

Alexander WEIß, Soziale Elite und Christentum. Studien zu Ordo-Angehörigen unter den frühen Christen. Millennium-Studien Bd. 52. Berlin/Boston: De Gruyter 2015, 245 S.

Der soziale Status der frühen Christen ist nach wie vor umstritten; die Antwort hängt immer auch davon ab, wie man das Christentum in der Gesellschaft des römischen Reiches verortet. Die ältere Idee, es habe sich um eine reine Unterschichtenreligion gehandelt,¹ wird heute kaum noch vertreten; aus den paulinischen Briefen wird jedoch mit Recht auf eine prekäre ökonomische Situation jedenfalls einiger frühchristlicher Gemeinden geschlossen.² Unbestreitbar ist die Zugehörigkeit einiger Mitglieder aus den höchsten gesellschaftlichen Schichten zum Christentum ab dem späteren 2. Jh. n. Chr., während sie für das 1. Jh. n. Chr. in der Regel als unwahrscheinlich oder gar unmöglich gilt. Es ist diese letztere Annahme, die Alexander Weiß in seiner Habilitationsschrift auf den Prüfstand stellt und – dies sei vorweg genommen – überzeugend widerlegt.

Nach einer Diskussion der Forschungsgeschichte (5-22) begründet Weiß zunächst seinen Begriff der „sozialen Elite“, den er mangels allgemein anerkannter Kriterien ausschließlich auf die drei *ordines* (Senatoren, Ritter und Dekurionen) bzw. ihre Äquivalente im Ostteil des Reiches einschränkt (23-28). Dass damit nicht alle Mitglieder der Reichselite erfasst sind, notiert Weiß selbst (26); seine Festlegung ist dennoch wichtig und richtig, da nur so die Gefahr vermieden wird, dass im Sinne einer möglichst stringenten These der Elitebegriff fallweise ausgedehnt oder eingeschränkt werden kann. Gleichzeitig ist damit klar, dass Weiß keine grundsätzliche Neubewertung der Sozialstruktur christlicher Gemeinden anstrebt. Dass es natürlich nur wenige Ordo-Mitglieder unter den frühen Christen gegeben hat, ist angesichts ihrer geringen Zahl von vornherein evident. Von Bedeutung ist die Frage dennoch, denn die oft angenommene Inkompatibilität von Ordo-Zugehörigkeit und Zugehörigkeit zum Christentum im 1. Jh. transportiert ja auch eine Aussage über Charakter und gesellschaftliche Anschlussfähigkeit des Christentums in den ersten Jahrzehnten seiner Geschichte. Weiß geht so vor, dass er zunächst die wichtigsten Belege diskutiert und bewertet; vom Einzelfall abgelöste strukturelle Argumente für oder gegen Ordo-Angehörige im frühen Christentum werden dagegen erst in den späteren Kapiteln behandelt.

¹ Meist zurückgeführt auf G.A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen 1908; vgl. aber die differenzierte Auseinandersetzung mit der Forschungsgeschichte bei Weiß, 5-22.

² Vgl. zuletzt P. Oakes, *The Economic Situation of the Philippian Christians*, in: J.A. Marchal (Hg.), *The People beside Paul. The Philippian Assembly and History from Below*, Atlanta 2015, 63-82.

Das längste Kapitel ist der Apostelgeschichte gewidmet (29-105), die nicht nur zwei der wichtigsten Fallbeispiele enthält, sondern die Forschung auch vor besondere methodische Herausforderungen stellt. Weiß skizziert zunächst umfangreich (29-50) die unterschiedlichen Forschungstraditionen speziell im britischen und deutschsprachigen Raum: Während in der deutschsprachigen neutestamentlichen Wissenschaft die Apg als historische Quelle sehr kritisch gesehen wird, sind britische Forscher in der Regel weitaus eher bereit, die dort berichteten Ereignisse als im Kern historisch zu werten. Zurecht weist Weiß daraufhin, dass die deutschsprachige Altertumswissenschaft in diesem Punkt traditionell der britischen Tradition zuneigt. Ob letztere aber ausschließlich dadurch zu erklären ist, dass britische Kommentatoren der Apostelgeschichte oft altertumswissenschaftlich ausgebildet waren (36), wäre mit Blick auf den evangelikalen Hintergrund einiger Arbeiten näher zu untersuchen; zwischen einer historisch informierten und einer theologisch motivierten Verwendung der Apg als Quelle für historische Ereignisse muss man durchaus unterscheiden. Weiß selbst stellt sich in die althistorische Tradition und positioniert sich damit gegen die deutschsprachige NT-Forschung, diskutiert aber immerhin ihre Ansätze zumindest partiell. Letztlich reduziert auch Weiß die Frage auf die Bewertung des „Lokalkolorits“ der Apg, kann also – wie er selbst einräumt – keine neue Perspektive anbieten. Einen der wichtigsten Einwände der neutestamentlichen Forschung, nämlich das Verhältnis zwischen Apg und Paulusbriefen, adressiert er zudem nur ganz oberflächlich (50), dabei dürfte sich gerade hier für viele Beobachter die Frage entscheiden. Weiß reduziert die Frage auf mögliche Inkongruenzen im Paulusbild, die sich jedoch auflösen ließen. Die wichtigere Frage ist aber wohl, ob die Apg nicht gerade umgekehrt versucht, Konflikte, die in den Paulusbriefen aufscheinen, einer Lösung zuzuführen.³ Die entscheidende Frage der Herkunft der in der Apg verarbeiteten Informationen diskutiert Weiß nicht. Der Rez. ist zwar selbst nicht davon überzeugt, dass es sich bei der Apg nur um eine auf den Paulusbriefen aufbauende, fiktive Erzählung handelt; die von Weiß angeführten Argumente werden in ihrem klassischen Zuschnitt aber niemanden, der diese Position vertritt, vom Gegenteil überzeugen können.

Weiterführend sind dagegen die Fallstudien, deren längste Sergius Paullus behandelt (51-80). Die Konversion des Statthalters von Zypern wird in Apg 13,4-12 geschildert; anschließend (13,13f.) wenden sich Paulus und seine Anhänger nach Perge und Antiochia in Pisidien. Weiß identifiziert den in der Apg genannten Statthalter mit dem in CIL VI 31545 genannten Tiberkurator aus der Zeit des Claudius (62-66), was freilich für die Historizität des Berich-

³ Hinzuweisen ist hier v.a. auf die Arbeiten von R. Pervo, die Weiß in dieser Diskussion nur ganz am Rande rezipiert (31 Anm. 9 und 33 Anm. 26).

teten noch keine Relevanz hat. Wichtiger ist die Feststellung, dass die Sergii Paulli offenbar aus Antiochia in Pisidien stammten und dort auch nach ihrer Übersiedlung nach Rom noch aktiv waren. Im Anschluss an Horsley⁴ führt Weiß den in der Apg geschilderten Reiseweg des Paulus auf die Unterstützung des Statthalters von Zypern zurück, der ihn sozusagen mit besten Empfehlungen in seine eigene Heimat geschickt hätte. Da die Apg diese mit der Person des Sergius Paullus verbundenen Zusammenhänge nicht selbst benenne, es sich also um implizites historisches Wissen handle, sei von der Historizität der Ereignisse – und damit auch der Konversion des Statthalters – unbedingt auszugehen (73-75). Dieses (nicht grundsätzlich neue) Argument ist tatsächlich gewichtig, wobei die Herkunft der Sergii Paulli aus dem pisidischen Antiochia vielleicht doch nicht ganz so unbekannt gewesen sein mag, wie Weiß annimmt.⁵ Was man in der Kaiserzeit über die zweifellos prominente Reichselite eigentlich wusste, wäre überhaupt einmal näher zu untersuchen. Jedenfalls ist aber die Verbindung zwischen Sergius Paullus und Antiochia in Pisidien ein starker Einwand auch gegen eine hyperkritische Sicht auf die Apg.

Die nächste Fallstudie betrifft Dionysios, Mitglied des Areopag in Athen (80-101). Er soll im Anschluss an die Rede des Paulus vor dem Areopag gläubig geworden sein (Apg 17,34), was man nach Ansicht des Rez. wiederum nur entweder glauben kann oder nicht. Weiß rekonstruiert aus der griechischen Literatur ein plausibles „Lokalkolorit“ (Altäre anonymer Götter, ein Verfahren zur Einführung neuer Götter), doch diese Zusammenhänge hätte auch ein gebildeter Autor des 2. Jh. herstellen können. Dass Zitate und Motive aus der klassischen Literatur nicht „deutlicher“ herausgestellt werden und daher dem Verfasser der Apg die Ortsbezüge nicht bewusst gewesen sind (88), ist jedenfalls kein nachvollziehbares Argument dagegen – wie deutlich wäre deutlich genug? Weiß will hier sogar die Rede des Paulus als grundsätzlich authentisch erweisen (90-97) und hält es zumindest für möglich, dass Dionysios Presbyter der ersten athenischen Gemeinde gewesen ist (100) – hier wäre nach Meinung des Rezensenten ein *non liquet* das angemessenere Fazit gewesen.

Nach der Apg geht Weiß zu einer Diskussion der in den Paulusbriefen belegten Ordo-Angehörigen über (106-154). Der längste Abschnitt widmet sich dabei aus verständlichen Gründen dem Korinther Erastos, der im Römerbrief (16,23) als οἰκονόμος τῆς πόλεως bezeichnet wird (106-147). Insbesondere aufgrund einer Pflasterinschrift aus Korinth, die einen Ädilen namens Erastos be-

⁴ G.H.R. Horsley, *The Inscriptions of Ephesus and the New Testament*, NovT 34 (1992), 105-168 (140).

⁵ Dies zumal, wenn man die Apg in Ephesos verortet; vgl. dazu zuletzt wieder R. Pervo, *Acts in Ephesus (and Environs)* c. 115, *Forum 3rd ser.* 4,2 (2015), 125-151.

zeugt,⁶ hat diese Stelle seit langem eine zentrale Rolle in der Debatte um christliche Ordo-Angehörige gespielt. Hier allerdings ist Weiß äußerst skeptisch: Eine Identifizierung der beiden Personen sei zwar nicht völlig auszuschließen, aber eher unwahrscheinlich – zum einen, weil die Datierung der Inschrift ganz unsicher sei, zum anderen, weil οικονόμος τῆς πόλεως keine korrekte Übersetzung von Ädil sei. Hier kann Weiß einen in der Tat erstaunlichen Zirkelschluss in Masons „Greek Terms for Roman Institutions“ aufzeigen, dessen Belege für eine solche Übersetzung offensichtlich sämtlich von Röm 16,23 her zu erklären und daher als unabhängige Quellen zu verwerfen sind (114f.). Theißens Vorschlag, hinter dem οικονόμος τῆς πόλεως einen Quaestor zu vermuten, war schon auf das Problem eingegangen,⁷ scheitert aber, wie Weiß zurecht feststellt, daran, dass es in Korinth keine städtischen Quaestoren gab (115-121).

Weiß wählt daher einen neuen Zugang und fragt danach, was Paulus – unabhängig von der konkreten Situation in Korinth – unter einem οικονόμος τῆς πόλεως verstanden haben könnte. Die klassischen Alternativen sind ein hoher Beamter oder ein städtischer Sklave. Nach einer Diskussion der 26 Inschriften, die οικονόμοι (τῆς πόλεως) belegen, kommt Weiß zu dem Schluss, dass erstere Bedeutung Mitte des 1. Jh. „sehr viel wahrscheinlicher“ sei (121-139). Unabhängig von der Inschrift wird Erastos so doch noch zu einem hohen Beamten in Korinth, und zwar, da er kaum Duumvir gewesen ist, in der Tat zu einem Ädilen. Das von Weiß selbst zunächst betonte Problem der falschen Übersetzung stellt sich wohl in der Tat bei einem literarischen Text nicht im selben Maße wie bei einer Inschrift – damit fällt aber eben auch ein Argument gegen die Identifizierung der beiden Erastoi weg. Eine andere Anordnung, vielleicht auch eine Straffung der Argumentation hätte den Eindruck vermeiden können, dass das Übersetzungsproblem hier in willkürlicher Weise erst sehr stark und dann sehr schwach gewichtet wird. Und auch die Auswertung der 26 Inschriften kann nicht völlig überzeugen, denn die von Weiß behauptete, eindeutige chronologische Tendenz lässt sich dem Material, das nur in den wenigsten Fällen genauer datiert werden kann, m.E. nicht entnehmen.

Dass der nur mit seinem Cognomen bekannte Erastos der Inschrift ein Freigelassener sei, wie gelegentlich angenommen worden ist, verneint Weiß kategorisch unter Hinweis auf die *lex Visellia* von 24 n. Chr., die Freigelassene von kommunalen Ämtern und dem Dekurionat ausschloss (120, 214).⁸ Wie strikt das Gesetz speziell im griechischen Raum in Anwendung gebracht wurde, ist

⁶ Corinth VIII,3 232: *Erastus pro aedit[at]e | s(ua) p(ecunia) stravit.*

⁷ G. Theiß, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 3. Aufl. Tübingen 1989, 236-245.

⁸ CJ 9,21.

aber mit Blick auf gelegentlich notierte Abweichungen durchaus offen;⁹ die Annahme einer direkten Entsprechung von normativer Gesetzgebung und administrativer Realität ist jedenfalls nicht alternativlos. Da Prae- und Gentilnomen des Erastos nicht erhalten sind,¹⁰ lässt sich die Frage nicht abschließend klären. Von Belang ist sie aber auch allenfalls für einen Nebenaspekt der Themenstellung, nämlich die von Weiß zurecht als unbeweisbar abgelehnte Hypothese, höhergestellte Personen, die sich dem Christentum anschlossen, seien in erster Linie soziale Aufsteiger gewesen, die nun unter „Statusinkonsistenzen“ litten. Ohnehin würde durch die von Weiß bevorzugte Unterscheidung der beiden Erastoi der persönliche Status des inschriftlich belegten Erastos irrelevant.

Trotz dieser Einwände bleibt Erastos der plausibelste Kandidat für ein Ordo-Mitglied im frühen Christentum. Weiß sieht als gesichert an, dass Erastos tatsächlich Gemeindemitglied war, obwohl das aus Röm 16,23 nicht sicher hervorgeht und daher gelegentlich bestritten worden ist. Plausibel erscheint die Vermutung von Weiß, dass Paulus Erastos als Beispiel für eine Abkehr von reinem Statusdenken heranzieht: Auch ein Ädil kann ein Christ sein (141-145). Gerade wenn das die Strategie ist, muss indes das tatsächliche Verhältnis des Erastos, der jedenfalls nicht „Bruder“ genannt wird, zur Gemeinde von Korinth m.E. offen bleiben. Menschen wie Erastos dürften aber jedenfalls gemeint sein, wenn Paulus in 1Kor 1,26 immerhin einige wenige Weise, Mächtige und Wohlgeborene in der christlichen Gemeinde verortet – und damit, wie Weiß plausibel darlegt (147-152), auf Kerneigenschaften der Ordo-Angehörigen abstellt.

Das kurze fünfte Kapitel (155-167) diskutiert vermeintliche Belege für Christen unter den Ordo-Angehörigen des 1. Jh. n. Chr. (Pomponia Graecina, Flavius Clemens, Flavia Domitilla, Acilius Glabrio), die sich als nicht haltbar erweisen; das dürfte zwar ohnehin Konsens sein, aber es ist doch hilfreich, dass Weiß hier in gebotener Kürze die Argumente zusammengestellt hat. Wichtiger, mit Blick auf die Themenstellung sogar zentral, ist das sechste Kapitel (168-187), in dem Weiß die von der bisherigen Forschung identifizierten Hindernisse prüft, die Ordo-Angehörige von einer Zuwendung zum Christentum abgehalten haben könnten. Auch wenn die hier herangezogenen christlichen Quellen primär aus der Zeit vom späten 2. bis zum 4. Jh. n. Chr. stammen, wäre dieses Kapitel vielleicht besser an den Anfang der Arbeit gestellt worden, da es ja auch die Bewertung der NT-Fälle beeinflussen kann. Nach einer Diskussion der klassi-

⁹ Vgl. J. Bartels, *Städtische Eliten im römischen Makedonien. Untersuchungen zur Formierung und Struktur*, Berlin 2008, 160. Mir scheint auch im Fall des Publius Hostilius Philadelphus von Philippi (Philippi II² 164) keineswegs eindeutig geklärt zu sein, dass er ein Vereinsädil gewesen ist.

¹⁰ Weiß geht wohl mit Recht davon aus, dass sie in einem nicht erhaltenen Teil der Inschrift vor dem Cognomen genannt waren.

schen Probleme (Amtspflichten im Kontext paganer Religion, Amtseid, soziale Konvention) gelangt Weiß zu einem differenzierten Schluss: Hindernisse gab es zweifellos, und die Zahl der Ordo-Angehörigen im Christentum war dementsprechend klein, aber unüberwindbar waren diese Hindernisse eben nicht. Dem ist sicher zuzustimmen, zumal Weiß mit Recht einige allzu pauschale Annahmen etwa über die Opferverpflichtung von Magistraten korrigiert (bes. 170-174). Weiß kann auch zeigen, dass christliche Autoren der hohen Kaiserzeit die Bekleidung von Ämtern nicht primär mit Blick auf eventuell zu vollziehende Kultriten ablehnen, sondern mit einer Absage an persönliche Ambitionen verbinden (181-184). Man hätte aber gerade mit Blick auf das von Weiß ins Zentrum der Debatte gestellte Frühchristentum m.E. noch stärker versuchen können, die zugrundeliegende Dichotomie überhaupt in Frage zu stellen. Muss man wirklich, um Erastos als Christen zu retten, annehmen, dass er ein *ehemaliger* Ädil gewesen sei und seine Karriere für das Christentum geopfert habe (144, 176f.)? Weiß hängt hier vielleicht allzu sehr an normativen Vorstellungen über das Christsein, die speziell in der Frühzeit Mitte des 1. Jh. kaum in derselben Weise ausgeprägt gewesen sein dürften wie in späterer Zeit.¹¹ 1Kor 8 und 10 enthalten durchaus Hinweise auf die mögliche Partizipation von Christen an paganen Opfermahlzeiten; wenn das bereits bei einfachen Mitgliedern zumindest nicht von allen als problematisch gesehen wurde, wird man für einen Ädilen umso eher eine gewisse Flexibilität annehmen können.

Abschließend bietet Weiß eine Liste christlicher Ordo-Angehöriger vom 2. Jahrhundert bis zu Konstantin (188-208), die zwar zeitlich vom Urchristentum wegführt, jedoch auch ein inhaltliches Argument darstellt: Wenn trotz der zunehmend repressiven Maßnahmen gegen die Christen eine beachtliche Zahl von Ordo-Angehörigen im 2. und 3. Jahrhundert belegt ist, sollte für das 1. Jahrhundert die grundsätzliche Möglichkeit nicht bestritten werden, dass es christliche Ordo-Angehörige gab. Die Listen zum *ordo senatorius* und zum *ordo decurionum* folgen im Wesentlichen denjenigen von Eck und McKechnie,¹² wobei Weiß unter Rückgriff auf eine alte Argumentation Dessaus Caecilius Natalis aus Cirta in die Liste zu den *decuriones* aufnimmt, was dann auch chronologische Konsequenzen für die Datierung des Octavius des Minucius Felix hat (206f.).¹³

¹¹ Vgl. etwa auch J.S. Kloppenborg, *Civic Identity and Christ Groups*, in: Y. Furstenberg (Hg.), *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*, Leiden/Boston 2016, 87-115 (106-109) zur Frage der Kaiserverehrung.

¹² W. Eck, *Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.*, *Chiron* 1 (1971), 381-406; P. McKechnie, *Christian City Councillors in the Roman Empire before Constantine*, *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 5 (2009), Article 1.

¹³ H. Dessau, *Minucius Felix und Caecilius Natalis*, *Hermes* 40 (1905), 373-386. Die Identifikation des im Octavius genannten Caecilius Natalis mit dem Triumvirn von Cirta würde den Octavius als Schrift des frühen 3. Jh. erweisen.

Neu ist zudem eine Liste der *equites*, die freilich nur fünf Namen enthält, darunter Tertullian und Cyprian (200-203). Mit Recht betont Weiß, dass im epigraphischen Befund all jene Christen nicht auftauchen können, die sich einer spezifisch christlichen Formelsprache noch nicht bedienen konnten oder wollten (207f.); prozentuale Berechnungen jeglicher Art sind also unmöglich. Ob die von Weiß als christlich betrachtete Formelsprache wiederum in jedem Fall christlich ist, wäre indes ebenfalls zu fragen; die Überrepräsentation christlicher Bouleuten aus dem Gebiet von Eumeneia (6 von 16) hängt etwa an der nicht von allen geteilten Annahme, die „eumeneische Formel“ sei ausschließlich von Christen verwendet worden.¹⁴

Insgesamt hat Weiß ein äußerst nützliches Buch vorgelegt, das nicht nur das gesamte für die Fragestellung relevante Material sammelt und in sehr übersichtlicher Form organisiert, sondern auch klar und differenziert zu einer Frage Stellung bezieht, die mit letzter Sicherheit nicht zu beantworten ist. Gelegentlich fällt ein „konservativer“ Zug auf – etwa, wenn Weiß den Vergleich von Christengemeinden und paganen Vereinen kategorisch ablehnt (146f.), wenn er bereits für das 1. Jh. n. Chr. die kompromisslose Geltung innerchristlicher Normen voraussetzt, oder wenn er das Buch mit einem Bibelzitat zur Wirkung des Glaubens beendet (216 mit Apg 13,12). Die von vornherein vorsichtig formulierte Grundthese, dass es unter den frühen Christen Ordo-Angehörige jedenfalls gegeben haben könne und vermutlich auch gab, ist dennoch plausibel und wird – auch wenn im Einzelnen Einwände möglich sind – überzeugend begründet. Wer künftig noch pauschal bereits die bloße Möglichkeit einer Partizipation höchster Schichten in Abrede stellen will, wird dies gegen die von Weiß versammelten Argumente ausführlich begründen müssen.

Dr. Benedikt Eckhardt
Universität Bremen
Institut für Geschichtswissenschaft/FB 08
Postfach 330 440
D-28334 Bremen
E-Mail: be_ec@uni-bremen.de

¹⁴ Zweifel etwa bei A. Bresson, An Introduction to the Funerary Inscriptions of Apameia, in: L. Summerer u.a. (Hgg.), *Kelainai – Apameia Kibotos. Stadtentwicklung im anatolischen Kontext*, Bordeaux 2011, 295-308 (304-306).