelt sich um Verehrer des Gottes Anubis, denen ein gewisser *Aulus Papius Chilo* ein Versammlungshaus (*οἶκος* [*oikos*]) errichtet hat. Hier treffen sich nun die *ἱεραφόροι συνκλίται* (*hieraphoroi synklitai*), um ihre kultischen Mahlzeiten abzuhalten. Wir haben also in der Tat eine Parallele zu der von Paulus gegründeten christlichen Gemeinde in Thessaloniki. Von *φιλαδέλφια* (*philadelphia*) wissen diese Anubisverehrer allerdings nichts; mit *ἀδελφοί* (*adelphoi*) haben sie sich gewiß nicht angeredet! Einen Mysterienverband bilden diese Menschen<sup>21</sup> – aber hinsichtlich des uns interes-

<sup>19</sup> Ernst Käsemann: Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi, in: ders.: Paulinische Perspektiven, Tübingen 1972, S. 178–210; hier S. 184.

<sup>20</sup> Charles Edson [Hg.]: Inscriptiones Thessalonicae et viciniae, Inscriptiones graecae Epiri, Macedoniae, Thraciae, Scythiae, Pars II, Fasciculus I, IG X 2,1, Berlin 1972, Nr. 58. Vgl. dazu im einzelnen ders.: Cults of Thessalonica, HThR 41 (1948), S. 153–204; hier S. 181–188; Nachdr. in: Θεσσαλονίκη Φιλίππου Βασίλισσαν. Μελέτες για την Αρχαία Θεσσαλονίκη, Thessaloniki 1985, S. 886–939; hier S. 914–921 (danach hier zitiert).

<sup>21</sup> Vgl. die Interpretation von Charles Edson: „The hieraphoroi synklitai inscription of Thessalonica reveals what is essentially a private club created for social purposes. But the fact that the members are collectively designated as hieraphoroi as well as synklitai makes it impossible to separate them from a larger and established cult. It is surely difficult to postulate the existence of a group of hieraphoroi as a separate and quite independent society without any connection with other cult officials. In my view the most persuasive interpretation of the inscription is that the hieraphoroi were a well defined group of functionaries associated with the municipal cult of the Egyptian gods at Thessalonica who chose to form themselves also into a private club, as the hieraphoroi synklitai, for purposes of social intercourse under the tutelage of the god Anubis“ (a. a. O., S. 919).

sierenden ekklesiologischen Aspekts bilden sie gerade *keine* Parallele zur paulinischen Gemeinde.

Ein anderer Mysterienverein, der in neutestamentlicher Zeit eine Inschrift aufstellt, nennt die Namen von annähernd 40 Mitgliedern, die als οἱ ὑπογεγραμμένοι συνκλίται (*hoi hypogeگرامμενοι synklitai*) eingeführt werden.<sup>22</sup> Eine Zwillingsinschrift dazu nennt als Spender ebenfalls eine lange Liste von Menschen, die als οἱ ὑπογεγραμμένοι συνκλίται (*hoi hypogeگرامμενοι synklitai*) bezeichnet werden.<sup>23</sup> Auch in einer dritten Inschrift aus Thessaloniki finden wir diese Selbstbezeichnung.<sup>24</sup> Nichts konnte die Christinnen und Christen in Thessaloniki hindern, sich als συνκλίται τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (*synklitai tou kyriou Iēsou*) – als die Tischgenossen des Herrn Jesus – zu bezeichnen; allein, sie taten es nicht. Stattdessen hielten sie an der Bezeichnung ἀδελφοί (*adelphoi*) bzw. ἀδελφαί (*adelphai*) fest.

Andere Anhänger des Sarapis, die sich um seine κλίνη (*klinē*) zu versammeln pflegen, nennen sich οἱ συνθροησκειται κλείνης θεοῦ μεγάλου Σαράπιδος (*hoi synthrōskeutai kleinēs theou megalou Sarapidos*), die „Mitambeter des Speisesofas des großen Gottes Sarapis“, wie man die etwas geschraubte griechische Formulierung vielleicht wiedergeben könnte.<sup>25</sup> (*adelphoi*)

#### Nachtrag

Seit ich diesen Text verfaßt habe, ist nun auch der Folgeband zu Edson erschienen, der die seither publizierten Inschriften aus Thessaloniki bringt (*Pantelis M. Nigdelis: Inscriptiones Thessalonicae et vicinia. Supplementum primum: Tituli inter a. MCMLX et MMXV reperti, IG X 2,1 suppl., Berlin 2017*). Die Durchsicht dieses Bandes ändert an dem dargestellten Befund nichts.

<sup>22</sup> IG X 2,1, Nr. 68, Z. 8f.: οἱ [ὑπογε]γραμμένοι [συνκλ]ίται.

<sup>23</sup> IG X 2,1, Nr. 69, Z. 7f.

<sup>24</sup> IG X 2,1, Nr. 70, Z. 6. Falls der Edsonsche Index in diesem Falle zuverlässig ist, sind dies dann alle συνκλίται-Belege aus Thessaloniki.

<sup>25</sup> IG X 2,1, Nr. 192, Z. 9–11. Die Inschrift ist oben abgedruckt. Im Text folge ich der Ausgabe von Edson; die Übersetzung ist von mir. Leider bietet Edson in seinem Corpus keine Photographie dieser Inschrift, obwohl ihm eine solche zur Verfügung stand: „Lap. contuli. *Ect. Phot.*“

Auch in der ansonsten reich bebilderten Monographie von Π. Αδάμ-Βελένη: Μακεδονικοί βωμοί. Τιμητικοί και ταφικοί βωμοί αυτοκρατορικών χρόνων στη Θεσσαλονίκη, πρωτεύουσα της επαρχίας Μακεδονίας και στη Βέροια, πρωτεύουσα του Κοινού των Μακεδόνων, Athen 2002 (hier ist unser Stein die Nummer 28) fehlt leider eine Photographie.

	ἀγαθῆι τύχηι	Glück auf!
	δόγματι τῆς κρατίστης	Auf Beschluß der edelsten
	βουλῆς καὶ χει-	Ratsversammlung und mit
	ροτονία τοῦ ἱερω-	Akklamation des heiligsten
5	τάτου δήμου Πόπλιον	Volkes (ehren) den Publius
	Αἴλιον Νεικάνορα	Aelius Nikanor,
	τὸν ἀξιολογώτατον	den ausgezeichneten
	Μακεδονιάρχηγ	Makedoniarchen,
	οἱ συνθηρησκευταί	die Mitambeter
10	κλείνης θεοῦ με-	des Speisesofas des
	γάλου Σαράπιδος	großen Gottes Sarapis,
	τὸν προστάτην.	ihren Vorsteher.
	εὐτυχεῖτε.	Lebt wohl!

Auch diese etwas manierierte Bezeichnung hätte man für die von Paulus gegründete Gemeinde übernehmen können: die Christinnen und Christen versammelten sich freilich nicht am Speisesofa des großen Gottes Sarapis, sondern am Tisch ihres Herrn Jesus – aber konnte sie das hindern, sich *συνθηρησκευταί* (*synthrēskeutai*) zu nennen? Fest steht: Sie taten es nicht!

Neben diesen originellen Selbstbezeichnungen findet sich selbstverständlich auch etwa das übliche *μύστης* (*mystēs*) bzw. *συμύστης* (*symmystēs*), das auch als Anrede fungierte – ich brauche das Material, das nicht für Thessaloniki spezifisch ist, in diesem Zusammenhang nicht auszubreiten.<sup>26</sup>

Es gibt nun noch eine ganze Reihe weiterer kultischer Vereine mit z. T. sehr originellen Bezeichnungen in Thessaloniki, aber ich kann sie hier

<sup>26</sup> Vgl. die folgenden Inschriften: IG X 2,1, Nr. 107 (als *cognomen* des Gottes Osiris: Ὀσειριδι μύσται); 259 (insgesamt viermal: Z. 5.12.15.18, darunter in Z. 15 auch als οἱ ὑπογεγραμμένοι μύσται, die dann ab Z. 21 in einer Liste aufgezählt werden); 260 (C 1: οἱ μύστε = μύσται). Das Kompositum *συμύστης* in Thessaloniki bisher offenbar nur in Nr. 309, Z. 3; der Text lautet: Μακεδόνι Ἀσιανῶν ὁ θίασος τῶ συμύστη κτλ. Man sieht hier, daß *συμύστης* gleichsam titular gebraucht wird!

nicht alle aufzählen<sup>27</sup> und diskutieren. Entscheidend ist: Kein Verein der Stadt Thessaloniki, von dem wir Kunde haben, verwendet für seine Mitglieder die Bezeichnung ἀδελφοί (*adelphoi*) bzw. ἀδελφραί (*adelphai*). Wir können daher davon ausgehen, daß diese Anredeform den von Paulus für das Evangelium gewonnenen Menschen in Thessaloniki zunächst neu war. Sie erschien ihnen auf gar keinen Fall selbstverständlich und bedurfte gewiß einer Zeit der Gewöhnung.

Das Material aus Thessaloniki, das ich Ihnen in aller gebotenen Kürze vorgestellt habe, ist in dieser Hinsicht vollkommen repräsentativ auch für alle anderen Städte, in denen Paulus Gemeinden gegründet hat. Wenn wir Zeit hätten, könnten wir etwa einen Blick auf die „Mysterienverbände“ in Philippi werfen – aber das Bild, das wir dort gewinnen, gleicht dem aus Thessaloniki.<sup>28</sup>

So verwundert es nicht, wenn Franz Poland in seiner grundlegenden Untersuchung über die griechischen Vereine formuliert: „Von hohem Interesse wäre es für die Anschauungen des griechischen Vereinslebens, wenn die Genossen eines Vereins sich als Brüder bezeichnet hätten. Vergebens hat man meist bisher diesen Titel sicher nachzuweisen gesucht. Wo er in Ephebeninschriften sich findet oder sonst, besonders auf ägyptischem Boden, auftritt, haben wir es aller Wahrscheinlichkeit mit wirklichen Brüdern zu tun.“<sup>29</sup> Nun ist das Buch von Poland – es erschien im

<sup>27</sup> So begegnet in Nr. 220 ein προστάτες (?) θρησκευτῶν καὶ σηκοβατῶν (σηκοβάτου auch in Nr. 16, Z. 8f.); die Nr. 288 stiften οἱ συνήθεις τοῦ Ἡρακλέος ihrem συνήθει der Erinnerung halber (ähnlich auch in Nr. 289); die συνήθεια τῶν πορφυροβάφων aus Nr. 291 habe ich in meinem Buch über Philippi schon besprochen (Philippi I 176f.). Weitere Beispiele ließen sich leicht aufzählen.

<sup>28</sup> Vgl. meine Sammlung der Inschriften: Philippi II.

<sup>29</sup> Franz Poland: Geschichte des griechischen Vereinswesens, Leipzig 1909 (Nachdr. ebd. 1967), S. 54f. Vgl. auch das Resümee von Peter Herrmann, wonach „diese Fiktion der Verwandtschaft oder Bruderschaft ... im griech.[ischen] Vereinsleben keine nennenswerte Rolle gespielt hat“ (Peter Herrmann/Jan Hendrik Waszink/Carsten Colpe/Bernhard Kötting: Art. Genossenschaft, RAC 10 [1978], Sp. 83–155; hier Sp. 86). Vgl. schließlich das Ergebnis Franz Bömers: „Im griechischen Kulturgebiet ist die Vorstellung von der Brüderlichkeit der Genossen des gleichen Kults so gut wie unbekannt. 2. Im nichtgriechischen Kulturgebiet sind die Bezeichnungen und Vorstellungen dieser Art relativ selten ... 3. Im Christentum erscheint diese Vorstellung von Anfang an als konstituierendes Element der religiösen Gemeinschaften.“ (Franz Bömer: Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. Erster Teil: Die wichtigsten Kulte und Religionen in Rom und im lateinischen Westen, 2., durchgesehene und von Peter Herz in Verbindung mit dem Verfasser erweiterte Auflage, FASk XIV 1, Wiesbaden 1981, S. 172).

Jahre 1909 – mittlerweile gewiß revisionsbedürftig, schon allein wegen des in der Zwischenzeit neu zutage geförderten epigraphischen Materials. Und es ist gerade aus neutestamentlicher Sicht ein dringendes Desiderat der Forschung, eine vergleichende Studie zwischen den paganen Vereinen und den frühen christlichen Gemeinden zu erarbeiten.<sup>30</sup> Für das Feld der Ekklesiologie wären reiche Ergebnisse zu erwarten. Bis zum Erscheinen einer solchen, sehr wünschenswerten Studie formuliere ich mein vorläufiges Ergebnis: Die in den frühen christlichen Gemeinden übliche Anrede mit ἀδελφοί (*adelphoi*) bzw. ἀδελφαί (*adelphai*) läßt sich aus den Vereinen der Umwelt *nicht* herleiten. Wir haben es hier vielmehr mit einem christlichen Proprium zu tun.

**Ergebnis: Die Anrede mit ἀδελφοί (*adelphoi*) ist ein christliches Proprium**

### III

Es ist für die christliche Gemeinde charakteristisch, daß sie sich einer solchen Sondersprache bedient, weil nur dadurch das Neue angemessen ausgedrückt werden kann; die christliche Gemeinde bedarf auch einer neuen Sprache, um damit diese neuen Phänomene zu bezeichnen. Grundlegend für alle paulinischen Gemeinden ist die Gleichberechtigung ihrer Glieder. Paulus drückt diese Gleichberechtigung aller Christinnen und Christen im Galaterbrief programmatisch aus: „Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave<sup>31</sup> noch Freier, da ist nicht Mann und Frau, denn ihr seid alle einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28). Sprachlich fixiert wird diese Gleichheit aller Gemeindeglieder in der Anrede „Bruder“ (ἀδελφῆ [*adelphē*]) oder „Schwester“ (ἀδελφή [*adelphē*]), im Plural dann „Brüder“, oder, unserm heutigen Empfinden entsprechend „Geschwister“ (ἀδελφοί [*adelphoi*]).

<sup>30</sup> Vgl. dazu jetzt die Erlanger Dissertation von *Eva Ebel*: Die Struktur und Attraktivität griechisch-römischer Vereine und der christlichen Gemeinde in Korinth, theologische Dissertation Erlangen 2002/2003 (gedruckt unter dem Titel: Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine, WUNT 2/178, Tübingen 2004).

<sup>31</sup> Gerade auf die Sklaven übte das Christentum eine besondere Anziehungskraft aus, vgl. *Franz Laub*: Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei, SBS 107, Stuttgart 1982, bes. S. 61: Die christlichen Gemeinschaften haben „den Kultgenossenschaften und den collegia der kleinen Leute und Sklaven das Wasser abgegraben . . . . Wir stoßen hier wieder auf die . . . soziale Integrationskraft der frühchristlichen Gemeinden, in denen die Idee einer im Glauben begründeten Brüderlichkeit über alle sozialen und gesellschaftlichen Schranken hinweg Gestalt annahm.“

Einmal begegnet bei Paulus die Formulierung ἀδελφοὶ ἐν κυρίῳ (*adelphoi en kyriou*) (Phil 1,14). Obwohl sie nur an dieser Stelle begegnet, bezeichnet sie ohne Zweifel eine – wenn nicht sogar *die* – Wurzel der Anrede mit ἀδελφέ (*adelphē*) bzw. ἀδελφή (*adelphē*), die unter Christinnen und Christen offenbar von Anfang an üblich war. Die Menschen ganz unterschiedlicher Herkunft finden sich ἐν κυρίῳ (*en kyriou*) zu einer Gemeinde zusammen – das drückt sich in dieser gegenseitigen Anrede aus.

Diese Anrede ist – wir haben es gesehen – aus dem Sprachgebrauch der griechischen und römischen Vereine der Zeit nicht ableitbar. Alternativ hat man immer wieder auf die Herleitung aus dem alttestamentlich-jüdischen Bereich verwiesen. So meint etwa Hans von Soden in seinem Artikel ἀδελφός (*adelphos*) im Theologischen Wörterbuch: „Der Sprachgebrauch ist deutlich aus jüdisch-religiöser Sitte übernommen. . . . Auch im Judentum ist der ἀδελφός (*adelphos*) der Religionsgenosse, der geschichtlich hier ja weithin zusammenfällt mit dem Volksgenossen. . . . ἀδελφός (*adelphos*) gehört somit in den Kreis der religiösen Titel des Volkes Israel, die die christliche Gemeinde auf sich überträgt.“<sup>32</sup>

Hans von Soden weist im Rahmen dieser Ableitung insbesondere auf die Essener hin: „Der übertragene Sinn von ἀδελφός (*adelphos*) ist durch Josephus Bell 2,122 auch für die Essener belegt, ist aber auch außerhalb des Juden- und Christentums üblich gewesen.“<sup>33</sup> Was zunächst den Beleg aus dem *Bellum* des Josephus angeht, so kann ich diesen nicht für glänzend halten. Es heißt da: „Sie sind Verächter des Reichtums, und bewundernswert ist bei ihnen der Gemeinschaftssinn; es ist auch unter ihnen niemand zu finden, der an Besitz hervorrage; denn es ist Gesetz, daß die in die Sekte Eintretenden ihr Vermögen dem Orden (τῷ τάγματι [*tō tagmati*]) übereignen, sodaß bei ihnen insgesamt weder die Niedrigkeit der Armut noch ein Vorrang des Reichtums in Erscheinung tritt, sondern nach Zusammenlegung des Besitzes der Einzelnen nur *ein* Vermögen für alle wie für Brüder vorhanden ist (μίαν ὥσπερ ἀδελφοῖς ἅπανσιν οὐσίαν εἶναι).“<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Hans von Soden: Art. ἀδελφός κτλ., ThWNT I (1933), S. 144–146; hier S. 145, Z. 10–18.

<sup>33</sup> Hans von Soden, a. a. O., S. 146, Z. 1–3.

<sup>34</sup> Josephus: Bell. II 122 (Übersetzung nach Michel/Bauernfeind: Flavius Josephus: De bello Judaico/Der jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. Band I: Buch I–II, hg. v. Otto Michel und Otto Bauernfeind, Darmstadt <sup>3</sup>1977, S. 205, die allerdings am Schluß „für alle als Brüder“ übersetzen).

Das Wort ἀδελφός (*adelphos*) begegnet hier in der Tat; das davorstehende ὡσπερ (*hōsper*) zeigt jedoch, daß es sich um einen Vergleich des Josephus handelt, der über den internen Sprachgebrauch der Essener überhaupt nichts aussagt.<sup>35</sup> Auch nach der Entdeckung der Qumrantexte – die Hans von Soden bei seinem 1933 erschienenen Artikel noch nicht berücksichtigen konnte – hat sich daran nichts geändert: Die Bewohner Qumrans haben *keine* durchgängige Selbstbezeichnung oder Anrede, die dem christlichen ἀδελφοί (*adelphoi*) entspräche.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Genauso windig sind auch die anderen Belege, die *Hans von Soden* anführt: „Für die Volksgenossen braucht es Platon: ἡμεῖς δὲ καὶ οἱ ἡμέτεροι, μιᾶς μητρὸς πάντες ἀδελφοὶ φύντες Menex 239 a . . .“ (a. a. O., S. 146, Z. 3–4). Hier haben wir ersichtlich ein Bild vor uns, denn die Mutter, von der hier die Rede ist, ist das Land Attika (vgl. 237b5–c4, wo ἡ χώρα mit der Mutter identifiziert wird)! Daraus etwas für den Sprachgebrauch in bezug auf ἀδελφός ableiten zu wollen, ist ersichtlich abwegig!

„. . . für Freunde Xenophon: ὑπισχνούμενος . . . σε φίλῳ . . . χρήσεσθαι καὶ ἀδελφῶ An VII 2,25; ἀδελφούς γε ποιήσομαι . . . κοινωνοὺς ἀπάντων 38“ (*Hans von Soden*, a. a. O., S. 146, Z. 4–6). Was zunächst die zuerst zitierte Stelle anbelangt, so ist hier davon die Rede, daß jemand verspricht, einen als Freund und Bruder zu behandeln; daraus zu folgern, daß der „übertragene Sinn von ἀδελφός . . . auch außerhalb des Juden- und Christentums *üblich* gewesen“ ist (meine Hervorhebung), geht entschieden zu weit; allenfalls die *Möglichkeit* eines solchen Gebrauches kann die Stelle erweisen. In § 38 heißt es dann: „Ja, ich werde sie sogar zu Brüdern und Tischgenossen machen; sie sollen an allem teilhaben, was wir erobern. Dir, Xenophon, werde ich eine meiner Töchter zur Frau geben. Wenn du selbst eine Tochter hast, werde ich sie nach thrakischem Brauch kaufen. Sie soll Bisanthe, die schönste meiner Seestädte, als Wohnsitz erhalten.“ (Übersetzung von *Hans Feix*: Xenophon: Anabasis. Der Zug der Zehntausend, München 1964, S. 151). Auch hier gilt das Gesagte, daß daraus nicht ein *üblicher Sprachgebrauch* folgt.

Den Plotin-Beleg spare ich mir; er ist zu spät, um für das erste Jahrhundert etwas beweisen zu können.

*Hans von Soden* geht jedoch noch einen Schritt weiter und behauptet: „Für Mitglieder einer religiösen Genossenschaft erscheint es mehrfach, sowohl in Papyri und Inschriften, als auch literarisch; z. B. Vett Val IV 11 p 172,31: ὀρκίζω σε, ἀδελφέ μου τιμιώτατε, καὶ τοὺς μυσταγωγουμένους . . . ἐν ἀποκρούφοις ταῦτα συντηρῆσαι καὶ μὴ μεταδοῦναι τοῖς ἀπαιδεύτοις“ (a. a. O., S. 146, Z. 7–10). Der hier mit ἀδελφέ angeredete Mensch ist vermutlich der Widmungsempfänger (das Prooemium des Werkes ist nicht erhalten; immerhin findet sich S. 359, Z. 11 ein vergleichbares τιμιώτατε Μάρκε!); Schlüsse kann man daraus nicht ziehen.

<sup>36</sup> Ich danke meinem Tübinger Kollegen Dr. Armin Lange für diesbezügliche Beratung. Was die Literatur zu Qumran angeht, so ist *Moshe Weinfeld*: The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect. A Comparison with Guilds and Religious Associations of the Hellenistic-Roman Period, NTOA 2, Freiburg/Göttingen 1986 heranzuziehen.

Auch im Blick auf Qumran gilt das oben im Text hinsichtlich der christlichen Gemeinden Gesagte: Das Buch von Weinfeld zeigt, wie viel hier noch zu tun ist. Auch

Mag es im alttestamentlich-jüdischen Bereich auch gewisse Vorbilder für den christlichen Sprachgebrauch geben, *ganz* geht die Rechnung auch hier nicht auf. Denn im Fall des Judentums basierte die Anrede mit ἀδελφέ (*adelphē*) bzw. ἀδελφή (*adelphē*) – ließe sie sich nachweisen – auf einer ethnischen Grundlage, was bei Christinnen und Christen ganz und gar nicht der Fall ist. Das heißt: Auch dann, wenn ein Rückgriff auf alttestamentlichen Sprachgebrauch vorläge, wäre dieser Rückgriff damit noch keineswegs erklärt.

Daß es sich in der Tat um etwas Neues handelt, haben die Zeitgenossen deutlich empfunden. So sagt etwa Lukian: „Überdies hat ihnen [d.h. den Christen] ihr erster Gesetzgeber beigebracht, daß sie alle untereinander Brüder würden, sobald sie den großen Schritt getan hätten, die griechischen Götter zu verleugnen und ihre Knie vor jenem gekreuzigten Sophisten zu beugen und nach seinen Gesetzen zu leben.“<sup>37</sup> Mit dem ersten Gesetzgeber, den Lukian hier erwähnt, ist vermutlich Paulus gemeint. Diesem zufolge wird in die Bruderschaft aufgenommen, wer die griechischen Götter verleugnet – ein gut paulinischer Zug, vgl. unsern 1. Thessalonicherbrief, Kapitel 1, Vers 9b – und wer die Knie vor jenem gekreuzigten Sophisten beugt; hier fühlt der christliche Leser sich an den Philipperhymnus erinnert: „... damit in dem Namen Jesu ein jedes Knie sich beuge ...“ (ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ, Phil 2,10a). Im übrigen setzt die Aussage des Lukian voraus, daß es nicht selbstverständlich ist, daß alle untereinander Brüder werden. Dies bedarf vielmehr einer gewissen Überredung. Zudem geht aus dieser Aussage des Lukian hervor, daß die Bruderschaft der Christinnen und Christen un-

---

im Hinblick auf die Gemeinschaft von Qumran ist von dem Vergleich mit griechisch-römischen Vereinen noch einiges zu erwarten!

<sup>37</sup> Im griechischen Original: ἔπειτα δὲ ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτοὺς ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν ἀλλήλων, ἐπειδὴν ἅπαξ παράβαντες θεοὺς μὲν τοὺς Ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσονται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκείνον σοφιστὴν αὐτὸν προσκυνῶσιν καὶ κατὰ τοὺς ἐκείνου νόμους βιώσιν (Lukian: Peregrinos 13,5 [A.M. Harmon (Hg.): Lucian with an English translation, Band 5, LCL 302, London/Cambridge 1936 (Nachdr. 1972), S. 1–52; hier S. 14]). Die im Text zitierte Übersetzung stammt von *Christoph Martin Wieland* (Lukian: Werke in drei Bänden. Aus dem Griechischen übersetzt von Christoph Martin Wieland, Zweiter Band, Berlin und Weimar 1974, S. 34).

Zu Lukians Peregrinos ist nun heranzuziehen: Lukian: Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen, hg. von Peter Pilhofer, Manuel Baumbach, Jens Gerlach und Dirk Uwe Hansen, SAPERE IX, Darmstadt 2005. In diesem Band findet sich auch mein Aufsatz: Das Bild der christlichen Gemeinden in Lukians Peregrinos (S. 97–110), in dem ich auf die hier angeschnittene Frage nach dem ersten Gesetzgeber des näheren eingehe.

**Noch im 2. Jahrhundert finden Heiden die christliche Bruderschaft merkwürdig**

tereinander ein Phänomen war, welches den Heiden auffiel. Keine Rede kann demnach davon sein, daß die Anrede ἀδελφῆ (adelphē) bzw. ἀδελφῆ (adelphē) eine selbstverständliche und allgemein übliche gewesen sei. Vielmehr haben wir es hier mit einem spezifisch christlichen Phänomen zu tun, was den heidnischen Mitbürgern noch im 2. Jahrhundert bewußt war.

Dies ist auch gar nicht verwunderlich, sind die Christinnen und Christen doch Geschwister ausschließlich ἐν κυρίῳ (en kyriō).

#### IV

Leider wird Lukian als Fachmann in Sachen Ekklesiologie bis heute nicht gewürdigt; dabei erweist ihn die oben zitierte Äußerung als einen, der ein klares ekklesiologisches Konzept zu bieten hat. Die auch heute noch in jedem Lehrbuch diskutierte Frage<sup>38</sup>, ob Jesus die Kirche gegründet habe – und wenn ja: in welchem Sinne –, wird von Lukian mit einem klaren NEIN beantwortet. Der kirchengründende „erste Gesetzgeber“ wird in unserm Text deutlich von dem „gekreuzigten Sophisten“ unterschieden. Auf ihn, den Apostel Paulus, führt Lukian die christliche Brüderlichkeit zurück, nicht aber auf Jesus. Trotzdem möchte ich die Frage aufwerfen: Ist diese Herleitung des Lukian korrekt? Oder läßt sich nicht doch eine Linie in die Verkündigung Jesu zurückverfolgen?

Im Markusevangelium findet sich eine höchst merkwürdige Perikope. Ich denke an Mk 3,20–35, wo wir eine sehr bemerkenswerte Koalition vorfinden, bestehend aus den „Seinigen“ (οἱ παρ’ αὐτοῦ [*hoi par’ autou*]) einerseits und den Experten aus Jerusalem (οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱερουσόλυμων [*hoi grammateis hoi apo Hierousolymōn*]) andererseits, sehr verschiedenen Gruppen also, die dennoch ein und dieselbe Diagnose für Jesus stellen: ἐξέστη (exēstē), „er ist von Sinnen“. Das hat man ja im wirklichen Leben eher selten, daß zwei so disparate Gruppierungen sich zu einer übereinstimmenden Position zusammenfinden. Zunächst exponieren sich in v. 21 die Verwandten Jesu: Sie machen sich auf, „um sich seiner zu bemächtigen; denn sie sagten: »Er ist von Sinnen«.“

Die Komposition des Evangelisten bedingt, daß zunächst die Schriftgelehrten das Feld beherrschen (v. 22–30), während die Verwandten ihren Auftritt dann erst in v. 31–35 haben. Für heute wollen wir uns die Schriftgelehrten sparen und uns gleich den Versen 31–35 zuwenden.

<sup>38</sup> Vgl. etwa Jürgen Roloff: Die Kirche im Neuen Testament, NTD Ergänzungsreihe 10, Göttingen 1993, S. 15–19.

C.F.D. Moule charakterisiert die Absicht der Verwandten Jesu folgendermaßen: „Jesus’s own relations think he must be mad: instead of following his father’s trade and settling down to an ordinary life, he is mixed up in these odd situations – seething crowds, spectacular cures, a very mixed assortment of intimates. So they try to rescue him“.<sup>39</sup> So sind sie nun gekommen, um Jesus aus dem Verkehr zu ziehen. In unserm Text heißt es: „Und man sagte zu ihm: »Deine Mutter und deine Brüder sind draußen und suchen dich.« Und er antwortete: »Wer ist meine Mutter und meine Brüder?« Und er schaute die an, die rings um ihn saßen, und sagte: »Siehe da, meine Mutter und meine Brüder; jeder nämlich, der den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter.«“ (Mk 3,32–35).

Auf der erzählerischen Ebene kann man sehr gut verstehen, was sich hier abspielt. Umso erstaunlicher erscheint es, daß die christliche Gemeinde diese Tradition bewahrt hat, bis sie Markus in sein Evangelium aufgenommen hat. Denn daran besteht ja nun kein Zweifel: Diese (berechtigte) Reaktion der Familie auf das doch sehr seltsame Treiben Jesu wirft auf diesen selbst nicht gerade das allergünstigste Licht. Bultmann rechnet unsere Perikope zusammen mit v. 20f. zu den biographischen Apophthegmata. Näherhin handelt es sich ihm zufolge um eine „ideale Szene“.

Doch sogar Bultmann räumt ein: „Natürlich kann das Motiv von V. 21 nicht einfach aus dem Logion V. 35 herausgesponnen sein, sondern beruht offenbar auf guter alter Tradition. Daß solche in den Gemeindebildungen wirksam ist, bezweifle ich selbstverständlich nicht.“<sup>40</sup>

Ich kann mich in unserm Zusammenhang nicht bei der Zusammenstellung der Familiendelegation in v. 32 aufhalten, die gerade den katholischen Auslegern viel Kopfzerbrechen bereitet hat: Der Text nennt die Mutter und die Brüder; die Schwestern dagegen sind textkritisch umstritten. Der Vater aber fehlt ganz.

Die Antwort Jesu in v. 33 besteht zunächst nur aus einer Frage, die zwar wie eine rhetorische Frage aussieht, der Natur der Sache nach aber eigentlich gar keine rhetorische Frage sein kann: τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί; Wie kann einer so fragen? Noch durch diese Frage bestätigt der Fragesteller, daß seine Verwandten zu Recht behaupten, er sei verrückt!

<sup>39</sup> C.F.D. Moule: *The Gospel according to Mark*, Cambridge 1965, S. 31.

<sup>40</sup> Rudolf Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 29, Göttingen <sup>8</sup>1970, S. 29.

In v. 34f. wird neu definiert, wer die Verwandten Jesu sind: ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου. ὃς γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν. Wir haben hier zwei konkurrierende Antworten. Jede von ihnen würde einen abgerundeten Schluß der Perikope liefern. Nun ist in v. 34 die redaktionelle Arbeit des Evangelisten erkennbar.<sup>41</sup> Nachdem er bereits in v. 32 den ὄχλος (*ochlos*) eingeführt hatte, nimmt er diesen hier auf und läßt Jesus sich im Kreis umsehen (vgl. dazu 3,5). Ich schlage daher vor, v. 34 als Ganzen der Redaktion des Markus zuzuweisen; in v. 35 dagegen liegt der ursprüngliche Schluß der Perikope vor. Machen wir die Probe aufs Exempel und lassen v. 34 einmal aus, dann verbleibt die Frage in v. 33 τίς ἐστὶν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου; und die sich sehr gut daran anschließende Antwort v. 35: ὃς γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν. Überflüssig ist dann lediglich noch das γάρ (*gar*), das der Redaktor einfügen mußte, um die Doppelung der Antwort zu verschleiern (im jetzigen Textzusammenhang erscheint v. 35 ja als Begründung der Aussage in v. 34).<sup>42</sup>

Blickt man von diesem Schluß auf den Anfang der Perikope zurück, so fällt auf, daß von den leiblichen Verwandten Jesu in unterschiedlichen Formulierungen gesprochen wird: Abgesehen von den textkritisch unsicheren Schwestern ist in v. 32 wie in v. 31 von der Mutter und den Brüdern die Rede, in der Exposition v. 21 jedoch heißt es: οἱ παρ' αὐτοῦ. Diese Exposition ist stark von dem Redaktor Markus überarbeitet, der die beiden Szenen von den wahren Verwandten und dem Vorwurf der Schriftgelehrten miteinander verschachtelt hat. Auf die Hand des Evangelisten geht – wir haben es gesehen – zudem die Einführung der Volksmenge in v. 32 und v. 34 zurück. „Die markinische Redaktion stellt zwischen Jesus und die Jüngerschaft das Volk, das ihn massenweise umgibt.“<sup>43</sup>

Für unsere Frage ergibt sich demnach: In der ursprünglichen Tradition haben wir es mit einer Geschichte zu tun, in der die Volksmenge noch nicht vorkam. Die Antwort Jesu bezieht sich daher nicht auf

<sup>41</sup> Zur Analyse vgl. *Joachim Gnilka*: Das Evangelium nach Markus, I. Teilband: Mk 1–8,26, EKK II/1, Zürich, Einsiedeln, Köln und Neukirchen-Vluyn 1978, S. 144.147.

<sup>42</sup> Die Analyse der Perikope verdanke ich der Hilfe meiner Kollegin Dr. Angelika Reichert, die meinem an dieser Stelle ursprünglich undeutlichen Manuskript zur Klarheit verhalf.

<sup>43</sup> *Joachim Gnilka*, a.a.O., S. 153.

irgendwelche gerade Anwesenden, sondern ausschließlich auf seine Anhängerinnen und Anhänger. In dieser rekonstruierten Form aber bewahrt die Erzählung einen Zug aus dem Leben des historischen Jesus: Schon Jesus konnte ἀδελφός (*adelphos*) und ἀδελφή (*adelphē*) im übertragenen Sinn verwenden und im Kreis seiner Anhänger mit neuem Sinn füllen: Schon der irdische Jesus sammelt um sich eine Gemeinschaft von ἀδελφοί (*adelphoi*) und ἀδελφαί (*adelphai*), die nicht auf familiären Banden beruht, sondern gerade der Familie gegenüber eher skeptisch, ja sogar polemisch ist, wie Mk 10,29f. zeigt: „Wahrlich ich sage euch, da ist keiner, der sein Haus oder seine Brüder oder seine Schwestern oder seine Mutter oder seinen Vater oder seine Kinder oder seine Äcker wegen mir und wegen des Evangeliums verläßt, der nicht hundertfältig empfangen jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder (ἀδελφούς [*adelphous*]) und Schwestern (ἀδελφάς [*adelphas*]) und Mütter und Kinder und Äcker ...“<sup>44</sup> Der Jünger verläßt u.a. seine leiblichen Brüder und Schwestern, um dafür schon in dieser Zeit hundertfältig Ersatz zu bekommen; Brüder und Schwestern findet er in der neuen Gemeinschaft, in die er eintritt. Ich will damit nicht behaupten, daß wir in 10,29f. ein Wort des historischen Jesus vor uns hätten. In der vorliegenden Form handelt es sich ganz sicher nicht um ein solches. Aber das afamiliäre Ethos geht auf Jesus zurück; der Gedanke von der neuen Familie vielleicht auch; das Logion zeigt, wie diese Ansätze in der Kirche verwendet und weiter entwickelt werden konnten.

Damit ist Lukian in dem Punkt, für den wir uns hier interessieren, widerlegt: Nicht der erste Gesetzgeber war es, der den Brudernamen in neuer Weise gebraucht hat und für die christliche Gemeinschaft anwandte: Schon Jesus hat gelegentlich ἀδελφοί (*adelphoi*) und ἀδελφαί (*adelphai*) im übertragenen Sinn auf die von ihm begründete Gemeinschaft angewandt. Die Kirche konnte an diese Praxis anknüpfen.

**Der  
Brudernamen  
geht auf den  
historischen  
Jesus zurück**

\* \* \*

<sup>44</sup> Zum afamiliären Ethos der Worte Jesu vgl. *Gerd Theißen: Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum*, in: *ders.: Studien zur Soziologie des Urchristentums*, WUNT 19, Tübingen 1979, S. 79–105; hier S. 83f.

Ich komme zum Schluß. Wir sind ausgegangen von Rudolf Bultmanns Werk „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen“. Ich finde dieses Bultmannsche Programm – neu interpretiert – faszinierend: Freilich darf man sich nach *meiner* Auffassung dabei nicht auf das Existenzverständnis beschränken.

Dieses Programm läßt sich vielmehr auf nahezu alle Themen anwenden, die den Neutestamentler beschäftigen: Die Theologie im engeren Sinne, die Christologie, insbesondere aber auch die Eschatologie des Urchristentums. Man kann es aber auch auf sozusagen »praktisch-theologische« Felder ausweiten; so beispielsweise auf die Frömmigkeitspraxis. Denken Sie etwa an das Gebet, das Opfer, die kultischen Mahle am Tisch des jeweiligen Gottes (manche Vereine haben geradezu ein liturgisches Jahr!).

Gerade im Hinblick auf ekklesiologische Fragen verspricht dieses Programm reiche Früchte. Auch hier kommt es darauf an, die frühen christlichen Gemeinden in ihren historischen Rahmen einzuzeichnen. Für die Ekklesiologie ist davon einiges zu erwarten.

Es wird allerdings eine etwas andere Ekklesiologie sein, die auf diese Weise entsteht. Ich habe heute versucht, Ihnen dies an *einem* Beispiel zu verdeutlichen. Es ist eine andere Ekklesiologie als die, die wir aus unsern Lehrbüchern gewohnt sind: eine Ekklesiologie von außen.

Das Proprium der frühen christlichen Gemeinden, das ich Ihnen heute nahezubringen versuchte, gewinnt sein Profil, wenn man die *ἐκκλησία* (*ekklēsia*) auf dem Hintergrund der konkurrierenden religiösen Vereine in den Blick nimmt. Man muß die *ἐκκλησία* (*ekklēsia*) gleichsam mit andern Augen – eben von außen – betrachten, wenn man ihre Besonderheiten erkennen will. Die *φιλαδελφία* (*philadelphia*) unterscheidet die *ἐκκλησία* (*ekklēsia*) von allen Mitbewerbern auf dem antiken Markt der Möglichkeiten. Nirgendwo finden wir einen religiösen Verein, der eine solche Anziehungskraft ausübt. Die christlichen Geschwister sind ohne Konkurrenz. So kann dieser Aspekt vielleicht als Paradigma für eine umfassender angelegte Studie dienen.

(Corona-Auflage, erweitert und korrigiert, 7. XII. 2020 um 21.27 Uhr)