



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Gleichheit, Freiheit, Geschwisterlichkeit

Möglichkeiten geschlechtlicher Egalität in antiken Vereinen und
frühchristlichen Gemeinden

Verfasser

Martin Steinmüller

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie

Wien, 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 041

Studienrichtung lt. Studienblatt: Evangelische Fachtheologie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Markus Öhler

Vorwort

Gerade in einer Arbeit, die geschlechtliche Egalität zum Inhalt hat, ist eine genderfaire Sprache wichtig. Auf den folgenden Seiten finden geschlechtsneutrale Formulierungen, Doppelnennungen, das große Binnen-I und die alleinige Nennung der männlichen oder weiblichen Form Verwendung. Damit soll sowohl der Genderfairness als auch dem Text- und Lesefluss Rechnung getragen werden.

Mehrfach zitierte Werke werden nur bei der ersten Erwähnung mit vollständigen Angaben angeführt, danach erfolgt die Zitation durch eindeutig zuordenbare Kurzformen.

Mit der Fertigstellung dieser Arbeit rückt das Ende meines Studiums und damit auch eines prägenden Lebensabschnittes einen sehr großen Schritt näher.

Dass dies gelingen konnte, verdankt sich vielen Menschen, denen ich an dieser Stelle meinen Dank aussprechen möchte.

Zuvorderst ist hier der Betreuer meiner Diplomarbeit, Prof. Öhler, zu nennen, dessen Büro auch außerhalb seiner Sprechstunden bei meinen vielzähligen Besuche für mich offenstand. Es war ein gutes Gefühl zu wissen, dass ich mit meinen Problemen nicht allein gelassen wurde.

Mein Dank gilt Richard Schreiber, ohne den mein Studium nie seinen Anfang genommen hätte. Ebenso all meinen Studienkolleginnen und -kollegen, die mich die letzten sieben Jahre begleitet haben. In vielen von ihnen habe ich sehr gute Freunde und Freundinnen gefunden, wie etwa Stefan Grauwald und Irmi Langer.

Ein großes Danke möchte ich an dieser Stelle Gernot Hochhauser aussprechen. Ohne seine Griechischkenntnisse und seine Geduld mit meinen unzähligen ‚Übersetzungsfragen‘ wäre dieser Arbeit vielleicht kein Erfolg beschienen gewesen.

Ganz besonders bedanke ich mich bei Magdalena, die in den arbeitsintensiven Monaten an meiner Seite, mir Stütze, Kraft und Motivation war.

Dankbar bin ich aber vor allem meiner Familie, meinen beiden Schwestern Lisa und Viktoria, sowie meinen Eltern. Ihr seid der Rückhalt, der durch nichts zu ersetzen ist. Euch ist diese Arbeit gewidmet.

Inhaltsverzeichnis

VORWORT	I
1. EINLEITUNG	3
1.1. BEGRIFFSKLÄRUNG.....	3
1.2. FORSCHUNGSGESCHICHTE	5
1.2.1. Vereinsforschung in der Theologie um die Wende zum 20. Jahrhundert.....	5
1.2.2. Vereinsforschung in der Theologie ab den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts.....	17
1.3. FORSCHUNGSFRAGE	22
2. VEREINE	25
2.1. PHAÄNA-INSCHRIFT	25
2.1.1. Epigraphischer Befund.....	25
2.1.2. Der Text.....	26
2.1.3. Übersetzung.....	28
2.1.4. Art und Zweck der Inschrift.....	30
2.1.5. Das Vereinsleben	30
2.1.5.1. Welche Art von Verein?	30
2.1.5.2. Der Versammlungsort.....	31
2.1.5.3. Die Häufigkeit der Treffen.....	32
2.1.5.4. Die Mitglieder	32
2.1.5.5. Die verehrten Götter	34
2.1.5.6. Organisation	35
2.1.5.7. Der praktizierte Kult.....	37
2.1.6. Zusammenfassung.....	38
2.2. DER KULTVEREIN DES DIONYSIOS.....	39
2.2.1. Epigraphischer Befund.....	39
2.2.2. Der Text.....	41
2.2.3. Übersetzung.....	43
2.2.4. Art und Zweck der Inschrift.....	45
2.2.5. Das Vereinsleben	45
2.2.5.1. Verein oder Hauskult?.....	45
2.2.5.2. Der Versammlungsort.....	47
2.2.5.3. Die Häufigkeit der Treffen.....	48
2.2.5.4. Die verehrten Götter	48
2.2.5.5. Die Mitglieder	50
2.2.5.6. Die Regeln.....	50
2.2.5.7. Organisation	53
2.2.5.8. Der praktizierte Kult.....	54

2.2.6.	<i>Zusammenfassung</i>	55
2.3.	AGRIPPINILLA INSCRIFT	57
2.3.1.	<i>Epigraphischer Befund</i>	57
2.3.2.	<i>Die Inschrift</i>	59
2.3.3.	<i>Übersetzung</i>	65
2.3.4.	<i>Art und Zweck der Inschrift</i>	67
2.3.5.	<i>Das Vereinsleben</i>	67
2.3.5.1.	Der praktizierte Kult	67
2.3.5.2.	Der Versammlungsort	69
2.3.5.3.	Die Häufigkeit der Treffen	70
2.3.5.4.	Die Mitglieder	71
2.3.5.5.	Organisation	75
2.3.6.	<i>Zusammenfassung</i>	78
3.	NEUES TESTAMENT	81
3.1.	RÖMER 16,1-16	81
3.1.1.	<i>Exegese</i>	81
3.1.1.1.	Kontext, Analyse und Textkritik	81
3.1.1.2.	Exegese 16,1-15	85
3.1.1.3.	Die Frauen in Röm 16,1-16	88
Phoebe		88
Prisca		92
Junia		95
Die übrigen Frauen		98
3.1.2.	<i>Zusammenfassendes</i>	100
3.2.	GALATER 3,26-28	101
3.2.1.	<i>Exegese</i>	102
3.2.1.1.	Kontext, Analyse und Textkritik	102
3.2.1.2.	Exegese 3,26-28	105
Die textliche Umwelt		105
Einzelexegese		109
3.2.2.	<i>Die postulierte Egalität in Gal 3,28</i>	111
4.	ZUSAMMENSCHAU UND BEWERTUNG	115
5.	LITERATURVERZEICHNIS	119
Quellen		119
Hilfsmittel		120
Sekundärliteratur		120
6.	ANHANG	129
6.1.	ABSTRACT	129
6.2.	LEBENS LAUF	130

1. Einleitung

In der Einleitung soll zuerst eine Klärung des Begriffes ‚antiker Verein‘ vorgenommen werden. Da eine Aneignung eines wissenschaftlichen Themas ohne Kenntnis der Geschichte, die dieses innerhalb der Forschung erfahren hat, nur schwer möglich ist, schließt sich an die Begriffsklärung ein geschichtlicher Überblick über die Behandlung von antiken Vereinen innerhalb der theologischen Forschung an. Den Abschluss bildet schließlich die auf diesem Hintergrund erst möglich gewordene Erörterung der Forschungsfrage.

1.1. Begriffsklärung

Wer zum Thema ‚antike Vereine‘ arbeitet, kommt m.E. am Beginn nicht um eine kurze Klärung dessen herum, was darunter zu verstehen ist. Diese Frage ist vor allem deshalb von Bedeutung, da unter den deutschen Begriffen Verein oder Genossenschaft¹ eine Vielzahl antiker Phänomene und Begriffe subsumiert wird.²

Wenngleich die unterschiedlichen Begrifflichkeiten auch in der Antike über die Zeit hinweg verwischt wurden, so lassen sich dennoch folgende Bezeichnung differenzieren.³ Die älteste uns bekannte Form stellt *οὔρεσ* dar, womit eine Gruppe von Personen bezeichnet wurde, die gemeinsam Opfer begingen. *Θίασος* hat seinen Ursprung als Bezeichnung für national oder ethisch begrenzte, dionysische Vereinigungen, wurde allerdings über die Zeit hinweg in einer synekdochischen Verwendung für alle möglichen Arten von Vereinen gebräuchlich. Der Begriff *ἐρανος*, der in seiner originären Verwendung ein Gast- oder Freundschaftsmahl bezeichnete, wurde später auch auf Gruppen, die gemeinsame Mähler abhielten, angewandt. Neben den genannten finden

¹ Beide Begriffe begegnen in der deutschsprachigen Forschung zum Vereinswesen. Allerdings hat sich in den letzten Jahrzehnten m.E. der Begriff ‚Verein‘ durchgesetzt.

² In der englischsprachigen Forschung, hat sich deshalb der Begriff ‚voluntary association‘ durchgesetzt, „[which] was chosen as the term that most naturally and comprehensively captured the range of phenomena that we wished to study. The most common ancient terms – such as collegium, secta, factio thiasos, eranos, koinon – like their modern counterparts ‚club‘ or ‚guild‘, are broad in scope but not quite broad enough.“ Wilson Stephen G., Voluntary Associations: An Overview, in: Kloppenborg John S./ Wilson Stephen G. (Hrsg.), Voluntary Associations in the Graeco-Roman World, London/New York 2006, S. 1.

³ Vgl. Ascough Richard S., Paul’s Macedonian Associations – The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians, WUNT 2. Reihe 161, Tübingen 2003, S. 20.

sich noch weitere griechische Termini, die ebenfalls einen Verein oder dessen Mitglieder charakterisieren konnten, wie ἑφηβοί, νέοι, ἐκκλησία, συναγωγή, συνόδος und κοινόν.

Das gebräuchlichste lateinische Nomen war collegium, daneben waren aber auch noch sodalitas, factio, curia und fratres in Verwendung.

Wie bereits bei den verschiedenen Begriffen angedeutet, unterschieden sich die Vereine auch in der Art ihrer Funktion, Form, Anliegen und Mitglieder. Vereine konnten strenge hierarchische Ordnungen aufweisen, ihre Mitglieder konnten eine sozial homogene Gruppe darstellen, oder sich aus den verschiedensten sozialen Schichten zusammensetzen und auch Frauen den Zutritt gewähren. Ebenso gab es Unterschiede bezüglich der Größe, der Versammlungsorte, der Mitgliedsbeiträge, der Häufigkeit der Treffen usw.

Innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses sind die unterschiedlichsten Differenzierungsmodelle im Umlauf, wobei die alte Kategorisierung in ‚religiöse‘, ‚Berufs-‘ und ‚Begräbnisvereine‘⁴ m.E. zurecht⁵ zusehends in Hintertreffen gerät.⁶ Eine m.E. sehr brauchbare und hier nur in aller Kürze darzustellende Unterscheidung wird von Philip Harland vorgelegt, der die Vereine „according to their principal social network basis“⁷ klassifiziert. So können Vereine aus einer häuslichen, ethnischen oder geographischen, einer nachbarschaftlichen, beruflichen oder kultisch-religiösen gemeinsamen Basis hervorgehen.⁸ Natürlich kann auch eine solche Differenzierung Überschneidungen zwischen den einzelnen Gruppen nicht ausschließen und will dies auch gar nicht. Denn es ist zum Beispiel durchaus möglich, dass ein Verein, der seinen Ursprünge nicht in einem Haushalt hat, sich familiären Strukturen oder Terminologien bedient, um eine besondere Verbundenheit zwischen den Mitgliedern zum Ausdruck zu

⁴ Vgl. etwa Waltzing Jean-Pierre, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique 50/4, Brüssel 1895-1900, S. 114-154.

⁵ So hatten fast alle Vereine auch religiöse Agenden. Ebenso kümmerten sich viele Vereine um die Begräbnisse ihrer Mitglieder, auch wenn dies nicht ihr primärer Zweck war.

⁶ Vgl. die Kategorisierungen bei Kloppenburg John S., *Collegia and Thiasoi – Issues in function, taxonomy and membership*, in: ders./Wilson, *Voluntary Associations*, S. 18ff.; Ascough, *Associations*, S. 24ff.; Harland Philip A., *Association, Synagogues and Congregations – Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis 2003, S. 28 ff.

⁷ Harland, *Associations*, S. 29.

⁸ Vgl. ebd.

bringen.⁹ Ebenso konnte aber auch ein Verein, der aus einem Haushalt heraus erwachsen war, sich mit einer religiös-kultischen Ämterterminologie umgeben.¹⁰

Wenn wir von Vereinen sprechen, dann muss demnach klar sein, dass sich hinter diesem Begriff ein breites, in seiner Ganzheit schwer bis vielleicht gar nicht zu überblickendes, heterogenes Feld auftut. Nur wer diese Voraussetzung in seiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit Vereinen mitdenkt, kann m.E. zu einem produktiven und verantwortungsvollen Umgang mit dieser Thematik gelangen.

1.2.Forschungsgeschichte

1.2.1. Vereinsforschung in der Theologie um die Wende zum 20. Jahrhundert

Die Beschäftigung mit Vereinen der Antike innerhalb der Theologie war eng verbunden mit dem Aufkommen der sozialgeschichtlichen Exegese um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts.¹¹ Der Anspruch am Beginn der sozialgeschichtlichen Exegese, war die Hereinnahme sozialer Fragestellungen in die exegetische Forschung.¹²

Einer der Vorreiter dieser neuen exegetischen Problemstellung war Friedrich Lücke. Er war auch der erste, der eine Verbindung zwischen dem Vereinswesen und den urchristlichen Gemeinden vornahm. In seinem 1845 veröffentlichten Artikel ‚Die Freien Vereine‘ vertritt er die heutzutage nur mehr schwer nachvollziehbare Meinung, dass es in der Antike weder in Griechenland, noch in Rom wirklich freie Vereine gegeben habe, sondern sich ein solcher ‚freier Verein‘ allein in den urchristlichen Gemeinden wieder finde.¹³ Er spricht deshalb auch vom „freien Urverein der christlichen Gemeinde“¹⁴.

⁹ Vgl. ebd., S. 31.

¹⁰ Vgl. etwas den dionysischen Verein der Agripinilla. S.u. S. 57.

¹¹ Vgl. Hochschild Ralph, Sozialgeschichtliche Exegese – Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung, Göttingen 1999, S. 45. Hochschild weist zu Recht daraufhin, dass die Auswahl eines bestimmten Datums für den Beginn einer wissenschaftlichen Strömung, wie der sozialgeschichtlichen Exegese, immer ein Moment der Willkürlichkeit in sich trägt.

¹² Vgl. ebd., S. 45.

¹³ Vgl. Lücke Friedrich, Die freien Vereine. Ein nothwendiges Capitel in der theologischen Moral. Erster, historischer und litterarischer Artikel, VTK 1, 1845, S. 5f. Bei der ‚Vierteljahresschrift für Theologie und Kirche‘ (VTK) handelt es sich um eine von Lücke selbst im Jahr 1845 begründete Zeitschrift, in der sein Aufsatz über die freien Vereine gewissermaßen programmatisch als erster Beitrag erschien. Vgl.

Lücke argumentiert aus einem apologetischen Anspruch heraus, die christlichen Vereine seiner Zeit gegenüber den Angriffen aus dem konfessionellen Luthertum heraus zu verteidigen, und ihre Wurzeln bereits in den ersten christlichen Gemeinden nachzuweisen.

In seiner Argumentation gesteht er zwar den griechischen Demokratien ein teilweises Vereinsleben zu, das sich in den „freien griechischen Nationalfesten“ und den „Amphiktyonien“¹⁵ zeige, in der römischen Republik und schon gar im Kaiserreich fänden sich allerdings keine Arten von freien Vereinen. Ebenso wenig sind solche für Lücke im alten Israel zu finden, auch wenn er bei den Propheten das Ideal einer freien Verbindung erkennen kann.¹⁶

Als Hauptargument dient Lücke dabei immer, dass alle Arten von Zusammenschlüssen in den oben genannten politischen Systemen nie vom Staat und der Staatsreligion losgelöst waren.¹⁷ Die Verwirklichung des Ideals einer freien Vereinigung realisiert sich nach ihm erst in den urchristlichen Gemeinden, in denen die Bindung an den Staat, natürliche Ordnungen und die Unterschiede, sowohl der sozialen, als auch der ethnischen Herkunft aufgehoben werden.¹⁸

Der Ausgangspunkt für Lückes Argumentation liegt in dem für ihn in seiner Gegenwart vorgefundenen Phänomen der freien Vereine, woran bereits der Anfang seines Artikels keinen Zweifel lässt. Im freien Vereinswesen des 19. Jahrhunderts sieht Lücke ein Potenzial der Veränderung und des Aufbruchs in der Form einer „christlich sittlichen Lebenserscheinung“.¹⁹

Diese Ansicht muss er jedoch gegenüber Angriffen aus dem Lager des konfessionellen Luthertums verteidigen, weshalb ihm wohl daran gelegen ist, nachzuweisen, dass das freie Vereinswesen seine Wurzeln im Christentum, genauer gesagt in den frühen christlichen Gemeinden hat.²⁰

Hochschild, Sozialgeschichtliche Exegese, S. 52-55.

¹⁴ Ebd., S. 8.

¹⁵ Ebd., S. 4 f.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 7.

¹⁷ Vgl. ebd. S. 6 ff.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 8 f.

¹⁹ Lücke, Freie Vereine, S. 4.

²⁰ Vgl. Hochschild, Sozialgeschichtliche Exegese, S. 53.

In weiterer Folge zeichnet Lücke dann das Bild einer Konsolidierung des Christentums und eines damit einhergehenden Rückgangs der ‚freien Elemente‘. Allerdings wären diese immer Bestandteil der christlichen Religion geblieben und werden von Lücke in einem Gang durch die Geschichte des Christentums in verschiedenen Ausformungen, wie etwa den Mönchsorden des Mittelalters aufgezeigt.²¹ In der Reformation schließlich trete dieses Potential wieder ungehemmt zu Tage, da

„die Entstehung der evangelischen Kirche durch die Reformation ihrer Natur nach mit der Entstehung der christlichen Kirche überhaupt viel Ähnlichkeit“²²

hat. Doch wie bereits am Beginn der christlichen Kirche käme es auch hier bald zu einer Festigung in einer „positiven Kirche“, aus welcher sich in Durchdringung mit dem christlichen Staat der protestantische positive Staat bildete.²³

So ist es nicht überraschend, wenn am Ende von Lückes Argumentation wieder die freien Vereine des 19. Jahrhunderts thematisiert werden und in ihnen das Hervorbrechen des im Christentum angelegten Ideals einer freien Vereinigung gesehen wird.²⁴

Lücke mag der erste gewesen sein, der sich einer Thematisierung des Vereinswesens auf dem Gebiet der Theologie widmete, in wie weit man seine Arbeit jedoch tatsächlich der neutestamentlichen Theologie zuordnen kann muss fraglich bleiben.²⁵ So erfuhr Lückes Ansatz auch innerhalb der Theologie keine weitergehende Rezeption und blieb etwa in den für die weitere Vereinsforschung bestimmend werdenden Artikeln zum Vereinswesen von C. F. G. Heinrici aus den Jahren 1876 und 1877 unerwähnt.²⁶

Diese beiden Artikel erschienen in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (ZWTh) als Vorstudien zu Heinricis Kommentaren über die Korintherbriefe. Im Jahr

²¹ Vgl. Lücke, Freie Vereine, S. 10.

²² Ebd., S. 11.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Vgl. ebd., S.

²⁵ So war die ‚Vierteljahresschrift für Theologie und Kirche‘ vor allem als Medium für eine kirchlich interessierte Öffentlichkeit und nicht für den 'inner-wissenschaftlichen' Diskurs gedacht. Vgl. Hochschild, Sozialgeschichtliche Exegese, S. 55.

²⁶ Vgl. Heinrici Carl Friedrich Georg, Die Christengemeinden Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen, ZWTh 19, 1876, S. 465-526. Heinrici Carl Friedrich Georg, Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden, ZWTh 20, 1877, S. 89-130.

1881 folgte diesen noch ein weiterer Artikel als Antwort auf die vor allem von Carl Holsten ihm gegenüber vorgebrachte Kritik.²⁷

Heinrici steckt sich dabei im ersten Aufsatz das Ziel, die Ursprünge der Organisation der korinthischen Gemeinde neu zu definieren, da die These der Entstehung der Strukturen aus denen der jüdischen Synagoge für ihn nicht mehr haltbar erschien.²⁸ So wiesen alle Probleme der korinthischen Gemeinde auf einen hellenistischen Hintergrund hin, während klassisch ‚judenchristliche‘ Themen unangesprochen blieben.²⁹ Vor allem die Gleichstellung von Heiden und Christen in der korinthischen Gemeinde durch Paulus, steht nach Heinrici in Widerspruch zu den jüdischen Ansichten der damaligen Zeit.³⁰

Heinrici folgert, dass Paulus für die strukturelle Organisation der korinthischen Gemeinde eine andere Quelle Vorbild gestanden haben musste, denn eine völlige Negation von organisatorischen Strukturen in dieser lehnt er ab.³¹ Das Fehlen von Repressionen gegenüber der korinthischen Gemeinde zur Zeit Pauli impliziere, dass ihr „von Seiten der römischen Gesetzgebung die Möglichkeit einer rechtlichen Existenz gewährt worden sei.“³² Dies bringt Heinrici zu dem Schluss, dass

„ die Gemeinde [...] eine Form der Existenz angenommen [hat], welche sie vorerst dem Misstrauen des Staats entzog und ihr Zeit ließ, auszureifen und sich zu festigen. Wir glauben in den religiösen Genossenschaften Griechenlands diese Form nachweisen zu können.“³³

Im Folgenden versucht Heinrici sein Postulat zu untermauern, indem er mit Hilfe von Inschriftenbefunden³⁴ ein Bild der θιάσοι und ἑρανοὶ von ihren Anfängen bis in die römische Kaiserzeit hinein zeichnet.³⁵ Dabei stellt er zuvorderst fest, dass die antiken

²⁷ Vgl. Heinrici Carl Friedrich Georg, Zum genossenschaftlichen Charakter der paulinischen Christengemeinden, ThStKr 54, 1881, 505-525.

²⁸ Vgl. Heinrici, Christengemeinde Korinths, 470 ff.

²⁹ Vgl. ebd., S. 472 f. Die fehlende Ansprache der Lehrer und Ältesten sprechen für Heinrici ebenso wie die Agape gegen jüdisch synagogale Vorbilder. Vgl. ebd., S. 473 f.

³⁰ Vgl. ebd., S. 470.

³¹ Vgl. ebd., S. 478.

³² Ebd., S. 479.

³³ Ebd.

³⁴ Heinrici stützt sich hierbei vor allem auf die von Foucart editierten Inschriften. Foucart Paul François, Les associations religieuses chez les Grecs, thiasos, éranes, orgéons, avec le texte des inscriptions relatives à ses associations, Paris 1873.

³⁵ Vgl. Heinrici, Christengemeinde Korinths, S. 480 ff.

Vereine als juristische Personen gegolten hätten.³⁶ Diese hätten es sich zur Aufgabe gemacht, sich religiöser, sozialer aber auch beruflicher Anliegen und Bedürfnisse ihrer Mitglieder gewissermaßen außerhalb der staatlichen Öffentlichkeit anzunehmen.³⁷

Mit der Zeit wäre es zu einer immer stärkeren Vermischung von religiösen und anderen Zwecken gekommen, was auch mit einer starken Zunahme der Zahl der Genossenschaften einherging, wobei nach Heinrici vor allem auch der „Reiz des Geheimnisvollen“³⁸ den Genossenschaften zur Blüte verhalf. So existierte um die Zeitenwende im gesamten römischen Reich eine beträchtliche Anzahl an Vereinen unterschiedlichster Art und Größe.³⁹ Diese wären in ihrer Verwaltung aber eigenständig geblieben, hätten sich ihre eigenen Statuten gegeben und in internen Angelegenheiten ihre eigene Rechtsprechung praktiziert.⁴⁰ Für die Aufgaben der Verwaltung seien aus den Mitgliedern Funktionsträger gewählt oder durch das Los bestimmt worden, wobei dabei soziale Stellung und Geschlecht nicht von Belang gewesen wären.⁴¹

Heinrici ist es wichtig hervorzuheben, dass ein Großteil der Vereine in ihrer Intention von einem Ideal der Gleichheit und Gerechtigkeit bestimmt gewesen waren.⁴²

Auch wenn die Übereinstimmung der Vereine mit der korinthischen Gemeinde für Heinrici nur strukturelle sind, so sind diese für ihn aber um so offensichtlicher. Als Berührungspunkte nennt er die Bezeichnung ἐκκλησία für die Gemeinde in den Korintherbriefen, die sich ebenfalls als Selbstbezeichnung bei Vereinen findet. Ebenso habe die korinthische Gemeinde zu einem Großteil aus Sklaven und Freigelassenen bestanden, die auch die Hauptklientel der θήσσοι darstellten.⁴³

Auch die Regelung von Konflikten innerhalb der Gemeinde und die damit einhergehende Parteienbildung finde sich in den Genossenschaften wieder.⁴⁴ Fremde, die an der Gemeindeversammlung teilnahmen, erhielten die Bezeichnung ἰδιώτης, wie es auch innerhalb der Vereine üblich gewesen wäre.

³⁶ Vgl. ebd., S. 481.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ Ebd., S. 487

³⁹ Vgl. ebd. S. 485 f.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 492 f.

⁴¹ Vgl. ebd. S. 493.

⁴² Vgl. ebd., S. 501 f.

⁴³ Vgl. ebd. S. 502ff.

⁴⁴ Vgl. ebd. S. 505.

Ebenso gleiche die Art, wie der Gemeinde die Sammlung der Kollekte in Eigenregie überlassen wird, der eigenständigen finanziellen Verwaltung der Genossenschaften.⁴⁵ Als letzten Punkt führt Heinrici noch Übereinstimmungen in der Begrifflichkeit der korinthischen Gemeinde und den Kultvereinen an.⁴⁶

Dennoch ist es Heinrici in einem Punkt nicht möglich, Parallelen zwischen der Gemeinde in Korinth und den antiken Genossenschaften nachzuweisen – der Leitung. In den Korintherbriefen findet sich nämlich kein Hinweis auf eine oder mehrere leitende Personen.⁴⁷ Allerdings weist er darauf hin, dass sich im 1. Thessalonicher- und im Römerbrief genau solche Ämter finden.⁴⁸ Heinrici geht für die paulinischen Gemeinden also auch von einem dem Patronat ähnlichen Amt aus.

In seinem Nachfolgeartikel aus dem Jahr 1877 versucht Heinrici dann im Detail nachzuweisen, wie die korinthische Gemeinde zu ihrer organisatorischen Verfasstheit gelangte. In seiner Beweisführung legt er das Augenmerk vor allem auf die Gründe, die für eine Übernahme der Verfassung der freien Genossenschaften durch die korinthische Gemeinde sprechen.⁴⁹

Heinrici geht davon aus, dass die antiken Vereine ihrer Form nach eine Weiterentwicklung der „Geburtsstätte des Staates“⁵⁰ - der Familie waren. Bereits die Familie hätte eine religiöse Gemeinschaft dargestellt, wobei der Herd des Hauses die Rolle des Altars, der Hausvater die des Priesters, die Mutter die der sakralen Gehilfin übernehme, und die Kinder und Sklaven die Hausgemeinde bildeten.⁵¹

Auch in den antiken Vereinen wäre die Leitung dem Patron oder der Patrona oblegen, während sich die Mitglieder untereinander fratres und sorores genannt und rechtlich in einem Verwandtschaftsverhältnis gestanden hätten.⁵²

Die Weiterentwicklung von der familiären zur genossenschaftlichen Struktur liegt für Heinrici vor allem in der Umbildung der sozialen Strukturen, da sich in den Kollegien etwa der Status eines Sklaven von einem ‚Ding‘ zur ‚Person‘ veränderte.⁵³

⁴⁵ Vgl. ebd. S. 514 f.

⁴⁶ Vgl. ebd. S. 516.

⁴⁷ Vgl. ebd.

⁴⁸ Vgl. ebd. S. 517.

⁴⁹ Vgl. Heinrici, Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden, S. 89-130.

⁵⁰ Ebd., S. 100.

⁵¹ Vgl. ebd.

⁵² Vgl. ebd., S. 98 f.

In den Gemeinden sieht Heinrici diese Strukturen übernommen, wobei sich für ihn im Folgenden die Frage stellt, wie es um die rechtliche Stellung dieser, ihrer organisatorischen Struktur nach genossenschaftlich erscheinenden Gemeinden, bestellt war. Zu diesem Zwecke versucht er die allgemeine rechtliche Stellung von Vereinen in der römischen Kaiserzeit darzustellen.⁵⁴

Eine Genossenschaft galt nach Heinrici als „freiwillige Personenvereinigung zur Förderung bleibender Zwecke“⁵⁵ und als juristische Person. Diese bedurfte einer staatlichen Genehmigung durch ein Spezialgesetz, um den Status eines *collegium licitum* zu erhalten.⁵⁶ Wurde diese Genehmigung nicht erteilt, oder zu einem späteren Zeitpunkt zurück genommen, hätten wir es mit einem *collegium illicitum* zu tun.⁵⁷ Daneben nennt Heinrici aber noch einen dritten Fall, wenn nämlich weder um eine Genehmigung angesucht, noch von Seiten des Staates eingeschritten werden würde.⁵⁸ Genau in diesem Graubereich verortet Heinrici auch in Folge des literarischen Befundes einen großen Teil der antiken Vereine, wobei er davon ausgeht, dass in Rom selbst strenger verfahren wurde, als in den anderen Teilen des Reiches.⁵⁹

Auch die christlichen Gemeinden siedelt Heinrici in diesem Umfeld an, was für diese zwar anfängliche Duldung, aber eben keine konkrete Genehmigung bedeutet hätte. So ist es für Heinrici auch erklärbar, warum diese am Anfang unbehelligt existieren konnten.⁶⁰ Auch wenn Heinrici gewissenhaft die Analogien zwischen dem antiken Verein und der frühchristlichen Heidengemeinde herausarbeitet, so stellt er immer wieder heraus, dass nicht von inhaltlichen Abhängigkeiten ausgegangen werden dürfe. Dies wird besonders im letzten, unter dem Titel ‚Epimetron‘ stehenden, Teil seines Artikels deutlich.⁶¹ In

⁵³ Vgl. ebd., S. 102.

⁵⁴ Vgl. ebd. S. 110 ff. Zwar unternahm er diesen Versuch in Ansätzen bereits in seinem Artikel von 1876, allerdings noch nicht unter der Frage der Folgen für die christlichen Gemeinden und somit auch weitaus weniger ausführlich. Vgl. Heinrici, Christengemeinde Korinths, S. 481 ff.

⁵⁵ Heinrici, Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden, S. 111.

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 112.

⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 113 ff. Heinrici geht noch von der heute durchaus umstrittenen These aus, dass es eine Generalconcession für die Vereine kleiner Leute gegeben habe, die ihnen die Zusammenkünfte bis auf Widerruf gestattete.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 117.

⁶¹ Vgl. ebd. S. 119 ff.

diesem Abschnitt in dem auch das konfessionelle Interesse Heinrichs als protestantischer Theologe an Gestalt gewinnt, zeichnet er den Übergang von den Anfängen des Christentums bis zu dessen Aufgehen in einer Massenreligion nach. Diese Entwicklung, die mit ihrem Ausgang im „Prachtbau des römischen Katholicismus“⁶² für Heinrich eine Degeneration ihrer „ursprünglichen Reinheit“⁶³ darstellt, hat für ihn nämlich genau im inhaltlichen Einfluss der als Genossenschaften organisierten orientalischen Kulte ihre Ursache.

Darin liegt aber letztendlich die Problematik in Heinrichs Argumentation. Beim Versuch die ursprüngliche Reinheit des Christentums zu behaupten und dabei die hellenistischen christlichen Gemeinden einerseits vom Einfluss der Synagoge loszukoppeln, aber andererseits auch eine wirkliche Einflussnahme der antiken Vereine auszuschließen, bleiben diese letztendlich in einem luftleeren, von ihrer Umwelt allzu sehr losgelösten Raum zurück.⁶⁴

Das Heinrich dabei Kind seiner Zeit war, zeigt sich auch bei einem seiner schärfsten Kritiker Carl Holsten. Dieser lehnt jedoch nicht nur den inhaltlichen Einfluss, sondern jegliche Analogie zu in der Umwelt der frühen Christen vorfindlichen organisatorischen Formen ab. Die christliche Gemeinde ist für ihn „in ihren lebensformen durch göttlichen willen, durch eine transcendente und ideeale macht bestimmt.“⁶⁵

Seine Kritik an Heinrich muss somit auf der Hand liegen.

Diese Sicht, die der frühen Kirche gleichsam einen von ihrer Umwelt losgelösten Sonderstatus zusprach, musste jedoch mit dem Erstarken der historischen Kritik zunehmend hinterfragt werden. Einer der ersten, der sich damit kritisch auseinandersetzte war Edwin Hatch. Bei seinem Versuch die Entstehung des Episkopen-Amtes zu erklären, zieht er ebenso wie Heinrich Parallelen zwischen den frühen christlichen Gemeinden und antiken Vereinen.⁶⁶

⁶² Ebd., S. 121.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Vgl. zu dieser Kritik auch Thomas Schmeller, Zum exegetischen Interesse an antiken Vereinen im 19. und 20. Jahrhundert, in: Gutsfeld Andreas/ Koch Dietrich-Alex (Hg.), Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien, Tübingen 2006, S. 10 ff.

⁶⁵ Holsten Carl, Das Evangelium des Paulus I - Die äußere entwicklungsgeschichte des paulinischen evangeliums. Abteilung 1 - Der brief an die gemeinden Galatiens und der erste brief an die gemeinde in korinth, Berlin 1880, S. 239.

⁶⁶ Vgl. Hatch Edwin, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum. Acht Vorlesungen,

So spricht Hatch wie selbstverständlich von den christlichen Gemeinden als Genossenschaften, da

„der genossenschaftliche Zusammenschluß derjenigen, welche diese Lehren annahmen, keine vereinzelt und sonderliche Erscheinung mehr [war] [...] [und] die Vereinigung der Gläubigen zu Genossenschaften, wenn nicht als ein christlicher Glaubensartikel, so doch als ein Princip der christlichen Disciplin verkündet werden [musste]“⁶⁷.

Hatch geht davon aus, dass die christlichen Gemeinden vor allem von der Außenwelt als den antiken Vereinen gleich angesehen wurden.

„Sie brauchten die selben Bezeichnungen für ihre Versammlungen, und auch die Namen ihrer Beamten waren zum Teil dieselben. Hier und dort bildete das Bekenntnis zu einer gemeinsamen Religion die Grundlage der Genossenschaft. Hier und dort steuerten die Glieder zu einer gemeinsamen Kasse bei, oder erhielten Unterstützungen aus ihr, und in vielen Fällen, wenn auch nicht immer, hielten sie gemeinsame Mahlzeiten. Der Zutritt zu den Vereinen stand hier wie dort nicht nur den freigeborenen Bürgern offen, sondern auch den Frauen und Fremden, den Freigelassenen und Sklaven.“⁶⁸

Dennoch meint er, dass es zwischen den christlichen Gemeinden und den Genossenschaften, abgesehen von einem anderen ‚Glaubensinhalt‘, noch einen weiteren wesentlichen Unterschied auszumachen gilt. Dieser zeige sich in der Art des Umgangs mit der damals neu entstandenen Klasse der Armen. Zwar hätten auch die Genossenschaften sich in der damals zu einer Tugend entwickelten „werkthätigen Barmherzigkeit“⁶⁹ geübt, allerdings sei diese nie zum Kern des genossenschaftlichen Wesens geworden. Bei den christlichen Gemeinden habe jedoch genau dieses im Mittelpunkt der Lebensführung gestanden und sei somit mehr als ein bloßer „Accidens“⁷⁰ gewesen.⁷¹

übers. v. Harnack Adolf, Gießen 1883, S. 17-30.

⁶⁷ Ebd., S. 20 f.

⁶⁸ Ebd., S. 22.

⁶⁹ Ebd., S. 26.

⁷⁰ Ebd. S. 28.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 27-28.

Auch wenn Hatch somit eine ‚Wesensgleichheit‘ von christlicher Gemeinde und antikem Verein ausschließt, geht er in seinen Annahmen weiter, als die Mehrheit seiner Zeitgenossen.

Adolf von Harnack, der Hatchs‘ Vorlesungen ins Deutsche übersetzte, zählt die freien Vereine zwar zu den äußeren Bedingungen für die Ausbreitung des Christentums, da

„diese [...] für die wichtigsten kirchlichen Organisationen geradezu vorbildlich geworden [sind] und [...] den Gemeinden die schwere Arbeit, sich Organisationen erst erdenken und sie empfehlen zu müssen, erspart [haben].“⁷²

Aber dennoch fügt er in der vierten Auflage seines Werkes in einer Fußnote an, dass „seit J.B. de Rossi die Bedeutung des Vereinswesens m.E. überschätzt worden [ist].“⁷³

Auch unter den anderen, die die Ideen von Hatch und Heinrici nicht gänzlich ablehnten, waren es nur wenige, die von mehr als nur rein äußerlichen Parallelen ausgingen. In der 1888 erschienen Festschrift ‚Die Gemeindeverfassung des Urchristentums. Eine kirchenrechtliche Untersuchung‘ formuliert Edgar Loening in Auseinandersetzung mit Heinricis Thesen eindrücklich seinen Standpunkt.

„Mit dem uns zu Gebote stehenden Materiale kann der Beweis nicht geliefert werden, dass die christlichen Gemeinden ihre Verfassung nach den Formen der antiken Kultvereine oder Collegien gebildet haben. Es konnte dies auch gar nicht der Fall sein, weil die Bedürfnisse und Zwecke, die für die Christengemeinde die wichtigsten und allein werthvollen waren, trotz äußerer Aehnlichkeit ihrem Wesen nach ganz andere waren, als die der heidnischen Kultvereine oder Collegien.“⁷⁴

Für Loening standen sich die Anschauungen der antiken Kultvereinen und der christlichen Gemeinden „schroff entgegen“, weshalb

„es [...] in der That wunderbar [wäre], wenn die Christen die Verfassungsformen solcher Genossenschaften angenommen hätten, die nur verachten und verwerfen konnten.“⁷⁵

⁷² Harnack Adolf, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I - Die Mission in Wort und Tat, Leipzig 1924⁴, S. 26.

⁷³ Ebd. Anm. 3.

⁷⁴ Loening Edgar, Die Gemeindeverfassung der Urchristentums. Eine kirchenrechtliche Untersuchung, Halle 1888, S. 12.

⁷⁵ Ebd., S. 14.

Dass die Gemeinden deshalb aber von ihrer Umgebung dennoch als Vereine angesehen wurden, und sich möglicherweise dem Staat auch als solche darstellten, wird von Loening nicht in Abrede gestellt. Dies müsste jedoch von der inneren Verfasstheit der frühchristlichen Gemeinden getrennt betrachtet werden.

„Dem Staate gegenüber konnten die Christengemeinden als ihren Zwecken nach erlaubte Corporationen sich hinstellen, wenn sie auch eine eigenartige Verfassung hatten, die von der der Kultvereine abwich. Beide Fragen haben nichts miteinander gemein.“⁷⁶

In ähnlicher Weise argumentiert auch Karl Johannes Neumann.⁷⁷ Er geht zwar davon aus, dass die christlichen Gemeinden von ihrer Umwelt und auch von den griechischen Christen selbst als *θιάσοι* gesehen wurden und folgt dabei Heinrici. Die „innere Organisation der heidenchristlichen Gemeinden“ ist für ihn aber „nicht etwa durch Übertragung der thiasischen Verfassung [...] zu erklären.“⁷⁸

Hans Lietzmann bleibt den Einflüssen der antiken Genossenschaften auf die christlichen Gemeinden gegenüber ebenfalls skeptisch.⁷⁹ Bei der Behandlung der Herkunft der beiden Amtsbegriffe *ἐπίσκοπος* *διάκονος* bezieht er zwar die Möglichkeit ein, dass diese über die Vereine Eingang in die Gemeinden gefunden haben könnten, hält dies jedoch auf Grund der Materiallage für nicht nachweisbar, denn

„die entscheidende Antwort auf die Frage nach der Herkunft und vermutlich damit auch nach dem ursprünglichen Inhalt der Ämter, werden wir erst dann geben können, wenn es uns gelingt, beide in derselben Organisation in enger Beziehung zueinander auf griechischem Boden nachzuweisen. Das ist zurzeit noch unmöglich: wir müssen also warten.“⁸⁰

All diesen Stimmen, die nur einen Ausschnitt der damaligen wissenschaftlichen Landschaft bieten, ist mit Ausnahme von Holsten eigen, dass eine völlig getrennte Betrachtung von antiken Vereinen und den frühen griechischen christlichen Gemeinden nicht mehr möglich erscheint. Zu offensichtlich drängten sich die im Zuge der epigraphischen Forschung gewonnenen Erkenntnisse in den Vordergrund.

⁷⁶ Ebd., S. 15.

⁷⁷ Vgl. Neumann Karl Johannes, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian I*, Leipzig 1890, bes. S. 46 f.

⁷⁸ Ebd., S. 47.

⁷⁹ Vgl. Lietzmann Hans, *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte*, in: *ZWTh* 20, Frankfurt 1914, S. 97-153.

⁸⁰ Ebd., S. 113.

Gemeinsam mit der historisch-kritischen Methode, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts endgültig zum Durchbruch gekommen war, eröffnete die Epigraphik die Möglichkeit, die Entstehung der christlichen Gemeinden in einem neuen Licht zu betrachten. Manche wie Hatch sahen darin die Chance auf eine Klärung, während für viele wie Holsten, diese Versuche einem Ausverkauf des frühen Christentums gleichkamen. Dass in dieser Diskussion auch theologische und kirchliche Prägungen eine Rolle spielten, kann außer Zweifel gestellt werden. Die Frage die virulent wurde, war, inwieweit die christlichen Gemeinden in ihre Umwelt eingebettet werden konnten, ohne dass sie dabei ihre ‚Heiligkeit‘, ‚Reinheit‘ und ‚Einzigartigkeit‘ verlieren würden.⁸¹

Doch nicht nur für diejenigen, die sich klar gegen Analogien zwischen Vereinen und christlichen Gemeinden aussprachen, war dieses Problem ein Thema, sondern auch für jene, die durchaus mit den Ideen von einem Vergleich zwischen Gemeinden und Vereinen sympathisierten.⁸²

Mit welcher Haltung den antiken Vereinen gegenüber getreten wurde, hing aber wohl auch von der Beurteilung des Vereinslebens der eigenen Zeit ab. Dieses war bis zur Mitte des 19. Jahrhundert zur Blüte gelangt und zu einem die Gesellschaft mitprägenden Moment geworden.⁸³ Dieses Phänomen kann wohl neben den vorher genannten Gründen ebenfalls als bedeutsam dafür angesehen werden, dass das antike Vereinsleben überhaupt in den Blickpunkt der Theologie rückte.⁸⁴

Thomas Schmeller führt in seinem sehr lesenswerten Artikel ‚Zum exegetischen Interesse an antiken Vereinen im 19. und 20. Jahrhundert‘ noch einen weiteren Punkt an, der s. E. das Interesse an den antiken Vereinen im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert mitbestimmte.⁸⁵

⁸¹ Vgl. Schmeller, Zum exegetischen Interesse, S. 7 ff.

⁸² Vgl. dazu die oben behandelte Problematik von Heinricis Argumentation.

⁸³ Vgl. Hardtwig Wolfgang, Strukturmerkmale und Entwicklungstendenzen des Vereinswesens in Deutschland 1789-1848, in: Dann Otto (Hrsg.), Vereinswesen und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland, HZ.B NF 9, München 1984, S. 11-50.

⁸⁴ So verweisen sowohl Lücke als auch Hatch am Beginn ihrer Untersuchungen auf das rege Vereinsleben ihrer Zeit. Vgl. Lücke, Freie Vereine, S. 1; Hatch, Gesellschaftsverfassung, S.17.

⁸⁵ Vgl. Schmeller, Zum exegetischen Interesse, S. 14 f.

Es handelt sich dabei

„um eine [...] in der Gesellschaft, Philosophie und Theologie Deutschlands verbreitete und positiv gewertete ‚Volkstümlichkeit‘. Volksnähe wurde gleichbedeutend mit Lebensnähe.“⁸⁶

Diese Lebensnähe schien durch die Industrialisierung verloren gegangen zu sein, weshalb man versuchte sich ihrer durch eine bewusste Fokussierung auf den ‚kleinen Mann‘ wieder zu bemächtigen.

Als gutes Beispiel nennt Schmeller an dieser Stelle Adolf Deissmann, der in seinem Buch ‚Licht vom Osten‘ in blumiger Sprache die Volkstümlichkeit des Christentums herausstreicht, die dieses letztendlich den anderen Kulturen überlegen machte.

„Der auch in der Aeropagrede klassisch formulierte Gedanke der Einheit des Menschengeschlechtes stärkte und veredelte in Verbindung mit der paulinischen Predigt vom Leibe Christi das Gefühl der Solidarität, das damals, wie die Inschriften gelehrt haben, einem warmen Blutstrom vergleichbar, durch die unteren Schichten kreiste und zur Bildung zahlreicher Genossenschaften der Kleinen geführt hatte. Die christlichen Versammlungen, dem antiken Menschen zweifellos Christusgenossenschaften, in denen die durch ihre Liebesgaben über Meer und Land wirksame Brüderlichkeit Gestalt annahm, sind doch wohl, auch vom allgemein kulturhistorischen Standpunkt aus betrachtet, die kraftvollsten und innerlich reichsten Organisationen der ganzen Kaiserzeit.“⁸⁷

1.2.2. Vereinsforschung in der Theologie ab den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts

Die Zeit um die Jahrhundertwende schien reif zu sein, für die sozialgeschichtliche Exegese im Allgemeinen und für die Erörterung des Vereinswesens im Speziellen. Dennoch scheint es im Laufe der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts zu einem Rückgang, ja geradezu zu einem Ende dieser Fragestellungen zu kommen. Die Gründe für diesen

⁸⁶ Ebd., S. 14.

⁸⁷ Deissmann Adolf, Licht vom Osten - Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1923⁴, S. 333.

abrupten Abbruch wurden in der Literatur bereits ausführlich behandelt und sollen hier nur in einem kurzen Überblick angedeutet werden.⁸⁸

Zwar deckt sich, wie Hochschild hinweist, das Aufkommen der dialektischen Theologie nicht direkt mit dem Niedergang der sozialgeschichtlichen Exegese⁸⁹, aber dennoch forderte und erreichte diese eine stärkere theologische Ausrichtung der Exegese. Bultmann brachte mit der Entwicklung einer existenziellen Hermeneutik noch einen stark individualisierenden Zug ein, wodurch soziale Zusammenhänge noch weiter aus dem Blickfeld rückten. Eine Tendenz, die nach dem Zweiten Weltkrieg durch die redaktionsgeschichtliche Forschung weiter gefördert wurde, indem das Augenmerk auf die individuellen Verfasser der Texte gelenkt wurde. Ihren Höhepunkt erreichte diese Entwicklung schließlich im Strukturalismus, der mit seiner Betonung der inner-textlichen Zusammenhänge die soziale und historische Komponente gänzlich in den Hintergrund zu drängen drohte.⁹⁰

Erst etwa 40 Jahre nach dem fast vollkommenen Verschwinden der sozialgeschichtlichen Exegese, um 1970, setzt ein neuerliches Interesse an diesen Forschungsfragen ein. Als Gründe für das neuerliche Erstarken werden unterschiedliche Entwicklungen ins Feld geführt, die sicherlich nicht nur innerhalb der Theologie zu suchen sind.

Theißen sieht die Ursachen in „der Renaissance von Aufklärungstraditionen im Laufe der 60er Jahre“, wobei Traditionen eines „skeptischen Humanismus mit seiner Vorliebe für Empirie, Rationalismus und pragmatischem Handeln“ sowie eines „utopischen Humanismus mit seinem leidenschaftlichen Protest gegen gesellschaftlich zugefügtes Leid“⁹¹ zum Tragen gekommen wären. Aus diesen beiden Strömungen heraus hätte sich ein lebhaftes Interesse an den Sozialwissenschaften entwickelt, das zwar nicht ohne Hürden aber letztendlich erfolgreich seinen Weg in die neutestamentliche Exegese fand.⁹²

⁸⁸ Vgl. dazu Theißen Gerd, Zur forschungsgeschichtlichen Einordnung der soziologischen Fragestellung, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen 1989³, bes. S. 5-9; Schmeller Thomas, Brechungen - Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese, SBS 136, Stuttgart 1989, S. 20 f; Hochschild, Sozialgeschichtliche Exegese, S. 207-212.

⁸⁹ Vgl. Hochschild, Sozialgeschichtliche Exegese, S. 208.

⁹⁰ Vgl. Theißen, Zur forschungsgeschichtlichen Einordnung, S. 6-8.

⁹¹ Ebd., S. 8.

⁹² Vgl. ebd., S. 9.

Ebenso mögen aber auch die Probleme der historisch-kritischen Exegese, die „allmählich in eine Midlife-crisis geriet“, eine Rolle gespielt haben, da sie dazu führten, dass über „Erneuerungen, Weiterführungen, Ergänzungen oder Ablösung“⁹³ dieser nachgedacht wurde.

Nicht außer Acht gelassen werden sollte schließlich der Einfluss der amerikanischen Theologie, auf den etwa Robert Morgan und John Barton hinweisen. Im Laufe der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts waren in ganz Amerika an den Universitäten „Departments of Religion“⁹⁴ etabliert worden, die nicht an die Kirche gebunden waren. Die Exegeten waren eingebunden in ein Netzwerk aus ‚säkularen Professoren‘ der Literatur, Alten Geschichte und Sozialwissenschaften. Dies wäre der Nährboden gewesen, auf dem die Ideen der sozialwissenschaftlichen Exegese wieder Frucht bringen konnten.⁹⁵ Als beispielgebend für diese Entwicklung kann etwa die Neuausrichtung der Society of Biblical Literature und der American Academy of Religion, die früher immerhin National Association of Biblical Instructors hieß, angesehen werden.⁹⁶

Im Zuge dieser Entwicklungen rückten auch die antiken Vereine wieder stärker ins Zentrum der Wahrnehmung neutestamentlicher und frühchristlicher Forschung. So erschienen in den 70er Jahren wieder erste Arbeiten, die Vereine als Phänomene der sozialen Umwelt des Neuen Testaments zum Thema hatten, oder zumindest mitbehandelten.⁹⁷

⁹³ Schmeller, Brechungen, S. 21.

⁹⁴ Morgan Robert/ Barton John, Theology and the Social Sciences, in: dies., Biblical Interpretation, Oxford 1988, S. 138.

⁹⁵ Vgl. ebd.

⁹⁶ Vgl. Meeks Wayne A., Vorwort des Herausgebers, in: ders. (Hrsg.), Zur Soziologie des Urchristentums – Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt, TB 62, München 1979.

⁹⁷ Vgl. etwa Wilken Robert L., Collegia, Philosophical Schools and Theology, in: Benko Stephen/O'Rourke John J., The Catacombs and the Colosseum – The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity, Valley Forge 1971, S. 99-120; Malherbe Abraham J., Social Aspects of Early Christianity, Baton Rouge 1977; Countryman William L., Patrons and Officers in Club and Church, in: SBLSP 1977, Missoula 1977, 135-143; Kötting Bernhard, Art. Genossenschaft D. Christlich, in: RAC 10, 1978, S. 142-152.

Gewissermaßen als ‚Ausnahme‘ muss noch Edwin Judge erwähnt werden, der bereits zu Beginn der 60er Jahre die Aufmerksamkeit wieder auf die Vereine lenkte. Seiner Meinung nach waren die frühen Christlichen Gemeinden für den antiken Menschen nicht von den antiken Vereinen zu unterscheiden. Vgl. Judge Erwin A., The Social Pattern of Christian Groups in the First Century – Some Prolegomena to the

Allerdings hatte sich der Blickwinkel über die Zeit geändert, da es jetzt nicht mehr primär Abhängigkeiten aufzuweisen galt. Einer, der sich gegen zu starke Abhängigkeiten zwischen Vereinen und den frühen christlichen Gemeinden stark machte, war Wayne Meeks, der Heinricis These einer gemeinsamen Terminologie von Vereinen und Gemeinden widerlegte. In seinem Buch ‚Christentum und Stadtkultur‘⁹⁸ nennt er vier mögliche Vorbilder, von denen her sich die frühen christliche Gemeinden erklären lassen könnten – Haushalt, Collegia, Synagoge oder philosophische Schulen. Dabei zeigt er die Probleme aller vier Erklärungsmodelle auf, um schlussendlich zu folgern, dass die Strukturen der paulinischen Gemeinden „im Grunde wohl doch ihren ganz eigenen Charakter besaßen“⁹⁹.

Doch auch wenn die Vereine nicht mehr unbedingt als Vorbilder für die christlichen Gemeinden herangezogen werden, ist die Zahl der Arbeiten zu diesem Thema innerhalb der theologischen Forschung in den letzten 20 Jahren kontinuierlich angestiegen.¹⁰⁰

Sehr treffend wird dieses ‚neue‘ Interesse der Theologie an den Vereinen von Thomas Schmelle beschrieben.

„Wichtig ist der Blick auf die Vereine für die neuere Forschung deshalb, weil er – auch ohne die These einer Abhängigkeit – ein besseres Verständnis der Sozialbedingungen innerhalb der Gemeinde und zwischen Gemeinden und Umwelt

Study of New Testament Ideas of Social Obligation, London 1960, S. 44-45.

⁹⁸ Im englischen Original Meeks Wayne A., *The First Urban Christians – The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983

⁹⁹ Meeks Wayne A., *Urchristentum und Stadtkultur – Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden*, Gütersloh 1993, S. 180.

¹⁰⁰ Eine vollständige Liste aller Publikationen kann hier selbstverständlich nicht erbracht werden. Beispielhaft können hier jedoch angeführt werden: Schmeller Thomas, *Hierarchie und Egalität – Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine*, SBS 162, Stuttgart 1995; Kloppenborg John S./Wilson Stephen G. (Hrsg.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London/New York 1996; Ascough Richard S., *The Formation of Pauline Churches?*, New York/Mahwah 1998; Ders., *Paul’s Macedonian Associations – The Social Context of Philipians and 1 Thessalonians*, WUNT 2. Reihe 161, Tübingen 2003; Harland Philip A., *Association, Synagogues and Congregations – Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis 2003; Ebel Eva, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden – Die Gemeinde in Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*, WUNT 2. Reihe 178, Tübingen 2004; Gutsfeld Andreas/Koch Dietrich-Alex, *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 25, Tübingen 2006.

ermöglicht. Dadurch eröffnen sich neue Perspektiven gerade auf die in den Paulusbriefen angesprochenen Konflikte.“¹⁰¹

Die Vereine dienen gewissermaßen als Spiegel, durch den man ein detaillierteres Bild auf die christlichen Gemeinden zu erlangen versucht. Dies bietet sich insofern an, als innerhalb der neutestamentlichen Forschung eine immer stärkere Ausdifferenzierung zu beobachten ist. Die Gemeinden werden verstärkt als lokales Phänomen für sich behandelt, wobei sich in diesem Fall die vielen verschiedenen unabhängigen Vereine als Vergleichsmoment anbieten.¹⁰² Diese Tendenz in der Forschung wird auch von Schmeller wahrgenommen, allerdings stimmt er ihr inhaltlich nicht zu, da der überregionale Charakter der frühen christlichen Gemeinden nicht zur Genüge gewürdigt würde.¹⁰³

Eine weitere, ebenso von Schmeller thematisierte Ursache¹⁰⁴, für die intensivere Beschäftigung mit Vereinen in der Theologie, könnte mit einem verstärkten Rechtfertigungszwang dieser gegenüber anderen – vor allem natur- und humanwissenschaftlichen – Disziplinen zusammenhängen. Hier bietet sich die sozialgeschichtliche Exegese als wissenschaftlicher Andockpunkt an, da ihr Forschungsinhalt relativ einfach mit gegenwärtigen Problemstellungen verknüpft werden kann. Dass speziell Vereinen eine verstärkte Aufmerksamkeit zukommt, könnte auf die selbe Ursache zurückzuführen sein, da es sich bei diesen m.E. um Phänomene handelt, die relativ leicht zu Assoziationen anregen.¹⁰⁵

So könnten der Vereinsforschung innerhalb der Theologie durchaus Züge eines wissenschaftlichen Populismus zugesprochen werden, was jedoch nicht einer negativen Beurteilung gleichkommen muss.

¹⁰¹ Schmelle, Hierarchie, S. 17.

¹⁰² Vgl. Ascough Richard S., Translocal Relationships Among Voluntary Associations and Early Christianity, in: Journal of Early Christian Studies 5/2, 1997, S. 223-241.

¹⁰³ Vgl. Schmeller, Zum exegetischen Interesse, S. 18.

¹⁰⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁵ Dass diese Assoziationen nicht den tatsächlichen Ausprägungen und Gestalten des antiken Vereinswesens entsprechen müssen, versteht sich von selbst.

1.3.Forschungsfrage

Auch wenn die Thesen einer Abhängigkeit der frühen christlichen Gemeinden von antiken Vereinen in der zeitgenössischen theologischen Forschung vom Tisch sind, die Beschäftigung mit der antiken Vereinslandschaft ist es nicht.

Die Vereine werden mittlerweile wahrgenommen als Gruppierungen, die zu der Zeit, als das Christentum aufkam, bereits fest in der antiken Gesellschaft verankert waren und eine gewichtige Rolle in dieser spielten.

Es war sehr wahrscheinlich, dass man als Bürger einer hellenistischen Stadt Mitglied in einem oder mehreren Vereinen, oder zumindest in Kontakt mit solchen Gemeinschaften gekommen war.¹⁰⁶ Die Vereine stellten ein soziales und religiöses Angebot an den einzelnen Menschen dar und so erscheint es plausibel, dass die christlichen Gemeinden in eine Art von Konkurrenz zu diesen treten mussten. Dass Mitglieder eines antiken Vereins durchaus Interesse an christlichen Gemeinden zeigen konnten und auch in die christlichen Zusammenkünfte ‚hineinschnupperten‘, belegt 1. Kor 14,23-25, wo Paulus die Gemeinde darauf hinweist, dass ἰδιῶται und ἄπιστοι, die den Versammlungen beiwohnen, kein schlechtes Bild von der Gemeinde bekommen sollen.

Den Blick eines solchen antiken Menschen, der sich zwischen den ‚traditionellen‘ Angeboten der antiken Vereinen und des gerade erst ‚auf den Markt‘ gekommenen Christentums bewegt, diesen Blick gilt es für die sozialgeschichtliche, sich mit Vereinen beschäftigende, Forschung nachzuvollziehen. Denn was die Vereine für die Forschung so besonders macht, ist die Tatsache, dass sie wie die christlichen Gemeinden in allen gesellschaftlichen Schichten vertreten waren. Außerdem hatten sie eine Verbreitung in der gesamten hellenistischen Welt erfahren, was bedeutet, dass davon auszugehen ist, dass überall dort, wo neue christliche Gemeinden gegründet wurden, bereits eine florierende Vereinslandschaft Bestand hatte.

Sehr treffend bringt Eva Ebel diesen Forschungsanspruch zu Geltung.

„Ein genaues Studium der paganen Vereine lässt somit in besonderer Weise erkennen, welchen Aktivitäten antike Menschen vielfach in ihrer Freizeit nachgehen, welche Hoffnungen und Erwartungen sie an eine Gemeinschaft hegen

¹⁰⁶ Vgl. Öhler Markus, Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens, in: NTS 51/2, 2005, S. 393.

und welche Lösungen sie bei innerhalb der Gemeinschaft auftretenden Konflikten finden.“¹⁰⁷

Die Bereiche, die sich auf diese Art und Weise beleuchten lassen, sind vielfältig und reichen von der persönlichen Lebensführung, über religiöse Vorstellungen hin zu einem grundsätzlichen Verständnis, wie etwa dem von Egalität. Letzteres soll in dieser Arbeit Behandlung befinden, wobei das Augenmerk auf einem m.E. bisher im Hinblick auf Vereine eher unterbelichteten Feld liegt – der geschlechtlichen Egalität.

Zwar stellt bereits Poland in seiner für die antike Vereinsforschung wegweisenden ‚Geschichte des antiken Vereinswesens‘ klar, dass

„so oft auch die Bedeutung der Frauen für die Griechischen Vereien gelegentlich hervorgehoben worden ist, [...] die Frauen im Vereinsleben der Griechen den Männern an Zahl und Bedeutung weit nachstanden.“¹⁰⁸

Dennoch war Frauen antike Vereine nicht gänzlich verschlossen. Die Frage, die sich stellt, ist, welche Rollen Frauen in Vereinen übernehmen konnten, welche Möglichkeiten ihnen geboten und wie diese realisiert wurden.

Zu diesem Zweck könnten möglichst viele Quellen bearbeitet und miteinander verglichen werden um schließlich das Bild eines durchschnittlichen Vereins zu erhalten. Dies würde aber einerseits mit Sicherheit die Grenzen einer Diplomarbeit sprengen, andererseits ist es m.E. sehr fraglich, ob ein solches ‚Durchschnittsbild‘ in Anbetracht der Heterogenität innerhalb des Phänomens ‚antikes Vereinswesen‘ überhaupt zu zeichnen ist.

Aus diesem Grund werde ich exemplarisch drei Vereine untersuchen, in denen Frauen eine Rolle spielten. Ich bin mir im Klaren darüber, dass die gewonnen Ergebnisse nicht für das Vereinswesen in seiner Gesamtheit sprechen können. Dies soll aber auch nicht der Anspruch sein. Vielmehr ist es mir daran gelegen, Möglichkeiten aufzuzeigen, die sich innerhalb desselben aufzutun konnten.

Als Grundlage meiner Untersuchungen dienen mir epigraphische Zeugnisse dieser Vereine, die einer textkritischen Analyse unterzogen werden. Die Betrachtung kann sich aber nicht nur auf die – teilweise sehr spärlichen – in der Inschrift genannten

¹⁰⁷ Ebel Eva, Attraktivität, S. 4.

¹⁰⁸ Poland Franz, Das antike Vereinswesen - Preisschriften gekrönt und herausgegeben von der Fürstlich Jablonowskischen Gesellschaft zu Leipzig 38, Leipzig 1909, S. 289.298.

Informationen beschränken, sondern ebenso muss auch auf weitere antike literarische und – sofern möglich – archäologische Zeugnisse zurückgegriffen werden.

Das Ziel soll ein detailliertes Bild des behandelten Vereins und seiner Verortung in der antiken Gesellschaft sein, wobei natürlich die Frage nach den Frauen im Verein im Vordergrund steht.

Im zweiten Teil der Arbeit soll der Blick auf die frühen christlichen Gemeinden gelenkt werden, wobei auch hier zwei Stellen exemplarisch untersucht werden. Einerseits die Grußliste des Römerbriefes Röm 16,1-16, da sie in ihrer Art einem Album, der Mitgliederliste eines Vereins, ähnelt, andererseits Gal 3,26-28, da in diesen formelhaften Versen Grundsätzliches zur geschlechtlichen Egalität ausgesagt wird. Auch in diesen Untersuchungen werde ich mich neben der textkritischen Analyse auf außerbiblische antike literarische Quellen beziehen und diese in ein Verständnis der Textstellen einfließen lassen.

In einem letzten Schritt gilt es die erlangten Ergebnisse in einer Zusammenschau zu vereinen und dabei Analogien, Unterschiede und Berührungspunkte im Bezug auf die ‚Geschlechterfrage‘ darzustellen. Auch hierbei kann es wiederum nicht das Ziel sein, ein allgemeingütiges und umfassendes Bild zu zeichnen. Wenn es aber gelingt, Schlaglichter auf die Möglichkeiten, wie geschlechtliche Egalität sowohl in Vereinen als auch frühen christlichen Gemeinden verwirklicht werden konnte, zu werfen und dabei zu zeigen welche Ansprüche dahinter gestanden haben könnten, dann hätte sich der Vorsatz des Autors erfüllt.

2. Vereine

2.1.Phaäna-Inschrift

2.1.1. Epigraphischer Befund

Der Text der Inschrift findet sich auf einer steinernen Stele mit Sockel, die nach der Angabe der *Inscriptiones Graece* eine Höhe von 0,62 Metern und eine Breite von 0,335 Metern bei einer Dicke von 0,075 Metern aufweist.¹⁰⁹

Die Stele wurde im Inneren der Stadtmauern von Mantinea gefunden.¹¹⁰ Der Stein scheint keine größeren Beschädigungen aufzuweisen¹¹¹, was eine gänzliche Rekonstruktion der Inschrift möglich machte.

Der Text ist in *litterae parvae* und *simplices* abgefasst und in 45 Zeilen einheitlich über den Stein verteilt.¹¹² Es finden sich keine Ligaturen, ebenso fehlen Überschriften, oder andere den Text strukturierende Elemente. Insgesamt 22 Wörter werden, vermutlich zum Erreichen einer gleichmäßigen Optik, in die nächste Zeile umgebrochen.¹¹³

Die Buchstaben weisen nach den *Inscriptiones Graece* eine Höhe von sechs Zentimetern auf.¹¹⁴

Eine Datierung der Inschrift ist auf Grund der in Zeile 42 angeführten Zeitangabe möglich, nach der der Beschluss im 103. Jahr gefasst wurde. Hierbei muss es sich um das 103. Jahr der römischen Provinz Achaia handeln, die 146 v. Chr. eingerichtet wurde. Somit kann unsere Inschrift in das Jahr 44/43 v. Chr. datiert werden.¹¹⁵

Die erste Transkription des Textes wurde von Foucart 1868 vorgenommen und 1870

¹⁰⁹ Vgl. IG V², 266.

¹¹⁰ Vgl. Foucart Paul Francois (LeBas), *Inscriptiones Graecae et Latinae - recueilles en Grèce et en Asie Mineure - Deuxième Partie. Megaride et Peloponnèse. Section VI. Arcadie*, Hildesheim/New York 1870, S. 215.

¹¹¹ In IG V², 266 werden keine Beschädigungen erwähnt. Ebenso weist der editierte Text nur wenige Ergänzungen auf.

¹¹² Vgl. IG V², 266.

¹¹³ Vgl. ebd.

¹¹⁴ Vgl. ebd.

¹¹⁵ Vgl. Foucart(LeBas), *Inscriptiones*, S. 215.

publiziert.¹¹⁶ Immerwahr übernimmt dessen Edition unverändert¹¹⁷, während der in den *Inscriptiones Graecae* publizierte Text kleinere Präzisierungen aufweist.¹¹⁸

2.1.2. Der Text¹¹⁹

1 ἐπειδὴ Φ[αηνὰ Δαματρίου Ἀντιγονικὰ φι]λ.ἀ.γ.α.θ.ο.ς. [ὑπάρ]-
χουσα καὶ εὐσεβῆς ἀνέστραπται τε καλῶς ἐν ὅλῳ τῷ βίῳ κ[αὶ]
εὐσεβῶς πρὸς πάντας μὲν τοὺς θεοὺς, μάλιστα δὲ πρὸς τε τὴν
Δάματρα καὶ τὴν Κόραν καὶ τὰς ἱερείας τὰς Δάματρος, φανε-
5 ράν τε πεποίηκε τὴν ἰδίαν μεγαλοψυχίαν καὶ ἐκτένειαν εἰς
τὸ θεῖον· ἱερίτευχε γὰρ τῇ Δάματρί μεγαλοπρεπῶς, οὐδένα
λόγον δαπάνας ποιούμενα οὔτε εἰς αὐτὴν τὴν θεὸν οὔτε
εἰς τὰς καθηκούσας ἀντ' ἐνιαυτοῦ τῇ θεῷ λειτουργίας οὔ-
τε εἰς τὰς ἱερείας, παρέσχηται δὲ καὶ ταῖς ἀεὶ ἀντιτυγχανο[ύ]-
10 σαις ἱερείαις εὐχρηστον αὐσαυτὴν καὶ τὸν ἴδιον βίον ἀπρο-
φάσιστον, ὑπηρετοῦσα πρὸς πᾶσαν λειτουργίαν καὶ δαπά-
ναν τὴν ἀνήκουσαν εἰς τε τὴν θεὸν καὶ τὰς ἱερείας· οὐ μό-
νον δὲ ἐν τούτοις εὐεργετικῶς ἀνέστραπται, ἀλλὰ καὶ
μετὰ τὸ ἱερίτεῦσαι οὐ διαλέλοιπε εὐεργετοῦσα δείπνοις
15 τε μεγαλομερέσι καὶ ταῖς ἄλλαις εὐεργεσίαις τε καὶ δα-
πάναις ταῖς εἰς τὴν θεὸν γινομέναις καὶ εἰς τὰς ἱερείας,
εἰσενήγκεται δὲ καὶ ἄλλαν μείζω φιλανθρωπίαν αἰώνιον
εἰς τε τὴν θεὸν καὶ τὰς ἱερείας· τὰς γὰρ ἀντ' ἐνιαυτοῦ γινο-
μένας δαπάνας ὑπ' αὐτὰς ἐντέταλται ἐπιτελεῖν ἀντ' αὐσαυ-
20 τὰς, ἐάν τι ἀνθρώπινον πάθη, τὰς ἐγγόνους αὐτὰς Θεοδώ-
ραν τε τὴν θυγατέρα καὶ Φαηνὰν Δαμασίλα τὴν τὰς θυγατρὸς[ς]
θυγατέρα, ὅπως ἂ ἐκτένεια αὐτὰς εἰς τε τὴν θεὸν καὶ τὰς
ἱερείας αἰωνίου μνείας τυγχάνουσα διατελεῖ· οὐ μόνον δ[ὲ]
ἐν τοῖς προγεγραμμένοις εὐεργετήμασιν ἀνέστραπται
25 φιλοδοξῶς, ἀλλὰ ἐπὶ μείζον αὔξεσθαι θέλουσα τὴν τε θεὸν

¹¹⁶ Vgl. ebd.

¹¹⁷ Vgl. Immerwahr Walter, *Die Kulte und Mythe Arkadiens I – Die arkadischen Kulte*, Leipzig, 1891.

¹¹⁸ Vgl. IG V², 266.

¹¹⁹ Nach IG V², 266.

καὶ τὰν σύνοδον τὰν ἱερειᾶν ἀνάκεικε(!) δραχμὰς ἑκατὸν εἴκο-
 σι εἷς τε τὰν τοῦ μεγάρου ἐπισκεῖαν καὶ εἰς ἄλλαν χρεῖαν,
 ἂν ἂν δόξη ταῖς ἱερείαις ἅ ἀνατεθεῖσα. ὅ.π. ἅυτᾱς δωρεὰ
 εὐχρηστος εἶναι· ὅπως οὖν καὶ ἡ σύνοδος φαίνεται τὰν ἱ-
 30 ερειᾶν τᾶς Δάματρος εὐχάριστος οὔσα καὶ μναμονεύ-
 ουσα τῶν εἰς αὐτὰν ἀναστρεφόμενων καλῶς καὶ ἐνδό-
 ξως, ἔδοξε τῷ κοινῷ τὰν ἱερειᾶν· ἐπαινέσαι Φαηγὰν Δα-
 ματρίου Ἀντιγονικὰν ἐπὶ τε τᾷ καλοκαγαθίᾳ καὶ εὐεργε-
 σίᾳ τᾷ ἔσχηκε εἷς τε τὰν θεὸν καὶ τὰς ἱερείας, καλεῖν
 35 τε αὐτὰν ἐπὶ τὰ γέρεα διὰ παντὸς ἐν ταῖς γινομέναις ἀντ' ἐ-
 νιαυτοῦ θυσίαις τε καὶ σιταρχίαις, ἀνακαλούσας τᾶς αἰ-
 ἀντιτυγχανούσας ἱερείας τε καὶ σιταρχοῦς· "τὸ κοινὸν τὰν
 ἱερειᾶν τᾶς Δάματρος ἐπὶ τὰ γέρεα καλεῖ Φαηγὰν Δαματρί-
 ου τὰν αὐτὰν εὐεργέτιν", δίδοσθαι δὲ αὐτᾶ διὰ βίου γέρεα τὰ
 40 εἰθισμένα, ἀναγράψαι τε τὸ ψάφισμα τοῦτο εἰστάλαν λι-
 θίναν καὶ ἀναθεῖναι εἰς τὸ Κοράγιον, καθὼς ἔδοξε τοῖς ἄρ-
 χουσι καὶ συνέδροις τοῖς ἐν τῷ τρίτῳ καὶ ἑκατοστῷ ἔτ[ει].
 εἰ δέ τις μὴ καλέσῃ ἐπὶ τὰ γέρεα εἰ μὴ δώσῃ τὰ προγεγραμ-
 μένα γέρεα, ὑπόδικος ἔστω καὶ ἐνδεικτὸς ποτὶ δραχμὰς.
 45 ἑκατὸν αὐτᾶ τε καὶ τοῖς ἐγγόνοις αὐτᾶς.

2.1.3. Übersetzung¹²⁰

- 1 Nachdem/Weil Phaäna Antigonika Tochter des Demetrios Gutes liebend begann
und sich edel und fromm benahm und edel war im ganzen Leben und
fromm gegenüber allen Göttern, am Meisten aber gegenüber
der Demeter & Kore und den Priesterinnen der Demeter,
5 wurde offensichtlich ihre Großherzigkeit und Intensität vor
der Göttin. Denn sie diente als Priesterin großartig für Demeter
und sie machte kein Wort zu den Lasten weder vor der Göttin selbst, noch
bei den über einen längeren Zeitraum für die Göttin stattfindenden Diensten,
noch bei den Priesterinnen und sie gewährte selbst
10 allen (möglichen) Priesterinnen das Nützliche und den eigenen ehrlichen Besitz,
sie half bei allen Liturgien und den dazugehörenden
Kosten für die Göttin und die Priesterinnen. Aber
nicht nur bei diesem leuchtete sie wohltuend hervor, sondern
sie machte über das Priesteramt hinaus keine Pause beim Tun des Guten,
15 sowohl bei den großartigen Mählern und anderen guten Taten als auch
bei den entstandenen Kosten für die Göttin und für die Priesterinnen
und sie brachte dem Größeren eine weitere Menschenfreundlichkeit
für die Göttin und die Priesterinnen ein. Denn sie befahl (von selbst),
dass sie und im Falle eines menschlichen Schicksals (ihres Todes),
20 ihre Nachkommen, die Tochter Theodosa
und die Enkeltochter Phaäna Damasilla
die Kosten übernehmen, damit der Eifer für die Göttin
und die Priesterinnen, der die ewige Erinnerung erreicht, (es) vollendet. Aber
nicht nur bei den vorher beschriebenen Wohltaten leuchtete sie ehrbegierig
25 hervor, sondern sie widmete, da sie zu Größerem vermehren wollte die Göttin
und die Gemeinschaft der Priesterinnen, 120 Drachmen
für die Renovierung des Heiligtums und für einen anderen Zweck,
für den sie beschloss, dass das von ihr den Priesterinnen gestiftete Geschenk
nützlich sei. Wahrlich so erklärt die Gemeinschaft der
30 Priesterinnen der Demeter, die dankbar ist und sich

¹²⁰ Eigenständige Übersetzung.

an das für sie wundervolle und ehrenhafte Benehmen erinnert
und es beschließt die Gemeinschaft der Priesterinnen: Phaäna Antigonika
Tochter des Damatros wird, weil die noble Gesinnung und
Güte für die Göttin und die Priesterinnen emporragt,
35 auf alle Zeit zu den Opferanteilen
bei den jährlich stattfindenden Opfern und Speisungen eingeladen und die
jeweils amtierende Priesterin und die *Sitarcho* sollen verkünden: „Die
Gemeinschaft der Priesterinnen der Demeter lädt Phaäna Tochter des Damatros,
diese Wohltäterin, zum Empfang der Opferanteile ein.“ Es sollen ihr auf
Lebenszeit die üblichen Opferanteile
40 gegeben werden und der ganze Beschluss soll niedergeschrieben werden auf
einer steinernen Stele und aufgestellt werden im Koragion, so wie es beschlossen
haben die Vorsteher (ἄρχουσι) und Räte (συνέδροις) im 103. Jahr.
Aber falls jemand nicht zu den Opferanteilen einlädt und nicht die
vorgeschriebenen Opferanteile gibt, soll er vor Gericht gebracht und bis auf
45 100 Drachmen verklagt werden von ihr selbst und von ihren Nachkommen.

2.1.4. Art und Zweck der Inschrift

Bei der Inschrift handelt es sich um eine Ehrenbekundung an die Priesterin Phaäna Antigonika auf Grund ihrer Verdienste für den Verein.

Die Aufgabe der Inschrift ist somit, die Ehre, die der Verein der Phaäna zu teil werden lässt, auszudrücken und dies zu begründen, indem all das aufgezählt wird, was die Priesterin dem Verein an Gutem zukommen hat lassen.

Doch die Inschrift erfüllt noch einen weiteren Zweck. So fordert sie nämlich gleichzeitig die Mitglieder des Vereins auf dieser Priesterin gegenüber die Ehre zu bekunden, und legt gleichzeitig die Konsequenzen fest, die folgen, falls jemand dieser Aufforderung nicht nachkommen sollte.

2.1.5. Das Vereinsleben

2.1.5.1. Welche Art von Verein?

Als Eigenbezeichnung des Vereins finden sich κοινόν (Z. 32, 37) und σύνοδος (Z. 26, 29)¹²¹, jeweils mit dem Zusatz τῶν ἱερεῖαν, wobei in den Zeilen 37f. und 29f. noch τῆς δάματρος als Näherbestimmung angeführt wird. Es scheint also, als hätten sich hier Priesterinnen des Demeterkultes zu einem Verein zusammengeschlossen.

Wir haben es somit mit einer Sonderform innerhalb der antiken Vereinslandschaft, nämlich einer Vereinigung von Priesterinnen zu tun.¹²² Interessanterweise sind in Mantinea um etwa die gleiche Zeit zwei weitere Priestervereinigungen inschriftlich bezeugt.¹²³

¹²¹ Poland weist darauf hin, dass sowohl κοινόν als auch σύνοδος nicht nur Verein, sondern auch allgemeinere Phänomene bezeichnen können. Dennoch kann auch von einer sehr speziellen Verwendung im Kontext von Vereinen ausgegangen werden, wobei er unsere Inschrift in beiden Fällen als Beispiel hierfür anführt. Vgl. Poland, Vereinswesen, S. 158-167.

¹²² Diese Art von Vereinen bespricht Poland unter der Bezeichnung ‚Priestervereinigungen‘, als Sonderform der ‚Mystenvereine‘. Vgl. Poland, Vereinswesen, S. 40 f.

¹²³ IG V², 265 u. 264. Vgl. Poland, Vereinswesen, S. 41.

2.1.5.2. Der Versammlungsort

Über den Versammlungsort gibt die Inschrift nur wenig preis. So wird in Zeile 27 ein μέγαρον angeführt, für dessen Restaurierung Phaäna 120 Drachmen spendete. Leider fehlt jedoch jegliche nähere Beschreibung desselben, weshalb nur zu vermuten bleibt, ob es sich hierbei um eine kleine Kultkammer, einen Schrein oder vielleicht doch ein größeres Heiligtum gehandelt hat.¹²⁴ Es ist aber davon auszugehen, dass das μέγαρον nicht allzu groß dimensioniert gewesen sein dürfte und möglicherweise auch die Vereinsversammlungen nicht dort stattgefunden haben. Einen Anhaltspunkt in diese Richtung könnte die Erwähnung des Kopάγιον (Z. 41) am Ende der Inschrift geben, in dem die Stele mit der Inschrift aufgestellt werden soll. „Das deutet doch darauf hin, dass das genannte μέγαρον kein eigentlicher Tempel oder zumindest kein Ort war, der für die Aufstellung eines solchen Psephisma geeignet erschien.“¹²⁵

Dieses Kopάγιον wird aber mit dem ναός gleichzusetzen sein, dass in einer 20 Jahre früher verfassten und ebenfalls in der Stadtmauer von Mantinea gefunden Inschrift genannt wird.¹²⁶ Bei dieser Inschrift – einem Ehrendekret für eine Nikippa – handelt es sich um das Dokument eines Kollegiums von Priestern, die den Dienst an der Göttin Kore verrichten und als Eigenbezeichnung σύνοδος τῶν Κοραγῶν führen.¹²⁷ Im Zuge der Beschreibung des Ablaufs der alljährlich stattfindenden Kulthandlungen – den Kopάγια – erfahren wir, dass das Bildnis der Göttin nach einer Prozession zu ihrem Heiligtum zurückgebracht wird, dessen Tore alle dreißig Tage geöffnet werden.¹²⁸

Warum lassen die Priesterinnen der Demeter ihren Ehrenbeschluss für Nikippa nun in diesem Heiligtum der Kore aufstellen? Einerseits kann wohl von einer Verbindung – wenn auch einer eher losen¹²⁹ – der beiden Kulte ausgegangen werden, da in der

¹²⁴ Das Wort μέγαρον wird in diesem Zusammenhang aber auf jeden Fall in einen Bezug zum Kult zu setzen sein und nicht einfach nur einen großen Saal bezeichnen. Falls die Priesterinnen das Fest der Tesmophoria begingen, könnte das μέγαρον aber auch eine unterirdische Opfergrube bezeichnen. Dann stellt sich jedoch die Frage, warum dafür eine erwähnenswerte Renovierung nötig wurde. S.u. S. 37.

¹²⁵ Stiglitz Roman, Die großen Göttinnen Arkadiens – Der Kultname ΜΕΓΑΛΑΙ ΘΕΑΙ und sein Grundlagen, Sonderschriften hg. v. Österreichischen Archäologischen Institut in Wien 15, Wien 1967, S. 74.

¹²⁶ Vgl. IG V², 265

¹²⁷ Vgl. ebd., Z. 2

¹²⁸ Vgl. ebd., Z. 23-26. Für dieses Heiligtum findet sich in der Inschrift zwar nicht die Bezeichnung Kopάγιον sondern οἰκία und ναός, doch es liegt wohl mehr als nahe, dass es sich hierbei um das in IG V² 266 genannte Kopάγιον handelt.

¹²⁹ Getrennte Kultplätze, verschiedene Priesterkollegien und keinerlei gemeinsame Kulthandlungen

Inschrift der Demeter-Priesterinnen anfangs erwähnt wird, dass Phaäna Demeter und Kore Dienste erwies. Die Aufstellung der Stele im Κοράγιον dürfte aber auch darauf hindeuten, dass der Kult der Kore, der bedeutendere der beiden war.¹³⁰ Dass der Beschluss zur Aufstellung von den ἄρχοντες und σύνεδροι gefällt wurde, lässt weiters darauf schließen, dass es sich beim Κοράγιον um einen von der Stadt verwalteten Tempel handelt.

2.1.5.3. Die Häufigkeit der Treffen

Was die Frage betrifft, wie oft sich der Verein der Priesterinnen zusammenkam, lässt uns die Inschrift leider beinahe gänzlich im Dunkeln. Wir bekommen einzig den Hinweis, dass einmal im Jahr Festmähler im Zuge von Opferfeierlichkeiten stattfinden. (Z.35f.) Es ist aber wohl davon auszugehen, dass sich die Gemeinschaft häufiger zu Treffen zusammenfand, allerdings fehlen darüber jeglichen Angabe.

2.1.5.4. Die Mitglieder

Auf Grund der Eigenbezeichnung des Vereins war zu schließen, dass es sich bei den Mitgliedern des Vereins um Priesterinnen der Demeter handelt. Poland geht in der Bestimmung noch einen Schritt weiter, wenn er von einem „Verein gewesener öffentlicher Priesterinnen“¹³¹ spricht. Dies würde zweierlei bedeuten. Erstens handelt es sich beim Demeterkult um einen öffentlichen Kult und zweitens treten die Priesterinnen dieses Kultes erst nach ihrer ‚Pensionierung‘ dem Verein bei.

Für die erstere Annahme spricht, dass die Aufstellung der Stele im Κοράγιον eines Beschlusses der ἄρχοντες und σύνεδροι bedarf. Ebenso spricht Pausanias von einem städtischen Heiligtum der Demeter und Kore, in dem ein ewiges Feuer unterhalten wurde.¹³² Es wäre also durchaus denkbar, dass die Priesterinnen in erster Linie dem öffentlichen Kult dienten.

sprechen tatsächlich für keine direkte Kultverbindung. Vgl. Stiglitz, Großen Göttinnen, S.74.

¹³⁰ Vgl. ebd.

¹³¹ Poland, Vereinswesen, S. 346, Anm. *.

¹³² „Es gibt auch ein Heiligtum der Dioskuri und an anderer Stelle eines der Demeter und Kore; hier unterhalten sie ein Feuer und achten darauf, dass es ihnen nicht unversehens ausgehe.“ Pausanias, Graeciae Descriptio VIII, 9.2.

Weniger offensichtlich erscheint mir allerdings die Vermutung, dass nur ehemalige Priesterinnen dem Verein angehörten.¹³³ Zwar wird von Phaäna selbst gesagt, dass sie μετὰ τὸ ἱερτεῦσαι οὐ διαλέλοιπε εὐεργετοῦσα (Z. 14), dies muss aber nicht darauf schließen lassen, dass ihre Zeit als Priesterin vorbei ist.¹³⁴ Doch selbst, wenn dies der Fall sein sollte, muss dies nicht auch auf die anderen Priesterinnen zutreffen. M.E. findet sich im Text kein Hinweis, der einen solchen Schluss impliziert.

Beim Versuch auf die soziale Stellung der Mitglieder zu schließen, kann einmal die Erwähnung der Strafe von 100 Drachmen als Anhaltspunkt herangezogen werden. Wenn davon ausgegangen wird, dass der Tageslohn eines Arbeiters um 50 v. Chr. nicht mehr als eine Drachme ausmachte¹³⁵, können 100 Drachmen durchaus als eine bereits einigermaßen große Summe angesehen werden. Da die Strafe vor einem öffentlichen Gericht eingefordert werden konnte¹³⁶, müssen wir annehmen, dass diese von der Angeklagten auch wirklich zu bezahlen war und die Strafandrohung nicht nur symbolischen Charakter hatte. Dies lässt darauf schließen, dass die Priesterinnen wohlhabenderen Schichten angehörten.

Ein weiteres Indiz, das zumindest auf die gute soziale Stellung der Phaena schließen lässt, ist deren Stiftung, die Ziebarth gar als „die Krone aller Stiftungen“¹³⁷ bezeichnet. Denn um für die jährlich anfallenden Kult- und Opferkosten aufzukommen, dürften doch nicht unbeträchtliche finanzielle Mittel von Nöten sein. Vor allem wenn die Bezahlung

¹³³ Die Ansicht wird von Poland und vermutlich im Anschluss an ihn von Thür und Taeuber vertreten. Vgl. Poland, Vereinswesen, S. 41; Thür Gerhard/ Taeuber Hans, Prozessrechtliche Inschriften der griechischen Poleis: Arkadien, Veröffentlichungen der Kommission für antike Rechtsgeschichte 8, Wien 1994, S. 119, Anm. 1.

¹³⁴ Vgl. unten S. 36.

¹³⁵ Eine griechische Drachme entsprach einem römischen Denar. Vgl. Szaivert Wolfgang/Wolters Reinhard, Löhne, Preise, Werte – Quellen zur römischen Geldwirtschaft, Darmstadt 2005, S. 22. Dies war in etwa auch der Betrag, den ein einfacher Arbeiter am Tag verdienen konnte, wenngleich es meist wahrscheinlich sogar weniger war. Vgl. Stegemann Ekkehard W./Stegemann Wolfgang, Urchristliche Sozialgeschichte – Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, S. 89 f.

¹³⁶ Vgl. Thür/Taeuber Prozessrechtliche Inschriften, S. 120 f. Thür und Taeuber gehen davon aus, dass von Phaena und ihren Nachkommen eine ‚Popularklage‘ angestrebt werden konnte.

¹³⁷ Ziebarth Erich, Das Griechische Vereinswesen, Preisschriften der fürstlich jablonowski'schen Gesellschaft, Leipzig 1896, S. 160.

dieser gewissermaßen testamentarisch auch noch an die nächsten Generationen weiter gegeben wird.

All dies deutet darauf hin, dass die Gemeinschaft der Demeterpriesterinnen kein Phänomen der unteren Schichten darstellte, sondern ihre Mitglieder vielmehr den besser gestellten Schichten zuzurechnen sind. Dies würde auch dem Standard der Zeit entsprechen, da bis zum Ende des Hellenismus das Priesterinnenamt grundsätzlich vor allem sozial besser gestellten Frauen und Mädchen zukam.¹³⁸

2.1.5.5. *Die verehrten Götter*

Es ist offensichtlich, dass der Kult der Göttin Demeter gewidmet war, findet sich der Name der Göttin doch auch in der Eigenbezeichnung des selbigen. Allerdings stellt sich die Frage, ob auch die Kore Subjekt der Verehrung war.

In der griechischen Mythologie war Kore, oder Persephone¹³⁹, die Tochter von Zeus und Demeter. Zeus verliebte sich allerdings in seine eigene Tochter und drang in Form einer Schlange in sie ein. Aus dieser ‚inzestuösen Vergewaltigung‘ ging Zagreus hervor, den die eifersüchtigen Hera später durch Titanen töten ließ. Als Zeus das Interesse an Kore verlor, hielt sein Bruder Hades bei ihm um ihre Hand an und holt sie zu sich in die Unterwelt. Demeter nahm die Entführung ihrer Tochter, die nun an der Seite Hades als Göttin über die Unterwelt herrschen sollte, allerdings nicht hin und hemmte in ihrer Verzweiflung das Pflanzenwachstum auf der Erde. So erwirkte Zeus den Kompromiss, dass Kore einen Teil des Jahres in der Unterwelt und den anderen auf der Erde leben kann. In der Mythologie ist dies der Ursprung von Sommer (Kore ist bei ihrer Mutter) und Winter (Kore lebt in der Unterwelt).¹⁴⁰

Die Kulte der Demeter und der Kore waren also bereits aus der Mythologie her eng miteinander verbunden. Wenn von Phaäna ausgesagt wird, dass sie fromm gegenüber

¹³⁸ Das gleiche gilt auch im Bezug auf das priesterliche Amt für Männer. Vgl. Conelly Joan Breton, *Portrait of a Priestess – Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton/Oxford 2007, S. 44 f.

¹³⁹ Im Demeterhymnus Homers und bei Hesiod wird Kore ausschließlich als Persephone bezeichnet, später findet sich fast ebenso ausschließlich die Bezeichnung Kore. Zu Namensgebung und Mythos vgl. Bräuninger Friedrich, Art. Persephone, in: PRE 19/1, Stuttgart 1937, Sp. 944-972.

¹⁴⁰ Eine Paraphrase der ältesten Überlieferung dieses Mythos – des homerischen Demeterhymnos – findet sich bei Kledt Anette, *Die Entführung Kores – Studien zur ahenisch-elusinischen Demeterreligion*, Palingenesia 84, Stuttgart 2004, S. 190ff.

allen Göttern war, μάλιστα δὲ πρὸς τε τὰν Δάματρα καὶ τὰν Κόραν (Z. 4 f.), dann würde dies ebenfalls für eine Verehrung der Kore innerhalb des Vereins sprechen. Ebenso wird auch die Stele mit dem Ehrenbeschluss im Κοράγιον aufgestellt, bei dem es sich ja um die Kulträumlichkeiten des σύνοδος τῶν Κοραγῶν handelt.

Allerdings ist hier wohl Stiglitz zu folgen, wenn er anführt, dass bis auf die oben angeführte Aussage über Phaäna „Kore [...] mithin in keinem der Titel auf[scheint] und [...] aus diesem Grund nicht Mitinhaberin des Kultes gewesen sein [kann].“¹⁴¹ Auch dass im ganzen Text nur von ἡ θεός die Rede ist, lässt es als äußerst unwahrscheinlich erscheinen, dass mehr als eine Gottheit im Zentrum des Kultes stand.

Dass Demeter diese Göttin war, passt entsprechend gut in das Bild, dass sich uns von diesem Verein zeigt.

Demeter galt als Göttin des Ackerbaus und der Fruchtbarkeit, aber auch das Leben der – vor allem verheirateten – Frauen stand unter ihrem Schutz. So kam Demeter in vielen Fällen die Bedeutung einer „Frauengöttin“¹⁴² zu, was soweit gehen konnte, dass Männer von manchen Demeter Heiligtümern ausgeschlossen wurden oder nicht an den Mysterien teilnehmen durften.¹⁴³

Es erscheint also durchaus schlüssig, dass gerade eine Priesterinnenschaft der Demeter einen Verein gründet, zu dem allem Anschein nach nur sie selber Zugang hatten und in dem Männer keine Rolle spielten.

2.1.5.6. Organisation

Es ist nur wenig, das die Inschrift bezüglich der Organisationsstrukturen innerhalb des Vereins anführt. An Ämtern werden τὰς ἀεὶ ἀντιτυγχανοῦσας ἱερείας τε καὶ σιταρχοῦς (Z 36 f.) und ἄρχουσι καὶ συνέδροις (Z 42 f.) genannt. Da es sich bei den beiden letztgenannten aber um öffentliche Beamte handelt¹⁴⁴, wird es zwar noch von Interesse

¹⁴¹ Stiglitz, Großen Göttinnen, S. 73.

¹⁴² Graf Fritz, Art. Demeter, in: DNP 3, Stuttgart/Weimar 1997, Sp. 422.

¹⁴³ Vgl. ebd. Vom Ausschluss der Männer aus den Demeter Heiligtümern berichtet Pausanias, allerdings nicht bei seinen Ausführungen zu Mantinea. „Das aber, was sie mehr alles andere verehren, habe ich nicht gesehen, aber auch kein anderer Mann, weder fremder, noch eingeborener Hermioner; einzig die alten Frauen mögen wissen, was es ist. Pausanias, Graece Descriptio II, 35.8.

¹⁴⁴ Das Wort ἄρχοντες ist in diesem Fall jedoch nicht gleichzusetzen mit den attischen Archonten, sondern bezeichnet vielmehr alle höheren Beamten, während es sich bei den συνέδροι um die jährlich gewählten

sein, nach der Verbindung zwischen dem Verein und dem Gemeinwesen zu fragen, für die Organisationsstrukturen innerhalb des Vereins sind diese jedoch nicht von Bedeutung. Somit bleiben an vereinsinternen Ämtern das der amtierenden Priesterin und der Speiser.

Ersterer dürfte eine durchaus bedeutende organisatorische Rolle innerhalb des Vereins zugefallen sein. So scheint es dieser zuzukommen, sich um die Abhaltung der jährlichen Opferfeste zu kümmern. Zwar wird dies nie explizit erwähnt, allerdings deutet m.E. Einiges darauf hin. So könnte μετὰ τὸ ἱερίτεῦσαι (Z. 14.), das ich zwar mit ‚über das Priesteramt hinaus‘ übersetzt habe, auf dieses Amt der amtierenden Priesterin verweisen. Dies würde aber den Schluss zulassen, dass die danach genannten Aufgaben, die Phaäna eben ‚über das Priesteramt hinaus‘ wahrgenommen hat, zumindest teilweise unter dieses fallen. Ebenso legt die Tatsache, dass die Einladung Phaänas zu den Opferanteilen der amtierenden Priesterin obliegt¹⁴⁵, nahe, dass ihr bei den Opfern eine tragende Rolle zukam. Es ist anzunehmen, dass die organisatorische und kultische Verantwortlichkeit über die Opfer und Speisungen in den Händen der amtierenden Priesterin lag.

Allerdings findet sich noch eine weitere Bezeichnung, die auf ein mit den Speisungen in Verbindung stehendes Amt schließen lässt– das der σιταρχοῦς (Z. 37).¹⁴⁶ Aufgabe der Sitarcho dürfte es gewesen sein, die Versorgung mit Speis und Trank bei den Mählern zu sichern.¹⁴⁷

Die Inschrift gibt jedoch weder Aufschluss darüber, ob es sich bei diesem Amt um ein zeitlich begrenztes Amt handelte, noch auf welche Art und Weise es vergeben wurde.

Mitglieder des Stadtrates handelt. Vgl. Foucart (Le Bas), *Inscriptiones*, S. 218.

¹⁴⁵ Das τις in Zeile 43 kann sich eigentlich nur auf die ἀντιτυγχανοῦσας ἱερείας beziehen. Vgl. Thür/Taeuber *Prozessrechtliche Inschriften*, S. 120.

¹⁴⁶ Zwar geht Poland davon aus, dass es sich nicht um ein eigenes Amt handelte, sondern die Priesterinnen den „merkwürdigen Doppeltitel ἱερεῖαι καὶ σίταρχοι führen“. Dies ist m.E. aber nicht nachvollziehbar, vor allem wenn man davon ausgeht, dass σιταρχοῦς ein Genitiv Singular femininum ist.

Bei σιταρχοῦς könnte es sich zwar auch um einen Akkusativ Plural handeln, da ein Akkusativ jedoch syntaktisch nicht wirklich möglich ist, muss hier vom Genetiv von σιταρχῶ ausgegangen werden. Vgl. Liddell Henry George/Scott Robert, *A Greek-English Lexicon with a revised Supplement*, Oxford 1996⁹, Eintr. σιταρχῶ, S. 1601; Thür/Täuber, *Prozessrechtliche Inschriften*, S. 120, Anm. 4.

¹⁴⁷ Thür und Täuber ziehen die Parallele zu jenem Sitarchos von Phigaleia, dessen Aufgaben der arkadische Lokalhistoriker Harmoios von Lepreon schildert. Vgl. Thür/ Täuber, *Prozessrechtliche Inschriften*, S. 120, Anm. 4.

Ebenso erfahren wir nicht, ob die Sitarcho die Kosten für die Mähler selbst übernehmen musste, oder ob sie nur für die Administration der Versorgung zuständig war.

Da es sich bei den ἀρχουσι καὶ συνέδοις um öffentliche Beamte handelte, sind sie, wie oben erwähnt, für die interne Organisation des Vereins nicht von primärer Bedeutung. Sehr wohl lässt sich aber aus ihrer Erwähnung folgern, dass der Verein der Priesterinnen auf die eine oder andere Art mit der öffentlichen Verwaltung verbunden war. Dies erscheint insofern auch nicht weiter verwunderlich, denn

„das κοινὸν τῶν ἱερεῖᾶν deutet schon durch seinen Namen an, dass wir in ihm nicht einen freien Kultverein zu sehen haben, sondern ein Kollegium staatlicher Priesterinnen, das freilich durchaus in der Form der Kultvereine organisiert, also selbstständig war und nur einen besonderen staatlichen Schutz genoss.“¹⁴⁸

2.1.5.7. *Der praktizierte Kult*

Wenn wir davon ausgehen, dass die Mitglieder des Vereins Priesterinnen des öffentlichen Demeterkultes waren, stellt sich die Frage, in wieweit diese außerhalb ihrer ‚öffentlichen Tätigkeit‘ einen privaten Kult innerhalb des Vereins praktizierten.

Wenn die in der Inschrift genannten γινομέναις ἀντ’ ἐνιαυτοῦ θυσίαις τε καὶ σιταρχίαις (Z. 35 f.) sich auf diesen vereinsinternen Kult beziehen, dann haben wir zumindest einen kleinen Anhaltspunkt in welcher Art sich dieser gestaltete. Zumindest einmal im Jahr dürften sich die Mitglieder zu gemeinsamen Opfern und Festmählern getroffen haben, jedoch erfahren wir weder wo diese stattfanden, noch wie sie sich gestalteten.

Allerdings wäre es durchaus denkbar, dass es sich bei den beschriebenen Feierlichkeiten um das in fast allen griechischen Städten verbreitete Fest der Thesmophoria handelte.¹⁴⁹ Ein konstitutiver Bestandteil des Festes ist der Ritus, Bildnisse von Schlangen und männlichen Geschlechtsteilen, sowie Fichtenzweige und Opferferkel in unterirdische Gruben, μέγαρα, zu legen, und erst nach einem Jahr wieder hervorzuholen. Diese werden dann unter die Saat gemischt und sollen für eine reiche Ernte sorgen.¹⁵⁰ Neben dem μέγαρον.¹⁵¹ wären auch die Opfer und Festmähler als

¹⁴⁸ Ziebarth, Das griechische Vereinswesen, S. 178.

¹⁴⁹ Vgl. Fritz, Demeter, Sp. 422.

¹⁵⁰ Vgl. ebd.

¹⁵¹ Zum μέγαρον s.o. S. 31.

Parallelen zum Fest der Tesmophoria zu nennen, auch wenn diese vermutlich Bestandteil einer großen Anzahl kultischer Feste waren.

Über jegliche weiteren kultischen Aktivitäten lässt sich der Inschrift leider nichts entnehmen. Dies muss jedoch nicht heißen, dass diese nicht stattfanden. Vielmehr kann m.E. für einen Verein, der sich nur aus Priesterinnen konstituierte, ein reges kultisches Lebens angenommen werden.

2.1.6. Zusammenfassung

Der Verein der Priesterinnen der Demeter aus Mantinea lässt sich schwer in ein vorgegebenes Vereinsschema einpassen. So stellt eine Vereinigung von Priesterinnen oder Priestern eine Ausnahme dar, die wir nur durch wenige Zeugnisse belegt haben, wobei nur die drei durch Inschriften bezeugten Vereinigungen aus Mantinea, derer unsere eine ist, dermaßen „den Charakter des geschlossen Kollegs“¹⁵² haben.

Ebenso muss ein Verein, der nur aus Frauen besteht, grundsätzlich als Sonderfall innerhalb der antiken Vereinslandschaft betrachtet werden.¹⁵³

Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass die Priesterinnen ihre Vereinigung als Verein wahrnahmen, und wie in einem solchen üblich, Ehrenbeschlüsse und Strafbestimmungen aufstellten. Dass sie dabei in einer mehr oder weniger engen Verbindung zur öffentlichen Verwaltung standen, scheint nicht ihrem Status als Frauenverein zu entspringen, sondern wird vielmehr auf ihre Tätigkeit als Priesterinnen eines öffentlichen Kultes zurückzuführen sein. Denn ein ähnliches Verhältnis ist uns auch von den beiden anderen Priesterkollegien aus Mantinea bekannt, deren Mitglieder ausschließlich Männer waren. Diese Parallele lässt den Schluss zu, dass der Verein der Priesterinnen auch in der Außenperspektive als solcher wahrgenommen wurde und vor den Behörden die gleiche rechtliche Stellung einnehmen konnte, wie die sich nur aus Männer konstituierenden Priestervereinigungen.

¹⁵² Poland, Vereinswesen, S. 41. Zu Priestervereinigungen im Allgemeinen vgl. ebd., S. 40 f.

¹⁵³ Von den mehreren hundert von Poland behandelten Vereinen, weist er nur fünf als allein aus Frauen bestehende aus. Neben unserer Inschrift ist dies ein Verein von Priesterinnen der Meterorgeonen (IG II 624), ein Orgeonenverein der Belela (IG III 1280a) sowie möglicherweise ein Verein aus jungen Frauen an deren Spitze eine Demeterpriesterin stand und ein undefinierter Frauenverein (IG II 988). Vgl. Poland, Vereinswesen, S. 290 f. Durchaus spannend und auch von Poland bemerkt ist die Tatsache, dass drei dieser fünf Vereine sich aus (ehemaligen) Priesterinnen zusammensetzten.

2.2. Der Kultverein des Dionysios

2.2.1. Epigraphischer Befund

Die Inschrift findet sich auf einer Stele aus weißlichem Marmor, welche eingemauert in der Kirche Ἁγίος Ταξιάρχης in Alasehir, dem antiken Philadelphia, gefunden wurde¹⁵⁴ und mittlerweile als verloren gegangen gelten muss.¹⁵⁵ Die Ausmaße des in zwei Teile zerbrochenen Steines belaufen sich nach Keil und von Premierstein auf 0,9 Meter in der Höhe, 0,275 Meter in der Breite und auf eine Dicke von 0,084 Meter.¹⁵⁶

Da die Stele auf der rechten Seite abgebrochen und dieser Teil nicht gefunden wurde, kann die ursprüngliche Breite der Inschrift nur rekonstruiert werden. Dies ist jedoch auf Grund der aller Wahrscheinlichkeit nach mittig gesetzten Überschrift mit großer Genauigkeit möglich¹⁵⁷, wobei in einer Zeile zwischen 38 und 45 Buchstaben Platz gefunden haben dürften.¹⁵⁸ Die Buchstabenhöhe wird von Keil und v. Premierstein mit 1,4 Zentimetern in der Überschrift und 0,9 Zentimetern in den nachfolgenden 64 Zeilen angegeben.¹⁵⁹

Die Abfassung der Inschrift in einem beinahe gänzlich korrekten Koine-Griechisch lässt Schlüsse auf die bessere Bildung des Verfassers zu. In gleicher Weise ist auch der literarische Anspruch, den der Text an sich selbst stellt, zu bewerten.¹⁶⁰

Das Fehlen des gesamten rechten Viertels des Textes, sowie die Schäden in den Zeilen 57 bis 64 machten eine umfangreiche Rekonstruktion notwendig, die als Erstes von Keil und von Premierstein vorgenommen wurde. Allerdings wiesen sie bereits darauf hin, dass ihre Ergänzungen „vielfach nur etwas Mögliches bieten sollen“¹⁶¹. Dennoch

¹⁵⁴ Vgl. Keil Josef/ von Premierstein Anton, Bericht über eine dritte Reise in Lybien und den angrenzenden Gebieten Ioniens – ausgeführt 1911 im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien – Philosophisch-Historische Klasse 57/1, Wien 1914, S. 18.

¹⁵⁵ Vgl. Ebel, Attraktivität, S. 155.

¹⁵⁶ Vgl. ebd. Barton und Horsley weisen darauf hin, dass keiner der Editoren Auskunft darüber gibt auf welcher Höhe der Bruch zwischen den beiden Teilen verläuft. Vgl. Barton Stephen C./ Horsley G. H. R., A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches, in: JAC 24, Münster 1981, S. 11, Anm. 14.

¹⁵⁷ Vgl. Keil/ Premierstein, Bericht über eine dritte Reise in Lybien, S. 19.

¹⁵⁸ Vgl. Barton/ Horsely, Hellenistic Cult Group, S. 11.

¹⁵⁹ Vgl. Keil/ Premierstein, Bericht über eine dritte Reise in Lybien, S. 18.

¹⁶⁰ Vgl. Barton/ Horsely, Hellenistic Cult Group, S. 11.

¹⁶¹ Keil/ Premierstein, Bericht über eine dritte Reise in Lybien, S. 19.

übernahmen die folgenden Editoren den von Keil und von Premierstein vorgeschlagenen Text nur mit kleinen Änderungen. So weist Weinreichs Textvorschlag nur geringfügige Änderungen auf und wird von Dittenberger fast identisch übernommen.¹⁶² Etwas weitreichender sind die Unterschiede zwischen diesem Text und dem von Sokolowski editierten und von Barton und Horsley übernommenen Text.¹⁶³ Allerdings ergeben sich aus den Änderungen keine gravierenden Unterschiede im Inhalt und Verständnis des Textes.

Die Datierung der Inschrift ist nur Anhand des Schriftstils und der sprachlichen und grammatikalischen Ausformungen möglich, da eine Datums- oder Zeitangabe fehlt. Keil und von Premierstein gehen vor allem auf Grund der Form der Buchstaben von einer Entstehungszeit innerhalb des ersten Jahrhunderts v.Chr. aus.¹⁶⁴ Dieser Ansicht folgt die Forschung weitestgehend geschlossen.¹⁶⁵

¹⁶² Vgl. Weinreich Otto, *Stiftung und Kultsatzung eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien*, SHAW.PH 1919/16, Heidelberg 1919, S. 4ff. Dittenberger Wilhelm, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* 3, Leipzig 1920³, 985.

¹⁶³ Vgl. Sokolowski Franciszek, *Lois Sacrées de l'Asie Mineure*, École Française d'Athènes - Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et de divers savant 9, Paris 1955, S. 53 ff. Die Unterschiede zwischen dem Text von Sokolowski und Dittenberger werden von Barton und Horsley angeführt: Barton/ Horsley, *Hellenistic Cult Group*, S. 10, Anm. 11.

¹⁶⁴ Vgl. Keil/ Premierstein, *Bericht über eine dritte Reise in Lybien*, S. 20.

¹⁶⁵ Während sich Sokolowski bezüglich der Datierung gänzlich an Keil und von Premierstein hält, meint Weinreich aufgrund des „Π mit seinem kürzeren Schenkels“ die Inschrift möglicherweise noch in die letzte Attalidenzeit, um 159-120 v. Chr. datieren zu können. Auch Barthon und Horsley halten „late second or early first centuries BCE“ für wahrscheinlich. Vgl. Sokolowski, *Lois Sacrées*, S. 53; Weinreich, *Stiftung*, S. 4. Barthon/Horseley, *Hellenistic Cult Group*, S. 7.

2.2.2. Der Text¹⁶⁶

- 1 Ἀγαθῇ Τ[ύχηι].
ἀνεγράφησαν ἐφ' ἑθγείαι κα[ὶ κοινῇ σωτηρίαι]
καὶ δόξῃ τῇ ἀρίστῃ τὰ δοθέντα παραγγέλμα-]
τα Διονυσίῳ καθ' ὕπνον π[ρόσοδον διδόν-]
5 τ' εἰς τὸν ἑαυτοῦ οἶκον ἀνδρά[σι καὶ γυναιξίν]
ἐλευθέροις καὶ οἰκέταις. Διὸς [γὰρ ἐν τούτῳ]
τοῦ Εὐμενοῦς καὶ Ἑστίας τ[ῆς παρέδρου αὐ-]
τοῦ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν Ζωτ[ήρων καὶ Εὐδαι-]
μονίας καὶ Πλούτου καὶ Ἀρετῆς [καὶ Ὑγείας]
10 καὶ Τύχης Ἀγαθῆς καὶ Ἀγαθοῦ [Δαίμονος καὶ Μνή-]
μης καὶ Χαρίτων καὶ Νίκης εἰσὶν ἰδ[ρυμέναι βωμοί.]
τούτ[ῳ] δέδωκεν ὁ Ζεὺς παραγγέλ[ματα τοὺς τε ἀ-]
γνισμοὺς καὶ τοὺς καθαρμοὺς κ[αὶ τὰ μυστήρια ἐπι-]
τελεῖν κατὰ τε τὰ πάτρια καὶ ὥς νῦν [γέγραπται · πορευ-]
15 ὄμενοι εἰς τὸν οἶκον τοῦτον ἀνδρε[ς καὶ γυναῖκες]
ἐλεύθεροι καὶ οἰέται τοὺς θεοὺς [πάντας ὀρκούσ-]
θωσαν δόλον μηθένα μήτε ἀνδρὶ μή[τε γυναικὶ εἰδὸ-]
τες μὴ φάρμακον πονηρὸν πρὸς ἀνθ[ρώπους, μὴ ἐπωι-]
δὰς πονηρὰς μήτε γινέσκειν μή[τε ἐπιτελεῖν, μὴ]
20 φίλτρον, μὴ φθορεῖον, μὴ [ἀτ]οκεῖον, μ[ὴ ἄλλο τι παιδο-]
φόνον μήτε αὐτοὺς ἐπιτελεῖν μήτε [ἐτέρῳ συμβου-]
λεύειν μηδὲ συνιστορεῖν, ἀποστερ[οῦντες δὲ μη-]
δὲν εὖ νοεῖν τῷ οἴκῳ τῷδε, καὶ ἐάν τ[ις τούτων τι ποι-]
ῇ ἢ ἐπιβο[υλε]ύῃ, μήε ἐπιτρεψεῖν μή[τε παρασιω-]
25 [πήσ]ειν, [ἀλ]λ' ἐμφανιεῖν καὶ ἀμυνεῖσθ[αι. ἀνδρα παρὰ]
[τὴν] ἑαυτοῦ γυναῖκα ἀλλοτρίαν ἢ [ἐλευθέραν ἢ]
δούλην ἀνδρα ἔχουσιν μὴ φθερεῖν μηδὲ παῖδα μη-]
[δὲ] παρθένον μηδὲ ἐτέρῳ συμβουλ[έσειν, ἀλλ' ἂν τι-]
νι συνιστορήσῃ, τὸν τοιοῦτον φα[νερὸν ποιήσῃν]
30 καὶ τὸν ἀνδρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ μ[ὴ ἀποκρύφῃν μη-]

¹⁶⁶ Nach Sokolowski, Lois Sacrées, S. 53-55.

δὲ παρασιωπήσειν · γυνὴ καὶ ἀνὴρ, ὃς ἄ[ν ποιῇ τι τῶν προ-]
 γεγραμμένων, εἰς τὸν οἶκον τοῦτον μὴ εἰσπορευέσθω ·]
 θεοὶ γ[ὰρ ἐν αὐτῷ ἵδρυνται μεγάλοι καὶ τ[αῦτα ἐπισκοποῦ-]
 σιν καὶ τοὺς παραβαίνοντας τὰ παραγ[γέματα οὐκ ἀνέ-]
 35 ξονται · γυναῖκα ἐλευθέραν ἀγνὴν εἶν[αι καὶ μὴ γινώσκ-]
 εἰν ἄ[λ]λου ἀνδρός πλην τοῦ ἰδίου εὐνή[ν ἢ συνουσίαν · ἐ-]
 ἂν δὲ γνῶι, τὴν τοιαύτην μὴ εἶναι ἀγ[ν]ή[ν, ἀλλὰ μεμιασμέ-]
 νην καὶ μύσο[υ]ς ἐμφυλίου πλή[ρ]η καὶ σ[έβεσθαι ἀναξίαν]
 τὸν θεὸν τοῦ[το]ν [ο]ῦ ταῦτα τὰ ἱερα ἵδρυ[ται, μηδὲ θυσίαις]
 40 παρατυγχ[άνει]ν μηδὲ τ[οῖς] ἀγ[νι]σμοῖ[ς καὶ καθαρμοῖς]
 προσκόπτειν μηδὲ ὀργᾶν ἐπιτελούμ[ενα τὰ μυστήρια · ἐ-]
 ἂν δ' εἴ ποῇ τι τούτων, ἀφ' οὗ τὰ παρα[γγέματα τῶν]
 δε τὴν ἀναγραφὴν ἤκουσιν, κακὰς [ἀρὰς παρὰ τῶν]
 θεῶν ἔξει [τὰ πα]ραγγέματα ταῦτα [παρορῶσα · ὁ θεὸς γὰρ]
 45 ταῦτα οὔτε βούλεται γίνεσθαι μηθ[αμῶς, οὔτε θέλει, ἀλ-]
 λὰ κατακολουθεῖν. οἱ θεοὶ τοῖς μὲ[ν ἀκολουθοῦσιν ἔ-]
 σονται ἵλεως καὶ δώσουσιν αὐτο[ῖς ἀεὶ πάντα τὰγα-]
 θά, ὅσα θεοὶ ἀνθρώποις, οὓς φιλοῦσιν, [διδόασιν · ἐὰν δέ τι-]
 νες παραβ[αι]νωσιν, τοὺς τοιούτους [μισήσουσι καὶ με-]
 50 γάλας αὐτοῖς τιμωρίας περιθήσου[σιν. τὰ παραγγέλμα-]
 τα ταῦτα ἐτέθησαν παρὰ ᾧ Ἀγγδιστιν [τὴν ἁγιωτάτην]
 φύλακα καὶ οἰκοδέσποιναν τοῦδε τοῦ οἴκου, ἥτις ἀγαθὰς]
 διανοίᾳ ποιείτω ἀνδράσι καὶ γυναῖξιν [ἐλευθέροις, καὶ]
 δούλοις, ἵνα κατακολουθῶσιν τοῖς ὧδε γ[εγραμμένοις, καὶ ἐν]
 55 ταῖς θυσίαις ταῖς τε ἐμμήνοισ καὶ ταῖ[ς κατὰ ἐνιαυτὸν ἀ-]
 πτέσθωσαν, ὅσοι πιστεύουσιν ἑα[υτοῖς ἄνδρες τε καὶ]
 [γυ]ναῖκες τῆς γραφῆς ταύτης, ἐν [ἧι τὰ τοῦ θεοῦ παραγγέλ-]
 [μα]τά εἰσιν γεγραμμένα ἵνα φαν[εροι γίνωνται οἱ κατα-]
 [κολου]θοῦ[ν]τες τοῖς παραγγέλ[μασιν καὶ οἱ μὴ κατακολου-]
 60 [θοῦν]τες. [Ζεῦ] Σωτή[ρ], τὴν ἀφῆ[ν τοῦ Διονυσίου ἵλεως καὶ]
 [εὐμὲν]ῶς προσδέχου καὶ προ[σηνῆς αὐτῷ καὶ τῷ γένει]
 [πάρεχ]ε ἀγαθὰς ἀμοιβάς, [ὑγίειαν, σωτηρίαν, εἰσὴν,]
 [ἀσφάλειαν] ἐπὶ γῆς καὶ ἐπὶ θα[λάσσης [- -- c. 13 -- -]
 [.....]μένοις ὁμοίως -- -- --

2.2.3. Übersetzung¹⁶⁷

- 1 Glück und Heil!
Aufgeschrieben wurden für die Gesundheit und das gemeinsame Heil
und das beste Ansehen die Anweisungen, die
dem Dionysios im Schlaf gegeben wurden; (auf sie hin) gewährte er Zutritt
5 zu seinem οἶκος Männern und Frauen,
Freien und Sklaven. Denn darin sind
die Altäre des Zeus Eumenes, seiner Helferin Hestia,
der übrigen Rettergottheiten und der Eudaimonia,
des Plutos, der Arete, der Hygieia,
10 der Agathe Tyche, des AgathosDaimon, der Mneme,
der Chariten und der Nike errichtet worden.
Diesem hat Zeus Anweisungen gegeben,
die Heiligungen, die Reinigungen und die Geheimnisse durchzuführen
gemäß althergebrachten Sitten und wie (sie) jetzt aufgeschrieben sind:
15 Die Männer und Frauen, Freien und Sklaven, die in dieses οἶκος kommen,
sollen bei allen Göttern schwören,
dass sie weder gegen einen Mann noch eine Frau
Hinterlist kennen noch Gift, das für Menschen schädlich ist,
dass sie keine schädlichen Zaubersprüche kennen oder anwenden,
20 dass sie weder einen Liebestrank noch ein Abtreibungsmittel noch ein
Verhütungsmittel noch etwas anderes, was für Kinder tödlich ist, selber
anwenden noch einem anderen anraten noch davon (bei einem anderen) wissen;
dass sie ohne Einschränkung diesem οἶκος wohlwollen; dass sie, wenn jemand
eines von diesen Dingen tut oder vorhat, dies nicht zulassen und nicht
25 verschweigen, sondern es offenbaren und abwenden. Ein Mann soll außer mit
seiner eigenen mit keiner fremden Frau, die einen Mann hat, sei sie Freie oder
Sklavin, sexuell verkehren noch mit einem Knaben noch
mit einer Jungfrau, auch einem anderen nicht dazu raten, sondern
wenn er dies von einem weiß, soll er denjenigen offenbaren,
30 sowohl den Mann wie die Frau, und es weder verbergen

¹⁶⁷ Nach Schmeller, Hierarchie, S. 96-99.

noch verschweigen. Eine Frau oder ein Mann, der etwas von dem vorher
Geschriebenen tut, soll in dieses οἶκος nicht eintreten.

In ihm wohnen nämlich große Götter, die diese Dinge beobachten
und diejenigen, die die Anordnungen übertreten, nicht ertragen.

- 35 Eine freie Frau soll rein sein und soll mit einem
anderen Mann als dem eigenen weder das Bett teilen noch Umgang pflegen.
Anderenfalls soll eine solche nicht rein sein, sondern befleckt
und voll von Schändlichkeit gegen ihre Familie und unwürdig,
diesen Gott zu verehren, dessen Heiligtümer hier aufgestellt sind; sie darf nicht
40 an den Opfern teilnehmen noch die Heiligungen und Reinigungen
beleidigen noch den Vollzug der Geheimnisse sehen.

Wenn sie aber etwas von diesen Dingen tut, nachdem die Anordnungen in diese
Aufzeichnung gelangt sind, werden sie von Seiten der Götter schlimme Flüche
treffen, weil sie diese Anordnungen nicht beachtet. Denn der Gott

- 45 will keineswegs, dass dies geschieht, noch wünscht er es,
sondern (er will, dass man) Folge leistet. Die Götter werden denen, die Folge
leisten, gnädig sein und werden ihnen immer alle Güter geben,
wie sie Götter den Menschen geben, die sie lieben. Wenn aber
einige übertreten, werden sie solche hassen und
50 ihnen große Strafen auferlegen. Diese Anordnungen
wurden aufgestellt bei Angdistis, der heiligsten Hüterin
und Herrin dieses οἶκος, die gute Gedanken
bewirken möge bei Männern und Frauen, Freien und
Sklaven, damit sie das hier Geschriebene befolgen.

- 55 Bei den monatlichen und jährlichen Opfern sollen alle
Männer und Frauen, die Vertrauen zu sich haben,
diese Schrift, in der die Anordnungen des Gottes
aufgeschrieben sind, anfassen, damit die offenbar werden,
die diese Anordnungen befolgen, und die, die sie nicht befolgen.

- 60 Zeus Soter, nimm die Berührung des Dionysios gnädig und
wohlwollend entgegen und gewähre freundlich ihm und seiner Familie
gute Vergeltung, Gesundheit, Heil, Frieden,
Sicherheit auf Land und Meer.... gleichermaßen ...

2.2.4. Art und Zweck der Inschrift

Bei der Inschrift handelt es sich um die Stiftungsurkunde eines Vereins, den Dionysios auf ein in einem Traum an ihn herangetragenes göttliches Geheiß gegründet hat. Den Großteil der Inschrift nehmen Regeln ein, die sich vor allem der Reinheit der Mitglieder widmen.

Die Inschrift war dabei jedoch nicht nur Selbstzeugnis des Vereins, sondern stellt gewissermaßen eine Sonderform innerhalb der epigraphischen Zeugnisse von Vereinen dar, da ihr eine Rolle innerhalb der kultischen Praxis des Vereins zukam.¹⁶⁸ Bei den monatlichen und jährlichen Opfern sollen nämlich alle Mitglieder die Inschrift einem Bekenntnis gleich berühren.¹⁶⁹

Ebel weist deshalb zu Recht daraufhin, dass „der Text nur andeutungsweise die organisatorische Seite des Vereins [belegt]“, da „Angaben zu Finanzen, Amtsträgern und ihren Privilegien oder ein Festkalender [fehlen]“.¹⁷⁰

Nach Weinreich lässt sich der Text in vier Abschnitte gliedern:¹⁷¹

1. Ursache der Weihung & Aufzählung des Götterkreises (Z. 2-11)
2. Vorschriften religiöser und sittlicher Art (Z. 12-50)
3. Agdistis Hüterin des Heiligtums, die auch über die Gesinnung der Kultgenossen wacht (Z. 51-60)
4. Schlussgebet an Zeus um seinen Segen (Z.60-64)

2.2.5. Das Vereinsleben

2.2.5.1. Verein oder Hauskult?

Es gilt zu klären, ob wir im Falle der Kultgemeinschaft des Dionysios tatsächlich von einem Verein sprechen können.

Zwar wird in der Forschung mehrheitlich davon ausgegangen, dass der in der Inschrift beschriebene Kult in der Form eines Vereins praktiziert wurde. Allerdings wurde vor

¹⁶⁸ Vgl. Ebel, *Attraktivität*, S. 156.

¹⁶⁹ Vgl. unten S. 54.

¹⁷⁰ Vgl unten, S. 53.

¹⁷¹ Vgl. Weinreich, *Stiftung*, S. 4.

allem von Stowers Kritik an diesem Verständnis laut, die hier überblicksartig Erwähnung finden soll.¹⁷²

Stowers versucht nachzuweisen, dass sich der von Dionysios gestifteten Kult nur auf die Hausgemeinschaft bezog und nur von dieser gelebt wurde. Als Argumente führt er einerseits die fünfmalige Erwähnung des Begriffes οἶκος, der für ihn in diesem Kontext immer Haus bedeutet.¹⁷³ Andererseits meint er, dass die in der Inschrift beschriebenen Götter „are more fitting for a householdcult than a mystery cult or privat temple“.¹⁷⁴ Vor allem Zeus und Hestia wären in dieser Paarung typisch für den griechischen Hauskult.¹⁷⁵

Auch in der Nennung von Männer und Frauen, Freien und Sklaven sieht er nicht einen Hinweis auf soziale und geschlechtliche Egalität, sondern vielmehr die häuslichen Strukturen sich widerspiegeln.¹⁷⁶

Stowers Interpretation hat meines Wissens bisher in der Literatur noch keine Erwiderung erfahren. Doch auch, wenn seine Argumentation in vielen Punkten überzeugend wirkt, scheint mir doch Kritik angebracht zu sein. Geht man nämlich wie Stowers einerseits davon aus, dass οἶκος in allen Fällen als Haus zu verstehen ist und vertritt andererseits die These, dass nur die Personen innerhalb des Haushalts angesprochen werden, dann ist schwer zu erklären, wie der Satz: „Er gewährte Zutritt zu seinem Haus Männer und Frauen, Freien und Sklaven“ zu verstehen ist. Wieso muss Dionysios seinem Hausstand explizit Zutritt zu seinem Haus gewähren? Die Phrase macht m. E. nur Sinn, wenn davon ausgegangen wird, dass hier hausfremden Personen, der Zutritt gewährt wird. Dies würde aber die These, dass es sich bei der Kultgemeinschaft tatsächlich um einen Verein handelte, stärken.

Barton und Horsley gehen ähnlich wie Weinreich davon aus, dass der Verein aus einem älteren Hauskult erwachsen ist. Durch die von Dionysios empfangen göttlichen

¹⁷² Vgl. Stowers Stanley K., A Cult from Philadelphia: Oikos Religion or Cultic Association?, in: Malherbe Abraham J./Norris Frederick W./Thompson James W., The early Church in its Context – Essays in Honor of Everett Ferguson, NT.S XC, Leiden/Boston/Köln 1998, S. 285-299.

¹⁷³ Vgl. ebd., S. 293 f.

¹⁷⁴ Ebd., S. 288.

¹⁷⁵ Vgl. ebd.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., S. 294.

Anweisungen wurde diesem Kult eine neue Verfassung gegeben und seine Ausrichtung auch auf Personen außerhalb des Haushalts erweitert.¹⁷⁷

Im Anschluss an diese Interpretation gehe auch ich davon aus, dass wir es bei dieser Inschrift mit der eines Vereins zu tun haben.

2.2.5.2. *Der Versammlungsort*

Die Mitglieder des Vereins versammeln sich im οἶκος des Dionysios, um gemeinsam einer Gruppe von Göttern zu huldigen. Das Fehlen einer Näherbestimmung wirft jedoch gewisse Schwierigkeiten auf. So wird das Wort οἶκος im Text insgesamt fünfmal erwähnt, wobei jedoch unklar ist, ob jedes Mal die gleiche Bedeutung vorliegt.¹⁷⁸ Wird hier mit οἶκος ein Privathaus, ein Tempel, ein Schrein oder ein Verein bezeichnet? Sicher ist auf jeden Fall, dass es sich bei οἶκος nicht um einen terminus technicus, vergleichbar dem griechischen θᾶσος oder dem lateinischen collegium, handelt.¹⁷⁹

Barton und Horsley widmen sich dieser Problematik eingehend, um schließlich eine zweifache Verwendung zu propagieren. So würde οἶκος einerseits für das Haus des Dionysios stehen, andererseits aber auch den von ihm begründeten Verein bezeichnen.¹⁸⁰

Zwar ist diese Interpretation vor allem auch wegen ihrer Verschränkung mit den frühen christlichen Gemeinden mit Vorsicht zu behandeln,¹⁸¹ allerdings erscheint mir die Auflösung des Begriffs in zwei unterschiedliche Bedeutungen durchaus sinnvoll. Ob

¹⁷⁷ Vgl. Weinreich, *Stiftung*, S. 63; Barton/Horsley, *Hellenistic Cult Group*, S. 23.

¹⁷⁸ Vgl. Ebel, *Attraktivität*, S. 157.

¹⁷⁹ Poland führt zu οἶκος an, dass dies „eine ausschließlich für Kaufleute übliche Vereinsbezeichnung“ gewesen sei, „die sich vorläufig nur im Gebiete des Schwarzen Meeres nachweisen lässt.“ Poland, *Vereinswesen*, S. 114.

¹⁸⁰ Vgl. Barton/Horsley, *Hellenistic Cult Group*, S. 15f. 31f. Eine dazu konträre Interpretation legt Stowers vor, der sich dafür ausspricht, οἶκος durchgehend als Haus zu lesen. Dies geht mit seinem Verständnis einher, dass sich die Inschrift auf eine reine Hausgemeinschaft bezieht. Vgl. Stowers *A Cult from Philadelphia*, S. 295.

¹⁸¹ Der von Barton und Horsley aufgestellte Vergleich mit 1. Kor 1,16 und 16,5, Röm 16,3-5 und anderen, wo οἶκος sowohl für den Ort als auch die Gruppe, die sich dort traf, steht, wird etwa von Ebel kritisch hinterfragt. Denn neben den generellen Unsicherheiten zur Verwendung des Begriffs in dieser Inschrift käme hinzu, dass nie in einer so prägnanten Formel wie in den neutestamentlichen Texten von einem οἶκος des Dionysios die Rede ist. Vgl. Ebel, *Attraktivität*, S. 157, Anm. 15.

jedoch immer sowohl Verein und Haus gleichzeitig und verschränkt gedacht werden müssen, oder klar getrennt werden kann, wann vom Haus, als Versammlungsort, und wann vom sich versammelnden Verein die Rede ist, muss jedoch m.E. offen bleiben.¹⁸²

Ebenso gibt die Inschrift keine genauere Auskunft darüber, welcher Art die Räumlichkeiten, in denen die Versammlungen stattfanden, waren. Handelte es sich dabei nur um einen kleinen Raum im Haus des Dionysios, oder verlangt ein Ort, an dem derartig viele Götter verehrt werden, doch nach größeren Ausmaßen?¹⁸³ Die Inschrift schweigt darüber.

2.2.5.3. *Die Häufigkeit der Treffen*

Mit Sicherheit wissen wir, dass monatlich Opfer stattfanden (Z . 55). Ebenso scheint es, wenn die Ergänzungen in der selben Zeile stimmen¹⁸⁴, dass daneben auch Opfer in einem jährlichen Zyklus abgehalten wurden.¹⁸⁵ Es ist zwar durchaus denkbar, dass sich die Mitglieder auch außerhalb der Opferzeremonien trafen, allerdings muss dies auf Grund fehlender epigraphischer Beweise reine Spekulation bleiben.

2.2.5.4. *Die verehrten Götter*

Die Götter des Altarkreises¹⁸⁶ finden eine sehr genaue und detailreiche Untersuchung in Weinreichs Monographie zur Inschrift.¹⁸⁷ Deshalb soll hier nur eine kurze Behandlung erfolgen.

¹⁸² Dass, wie Barton und Horsley aber auch von Ebel angenommen, ἐαυτοῦ darauf hinweist, dass hier das konkrete Haus der Dionysios gemeint ist, erscheint doch plausibel. Vgl. Barton/Horsley, *Hellenistic Cult Group*, S. 16. Ebel, *Attraktivität*, S. 157.

¹⁸³ Dafür sprechen sich Barton und Horsley aus. Vgl. Barton/Horsley, *Hellenistic Cult Group*, S. 16.

¹⁸⁴ Weinreich weist darauf hin, dass es sich aber ebenso auch um außerordentliche Opfer handeln könnte. Vgl. Weinreich, *Stiftung*, S. 65.

¹⁸⁵ Barton und Horsley äußern die Vermutung, dass es sich bei den jährlichen Opfern, um Feiern anlässlich der Vereinsgründung handelt. Vgl. Barton/Horsley, *Hellenistic Cult Group*, S. 16, Anm. 44.

¹⁸⁶ Die Ergänzung βωμοί wurde von Keil und von Premierstein vorgenommen und von den meisten späteren Eidtoren und Kommentatoren übernommen. Barton und Horsley weisen jedoch darauf hin, dass ἱερά möglicherweise eine angebrachtere Ergänzung darstellen würde. Im Gegensatz zu βωμοί ist dieses Wort im Text belegt (Z. 39), wobei ἱερά βωμοί in sich einschließen könne, nicht aber umgekehrt. Außerdem entspreche ἱερά eher der Sprache der Mystereinkulte. Vgl. Barton/Horsley, *Hellenistic Cult*

Bei den Göttern, denen Altäre oder Heiligtümer errichtet wurden, handelt es sich allesamt um ‚importierte‘ griechische Gottheiten. Dabei werden einerseits Zeus und Hestia angeführt, deren Verbindung „ebenso alt [ist] wie verbreitet“.¹⁸⁸ Andererseits findet sich die Aufzählung von acht ‚göttlichen Personifikationen‘, wie etwa Eudaimonia oder Nike. Jede dieser Acht trägt den Namen, des durch sie repräsentierten Gutes. Darüber hinaus obliegt ihnen auch die Vermittlung und Vergabe dieser Güter.¹⁸⁹ In unserer Inschrift sind nun folgende Personifikationen Objekte der Verehrung: Wohlstand, Reichtum, Güte, Gesundheit, Schicksal, der glückliche Zufall, Erinnerung, Anmut und der Sieg/Erfolg. Es ist offensichtlich, dass mit der Verehrung dieser Acht, gleichzeitig auch um eben diese Eigenschaften und Güter gebeten wird. Dass diese vor allem für ein sittliches Leben von Nöten sind wird nicht weiter verwundern, wenn wir uns den in der Inschrift angeführten Vorschriften zuwenden.¹⁹⁰

Am Ende der Inschrift wird losgelöst von den vorherigen Gottheiten noch Agdistis genannt, bei der es sich um eine einheimische Göttin handelt.¹⁹¹ Sie hat zwar im Kult keine eigenes Heiligtum oder einen eigenen Altar, dennoch nimmt sie keine unbedeutende Stellung innerhalb desselben ein. Sie ist die Hüterin und Herrin des Kultlokals, ihre Aufgabe ist es, den Kult und seine Mitglieder zu schützen und für deren moralisches Wohlergehen zu sorgen. Somit kommt auch hier der sittliche Aspekt nicht zu kurz.¹⁹²

Die Verbindung von hellenistischen Göttern mit dieser einheimischen Gottheit lässt wohl zu recht darauf schließen, „daß das heilige Haus des Dionysios ursprünglich ein

Group, S. 12, Anm. 19.

¹⁸⁷ Vgl. Weinreich, Stiftung, S. 8-54.

¹⁸⁸ Ebd., S. 11.

¹⁸⁹ Für einen Überblick über die Personifikation id. Antike vgl. Stözl Franz, Art. Personifikation, in: PRE 19/1, Stuttgart 1937, Sp. 1042-1058.

¹⁹⁰ S.u. S.50

¹⁹¹ Agdistis entstammt der phrygischen Mythologie, wo es als mythisches Zwitterwesen, das durch den auf den Bergfelsen Agdus, der die Erdgöttin Kybele repräsentiert, gefallen Samen des Himmelgottes gezeugt wurde, in Erscheinung tritt. Die Griechen adaptierten den Mythos, wodurch Zeus zum Vater des Agdistis wurde. In weitere Folge wird Agdistis entmannt. Agdistis wird dann aber auch zum Beinamen der Göttermütter Kybele. In dieser Art dürfte er in unserer Inschrift verwendet werden. Vgl. Art. Agdistis, in: DNP 1, Stuttgart/Weimar 1996, Sp. 244.

¹⁹² Vgl. Weinreich, Stiftung, S. 63.

einheimisches Metroon war, in welchem später die großen hellenistischen Götter und Personifikationen segensreicher und sittlicher Mächte Kultstätten erhielten“.¹⁹³

2.2.5.5. *Die Mitglieder*

Die Inschrift weist kein Album auf und erwähnt auch sonst namentlich keines der Mitglieder des Vereins. Allerdings wird bereits in den Zeilen fünf und sechs angeführt, dass sowohl Männer als auch Frauen, sowie Freie und Sklaven, dem Verein beitreten dürfen.¹⁹⁴ Es scheint also tatsächlich so, als ob in der Inschrift bewusst Wert darauf gelegt wird, hervorstreichen, dass grundsätzlich jeder und jede, unabhängig ihrer sozialen oder geschlechtlichen Stellung Zugang zum Verein habe.¹⁹⁵ Ebenso fehlen jegliche Vorgaben bezüglich der geographischen Herkunft der Mitglieder oder ihres Alters, was darauf schließen lassen könnte, dass Dionysios auch hier keine Einschränkungen auferlegt. Allerdings muss angemerkt werden, dass solche Angaben zur örtlichen Herkunft innerhalb der Vereinsinschriften im Allgemeinen eher selten vorkommen, weshalb hier nicht allzu weitreichende Schlüsse gezogen werden sollten.

Der Tenor, den die Inschrift innerhalb der Forschung bezüglich der Egalität innerhalb des Vereins hervorrief, nahm daher teilweise beinahe euphorische Züge an.¹⁹⁶ Allerdings sollte dabei immer bedacht werden, dass wir einerseits über die tatsächlichen Mitgliederverhältnisse des Vereins keine Angaben haben, und ihn auch immer als den Sonderfall ansehen müssen, den er innerhalb der epigraphischen Quellen darstellt.

2.2.5.6. *Die Regeln*

Auf insgesamt 39 Zeilen finden sich Regeln und Vorschriften, die das sittliche Leben der Mitglieder des Vereins regeln sollen (Z. 12-50).¹⁹⁷ Nach einer einleitenden Phrase, in

¹⁹³ Keil/Premmerstein, Bericht über eine dritte Reise in Lybien, S. 20.

¹⁹⁴ Ebenso in Zeile 15/16 und Zeile 53/54. Zwar muss γυναῖξιν in Zeile 5 so wie γυναῖκες in Zeile 15 ergänzt werden, allerdings bestätigt Zeile 53 die Richtigkeit dieser Ergänzungen.

¹⁹⁵ Dieser ‚freie Zugang‘ wird bereits von Keil und von Premmerstein als äußerst bemerkenswert hervorgehoben. Vgl. Keil/Premmerstein, Bericht über eine dritte Reise in Lybien, S. 19 f.

¹⁹⁶ Vgl. ebd.; Weinreich, Stiftung, S. 7; Barton/Horsely, Hellenistic Cult Group, S. 17.

¹⁹⁷ Innerhalb der Literatur hat es immer wieder Versuche gegeben, diese Vorschriften auf geistige Strömungen der damaligen Zeit zurückzuführen. Doch bereits Weinreich stellt fest, „dass im Osten und vom Osten her in den verschiedensten Schichten und Konfessionen gewisse gemeinsame ethische

der herausgestellt wird, dass die Regeln und Vorschriften direkt von Zeus selbst dem Dionysios übermittelt wurden, folgt ein Eid.

Dieser muss von den Mitgliedern geschworen werden, wenn sie in das οἶκος kommen (Z. 15/16)¹⁹⁸ Zwar ist uns der Eid nicht im genauen Wortlaut übermittelt, da das schwörende Subjekt in der dritten Person Plural steht, sehr wohl aber dessen genauer Inhalt. Hiernach müssen die Mitglieder „bei allen Göttern“ (Z. 15)¹⁹⁹schwören, dass sie keine Hinterlist kennen²⁰⁰, sowie weiters keinem Menschen Schaden, sei es durch Gift oder Zaubersprüche, zufügen und auch keine Kenntnis von solcherlei Dingen haben. Ebenso ist ihnen die Anwendung sowohl von Abtreibungs- als auch Verhütungsmitteln untersagt, wobei sie auch niemandem zu deren Anwendung raten oder sich der Mitwisserschaft schuldig machen dürfen.

Der Eid endet vermutlich²⁰¹ mit der Aufforderungen, solche Vergehen sofort zu melden und zu verhindern zu suchen.

Im Anschluss folgen Vorschriften, die das sexuelle Leben der Mitglieder regeln.²⁰² So ist Männern der sexuelle Verkehr mit verheirateten Frauen, egal ob sie Sklavinnen oder Freie sind, Knaben und Jungfrauen verboten.²⁰³ Ebenso darf auch hierzu niemandem

Forderungen und Verbote sich durchsetzten, die zu allgemein menschlich sind, als dass man sie aus einer Quelle, einem Kulturkreis oder Kultkreis herzuleiten vermöchte. Mir genügt es zu zeigen, dass unser Philadelphier ein Glied dieser Entwicklung ist, dass sein Privatkult ernste ethische Forderungen an seine Adepten erhebt, auch wenn ich diese Forderungen nicht mit einer philosophischen Etikette – orphisch, stoisch – abstempeln kann.“ Weinreich, Stiftung, S. 57 f. Auch Barton und Horsley verweisen zwar kurz auf die Ethik-Kataloge der aristotelischen Schule, sehen jedoch in der Inschrift des Dionysios eine viel stärker volkstümlich verwurzelte Ethik und Moral verwirklicht. Vgl. Barton/Horsley, *Hellenistic Cult Group*, S. 18 f.

¹⁹⁸ Hier stellt sich die Frage, ob dieser Eid jedes Mal beim Betreten des Kultlokals, oder nur beim Eintritt in den Verein geleistet werden musste. Dies ändert jedoch nichts an der Verbindlichkeit des selbigen, die mit der Berührung der Stele bei den monatlichen Opfern bestätigt wurde.

¹⁹⁹ Alle Götter bezieht sich vermutlich auf die vorher genannten Gottheiten.

²⁰⁰ Barton und Horsley weisen darauf hin, dass es sich hierbei um eine Standard-Einleitungsphrase bei Eiden und Abmachungen handeln könnte, die die guten Absichten des Schwörenden bekräftigt. Ebenso führen sie aber an, dass die Phrase im Hinblick auf die folgenden Punkte durchaus auch bewusst eingesetzt wurde. Vgl. Barton/Horsley, *Hellenistic Cult Group*, S. 18, Anm. 51.

²⁰¹ Nach Barton und Horsley bestünde die Möglichkeit auch noch die Zeilen 26-31 als Teil des Eides zu sehen. Vgl. Barton/Horsley, *Hellenistic Cult Group*, S. 19, Anm. 59.

²⁰² Auch wenn diese Regeln, nicht Teil des Eides sind, so sind sie bei diesem aber wohl implizit mitzudenken, da sie Teil der Inschrift sind, die beim Schwören berührt werden muss.

²⁰³ Unerwähnt bleiben unverheiratete Frauen, wie sie etwa Prostituierte darstellten. Ob dies nun bedeutet,

raten und muss im Falle der Kenntnis eines solchen Falles, diesen melden. Eine Nichtbeachtung hat den Ausschluss sowohl des Mannes als auch der involvierten Frau aus dem οἶκος zur Folge.²⁰⁴

Für freie Frauen gilt Ähnliches²⁰⁵, allerdings scheinen die Bestimmungen in etwas verschärfter Form vorzuliegen. Denn einerseits ist den Frauen sexueller Kontakt explizit mit jeglichem Mann außer dem eigenen verboten²⁰⁶ und andererseits beziehen sich die Strafen nur auf sie, während im Fall des Mannes auch die beteiligte Frau mitbestraft wird.²⁰⁷

Der Frau wird die Teilnahme an Opfern, Heiligungen, Reinigungen und an den Mysterien²⁰⁸ untersagt, was als Ausschluss aus dem Kult zu verstehen ist und m.E. einem Ausschluss aus dem Verein gleich kommt. Als Grund dafür nennt die Inschrift μύσο[υ]ς ἐμφυλίουπλή[ρ]η (Z. 38). Durchaus interessant ist die Tatsache, dass dieser Grund nur im Hinblick auf die Frauen angeführt wird, während dem Mann der Zugang zum οἶκος nur deshalb verboten wird, weil θεοὶ γ[ὰρ] ἐν αὐτῷ ἱδρυνται μεγάλοι καὶ τ[αῦτα ἐπισκοποῦ]σιν καὶ τοὺς παραβαίνοντας τὰ παραγ[γέματα οὐκ ἀνέ-]ξονται (Z. 33-35). Wenn man davon ausgeht, dass μύσο[υ]ς ἐμφυλίουπλή[ρ]η (Z. 38) bedeutet, dass das Vergehen der Frau auch auf den Rest der Gruppe abfärbt²⁰⁹, dann wird der Rolle der Frau hier eine

dass der sexuelle Umgang mit diesen erlaubt war, oder im Verbot nur ausgewählte Beispiele angeführt werden bleibt offen. Allerdings ist doch darauf hinzuweisen, dass Frauen der Umgang mit jeglichem anderen Mann außer dem eigenen verboten ist.

²⁰⁴ wörtlich: „soll in dieses οἶκος nicht eintreten“.

²⁰⁵ Es erscheint seltsam warum hier nur die freien Frauen angesprochen werden und die Sklavinnen, denen die Mitgliedschaft im Verein auch möglich gewesen wäre, unerwähnt bleiben. Es ergibt hier somit eher Sinn, γυναῖκα ἐλευθέραν mit ‚verheiratete Frau‘ zu übersetzen. Vgl. Barton/Horsely, Hellenistic Cult Group, S. 20, Anm. 62.

²⁰⁶ Vgl. oben, Anm. 45.

²⁰⁷ Es stellt sich allerdings die Frage, inwieweit wirklich davon ausgegangen werden kann, dass den Mann keine Strafe trifft - vor allem wenn davon ausgegangen wird, dass γυναῖκα ἐλευθέραν mit ‚verheiratete Frau‘ übersetzt wird. Ist er Mitglied des Vereins, macht er sich sowieso des ab Zeile 26 beschriebenen Vergehens schuldig und wird bestraft, Ist er nicht Mitglied des Vereins, fällt er auch nicht unter die ‚Gerichtbarkeit‘ desselbigen.

²⁰⁸ μυστήρια liegt allerdings nur als Ergänzung vor und muss mit der einer solchen Ergänzung angebrachten Vorsicht behandelt werden.

²⁰⁹ Vgl. Barton/Horsely, Hellenistic Cult Group, S. 20. Ebendiese thematisieren die Frage auf, ob es sich bei der angesprochenen Unreinheit nur um eine kultische oder auch um eine moralische handelt., wobei sie beide Bereiche berührt sehen. Vgl. ebd., S. 21.

andere Bedeutung zugemessen, als der des Mannes. Ihre moralische und kultische Unreinheit trägt nicht nur sie selber, sondern wird von ihr in die Gruppe hineingetragen. Während bei der kultischen Unreinheit daran gedacht werden kann, dass diese, einer Infektion gleich, auf die anderen Mitglieder übergreift, liegen die Dinge was den moralischen Aspekt belangt, anders. Hier muss davon ausgegangen werden, dass die Vergehen der Frau auch andere zu Ähnlichem anstiften und somit ‚moralisch verderben‘ könnten.²¹⁰

Ebenso findet sich die m.E. schwerste Strafandrohung nur im Bezug auf die Frau - κακὰς [ἀρὰς παρὰ τῶν] θεῶν ἔξει [τὰ πα]ραγγέλματα ταῦτα [παρορῶσα] (Z. 43-44).²¹¹

Da nicht gänzlich zu klären ist, worauf sich τούτων in Zeile 42 bezieht, könnten es sowohl die sexuellen Vergehen der Frau sein, die diese Strafe nach sich ziehen, als auch die Nichtbefolgung des Ausschlusses und weitere Teilnahmen an den Kulthandlungen.²¹² Fest steht jedoch, dass der Verfluchung durch die Götter im „klassischen Land der Flüche“²¹³ mehr als nur symbolischer Charakter zukommt und somit durchaus als Indiz dafür gesehen werden kann, wie viel Gewicht den moralischen Vorschriften beigemessen wurde.

2.2.5.7. Organisation

Während sich in den meisten Vereinsinschriften in irgendeiner Form die Erwähnung einer Hierarchie oder Bezeichnungen für Amtsträger finden, fehlt solches in der Inschrift des Kultvereins des Dionysios vollkommen. Diese Auffälligkeit lässt unterschiedliche Schlüsse zu. Zuvorderst stellt sich die Frage, ob von der Nicht-Erwähnung hierarchischer und organisatorischer Strukturen in der Inschrift rückzuschließen ist, dass solche tatsächlich nicht vorhanden waren. Innerhalb der Forschung ist die Antwort auf diese Frage eine einigermaßen klare. Zwar wird Dionysios

²¹⁰ Dieser Ansatz schwingt zwar m.E. auch bei den den Mann betreffenden Bestimmungen mit, explizit angesprochen wird er allerdings nicht.

²¹¹ Zwar weisen Barton und Horsley zu Recht daraufhin, dass παρορῶσα nur eine Ergänzung darstellt und daher nicht gänzlich gesichert ist, allerdings wird diese Ergänzung von allen Editoren und Kommentatoren übernommen. Ebenso ist zu vermuten, dass falls sich der Satz auf Männer und Frauen bezieht, er mit der gleichen Einleitung, wie wir sie in Zeile 31 vorfinden, beginnen würde. Vgl. Barton/Horsley, *Hellenistic Cult Group*, S. 21.

²¹² Diese Variante erscheint mir als die plausiblere.

²¹³ Weinreich, *Stiftung*, S. 62.

von Sokolowski gewissermaßen als ‚primus inter pares‘ gesehen²¹⁴ und Roussel nimmt an, dass er die Rolle eines Priesters übernahm²¹⁵, doch dass daneben eine hierarchische Ordnung existiert haben könnte, wird durchgehend verneint.²¹⁶

Folgt man dieser Interpretation, stellt sich die Frage, wie sich das Vereinsleben ohne eine hierarchische Gliederung gestaltete. Hatten tatsächlich alle Mitglieder nicht nur formal sondern auch praktisch die gleichen Rechte? Wie wurden Entscheidungen, etwa über den Ausschluss eines Mitglieds, gefällt? Übernahmen trotz dem Fehlen von Ämtern bestimmte Mitglieder bestimmte Aufgaben?²¹⁷

Die Antworten auf diese Fragen müssen im Dunkeln bleiben. Zwar sehen Barton und Horsley in den Bestimmungen, die die Mitglieder dazu auffordern Vergehen zu melden, einen Hinweis auf die Bedeutung, die jedem einzelnen Mitglied in organisatorischer Sicht zukam.²¹⁸ Darauf, wer aber letztendlich ‚das Sagen hatte‘ kann dies ebenso wenig eine Antwort geben, wie die Vermutung, dass das Fehlen dieser Strukturen auf das sehr junge Alter des Vereins zurückgeht.²¹⁹

2.2.5.8. *Der praktizierte Kult*

Die Inschrift gibt uns nur sehr wenige Hinweise, wie wir uns das Kulte Leben innerhalb des Vereins vorzustellen haben. Wir erfahren zwar von [τούς τε ἁ-]γνισμοὺς καὶ τοὺς καθαρμούς κ[αὶ τὰ μυστήρια (Z. 12-13), doch sind solche Anführungen sehr interpretationsoffen. Abgesehen davon, dass τὰ μυστήρια nur eine Ergänzung darstellt,²²⁰ sind auch die Begriffe Reinigung und Heiligung sehr allgemeiner Natur und

²¹⁴ Sokolowski geht davon aus, dass Dionysios als Empfänger der ‚göttlichen Regeln‘, jeweils als Erster den Eid schwor. Vgl. Sokolowski, *Lois Sacrées*, S. 58.

²¹⁵ Vgl., Roussel Pierre, *Bulletin épigraphique*, REG 33, 1920, S. 426.

²¹⁶ Vgl. Barton/Horsley, *Hellenistic Cult Group*, S. 22. Berger Klaus/Colpe Carsten, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, Göttingen/Zürich 1987, S. 276. Stowers sieht auch genau darin einen Hinweis, darauf, dass es sich bei der Gemeinschaft nicht um einen Verein handelt. Vgl. Stowers, *A Cult from Philadelphia*, S. 298.

²¹⁷ Gerade diese Fragen trugen m.E. dazu bei, den Verein in eine wie auch immer geartete Nähe zum den frühen christlichen Gemeinden zu rücken. Stellten und stellen sich doch diese Fragen auch im Bezug auf diese.

²¹⁸ Vgl. Barton/Horsley, *Hellenistic Cult Group*, S. 22.

²¹⁹ Vgl. ebd.

²²⁰ Die Ergänzung von τὰ μυστήρια in den Zeilen 13 und 41 findet sich zwar bei den meisten

können Mannigfaltiges umschreiben. κατά τε τὰ πάτρια und ὡς νῦν [γέγραπται] (Z. 14) lassen darauf schließen, dass im Kult alte und neue Praktiken verbunden wurden, "Einzelheiten darüber erfahren wir aber aus der Inschrift nicht."²²¹

Ebenso unklar muss bleiben, welcher Art die [βωμοί] (Z. 11) – vorausgesetzt die Ergänzung ist richtig²²² - und ἱερά (Z. 39) sind.²²³

Wir können davon ausgehen, dass die Inschrift selbst eine Rolle innerhalb des Kultes gespielt hat, da sie von den Mitgliedern bei den monatlichen Treffen berührt werden musste. Es ist wahrscheinlich, dass diese Handlung in einen rituelle Rahmen eingebunden war, dessen Ausformung für uns jedoch nicht mehr erschließbar ist.

Dass innerhalb der Inschrift ein hoher moralischer Anspruch an die Mitglieder des Vereins gestellt wird, wird nur schwerlich abzusprechen sein. Die Frage ist jedoch, inwieweit diese moralischen Ansprüche auch integrierter Bestandteil des Kultes waren. War die ‚moralisch Reinheit‘ nur Voraussetzung um am Kult teilzunehmen, oder ging es im Kult selbst darum, die Mitglieder ‚moralisch zu erziehen‘?

Der Duktus der Inschrift könnte durchaus für letzteres sprechen²²⁴, wenngleich dies aber nicht letztgültig feststehen muss.

2.2.6. Zusammenfassung

Die Inschrift der Kultgemeinschaft des Dionysios stellt innerhalb der Vereinsinschriften in vielerlei Hinsicht eine Besonderheit dar. So waren es vor allem das Fehlen hierarchischer Strukturen, die anscheinende soziale und geschlechtliche Egalität, sowie

Kommentatoren und kann in der Verbindung mit ἐπιτελεῖν auch durchaus als Standard gesehen werden. Aber dennoch bleibt sie eine Ergänzung, die etwa die ersten Editoren Keil und von Premierstein in Zeile 13 noch mit τὰς οὐσίας lesen. Ebenso macht sie Stowers dagegen stark, der stattdessen sowohl in Zeile 13 als auch 41 τὰ ἱερόθυστα ergänzt haben möchte. Vgl. Keil/Premierstein, Bericht über eine dritte Reise in Lybien, S. 18; Stowers, A Cult from Philadelphia, S. 291.

²²¹ Weinrich, Stiftung, S. 54.

²²² Vgl. oben, Anm. 186.

²²³ Weinreich sprach sich für einen Kreis aus mehreren Altären aus, von denen vermutlich jeder je zwei Gottheiten geweiht war. Dem hält Stowers die Vorstellung entgegen, dass ein zentraler Altar Zeus und Hestia geweiht war und eine weiterer allen anderen griechischen Gottheiten. Agdistis wäre durch eine Statue oder ander Kultgegenstände vertreten gewesen. Vgl. Weinreich, Stiftung, S. 42f.; Stowers, A Cult from Philadelphia, S. 293.

²²⁴ Vgl. Weinreich, Stiftung, S. 56; Barton/Horseley, Hellenistic Cult Group, S. 25.

die hohen moralischen Ansprüche an die Mitglieder, die das Interesse der Forschung anregten und dafür sorgten, dass immer wieder Parallelen zu den frühen christlichen Gemeinden gezogen wurden.

Im Hinblick auf die Rolle und Stellung der Frau innerhalb dieser Gemeinschaft kann gesagt werden, dass wir es kaum mit einem repräsentativen Konzept eines Vereines zu tun haben.²²⁵ Dass aber im Falle des Kultvereins des Dionysios von einer tatsächlichen Egalität zwischen den Geschlechtern gesprochen werden kann, sollte nicht als sicher gelten. Mögen die Unterschiede zwischen den Bestimmungen, die die Männer und denen, die die Frauen betreffen, auf den ersten Blick nicht gravierend erscheinen, so zeigt sich m.E. doch, dass hier Männer und Frauen durchaus unterschiedlich betrachtet und auch bewertet werden. Es kommt der Eindruck auf, als würde die Frau insgesamt als verderblicher angesehen werden als der Mann, was sich in rigoroseren Strafen niederschlägt. Dass sich diese Sicht auch auf ihre Rechte innerhalb des Vereins auswirkte, kann zwar aus der Inschrift nicht mit Sicherheit gefolgert werden. Es wäre aber auf jeden Fall denkbar.

²²⁵ S.o. S. 23.

2.3. Agrippinilla Inschrift

2.3.1. Epigraphischer Befund

Der genaue Fundort der Inschrift ist nicht gänzlich gesichert, da zwei leicht divergierende Aussagen über diesen vorliegen. Entweder wurde sie auf einem Bauernhof an der Via Tusculana oder in einem Weingarten zwei Kilometer vor Torre Nova gefunden. Beide Orte liegen jedoch nicht weit voneinander entfernt in der römischen Campagna und in direkter Nähe zur ehemaligen Villa der Familie von Pompeia Agrippinilla.²²⁶ Heute befindet sich die Inschrift im Metropolitan Museum of Art in New York.²²⁷

Die Inschrift nimmt drei Seiten einer marmornen Basis ein, auf der ursprünglich eine Statue von Pompeia Agrippinilla stand²²⁸, von der aber keine Überreste erhalten sind. Die Statuenbasis hat eine Höhe von 0,83 Metern und eine Breite von 0,65 Metern, während die Tiefe 0,44 Metern misst.²²⁹

Die Inschrift wird in das Jahr 150 n. Chr. datiert²³⁰, in welchem der Mann von Agrippinilla, M. Gavius Squilla Gallicanus, der ebenfalls als hohes Mitglied des Vereins angeführt wird, das Amt eines Konsuls bekleidete.²³¹

Während die Vorderseite und eine der beiden Seitenflächen einen äußerst guten Erhaltungszustand aufweisen, ist der Stein auf der von vorne gesehenen linken beschriebenen Seite beschädigt, wodurch etwa 45 Namen unleserlich sind.²³²

²²⁶ Vgl. Alexander Christine, Abstract of the Articles on the Bacchic Inscription in the Metropolitan Museum, in: AJA 37, 1933, S. 264.

²²⁷ Vgl. Alexander Christine, A Bacchic Inscription of the Second Century A. D., in: The Metropolitan Museum of Art Bulletin 27/11/1, 1932, S. 240-242; Mclean Bradley H., The Agrippinilla Inscription: Religious Association and Early Church Formation, in: ders. (Hrsg.), Origins and Method – Towards a New Understanding of Judaism and Christianity. Essays in Honour of John C. Hurd, JSNT.S 86, Sheffield 1993, S. 247.

²²⁸ Vgl. Vogliano Achille, La Grande Iscrizione Bacchica del Metropolitan Museum, in: AJA 37, 1933, S. 216.

²²⁹ Vgl. ebd.

²³⁰ Vgl. Mclean, Agrippinilla Inscription, S. 239.

²³¹ Vgl. Vogliano, La Grande Iscrizione, S. 216.

²³² Vgl. die Abbildung in Vogliano, La Grande Iscrizione, PLATE XXIX. Bei den Abbildungen handelt es sich um maßstabgetreue Kopien der Inschrift, die von der Museumsmitarbeiterin Lindsay Hall angefertigt wurden. Vgl. ebd., S. 215, Anm.*.

Die Inschrift ist in insgesamt 10 parallelen Spalten verfasst, von denen sich die ersten vier auf der Vorderseite unterhalb einer Überschrift finden. Auf den beiden Seitenflächen stehen je drei Spalten nebeneinander. Die Anzahl der Zeilen pro Spalte beläuft sich auf 45 bis 64 Zeilen, wobei die Zeilenhöhe zwar zwischen den drei Seiten divergiert, aber innerhalb einer Seite eine konstante Höhe aufweist.²³³ Die Buchstabenhöhe wird anhand der Abbildungen zwischen 0,7 und einem Zentimeter festzusetzen sein.

²³³ Vgl. ebd., PLATE XXVII-XXIX.

2.3.2. Die Inschrift²³⁴

Tafel I

[Ἀγρ]ιππεινίλλαν τὴν ἱέρειαν μύσται
οἰύπογεγραμμένοι

	Spalte I	Spalte II	Spalte III	Spalte IV
1	[Μακ]ρεῖνος ἥρωος [Κεθ]ηγίλλα ἱερεῖς [Γ]αλλικανός	Φλῶρος Κόνων	ἀπὸ καταζώσεως Βακχίς Ἑλένη Χάρις	Φίλιππος Εὐτυχᾶς Ἐπαίνετος
5	Γαλλικανός Μακρεῖνος Ὅρφιτος Τέρτυλλος Ὅρφιτος	ἀρχιβάσσαροι Χαιρήμων Ἰδανός	Ὀλυμπιάς Ἰάρα Σοφιάς Εὐχάριστος Χρυσόπαις	Ἀβάσκαντος Ἡδόνη Ἐπαφρόδιτος Εὐδοδος Ἀμέθυστος
10	Κέλσος	ἀμφιθαλεῖς Λάτριος Μένανδρος	Σεουῆρος Ἰσίων Εὐώπος Ἀπολλόδωρος	Ἄθυρμα Ἡρακλέων Ἀπόλαυστος Κρήσκηνς
15		λικναφόροι Καλλίστη Εὐτυχίς Νίκη	Κωμική Εὐφημία Ἑλένη Ἀφροδισία Ἰουλία Εὐτυχία Ζωσίμη Ἀμάνδα	Ἰοῦστα Νέπως Ἀρτεμεισία Κένταυρος Πίττυς Ἰσίδωρος
20		φαλλοφόρος Καμιλ<λι>ανή	Εὐ<π>λους Νικοτέλεια Θυϊάς Μαρκία	Ἰλαρίων Μύρων Συμφέρουσα
	ἱέρειαι Μαλίολα			
25	Μαλίολα	πυρφόροι	Ζωσίμη	Ζωτικός

²³⁴ Als Vorlage für meine Editierung dienten IGUR I 160, sowie die Edition von McLean. Vgl. McLean, Agrippinilla Inscription, S. 240 ff.

		Τρόφιμος	Ἄνθουσα	Ποτεντεῖνα
		Νικηφορίων	Ὀλυμπιάς	Σουκέσσα
	ιεροφάντης		Ἑρμητίων	Ἐπαφρόδιτος
	Ἀγαθόπους	ιερομνήμων	Θρέπτη	Νάρκισσος
30	θεοφόροι	Ἀτίμητος	Χελειδών	Ἀγγελικός
	Γαλλικανός	ἀρχινεάνισκοι	Ἴρις	Εὐφρό<σ>υνος
	Διονύσιος	Ἐπίκτητος	Φέρρα	Τροφίμη
	ὑπουργὸς καὶ		Σείγηρος	Ἑρμῆς
	σειληνοκόσμος	ἀρχιβασσάραι	Κάρπος	Κυιντιλιανός
35	Σερῆνος	Ποθοῦσα	Ἀσπασία	Κλήμης
	κισταφόροι	Συμφέρουσα	Φιλόκαλος	Βασίλλα
	Φιλήτη	Βακχίς	Δημοσθένης	Ἰρήναιος
	Σαβεῖνα	Βασσαρίς	Ζηνόδοτος	Ἀντιοχίς
	Ἑφεσία		Ἑταῖρος	Πωλλίων
40			Τρώϊλος	Εὐκαρπία
		βουκόλοι	Προύδης	Πάνθεια
	ἀρχιβουκόλοι	Νικολ<έ>ων	Κύκνος	Ὑγεία
	Σαβεινιανός	Ἀβασκαντίων	Ἀφροδισία	
	Ἀγαθοκλῆς	Σέμνος	Νηρέους	
45	Αὐξάνων	Εὐτύχης	Ἄπερ	
		Ὑπερήφανος	Εὖνους	
		Λούξεννος	Σελήνη	
		Τυχικός	Βέλλα	
	βουκόλοι ἱεροί	Καλλικ<λ>ῆς	Στέφανος	
50	Χρυσόγονος	Πρεισκιανός	Ῥουφεῖνα	
	Μελαγκόμας	Εἰρήναιος	Χαρίτινος	
	Καῖνος	Κάλλιστος	[— — —]Α	
	Κόρινθος			
	Πάμμουσος			
55	Θεόδοτος			
	Κοιτονικιανός			

Tafel II

	Spalte V	Spalte VI	Spalte VII
1	βάκχοι ἀπὸ καταζώσεως Πρειμιτεΐβος Νίκων	Φορτουνάτος Κάρπος Ὀνήσιμος	Ἐκλογος Οὐενοῦστος Τυχικός Εὐτυχίδης
5	Σατύρισκος Ἑλ<π>ιστος Ἐπάγαθος Μηνᾶς Σοζόμενος	Γαληνός Ὀνήσιμος Εὐτυχᾶς Ἐπάνοδος	Οὐίκτωρ Νίκων Ἴκμενος Ἐπίκ<η>τος Πρωτογένης
10	Εὐτύχης Νικηφόρος Ὑλλος Ἀβάσκαντος Ἀκίνδυνος	Ἀφροδίσιος Σύμφωνος Στεφανίων Παμφιλ<ᾱ>ς Γεμελλίων	Ἡφαιστᾶς Ἀλβανός Σπόρος Μύρων Ἀτσερτώρ
15	Βάθυλλος Φῆλιξ Αὔξιμος	Πάγκαρπος Νικίας Κόρος Εὐκαρπᾶς Φίλητος Μάρκος Φίλητος Εὐτυχος Ἐπαφρόδιτος Ἐρμογένης	Εὐτυχίδης Ῥῆνος Μύρσος Οὐενοῦστος Θάλλος Εὐχάρης Γενέσιος Ἀχιλλεύς Κράτερος Φῆλιξ
20			Τάν<α>γρος Φορτουνᾶτος Ἴκαρος Βούδιον Φιλήμων
25	βάκχαι ἀπὸ καταζώσεως Ἑλπίς Σειρήν Λοίδη	Ἀλέξανδρος Ἀγαθήμερος Ἐπάφρυλλος Ἄγνος Ἀγαθήμερος Εὐ<ά>γγελος Εὐτύχης Σκίνδιον	Πιθανός Διονύσιος Εὐκαρπος
30			

		Ζωσιμᾶς	Δεκίβαλος
		Νίκυλος	Μασκελλίων
35		Νίκων	Ἀράτωρ
		Εὐχάριστος	Ἡλιόδωρος
	ἱεροὶ βάκχοι	Ἑρμίας	Εὐτύχης
	Ἀντίοχος	Ἑρμῆς	Ἄτ[τ]αλος
	Πίνδαρος	Κορνη<λ>ιανός	Σπόρος
40	Ἀστερίων	Πρεμιτεῖβος	Λουκανός
	ΠΕΛΟΠΙΟΗΣ	Ζώσιμος	Σάλερνος
		Ἀνθίων	Ἰουβιλᾶτορ
	Νεκτάρεος	Ζώσιμος	Σεκοῦνδος
	Θηβανός	Φίλητος	Γάμος
45	Διογ<έ>νης	Πρόσδεκτος	Φορτουν<ᾱ>τος
	Φιλόκαλος	Ἀγα<θ>ήμερος	
	Διονυσόδωρος	Ἐπίκτειτος	
	Πιθανός	Σωτήρ	

Tafel III

	Spalte VIII	Spalte IX	Spalte X
1	[— — —] [— — —] [— —]ς [— —]ς	[Σ]τεφανᾶς Ἐμίτινος Σαρδόνυξ Προσόδικος	Κρητική Ἐπίκτησις Σεκουνδεῖνα Σπένδουσα
5	[— —]ς [— —]ξ [— —]ος [— —]νος [— —]ος	Εὐγραμμος Βάσσος Φιλώτας Ὀνησίφορος Εὐρετος	Ἐλπίς Τραλλίς Εὐοδία Ἄπρυλλα Στρατηγία
10	[— —]ς [— — —] [— — —] [— — —] [— — —]	Αὐξάνων Ἀφέλους υἱός Ἕλενος Ζώσιμος [Δ]ωνᾶτος	Οὐαλερία Ἀριστεῖνα Μυγδονίς Νεμεσίλλα Φηλείκιτας Λύκα
15	[— — —] [— — —] [— — —] [— — —] [— — —]	[— — —] [— — —] [— — —] [— — —] [— — —]	Σέμνη [— — —] [— — —] [— — —]ς [— — —]α
20	[— — —] [— — —] [— — —] [— — —] [— — —]	[— — —] [— — —]ς [— — — —]ς [— — — —]ς [— —]νιανός	[— — —]α [Ρ]ώμουλα Πρειμιγένεια Αὔξησις Ἄπρυλλα
25	[— — —] [— — —]ν [— — —]ος [— — —]ς [— —]φυρος	[— — —]λας	Ἀντιάνειρα Σμύρνα ΔΛΗ Σουκέσσα Ἐλευθέριν
30	[Φω]σφόρος [Β]ασιλείδης [Ο]λυμπιάδης		Ἑρμιόνη Ἔτη Πρεῖμα

	Ἀβάσκαντος		
	Τρόφιμος		
35	Κοσμίων		
	Φορτουνᾶτος		
	Ῥεστιτοῦτος		σειγηταί
	Ἐπαφρᾶς	ἀντροφύλακες	Φίλητος
	Δημήτριος	Παρ<θ>ένιος	Ἀπ[ο]λλώνιος
40	Πραξιδάμας	Πελοπίδης	Κάνωπος
	Καρποφόρος		Φηλικίων
	Ὀνήσιμος		Λειβερανός
	Ἔρωσ		Γλύκερος
	Ἔρωσ		Πτέρων
45	[Ν]ήδυμος		Καικιλία
	Εὐκτήμων		Δύναμις
	Μεγιστίων		Φιλήτη
	Ἑρμιππος		Ἐπίκητος
	Φορτουνᾶτος	βάκχαι	Δαδουχίς
50	Ἀχιλλᾶς	Τύχη	Ροῦφα
	Ἀρίστων	Ἑρώτιον	Μουσική
		Σεουέρα	Φοῖβος
			Βειθυνικός
		Λύκα	Νίκων
55		Παῦλα	Ἰλαρίων
		Ναῖς	Βειταλίων
		Εὐτυχία	Θάλλος
		Ἀντωνῖνα	Πομπειᾶνός
		Πρεῖμα	Ἀσπασία
60		Εὐτυχίς	Κόσμος
		Εὐκαρπία	
		Βλάστη	
		Μοντίκλα	
		Νικαρώ	

2.3.3. Übersetzung²³⁵

Für die Priesterin Agrippinilla, die unterschriebenen Mystai.

Held (ἥρως), Sp. I, Z. 1 [ein männlicher Namen]	Truhenträger (κισταφόροι), Sp. I, Z. 36 [drei weibliche Namen]
Fackelträger (δαδοῦχος), Sp. I, Z. 2 [ein weiblicher Name]	oberstenKuhhirten (ἀρχιβουκόλοι), Sp. I, Z. 42 [drei männliche Namen]
Priester (ιερεῖς), Sp. I, Z. 3 [sieben männliche Namen]	heiligen Hirten (βουκόλοι ἱεροί), Sp. I, Z. 49 [acht männliche Namen]
Priesterinnen (ἱέρειαι), Sp. I, Z. 23 [zwei weibliche Namen]	oberste Bacchanten (ἀρχιβάσσαροι), Sp. II, Z. 5 [zwei männliche Namen]
„Hierophant“ (ιεροφάντης), Sp. I, Z. 28 [ein männlicher Name]	„Amphilales“ (ἀμφιθαλεῖς), Sp. II, Z. 10 [zwei männliche Namen]
„Gottesträger“ (θεοφόροι), Sp. I, Z. 30 [zwei männliche Namen]	Liknaträger (λικναφόροι), Sp. II, Z. 14 [drei weibliche Namen]
„Gehilfe“ und Ordner des Silenus (ὑπουργὸς καὶ σειληνοκόσμος), Sp. I, Z. 33 [ein männlicher Name]	Phallusträger (φαλλοφόρος), Sp. II, Z. 22 [ein weiblicher Namen]

²³⁵ eigenständige Übersetzung

Feuerträger

(πυρφόροι), Sp. II, Z. 25

[zwei männliche Namen]

Heiliger Sekretär

(ιερομνήμων) Sp. II, Z. 29

[ein männlicher Name]

Für die Jugend Verantwortlichen

(ἀρχινεάνισκοι), Sp. II, Z. 31

[ein männlicher Name]

obersten Bacchantinnen

(ἀρχιβασσάραι), Sp. II, Z. 34

[vier weibliche Namen]

Kuhhirten

(βουκόλοι), Sp. II, Z. 41

[elf männliche Namen]

Eingeweihte²³⁶

(ἀπὸ καταζώσεως), Sp. III, Z. 1

[52 männliche und 38 weibliche Namen]

Bacchanten Eingeweihte

(βάκχοι ἀπὸ

καταζώσεως), Sp. V, Z. 1-2

[fünfzehn männliche Namen]

Bacchantinnen Eingeweihte

(βάκχαι ἀπὸ καταζώσεως), Sp. V, Z. 24-25

[drei weibliche Namen]

Heilige Bacchanten

(ἱεροὶ βάκχοι), Sp. V, Z. 37

[176 männliche Namen] (45 nicht mehr zu entziffern)

Hüter der heiligen Höhle

(ἀντροφύλακες), Sp. IX, Z. 38

[zwei männliche Namen]

Bacchantinnen

(βάκχαι), Sp. IX, Z. 49

[46 weibliche Namen] (fünf davon nicht mehr zu entziffern)

Schweigenden

(σειγηταί), Sp. X, Z. 37

[fünfzehn männliche und acht weibliche Namen]

²³⁶ Eig. Nach den Anziehen.

2.3.4. Art und Zweck der Inschrift

Mit der Inschrift soll Agrippinilla die Ehre bekundet werden. Dies lässt sich einerseits aus dem einleitenden Satz ‚Der Priesterin Agrippinilla, die unterschriebenen Mystai‘, als auch aus dem Ort der Anbringung der Inschrift schließen. Diese fand sich schließlich auf drei Seiten eines Sockels, der die Statue der Agrippinilla trug.

Da im Folgenden ganz genau die einzelnen Ämter, sowie die diese ausübenden Mitglieder angeführt werden, könnte man die Vermutung anstellen, dass es sich aber auch um ein Vereinsregister – ein Album handelt. Diese Möglichkeit ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach auszuschließen, da davon auszugehen ist, dass nur diejenigen einen Platz auf der Inschrift gefunden haben, die für die Errichtung der Statue gespendet haben.²³⁷

Als deutlichstes Indiz hierfür haben die Leerstellen innerhalb der Spalten zu gelten. Deren Zweck war es wohl, zukünftigen Spendern die Möglichkeit zu geben, nachgetragen zu werden. Dies würde etwa auch erklären, warum ἀρχιεῳνισκοί im Plural steht, aber darunter nur ein Name angeführt wird.²³⁸

2.3.5. Das Vereinsleben

2.3.5.1. Der praktizierte Kult

Es findet in der gesamten Inschrift keine Erwähnung, aber es liegt sehr nahe, davon auszugehen, dass die Vereinigung dem Dionysios huldigte. Dafür sprechen vor allem die angeführten zahlreichen Titel, die sich in ähnlicher Weise auch bei anderen dionysischen Kultvereinen finden. Zwar tritt uns eine solch große Anzahl an Ämtern bei einer dionysischen Gemeinschaft nur noch bei den attischen Iobacchen entgegen und manche Ämter, wie etwa die σεινηταί, werden einzig in unserer Inschrift aufgeführt. Aber dennoch finden sich viele der angeführten Titel auch in kleineren Inschriften von dionysischen Kulturen.²³⁹

²³⁷ Diese Ansicht wird bereits von Franz Cumont 1933 vertreten und in der Folge von allen späteren Bearbeitern übernommen. Vgl. Cumont Franz, *La Grande Inscription Bacchique du Metropolitan Museum II – Commenaire Religieux de l'Inscription* in: *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 27/11/1, 1932, S. 233 f. McLean, *Agrippinilla Inscription* S. 246.

²³⁸ Vgl. Cumont, *La Grande Inscription*, S. 234.

²³⁹ Vgl. Nilsson Martin P., *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, *Ancient Religion and Mythology*, New York 1975, S. 47.

Ebenso deuten vor allem die Ämter der diversen *φόροι* darauf hin, dass Prozessionen einen integralen Bestandteil des Kultlebens ausmachten.²⁴⁰ Dies würde gut in das Bild des dionysischen Kultes passen, bei dem Prozessionen eine immanente, den Opfern zumindest gleichwertige Rolle spielten.²⁴¹

Den Kult des Dionysios hatte die Familie der Agrippinilla, deren Herkunft auf den antiken Geschichtsschreiber Theophanes von Mytilene zurückgeht, allem Anschein nach aus ihrer alten Heimat Lesbos mitgebracht, als sie von dort in die römische Campagna übersiedelten.²⁴²

Die Ursprünge des dionysischen Kultes auf Lesbos gehen, wie im gesamten östlichen Mittelmeerraum, auf die späte Bronzezeit zurück.²⁴³ Allerdings ist uns über den ursprünglichen Kult nur sehr wenig bekannt. Auch wenn Cumonts Ausführungen, nach denen der mytilenische Dionysoskult in seiner Anfangszeit von Blut und Gewalt bestimmt war und auch Menschenopfer beinhaltete,²⁴⁴ etwas weit hergeholt erscheinen,²⁴⁵ so muss doch davon ausgegangen werden, dass der Kult über die Zeit hinweg einer Wandlung unterworfen war.

Denn die gesamte dionysische Religion erfuhr während der hellenistischen und römischen Zeit eine starke Veränderung. War die Kultpraxis früher vor allem von Frauen und durch ein Fehlen beinahe jeglicher Ämter und Strukturen bestimmt, so kam es nun zu einer verstärkten Einbindung von Männern in den Kult und zur Schaffung vieler neuer Ämter.²⁴⁶ Dies ging mit der Verbreitung dionysischer Kultkollegien im hellenistischen und römischen Raum einher.²⁴⁷

Vor allem im römischen Reich erfuhren die ursprünglich durch Spontanität geprägten Tänze der Frauen eine Umwandlung hin zu detailliert geplanten Prozessionen. An deren

²⁴⁰ Vgl. Alexander, A Bacchic Inscription, S. 241.

²⁴¹ Vgl. Cumont, La Grande Inscription, S. 233.

²⁴² Vgl. McLean, Agrippinilla Inscription, S. 239.

²⁴³ Vgl. Schlesier Renate, Art. Dionysos. I. Religion, in: DNP 3, Stuttgart/Weimar 1997, Sp. 651.

²⁴⁴ Vgl. Cumont, La Grande Inscription, S. 232.

²⁴⁵ Schlesier weist darauf hin, dass sich Menschenopfer für den Dionysoskult historisch nicht nachweisen lassen. Vgl. Schlesier, Dionysos, Sp. 658.

²⁴⁶ Vgl. McLean, Agrippinilla Inscription, S. 258 ff.

²⁴⁷ Vgl. Schlesier, Dionysos, Sp. 659.

Spitze standen vor allem bei den in den öffentlichen Kult überführten Gemeinschaften Männer.²⁴⁸

Der Kultverein der Agrippinilla hat zwar keine Transformation zum öffentlichen Kult erfahren, dennoch können wir anhand der Entstehungszeit der Inschrift, dem Männeranteil und der großen Anzahl an $\varphi\acute{o}\rho\omicron\iota$ -Titeln davon ausgehen, dass auch dieser dionysische Kult über die Zeit hinweg eine starke Verwandlung erfahren hat.

2.3.5.2. *Der Versammlungsort*

Die Inschrift wurde im nahen Umfeld der ehemaligen Villa der Familie des M. Gavius Squilla Gallicanus gefunden. Das legt die Vermutung nahe, dass die Statue der Agrippinilla und somit auch unsere Inschrift in dieser oder um diese Villa herum zur Aufstellung gelangten. Dies würde darauf schließen lassen, dass auch der dionysische Mysterienverein innerhalb der Mauern oder nahe bei der Familienvilla seinen Versammlungsort hatte. Diese Vermutung wird auch von der Tatsache gestützt, dass neben Agrippinilla und ihrem Mann M. Gavius noch eine große Anzahl weiterer Funktionäre des Vereins, aus der Senatorenfamilie hervorging.²⁴⁹ Es erscheint somit durchaus einleuchtend, dass die Kulträumlichkeiten im Haus der Vereinspatronin lokalisiert waren. Welcher Art wir uns diese Räumlichkeiten vorzustellen haben, kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden. Allerdings stieß man bei Ausgrabungen in Pergamon auf einen sogenannten Podiensaal, bei dem es sich vermutlich um ein Kultlokal eines dionysischen Mysterienvereins handelt.²⁵⁰ Der Saal mit einer Länge von 24 und einer Breite von 11 Metern weist im Inneren zwei U-förmige Podien auf.²⁵¹ Diese waren vermutlich bei den gemeinsamen Mählern in Verwendung.

Ebenso wurde in Athen ein Vereinshaus von Bakchosverehrern ausgegraben. Der Saal misst eine Länge von 11,25 Metern und ist 18,8 Meter breit. Zwei Säulenreihen teilen ihn in ein Mittel- und zwei Seitenschiffe, wobei sich auf der östlichen Schmalseite eine

²⁴⁸ Vgl. McLean, Agrippinilla Inscription, S. 261.

²⁴⁹ Zu den (familiären) Strukturen des Vereins s.u. S. 75

²⁵⁰ Vgl. Filgis Meinrad N./Radt Wolfgang, Die Stadtgrabung – Teil I. Das Heroon, Altertümer von Pergamon 15/1, Berlin 1986, S. 69 f.

²⁵¹ Vgl. Dahlinger Stefan-Christian, Der sogenannte Podiensaal in Pergamon – Ein Mithraeum?, in: Bianchi Ugo (Hrsg.) *Mysteria Mithrae - atti del Seminario Internazionale su "La Specificità Storico-Religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia"*, Roma e Ostia 28-31 Marzo 1978, Leiden 1979, S. 794.

Apsis findet, durch welche man noch in einen kleinen Nebenraum gelangt. In diesem und in der Apsis wurden die Überreste mehrerer Altäre gefunden. Dies legt nahe, dass der Saal in zwei Bereiche geteilt war. Während die Apsis und der Nebenraum als sakrale Kulträume dienten, dürfte der Saal selbst für profanere Zwecke des Vereins, wie gemeinsame Mähler, zur Verfügung gestanden haben.²⁵²

Unter Umständen hat eine diesen Räumlichkeiten ähnliche Anlage auch in oder bei der Familienvilla der Agrippinilla bestanden.

Aber auch das Amt des ἀντροφύλακες gibt einen Hinweis auf eine mögliche Räumlichkeit. So nahm die Höhle als Kultraum im dionysischen Kult von Anfang an eine besondere Stellung ein. Oft wurden auch künstliche Grotten errichtet, in denen die Gemeinschaft zusammenkam. Es konnte auch vorkommen, dass solche ‚Höhlen‘, transportabel waren und schnell errichtet werden konnten, um der Kultgemeinschaft nach den Prozessionen einen Ort zum gemeinsamen Gelage zur Verfügung zu stellen.²⁵³

Vor allem, wenn wir davon ausgehen, dass der Raum allen Vereinsmitgliedern, also mehr als 400 Menschen, Platz bieten sollte, hat die Idee einer solchen ‚Bierzelt-ähnlichen‘ Einrichtungen durchaus ihre Reize. Ebenso muss aber auch die Möglichkeit eines festen Gebäudes bestehen bleiben. Vor allem dann, wenn wir nicht ausschließen wollen, dass die Gemeinschaft auch außerhalb der Prozessionen zusammenkam.

2.3.5.3. *Die Häufigkeit der Treffen*

Wenn wir uns nur auf die Inschrift selbst stützen erfahren wir im Grunde nichts über die Treffen des Vereins und deren Häufigkeit. Allerdings können wir versuchen mit dem uns zur Verfügung stehenden Wissen über die dionysische Kultpraxis ein paar Schlaglichter der Annäherung auf das Bild der Zusammenkünfte des Vereins zu werfen.

Wie bereits angesprochen, dürfte das Zentrum des Kultes in großen Prozessionen gelegen haben, die von der Gemeinschaft abgehalten wurden und vermutlich nicht öfters als einmal im Jahr stattfanden. Begleitet wurden sie möglicherweise von gemeinsamen Ess- und Trinkgelagen.²⁵⁴

²⁵² Vgl. Ebel, *Attraktivität*, S. 82f.

²⁵³ Vgl. Nilsson, *Dionysiac Mysteries*, S. 61f.

²⁵⁴ Seltsam erscheint allerdings, dass sich unter all den Ämtern keines wie das eines *Sitarchos* (ein für die Speisen Verantwortlicher, s.o. S. 35) findet. Wenn tatsächlich Festmähler abgehalten wurden, dann müsste sich doch – vor allem bei einer solchen Ämterfülle, wie sie uns in dieser Inschrift entgegen tritt –

Wie oft die Gemeinschaft außerhalb dieser ‚Hochfeste‘ zusammenkam und wie sich solche Treffen gestalteten, entzieht sich leider unserem Wissen. Zwar wissen wir etwa von den Iobakkchen in Athen, dass sie jeden neunten des Monats zum gemeinsamen Trinken zusammenkamen, ebenso sind uns aber auch dionysische Kultvereine aus dieser Zeit bekannt, die tatsächlich nur jedes oder sogar nur jedes zweite Jahr zusammenkamen.²⁵⁵

2.3.5.4. Die Mitglieder

Die Inschrift nennt insgesamt 402 Namen. Dass diese jedoch nicht die gesamte Anzahl der Mitglieder abdecken, wurde bereits ausgeführt.²⁵⁶

Die Frage die sich m.E. anfangs stellt ist, wieweit die genannten Mitglieder als repräsentativ für den gesamten Verein gelten können. Denn wenn davon ausgegangen wird, dass nur die Spender genannt werden, müsste man vielleicht bereits eine Verschiebung der sozialen Verhältnisse mitdenken. In einfachen Worten ausgedrückt. Es könnte sein, dass die sozial nieder stehenden Mitglieder, in der Gruppe der Spender unterdurchschnittlich vertreten sind. Denn wer kein Geld hat, kann auch keines spenden. Ebenso wäre es vorstellbar, dass auch der Frauenanteil, innerhalb der auf der Inschrift angeführten Mitglieder, nicht den tatsächlichen Verhältnissen innerhalb des Vereins entspricht. Wenn etwa der pater familias eine Spende vornahm, wurde vielleicht kein Grund gesehen, die anderen Mitglieder der Familie, wie eben die Ehefrau, ebenfalls als SpenderInnen aufzuführen.

Eine Antwort auf die Frage, wieweit Solches bei dieser Inschrift zutrifft, wird wohl nicht zu finden sein, allerdings erscheint es mir sinnvoll, diese anfänglichen Überlegungen bei den folgenden Ausführungen mitzudenken.²⁵⁷

Von den 402 auf der Inschrift angeführten Namen sind 110 weiblichen und 292 männlichen Geschlechts, was einem Geschlechterverhältnis von etwa eins zu drei

auch ein solches Amt finden.

²⁵⁵ Vgl. Nilsson, *Dionysiac Mysteries*, S. 64.

²⁵⁶ Vgl. oben, S. 67

²⁵⁷ Ähnliche Überlegungen stellt auch McLean an, wenn er konstatiert: „it is reasonable to assume that more women than men are omitted since women generally had lesser economic means.“ McLean, *Agrippinilla Inscription*, S. 262. Allerdings kann auch er nicht bestimmen, in wie weit die Verhältnisse zwischen den Mitgliedern des Vereins und den auf der Inschrift genannten verschoben wurden.

gleichkommt. In Anbetracht des zuvor Behandelten kann davon ausgegangen werden, dass der Frauenanteil innerhalb des Kultvereins der Agrippinilla möglicherweise noch ein Stück höher war und auf jeden Fall über dem Durchschnitt.²⁵⁸ Die Gründe hierfür werden einerseits in der Ausrichtung des Vereins auf Dionysos zu suchen sein, da der Kult dieses Gottes von Beginn an eine starke weibliche Komponente aufwies.

Zwar wurde der Einfluss der Frauen, wie oben kurz dargelegt, über die Zeit hinweg immer kleiner und der Kult immer stärker männlich dominiert²⁵⁹, es wird aber dennoch davon auszugehen sein, dass Frauen immer eine überdurchschnittlich große Rolle innerhalb der dionysischen Religion zukam.

Ein weiterer Punkt, der in Bezug auf die vergleichsweise große Anzahl an Frauen innerhalb des Vereins nicht außer Acht gelassen werden sollte, ist die Tatsache, dass mit Agrippinilla eben selbst eine Frau dem Verein als Priesterin vorstand. Es würde naheliegen, dass ein Verein, der eine Frau als Priesterin und Patronin ²⁶⁰ ehrt, auch bezüglich der Aufnahme von Frauen eine gewisse Offenheit an den Tag legt.

Inwieweit sich der Anteil an Frauen auch auf die Besetzung der verschiedenen Ämter auswirkte, wird unter dem Punkt Organisation zu klären sein. Zuvor soll jedoch noch die Frage nach der sozialen Schichtung beantwortet werden. War bei der Gemeinschaft rund um Agrippinilla nur die Aufnahme von Frauen überdurchschnittlich hoch, oder begegnen wir dieser offenen Haltung auch im Hinblick auf die soziale Herkunft der Mitglieder?

Auffallend ist zunächst, dass die Inschrift bis auf drei Ausnahmen nur die Cognomen der angeführten Mitglieder nennt.²⁶¹

²⁵⁸ Tatsächlich ist bereits ein Verhältnis von eins zu drei überdurchschnittlich hoch, lag der Anteil der Frauen beim einem großen Teil der uns inschriftlich überlieferten Vereine bei null.

²⁵⁹ Vgl. oben S. 68

²⁶⁰ Agrippinilla wird zwar nicht explizit als Patronin (προστάς) oder Vorsteherin (ἀρχερανήστρα abgeleitet von ἀρχερανήστῃς) bezeichnet, aber die Art ihrer Nennung und Dedikation lässt einen solchen Schluss durchaus zu.

²⁶¹ Der Name eines römischen Bürgers in der Antike bestand normalerweise aus 3 Teilen. Dem Vornamen (praenomen), Sippennamen (nomen gentilicium) und einem Beinamen – das Cognomen. Der Familienname leitete sich vom Gründer Geschlechts (gens) ab und wurde vom Vater vererbt. Den Vornamen vergab normalerweise der Vater am 9. Tag nach der Geburt, wobei insgesamt nur etwa 25 römische Vornamen bekannt sind. Der Vorname diente zur Unterscheidung des Einzelnen innerhalb der Familie, und wurde schriftlich meist mit dem Anfangsbuchstaben abgekürzt (etwa G[aius]). Das Cognomen war ursprünglich vermutlich ein Bei- oder Spottname, der dazu diente seinen Träger zu

Dass keine Sippennamen oder im Falle von griechischen Namen Patronyme genannt werden, ist auf jeden Fall für die noch zu klärende Frage nach der Hierarchie innerhalb des Vereins von Interesse, da dadurch Familienzugehörigkeiten und damit auch auf gewisse Art und Weise die soziale Stellung unerwähnt bleiben.²⁶² Doch lässt sich aus den Cognomen dennoch die Herkunft ihrer Träger schließen?

McLean meint nachweisen zu können, dass 323 der 402 genannten Namen griechischen Ursprungs wären.²⁶³ Dies würde bedeuten, dass nur 79 Namen, also knapp 20 Prozent einen lateinische Herkunft haben.²⁶⁴ Die Aufteilung der weiblichen Namen entspricht in etwa der der männlichen. So sind 24 weibliche Namen originär lateinisch und 86 griechisch.

Die Zahlen werden bedeutsam, wenn man sie mit den Ergebnissen von Iiro Kajanto vergleicht, der das inschriftliche Material von neun lateinischen Städten hinsichtlich der Herkunft der darin genannten Cognomen aller Männer auswertete.²⁶⁵ Für Rom errechnete er, dass 73,3 Prozent der Cognomen freier Bürger (*ingenui*) und 41,6 Prozent der Cognomen Freigelassener (*liberti*) lateinischen Ursprungs waren.²⁶⁶

Dies lässt in Bezug auf unsere Inschrift auf ein Zweifaches schließen. Erstens dürfte der Verein einen verhältnismäßig hohen Anteil an Sklaven und Freigelassenen aufzuweisen gehabt haben. Zur Stützung dieser Vermutung vergleicht McLean die 323 griechischen Namen mit einer Liste von 3248 griechischen ‚Sklavennamen‘ und kann

charakterisieren, ab dem Ende der Republik wurde es meist bereits bei der Geburt verliehen, wobei nun oft Namen mit einer positiven Deutung gewählt wurden. In den Familien des römischen Adels konnte das Cognomen mit der Zeit erblich werden und diente dann dazu die verschiedenen Zweige (*familiae*) eines Geschlechts zu bezeichnen. Sklaven in Rom hatten an dieser Art der Namensgebung keinen Anteil, sondern besaßen nur einen Rufnamen. Wurden sie freigelassen, erhielten sie einen Vornamen und den Familiennamen ihres Herrn. Ihr Rufname wurde zum Cognomen. Vgl. Rix Helmut, *Art. Cognomen*, in: DNP 3, Stuttgart/Weimar 1997, Sp. 60 f.

²⁶² Vgl. unten, S. 77

²⁶³ Vgl. McLean, *Agrippinilla Inscription*, S. 249. McLean stützt sich dabei auf Kajanto, nach dem eine Bestimmung des Cognomen in Lateinisch oder Griechisch meist leicht möglich sei. Vgl. Kajanto Iiro, *The Significance of Non-Latin Cognomina*, *Latomus – Revue d'études Latines* 37, 1968, S. 518.

²⁶⁴ Die 79 Namen werden von McLean einzeln aufgelistet, weshalb auf eine solche Aufzählung von mir an dieser Stelle verzichtet wird. Vgl. McLean, *Agrippinilla Inscription*, S. 249 f., Anm. 11.

²⁶⁵ Vgl. Kajanto, *Significance*, S. 521-529.

²⁶⁶ Vgl. ebd., S. 523.

eine Überschneidung von 141 Namen nachweisen.²⁶⁷ Zwar muss mit McLean darauf hingewiesen werden, dass dies nicht bedeutet, dass die Träger griechischer Namen alle Sklaven waren, doch wird wohl von einem hohen Prozentsatz Sklaven oder Freigelassener auszugehen sein.

Des weiteren fällt auf, dass der Anteil lateinischer Cognomen im Vergleich zu den Ergebnissen Kajantos auch für einen nur aus Sklaven und Freigelassenen bestehenden Verein augenscheinlich gering ist. Der Anteil an Immigranten lag also weit über dem Durchschnitt. Tenney Frank konnte nachweisen, dass sich innerhalb der Einwanderer bereits in der zweiten Generation die Zahl derer, die griechische Cognomen trugen, halbiert hatte.²⁶⁸ Wir müssen somit davon ausgehen, dass viele der in der Agrippinilla Inschrift Genannten Immigranten der ersten Generation sind.²⁶⁹

Wie ist ein solch hoher Anteil an Immigranten, Sklaven und Freigelassenen zu erklären? Am ehesten wahrscheinlich dadurch, dass es sich dabei um den ‚Haushalt‘ von Pompeia Agrippinilla handelt. Als die Familie von Lesbos in die römische Campagna zog, nahmen sie ihre Sklaven und Diener mit. Dies würde den großen Anteil an Sklaven und Immigranten der ersten Generation erklären.²⁷⁰

Wie sind aber die restlichen römischen Cognomen in dieses Bild zu integrieren? Hierzu muss der Rahmen des Vereins über den Haushalt hinaus erweitert werden. Es ist davon auszugehen, dass auch Bekannte der Familie, Geschäftsfreunde und auf andere Weise mit der Familie in Beziehung stehende Personen, wie etwa Klienten, dem Verein beitraten. Dass es sich dabei zu großen Teilen um höher stehende römische Bürger gehandelt haben muss, schließt McLean aus der Tatsache, dass viele Plebejer gar kein Cognomen hatten.²⁷¹ Diese Vermutung stützen auch die genannten Namen Orphitus Tertullus und Celsus, die auf eine Herkunft aus Senatoren-Familien schließen lassen.²⁷²

Somit würde sich die Schlussfolgerung anbieten, dass sich der Verein aus der Familie der Agrippinilla, ihrer Sklaven- und Dienerschaft sowie durchaus auch höher gestellten

²⁶⁷ Vgl. McLean, Agrippinilla Inscription, S. 251. McLean führt an dieser Stelle auch alle 141 Namen einzeln auf. Vgl. ebd., S. 251 f., Anm. 18.

²⁶⁸ Vgl. Frank Tenney, Race Mixtures in the Roman Empire, in: AHR 21/4, Washington 1916, S. 693.

²⁶⁹ Vgl. McLean, Agrippinilla Inscription, S. 252.

²⁷⁰ Darunter dürfte sich auch eine große Zahl an Freigelassenen befunden haben, da diese sehr oft im Dienst ihrer ehemaligen Besitzer blieben.

²⁷¹ Vgl. ebd. S. 256.

²⁷² Vgl. Alexander, Abstract, S. 264.

römischen Bürgern zusammensetzte. Außerdem wäre es denkbar, dass auch griechische Immigranten, die keine Sklaven oder Freigelassene waren, dem Verein beitraten.²⁷³

2.3.5.5. *Organisation*

Die beinahe ausschließliche Nennung von Cognomen sowie die soziale und geschlechtliche Heterogenität innerhalb des Vereins, machen die Frage nach der hierarchischen Strukturierung des Vereins besonders interessant.

Das Zentrum des Vereins, an dessen Spitze Agrippinilla stand, bildete deren Familie. So bekleideten neben ihr als Priesterin, ihr Bruder oder Neffe M. Pompeius Macrinus das Amt des ἱερός, ihre Tochter Gavia Cornelia Cethegilla agierte als δαδούχος und ihr Mann M. Gavius Squilla Gallicanus, sowie vermutlich dessen Vater gleichen Namens und ihr Bruder oder Neffe M. Pompeius Macrinus nahmen das Amt eines Priesters war.²⁷⁴

Wenn wir davon ausgehen, dass die Reihenfolge der Nennung auf der Inschrift einer Art Hierarchie gleichkommt, wären hiermit die drei höchsten Ämter des Vereins mit Mitgliedern aus der Familie der Pompeia Agrippinilla besetzt gewesen. Der Rest der Inschrift zeichnet aber ein offeneres und inhomogeneres Bild. Denn die folgenden Ämter, von denen die meisten eine Rolle innerhalb der Prozessionen innehatten, da mit ihnen das Tragen von Kultgegenständen verbunden war, wurden sowohl von Frauen, als auch von Personen griechischer Herkunft und somit auch Sklaven und Freigelassenen ausgeübt.

²⁷³ Vgl. McLean, Agrippinilla Inscription, S. 248.

²⁷⁴ Vgl. ebd.

Eine Übersicht über die Ämteraufteilung soll die folgende Tabelle bieten.²⁷⁵

<i>Titel</i>	<i>Männer</i>	<i>Frauen</i>	<i>insgesamt</i>	<i>Namen v. Sklaven/ Freigelassenen</i>
ἥρωας	1	0	1	0
δαδοῦχος		1	1	0
ἱερεῖς/ἱέρειαι	7	3	10	0
ἱεροφάντης	1	0	1	1
θεοφόροι	2	0	2	1
ὑπουργὸς καὶ σειληνοκόσμος	1	0	1	0
κισταφόροι	0	3	3	1
ἀρχιβουκόλοι	3	0	3	0
βουκόλοι ἱεροί	8	0	8	2
ἀρχιβάσσαροι/αι	2	4	6	4
ἀμφιθαλεῖς	2	0	2	1
λικναφόροι	0	3	3	3
φαλλοφόρος	0	1	1	0
πυρφόροι	2	0	2	1
ἱερομνήμων	1	0	1	0
ἀρχινεάνισκοι	1	0	1	1
βουκόλοι	11	0	11	5
ἀπὸ καταζώσεως	52	38	90	35
βάκχοι/αι ἀπὸ καταζώσεως	15	3	18	8
ἱεροὶ βάκχοι/ βάκχαι	176	46	222	91
ἀντροφύλακες	2	0	2	0
σειγηταί	15	8	2	9
<i>insgesamt</i>	292	110	402	163

Beim Betrachten dieser Auflistung muss sich der Schluss nahe legen, dass in diesem Verein die soziale und geschlechtliche Hierarchie der Zeit, wenn nicht gänzlich aufgehoben so zumindest aufgebrochen wurde. In fast allen Ämtern finden sich Frauen und Sklaven oder Freigelassene. Wobei es aber durchaus interessant ist, dass Frauen zu zwei der vier höchsten Ämter (ἥρωας, δαδοῦχος, ἱερεῖς/ ἱέρειαι und ἱεροφάντης) Zutritt fanden, Sklaven und Freigelassene davon aber anscheinend gänzlich ausgeschlossen waren. Auf der anderen Seite finden sich aber auch sechs Ämter, bei denen keine Frauen angeführt werden (βουκόλοι ἱεροί, πυρφόροι, ἱερομνήμων, ἀρχινεάνισκοι, βουκόλοι, ἀντροφύλακες). Es ist vor allem bei den vier Ämtern, bei denen jeweils nur ein bis zwei Männer erwähnt werden, nicht mit Sicherheit festzustellen, ob dies daran liegt, dass Frauen die Ausübung dieser Ämter grundsätzlich untersagt war, es nur zur Zeit der

²⁷⁵ Die Tabelle basiert auf der von McLean ausgearbeiteten und wurde von mir um die Spalte *Namen v. Sklaven/ Freigelassenen* ergänzt. Die Zahlen hierfür finden sich ebenfalls bei McLean. Vgl. McLean, *Agrippinilla Inscription*, S. 262. 256.

Inscription keine Frauen in diesen Ämtern gab, oder ob die betreffenden Frauen keine Erwähnung finden, weil sie keine Spende getätigt haben. Bei den βουκόλοι ἱεροί und βουκόλοι, wo jeweils 8 bzw. 11 Männer angeführt werden, ist die Wahrscheinlichkeit aber doch sehr groß, dass diese Ämter nur Männern vorbehalten waren.²⁷⁶ Auf der anderen Seite wird es ebenfalls nicht zu klären sein, ob κισταφόροι, λικναφόροι und φαλλοφόρος Ämter darstellen, die exklusiv Frauen vorbehalten waren, auch wenn dies für das Amt des φαλλοφόρος zu vermuten ist. Dass diese drei Ämter aber allesamt mit dem Tragen von Gegenständen während der Prozessionen in Verbindung stehen, zeigt doch an, dass die Wurzeln des dionysischen Kultes, als ein von weiblicher Ekstase bestimmter, hier ihren Niederschlag finden.

Cumont folgerte aus der für Frauen, Sklaven und Freigelassenen offenen Hierarchie, dass in dieser auch der Grund für die Nennung der Cognomen zu finden sei. Für ihn wurde dadurch die Hierarchie der Umwelt aufgelöst und die Mitgliedern zu „geistigen Brüdern“.²⁷⁷ Diese Interpretation wird allerdings von McLean widerlegt. Er stimmt Cumont zwar grundsätzlich zu, dass die sozialen Unterschiede innerhalb des Vereins abgeschwächt wurden²⁷⁸, aber die Idee einer ‚spirituellen Bruderschaft‘ lehnt er ab.²⁷⁹ So stellt er zuvorderst fest, dass es sich bei vielen der angeblich griechischen Cognomen nicht um solche, sondern um Personennamen handelte, wie sie für Griechenland üblich waren. Viele der frisch aus Griechenland Immigrierten hätten gar kein Cognomen besessen und der Personennamen wäre ihr einziger Name gewesen. Die Nennung römischer Cognomen würde nach McLean den Ansprüchen des Vereins am Besten gerecht, da dieser aus Mitgliedern der Familie der Agrippinilla, aber auch mit dieser Familie verbundenen bestand. Somit wäre die Verwendung der Cognomen, der beste Weg gewesen, die einzelnen Mitglieder voneinander zu unterscheiden.²⁸⁰

Dieser plausiblen Argumentation kann auf jeden Fall gefolgt werden, wird doch auch gerade in ihr die besondere Stellung des Vereins deutlich. Am Schnittpunkt zwischen Familie, Haushalt und dessen Umfeld entstand eine Gemeinschaft, in der römische Adelige, BürgerInnen, ImmigrantInnen, SklavInnen und Freigelassene zusammenkamen.

²⁷⁶ Vgl. McLean, Agrippinilla Inscription, S. 264. McLean scheint zwar hier mit den Zahlen von βουκόλοι ἱεροί und βουκόλοι durcheinander zu kommen, seiner Schlussfolgerung schließe ich mich aber an.

²⁷⁷ „frères spiriuels“, Cumont, Inscription, S. 234.

²⁷⁸ Vgl. McLean, Agrippinilla Inscription, S. 269.

²⁷⁹ Vgl. ebd., S. 253.

²⁸⁰ Vgl. ebd., S. 253-255.

Zwar hatte der dionysische Verein dem Zeitgeist entsprechend eine interne Hierarchie mit einer großen Anzahl an Ämtern, diese spiegelte aber allem Anschein nach nur zu kleinen Teilen, die Hierarchie der Umwelt des Vereins wieder. Vielmehr scheinen soziale Unterschiede innerhalb der Gemeinschaft größtenteils aufgehoben geworden zu sein.

2.3.6. Zusammenfassung

Über die Erkenntnisse, die sich aus der Inschrift zu Ehren der Agrippinilla gewinnen lassen, kann nur schwerlich ein einheitliches Urteil gefällt werden. Auf der einen Seite erfahren wir so gut wie gar nichts über Ort und Ablauf der Kulthandlungen und können nur Anhand der genannten Ämter und der dionysischen Tradition im Allgemeinen darauf schließen, dass sich das Kultureben um Prozessionen herum gestaltet haben dürfte. Mit ebenso wenig Sicherheit lässt sich die Frage beantworten, wie oft die Kultgenossen zusammenkamen, ob sie gemeinsam speisten und wie sich ihr Kultureben außerhalb der anzunehmenden ‚Hochfeste‘ gestaltete.

Auf der anderen Seite zeichnet die Inschrift ein detailreiches Bild, was die verschiedenen Ämter und die sie ausübenden Personen anbelangt. Wir können anhand prosopographischer Untersuchungen folgern, dass nur etwa 20 Prozent der auf der Inschrift genannten Vereinsmitglieder römische Bürger waren, diese dafür aber zu großen Teilen aus sozial höher gestellten Kreisen stammten. Im Gegensatz dazu befanden sich unter den griechisch stämmigen Mitgliedern, die 80 % der genannten Namen ausmachen, ein sehr großer Anteil an Sklaven und Freigelassenen.

Besonderes Augenmerk muss jedoch vor allem den Frauen innerhalb der Gemeinschaft geschenkt werden. Bereits die Stellung der Agrippinilla an der Spitze des Vereins stellt eine beachtenswerte Tatsache dar.²⁸¹ Auch der relativ große Frauenanteil unter den genannten Mitgliedern ist auf jeden Fall außergewöhnlich. Wenn von der unter Kap. 2.3.5.4 behandelten Möglichkeit ausgegangen wird, dass der Frauenanteil auf der Inschrift sogar niedriger ist als im tatsächlichen Verein, dann könnten Frauen tatsächlich mehr als ein Drittel aller Mitglieder ausgemacht haben. Aber nicht nur mengenmäßig finden die Frauen ihren Niederschlag im Verein. Nicht ganz spiegelt sich

²⁸¹ Zwar sind uns noch andere Fälle von weiblichen Vereins-Patroninnen inschriftlich überliefert, wie etwa Blassia Vera bei den cultores Iovis Latii, CIL XI. Dennoch muss davon ausgegangen werden, dass Patroninnen innerhalb der antiken Vereinslandschaft eine Ausnahme darstellten.

der Anteil der Frauen in der Ämterverteilung nieder, da von 22 Ämtern nur 11 auch von mindestens einer Frau ausgeübt werden. Allerdings finden sich ganz an der Spitze der Hierarchie, mit Agrippinilla, ihrer Tochter Cethegilla und zwei Maliolas vier Frauen.

Es hat tatsächlich den Anschein, als ob nicht nur die sozialen, sondern auch die geschlechtlichen hierarchischen Unterschiede innerhalb des Vereins, wenn nicht aufgehoben, so zumindest stark relativiert wurden. Zwar kann nicht von einer Abschaffung von Hierarchien gesprochen werden, da sich der Verein, ähnlich anderen dionysischen Gemeinschaften dieser Zeit, eine eigene aus einer großen Anzahl an Ämtern bestehende Hierarchie geschaffen hatte. Der Zugang zu dieser war aber sowohl Sklaven und Freigelassenen als auch Frauen anscheinende problemlos möglich. Somit muss McLean wohl rechtzugeben sein, wenn er meint: „The inclusion of women, slaves and freedmen in early churches was by no means greater than their inclusion in this association.“²⁸²

²⁸² McLean, Agrippinilla Inscription, S. 270.

3. Neues Testament

3.1.Römer 16,1-16

Der Anfang des sechzehnten und damit letzten Kapitels des Römerbriefes gewährt uns einen interessanten Einblick in die Bedeutung von Frauen innerhalb der paulinischen Mission.

Einerseits findet sich mit der Empfehlung der Phoebe in den Versen eins und zwei die Nennung einer Frau, gemeinsam mit möglicherweise ihrem Amt (διάκονος). Auf der anderen Seite kann die in den Versen drei bis sechzehn folgende Grußliste insgesamt ebenfalls zehn Frauen aufweisen, wobei acht davon namentlich genannt werden.²⁸³ Dies macht diesen Abschnitt des Briefes Pauli an die Römer für die Fragestellung nach der Rolle von Frauen in frühen christlichen Gemeinden äußerst interessant.

3.1.1. Exegese

3.1.1.1. Kontext, Analyse und Textkritik

Das sechzehnte Kapitel bildet zusammen mit den Versen 14-33 des 15. Kapitels den Schluss des Briefes, den Paulus an die Gemeinde in Rom sandte. Allerdings war immer wieder strittig, ob denn Kapitel 16 überhaupt ursprünglich Teil des Römerbriefes war. Dieser hätte mit dem Amen in 15,33 einen deutlichen Schluss und das letzte Kapitel hätte ursprünglich ein selbstständiges Empfehlungsschreiben des Paulus für Phoebe bzw. ein Fragment eines Schreibens nach Ephesus, von dem der Briefkopf abhanden gekommen war, dargestellt. Die Gründe für eine solche Vermutung sind sowohl textkritischer als auch formaler und inhaltlicher Art.

Die ersten Schwierigkeiten macht die außergewöhnlich lange Grußliste in den Versen drei bis fünfzehn. Woher sollte Paulus in einer ihm im Grunde unbekannten Gemeinde eine solch große Anzahl von Menschen beim Namen kennen? Wenn dem so ist und ihm tatsächlich 25 Menschen mit Namen bekannt sind und er weiter zwar nicht persönlich, so aber doch als Gruppe nennt, wieso muss er sich dann im restlichen Brief solche Mühe geben, die Gemeinde für sich einzunehmen? Auch passen viele der Begrüßten eigentlich

²⁸³ Ohne Namensnennung bleiben die Mutter von Rufus (V. 13) und die Schwester von Nereus (V. 15).

nicht in das Umfeld der römischen Gemeinde, sondern sind viel eher in Kleinasien zu vermuten. Von Priska und Aquilla erzählt die Apostelgeschichte, dass sie von Korinth nach Ephesus gezogen sind (Apg. 18,18), was auch der erste Korinther Brief bestätigt (1 Kor. 16,19). Auch ein Anzahl weiterer in den Grüßen genannten Personen scheint mit Paulus im Osten engeren Kontakt gehabt zu haben. Mit Andronikus und Junia²⁸⁴ scheint Paulus eine gemeinsame Gefangenschaft zu verbinden, mit Urbanus dürfte er zusammengearbeitet haben und die Mutter von Rufus pflegte allem Anschein nach eine persönliche Beziehung zu Paulus, ebenso wie Ampliatus, Stachys und Persis, die allesamt mit dem Adjektiv ἀγαπητός näher charakterisiert werden. Ebenfalls aus Kleinasien, möglicherweise sogar Ephesus²⁸⁵, stammt Epänetus, der als Erstbekehrter Asiens²⁸⁶ bezeichnet wird. Ein weiteres Argument, das auf Ephesus hindeutet, ist die Erwähnung der Mühe und Arbeit Marias für die Briefempfänger. Es wäre naheliegender, dass Paulus davon weiß, wenn die Gemeinde in seiner Nähe und nicht im weit entfernten Rom zu verorten ist.

Sowohl auf inhaltlicher als auch formaler Ebene muten die auf die Grüße und die Aufforderung zum heiligen Kuss folgenden Warnungen vor Irrlehrern (16,17-20a) seltsam an. Einerseits findet sich im ganzen restlichen Brief kein Hinweis auf diese Problematik, andererseits gehen sie nicht, wie die Schlussparänese üblicherweise bei Paulus, den Grüßen voraus, sondern durchtrennen diese gewissermaßen. Des Weiteren finden sich innerhalb dieser vier Versen fünf paulinische Hapaxlegomena.

Auch textkritisch wirft Vers 16 einige Probleme auf. In seiner heutigen Form wird der Text von den Codici Sangermanensis und Augiensis und der Vulgata bezeugt. Im Codex Sinaiticus, Vaticanus und Ephraemi fehlt 16,24, ansonsten wird aber der gesamte Text geboten. Im Papyrus 46 folgen auf das 15. Kapitel die Verse 16,25-27 und dann erst 16,1-23 und die Minuskel 1506 lässt 16,1-23 überhaupt gänzlich ausfallen. Origenes berichtet von einer seiner Meinung nach durch Marcion veränderten Form, die nur aus den ersten 14 Kapiteln besteht.²⁸⁷

²⁸⁴ Zum Geschlecht der Junia s.u. S. 95.

²⁸⁵ Vgl. Zeller Dieter, Der Brief an die Römer, RNT, Regensburg 1984, S. 244.

²⁸⁶ Gemeint ist die römische Provinz Asia.

²⁸⁷ Vgl. Origenes, Commentarii in Epistulam ad Romano 10,43.

Neben den genannten existieren noch eine Anzahl weiterer Lesarten, wobei etwa der Mehrheitstext zwar den gesamten Textbestand aufweist, allerdings die Schlussdoxologie 16,25-27 zwischen das 14. und das 15. Kapitel setzt.

Der textkritische Befund erscheint auf den ersten Blick verwirrend, allerdings lässt sich ein einigermaßen klares textgeschichtliches Bild zeichnen. Zuvorderst fällt das Fehlen des Verses 24 bei allen alten Textzeugen auf, was zu dem Schluss führt, dass dieser wohl nicht zum ursprünglichen Text gehört. Ebenso könnte die Tatsache, dass sich die Schlussdoxologie in den verschiedenen Lesarten an deutlich unterschiedlichen Stellen befindet, darauf schließen lassen, dass es sich hierbei um sekundäres Textgut handelt.²⁸⁸ Der Brief würde dann mit 16,23 sein durchaus etwas unbefriedigendes Ende finden.²⁸⁹ Die These, dass das gesamte 16. Kapitel oder die Mahnungen in 16,17-20 ursprünglich nicht Teil des Römerbriefes waren, lässt sich aber anhand der Textkritik nicht bestätigen.

Tatsächlich ist die Ephesus-These mittlerweile innerhalb der Forschung eher unpopulär geworden.²⁹⁰ Dies liegt wohl vor allem daran, dass viele der angeblichen Probleme des 16. Kapitels nicht unbedingt als solche gesehen werden müssen.

So ist es durchaus vorstellbar, dass Personen, die Paulus in Kleinasien kennengelernt hat mittlerweile, vielleicht sogar aus missionarischen Gründen, nach Rom gezogen sind. Prisca und Aquilla mussten, wie die Apostelgeschichte berichtet (Apg. 18,2), wegen des

²⁸⁸ So etwa Schnelle, der davon ausgeht, dass 16,24 den im Westen gebräuchlichen Schluss und 16,25-27 den im Osten gebräuchlichen Schluss darstellt. Vgl. Schnelle Udo, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002⁴, S. 138. Ebenso Zeller, *Römerbrief*, S. 235. Dagegen und für eine Beibehaltung von 16,25-27 zum Originaltext spricht sich etwa Stuhlmacher aus. Vgl. Stuhlmacher Peter, *Der Brief an die Römer*, DNTD 6, Göttingen/Zürich 1989⁶, S. 216.225.

²⁸⁹ Genau aus diesem Grund wurden wohl auch 16,24 bzw. 16,25-27 als alternative Briefschlüsse angefügt.

²⁹⁰ Allerdings ist sie nicht gänzlich von der Bildfläche verschwunden. So spricht sich etwa Whelan in ihrem Aufsatz zur Bedeutung der Phoebe dafür aus, dass „Romans 16 is a letter (or fragment of a letter) in itself intended for Ephesus rather than Rome.“ Whelan Caroline F., *Amica Pauli: The Role of Phoebe in Early Church*, in: JSNT 49, Sheffield 1993, S. 72 f. Auch Käsemann geht davon aus, dass das 16. Kapitel aus dem Zusammenhang des Römerbriefes fällt. Für einen – wenn auch nicht mehr ganz aktuellen – forschungsgeschichtlichen Überblick siehe Ollrog Wolf-Henning, *Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16*, in: Lührmann Dieter/ Strecker Georg (Hrsg.), *Kirche – Festschrift für Günther Bornkamm*, Tübingen 1980, S. 221 ff.

Claudius Ediktes Rom verlassen. Nach dem Tod des Claudius 54 n. Chr. war die Rückkehr, bzw. der Zuzug für Juden und Christen nach Rom aber wieder möglich.²⁹¹

Die Länge der Grußliste ist zwar innerhalb der paulinischen Briefe ungewöhnlich aber durchaus erklärbar. Denn gerade, wenn Paulus versucht die römische Gemeinde für sich zu gewinnen, kann es für ihn von Vorteil sein eine große Anzahl von Menschen persönlich anzusprechen und hervorzuheben. Ebenso, wie für einige der Angesprochenen nachweisbar ist, dass sie ursprünglich aus dem kleinasiatischen Kontext stammen, lassen sich andere, wie etwa Ampliatus oder Aristubul historisch einigermaßen sicher in Rom festmachen.²⁹² Auch der vielleicht etwas anmaßend klingende Gruß „ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ“ (16,16) passt im Bezug auf die römische Gemeinde als Adressatin des Schreibens.

All dies sind gewichtige Argumente, das 16. Kapitel nicht als sekundär vom Römerbrief abzutrennen, sondern es vielmehr als ursprünglichen Teil dessen beizubehalten.

Nicht so leicht aufzulösen bleibt jedoch der Bruch in den Versen 17 bis 20a des 16. Kapitels. Allzu sehr scheinen diese Verse von Inhalt und Sprache her vom restlichen Brief abzuweichen und wollen sich nicht so recht in die Form des Briefes integrieren lassen.

Zwar wurde als Erklärung ins Feld geführt, dass Paulus entsprechend Gal 6,11-17 die Verse mit eigener Hand niederschrieb, wobei er möglicherweise ihn kurzfristig erteilte Informationen verarbeitete.²⁹³ Aber weder entsprechen sich Gal 6,11-17 und Röm 16,17-20a tatsächlich, da erstere eine kurze auf den Brief bezogene Inhaltsangabe darstellt, während wir es im Römerbrief mit einer förmlichen Schlussmahnung zu tun haben.²⁹⁴ Noch würde das die Häufung von Hapaxlegomena in dem kurzen Textstück erklären.

Manches deutet also daraufhin, dass es sich bei diesen Versen um einen sekundären Einschub handelt, auch wenn sich diese Vermutung nicht auf ein textkritisches Urteil

²⁹¹ Vgl. Theobald Michael, Römerbrief – Kapitel 12-16, SKK. NT 6/2, Stuttgart 1993, S. 219.

²⁹² Vgl. Zeller, Römerbrief, S. 246.

²⁹³ So etwa Zeller „Wenn der Apostel selbst zur Feder gegriffen hat, ist der plötzliche Wechsel im Ton ein Stück weit erklärbar“. Zeller, Römerbrief, S. 246.

²⁹⁴ Vgl. Theobald, Römerbrief, S. 250.

stützen kann. Eine wirklich gänzlich zufriedenstellende Lösung, wird in diesem Fall wohl nicht zu finden sein, wovon auch die wissenschaftliche Diskussion zeugt.²⁹⁵ Allerdings würde ich mich, vor allem auf Grund des sprachlichen Bruches, dafür aussprechen, in Röm 16,17-20a eine nachpaulinische Interpolation zu sehen.

3.1.1.2. Exegese 16,1-15²⁹⁶

Den Anfang des 16. Kapitels macht die Empfehlung der Phoebe an die Gemeinde in Rom.²⁹⁷ Es wird zwar nicht ausdrücklich erwähnt, ist aber ziemlich wahrscheinlich, dass sie auch den Brief an die Gemeinde überbrachte. Dafür sprächen die Empfehlungsworte, die in ihrer Art, denen ähneln, die Paulus für Titus (2. Kor 8,16-24) und Timotheus (Phil 2,25-30) ausspricht, die den jeweiligen Brief überbracht haben. Allerdings werden diese eben auch von Paulus dezidiert als Boten genannt, was bei Phoebe nicht der Fall ist. Aber es erscheint doch sehr plausibel, dass Paulus Phoebe der römischen Gemeinde deshalb empfiehlt, weil sie als Überbringerin des Briefes fungiert.²⁹⁸ Vermutlich war der Botendienst nicht der Hauptgrund, der sie nach Rom führte. Es wird vielmehr anzunehmen sein, dass sie den Brief mitnahm, weil sie ohnehin in Rom etwas zu erledigen hatte, wobei das verwendete Nomen *πράγμα* für alle Arten von Geschäften bis hin zu Rechtsfällen stehen kann.²⁹⁹ Paulus bittet die Gemeinde deshalb darum, dass sie sich der Phoebe annehmen und ihr die nötige Unterstützung zukommen lassen.

Im Anschluss daran folgt die lange Grußliste, die eine sorgfältige Gestaltung aufweist, und sich in drei Grußgruppen aufteilen lässt.³⁰⁰

²⁹⁵ Als sekundär angesehen wird 16,17-20a etwa von: Theobald, Römerbrief, S. 249 ff. Schnelle, Einleitung, S. 141; Ollrog, Abfassungsverhältnisse, S. 239 ff. Gegen eine Interpolation sprechen sich aus: Zeller, Römerbrief, S. 246; Stuhlmacher, Brief, S. 222; Wilckens, Brief, S. 140; Moo Douglas J., *The Epistle to the Romans*, NIC, Grand Rapids 1996, S. 912.

²⁹⁶ Ich werde in diesem Kapitel nicht speziell auf die einzelnen Personen eingehen, da dies im folgenden Kapitel erfolgen wird.

²⁹⁷ Zu Person und Amt der Phoebe s.u. S. 88.

²⁹⁸ Vgl. Theobald, Römerbrief, S. 224.

²⁹⁹ Vgl. Stuhlmacher, Brief, S. 217. Das gleiche Wort verwendet Paulus auch 1. Thess 4,6, wenn er die Christen zu fairem Handel auffordert.

³⁰⁰ Vgl. Wilckens, Brief, S. 133. Theobald, Römerbrief, S. 220. Die Gliederung, wie sie von Theobald vorgenommen wird, stellt außergewöhnlich gut den Aufbau der Grüße im Römerbrief dar. Ich werde im weitem ebenfalls dieser Aufteilung folgen.

In der ersten Gruppe erfahren besonders ausgezeichnete Personen eine Erwähnung, wobei sich folgende Struktur erkennen lässt.³⁰¹

- ein judenchristliches Ehepaar (Priska und Aquila) samt Hausgemeinde
(erfährt eine besondere Auszeichnung)
 - ein heidenchristlicher Mann (Epänetus)³⁰²
 - eine heidenchristliche Frau (Maria)³⁰³
- ein judenchristliches (Ehe-)Paar (Andronikus und Junia)³⁰⁴
(erfährt eine besondere Auszeichnung)

Die Auszeichnung der beiden Paare weist die gleiche sprachliche Ausgestaltung auf, da auf die attributive Beschreibung jeweils zwei Relativsätze folgen, in denen Paulus deren Beziehung zu sich und zu der frühen Christenheit darstellt.

Dieser Rahmung der beiden heidenchristlichen Personen durch die beiden judenchristlichen Pärchen liegt eine besondere Bedeutung inne. Heiden- wie JudenchristInnen haben sich in der paulinischen Mission verdient gemacht, mit beiden fühlt Paulus sich verbunden.

In den Versen 8 bis 13 folgen Grüße an Personen, zu denen Paulus eine mehr oder weniger enge Bindung hatte, wobei sich auch hier eine Struktur herausarbeiten lässt.³⁰⁵

- Vier Männer (Ampliatius, Urbanus, Stachys, Apelles)
 - das Haus des Aristobul³⁰⁶
 - ein Stammesverwandter (Herodion)
 - das Haus des Narzissus
- vier Frauen (Tryphäna, Tryphosa, Persis und die Mutter des Rufus)

³⁰¹ Vgl. Theobald, Römerbrief, S. 220.

³⁰² Epänetus als Heidenchristen bestimmt etwa Zeller, Brief, S. 247.

³⁰³ Zu Person, Name und Herkunft der Maria s.u. S. 93

³⁰⁴ Zu Person und Geschlecht der Junia s.u. S. 95

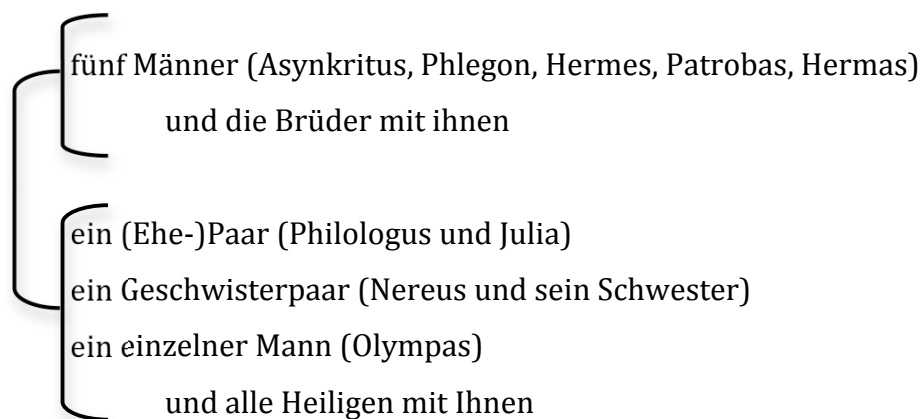
³⁰⁵ Vgl. Theobald, Römerbrief, S. 221.

³⁰⁶ Aristobul und Narzissus waren selbst keine Christen, ermöglichten aber allem Anschein nach ihrem Hausstand den Übertritt zum Christentum. Vgl. Stuhlmacher, Römerbrief, S. 220 f.

Etwas gestört wird diese Ordnung allerdings dadurch, dass sich in der Gruppe der vier Frauen auch ein Mann befindet, nämlich Rufus selbst.

Möglicherweise findet sich hier das umgekehrte Schema, wie wir es in den vorhergehenden Versen gesehen haben – ein Judenchrist wird von HeidenchristInnen umrahmt. Da anhand der Namen aber eine sichere Zuordnung nicht möglich ist, muss diese Annahme, auch wenn es ein schönes Bild wäre, Spekulation bleiben. Die dezidierte Hervorhebung des Herodion als Stammesverwandten und damit Juden wird aber wohl dem Ziel dienen, die Einheit zwischen Heiden- und JudenchristInnen hervorzuheben.

Die letzten Grüße gehen an zwei Gruppen, die sich jeweils aus fünf Einzelpersonen und den ἀδελφοί bzw. ἄγιοι, die mit ihnen sind, zusammensetzen.



Es scheint sich bei den beiden Gruppen um Hausgemeinden zu handeln.³⁰⁷ Somit würden die Grüße, die mit der Erwähnung der Hausgemeinde von Priska und Aquila anhoben, auch wieder mit der Nennung von zwei Hausgemeinden beschlossen werden und damit neuerlich ein rahmendes Moment geschaffen werden.

Zum Abschluss bleiben die speziell Gegrüßten aber nicht hervorgehoben zurück, sondern werden von Paulus durch die Aufforderung zum Gruß mit dem heiligen Kuss wieder in die Allgemeinheit zurück gestellt.³⁰⁸ Auch Paulus bleibt der römischen Gemeinde gegenüber nicht alleine stehen, sondern stellt sich selbst in die Allgemeinheit der Christenheit, wenn er stellvertretend die Grüße aller christlichen Gemeinden ausrichtet. Die Idee der Einheit aller Christen, die bereits in dem Miteinander von

³⁰⁷ Vgl. Zeller, Brief, S. 248.

³⁰⁸ Die Aufforderung findet sich bei Paulus auch 1. Kor 16,20, 2. Kor 13,12 und 1. Thess 5,26. Den ‚heiligen Kuss‘ gaben sich die ChristInnen als Zeichen der Geschwisterlichkeit im Gottesdienst, wobei er seinen Platz vermutlich zwischen Verkündigung und der Feier der Eucharistie hatte. Vgl. Wilckens, Brief, S. 137.

Heiden- und Judenchristen in der gesamten Grußliste mitgeschwungen hat, kommt hier nun ganz zur Entfaltung.

3.1.1.3. *Die Frauen in Röm 16,1-16*

Von den insgesamt zehn Frauen, die Paulus im Schlusskapitel des Römerbriefes erwähnt, möchte ich vor allem auf drei im Speziellen eingehen. Anhand dieser – Phoebe, Prisca und Junia – lässt sich m.E. einigermaßen eindrucksvoll zeigen welche Rollen Frauen in der paulinischen Mission und im frühen Christentum zuteil werden konnten und welche Bedeutung ihnen zukam.

Der Vollständigkeit halber werde ich im Anschluss an diese Betrachtungen noch einen kurzen Blick auf die übrigen sieben Frauen werfen, dieser wird aber nur ein oberflächlicher sein.

Phoebe

Die Figur der Phoebe, die der römischen Gemeinde von Paulus empfohlen wird, bietet seit langem Stoff für wissenschaftliche Diskussionen³⁰⁹. Wer war diese Frau, die Paulus mit den Worten διάκονος und προστάτις beschreibt? Welche Rolle spielte sie innerhalb der paulinischen Mission, welches Verhältnis hatte sie zu Paulus?

Innerhalb der wissenschaftlichen Diskussion tut sich eine große Bandbreite an Deutungen über die Rolle der Phoebe auf. Von der Meinung, Phoebe sei „an ordinary lay-woman“³¹⁰ gewesen, bis hin zu der Annahme, „dass Phoebe immerhin Patronin der Gemeinde von Kenchreä ist“³¹¹, findet sich ein vielfältiges Interpretationsspektrum. Im Hintergrund dieser unterschiedlichen Definitionen stehen Vorverständnisse über die Rolle der Frau bei Paulus und im frühen Christentum. Wer – wie etwa Kazimierz – der Meinung ist, dass Frauen auch in der frühen Kirche keine offiziellen Ämter inne haben konnten, der muss selbiges natürlich auch der Phoebe absprechen. Ebenso spielt auch das Verständnis der Frau in der Antike im Allgemeinen und eine Analyse der beiden paulinischen Zuschreibungen διάκονος und προστάτις an Phoebe eine gewichtige Rolle, wenn es darum geht, die Bedeutung dieser Frau in der frühen Kirche festzumachen. Hier

³⁰⁹ Eine knappe Übersicht über die Positionen ab den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts findet sich bei Whelan, *Amica Pauli*, S. 69 f. Anm. 6.

³¹⁰ Kazimierz Romaniuk, *Was Phoebe in Romans 16,1 a Deaconess?*, in: ZNTW 81, Berlin 1990, S. 134

³¹¹ Stuhlmacher, *Brief*, S. 217.

kann es auch durchaus von Nutzen sein, einen Blick auf das antike Umfeld der frühen christlichen Gemeinden zu werfen, um zu einem adäquateren Verständnis von διάκονος und προστάτις und letztendlich Phoebe zu gelangen.³¹²

Tatsächlich finden sich beide Begriffe bereits im Kontext antiker Vereine als Ämterbezeichnung.

In der profanen griechischen Literatur begegnet διάκονος in einer Vielzahl von Bedeutungen, wobei „διακονέω κτλ in der Regel eine Tätigkeit umschreibt, die im Auftrag einer weiteren Person zu erledigen ist.“³¹³ Von daher begegnet uns der Wortstamm im profanen Bereich vor allem bei der Übermittlung von Nachrichten, bei Botengängen sowie im Bezug auf Haushalt und Aufwartung.³¹⁴

Innerhalb der inschriftlichen Vereinsliteratur ist διάκονος nur selten belegt³¹⁵, dennoch können Rückschlüsse auf die Aufgaben dieses Amtes im kultischen Bereich angestellt werden. Dabei dürfte es sich um Priestergehilfen gehandelt haben, deren Aufgabe Dienste innerhalb des Kultes waren.³¹⁶ Zwar muss richtiger Weise festgestellt werden, dass es „von diesem heidnischen Begriff des Diakonats zum christlichen [...] doch noch ein sehr weiter Weg [war]“³¹⁷. Aber dennoch erscheint die bereits von Poland angedeutete Linie vom heidnischen zum christlichen Diakonentitel als durchaus plausibel.³¹⁸ Wie genau dieses Amt Eingang in die frühen christlichen Gemeinden gefunden hat, lässt sich nicht mehr rekonstruieren. Dass aber bereits Paulus διάκονος auch als Amtsbezeichnung versteht³¹⁹, zeigt sich im ersten Vers des Philipperbriefes, in dem er alle Christen in Philippi mitsamt den Bischöfen und Diakonen grüßt.³²⁰

³¹² Diesen Weg unter besonderer Berücksichtigung des Vereinswesens geht Whelan in ihrem Aufsatz, der sich in den Ausführungen aber leider über Strecken verkürzend und ungenau gibt.

³¹³ Hentschel Anni, *Diakonia im Neuen Testament – Studien zu Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*, WUNT 2. Reihe 226, Tübingen 2007, S. 86.

³¹⁴ Vgl. ebd., S. 87.

³¹⁵ Vgl. Poland, *Vereinswesen*, S. 391 f. Als Belegstellen siehe vor allem CIG II 3037 und CIG 1800.

³¹⁶ Vgl. Ascoug Associations, S. 82.

³¹⁷ Beyer Hermann Wolfgang, Art. διακονές, διακονία, διάκονος, in: *ThWNT 2*, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, S. 92.

³¹⁸ „Die Funktionen des Diakonos könne wohl sehr verschiedenartig gewesen sein, immerhin lässt die weite Verbreitung dieser Bezeichnung für den Priestergehilfen im staatlichen und privaten Kult es nicht unmöglich erscheinen, daß der christliche Diakonentitel aus dem heidnischen hervorgegangen ist.“ Poland, *Vereinswesen*, S. 392.

³¹⁹ Daneben verwendet er es aber auch in einem unspezifischen Sinn, wenn er von sich selbst als διάκονος

Wenn Phoebe nun als διάκονος τῆς ἐκκλησίας³²¹ τῆς ἐν Κεγχρεῖας (Röm 16, 1) bezeichnet wird, dann legt dies den Schluss nahe, auch hier von einer Amtsbezeichnung auszugehen. Dafür sprechen die Hervorhebung von διάκονος durch das Partizip οὖσαν und durch καί sowie der direkt anschließende, die Gemeinde nennende Genitiv.³²² Es muss also davon ausgegangen werden, dass uns mit Phoebe eine Frau entgegentritt, die das Amt des Diakons ausübt – eine Diakonin.³²³ Dass Paulus hier das männliche Substantiv διάκονος verwendet, lässt die Vermutung zu, dass sich auch unter den in Phil 1,1 genannten διακόνοι Frauen befunden haben. Phoebe wäre dann kein einzelnes Phänomen, sondern unter Umständen nur eine von vielen weiblichen Diakonen.

Paulus bezeichnet Phoebe aber nicht nur als διάκονος sondern auch als προστάτις. Dieser Begriff kann synonym zu seiner männlichen Form προστάτης sowohl ‚Helferin‘ und ‚Beistand‘ als auch ‚Leiterin‘ oder ‚Patronin‘ bedeuten. Alle diese Bedeutungen wurden von Exegeten bemüht, doch welche davon entspricht am ehesten der Rolle der Phoebe?

Auch hier kann es hilfreich sein, zuvorderst einen kurzen Blick auf das antike Vereinsleben zu werfen. Denn auch wenn es nicht der Regel entsprach, so finden sich immer wieder Belege von Frauen, die einem Verein als Patronin vorstanden.³²⁴ Zu nennen wäre hier etwa der Verein für Aesculap und Hygia³²⁵, oder der dionysische Verein, der Agripinilla eine Ehrung zuteil werden ließ.³²⁶

θεοῦ (2 Kor 6,4) spricht.

³²⁰ Vgl. Beyer, διακονές, S. 89.

³²¹ Hier fällt im Übrigen das erste Mal im Römerbrief der Begriff ἐκκλησία.

³²² Vgl. Lohfink Gerhard, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: Dautzenberg Gerhard/Merklein Helmut/Müller Karlheinz (Hrsg.), Die Frau im Urchristentum, Quaestiones Disputatae 95, Freiburg/Basel/Wien 1983, S. 326.

Der Genetiv könnte aber auch den ‚Auftraggeber‘ bezeichnen, der Phoebe nach Rom entsandt hat – in dem Fall eben die Gemeinde von Kenchreäe. Dies würde dann dafür sprechen, διάκονος in diesem Fall nicht als innergemeindliches Amt sondern als Titel für eine Botin und Gesandte zu verstehen. Vgl. Hentschel, Diakonia, S. 172.

³²³ Die Übersetzung Diakonisse ist in diesem Fall m.E. nicht angebracht, da sie Assoziationen hervorruft, die dem Amt und der Rolle der Phoebe nicht gerecht werden.

³²⁴ Allerdings setzte ein Patronat eine Mitgliedschaft in einem Verein nicht zwingend voraus. Frauen konnten also auch als Patroninnen für Vereine fungieren, die keine weiblichen Mitglieder hatten.

³²⁵ ILS II/2 7212. In diesem werden ein pater und eine mater collegii getrennt voneinander genannt.

³²⁶ IGUR I 160. S.o. S. 57.

Zumindest in der antiken Umwelt des Christentums war Frauen also die Möglichkeit des Patronats nicht grundsätzlich verwehrt, was den Einwand, dass Phoebe als Frau das Amt einer Patronin verwehrt bleiben musste, stark schwächt. Könnte es sich bei Phoebe also tatsächlich um eine, möglicherweise sogar um Pauli Patronin, gehandelt haben?

Für diese Annahme sprechen Röm 12,8 und 1 Thess 5,12. In beiden Textstellen verwendet Paulus das Verb *προϊστέμι* in einer Weise, die auf leitende Funktionen innerhalb der Gemeinde schließen lässt.

Allerdings können auch Argumente gegen ein Patronat der Phoebe, abseits der geschlechtsspezifischen Diskussion vorgebracht werden. Schmeller weist darauf hin, dass „die Beziehung der Rolle der Phoebe als *προστάτις* sehr offen“³²⁷ ist, da die Amtsbezeichnung nicht, wie bei *διάκονος* einer Gemeinde zugeordnet, sondern Phoebe als *προστάτις πολλῶν* definiert wird. Ebenso würde die Verknüpfung von *παραστῆτε* und *προστάτις* die Übersetzung mit Beistand nahelegen. Denn

„ die römische Gemeinde wird nicht aufgefordert, Patronin der Phoebe zu werden, weil auch diese Patronin vieler ist, sondern ihr beizustehen [...], weil auch sie vielen beigestanden hat.“³²⁸

Allerdings muss gefragt werden, warum Paulus dann nicht *παράστατις* verwendet³²⁹, sondern einen Begriff wählt, den er sonst nicht im Zusammenhang von Helfen und Beistehen gebraucht. Unter diesen Umständen verliert das Argument m.E. einiges an Schlagkraft. Der letzte von Schmeller vorgebrachte Einwand, dass Paulus sich mit großer Wahrscheinlichkeit nicht in ein Klientenverhältnis begeben hat, da er „immer wieder großen Wert darauf [legt], daß er seinen Lebensunterhalt selbst verdient“³³⁰, erscheint auf den ersten Blick plausibel. Es stimmt auch, dass er sich in 1 Kor 9 dafür verteidigt, dass er keine Unterstützungen annimmt und in 2 Kor 11,9 dezidiert darauf hinweist, von den Korinthern keine Hilfe erbeten oder angenommen zu haben. Dies heißt aber nicht, dass Paulus immer und überall auf jegliche Unterstützung verzichtet. So nimmt er etwa aus Philippi sehr wohl und nachdrücklich die ihm dargebrachten Zuwendungen an.³³¹ Sogar die Korinther, von denen Paulus nach eigenen Angaben weder etwas fordert noch annimmt, sind dann doch nicht gänzlich der Geberrolle enthoben. In 1 Kor 16,6 äußert

³²⁷ Schmeller, Hierarchie, S. 58.

³²⁸ Ebd.

³²⁹ Genau dieses lesen der Codex Augiensis und Boernerianus.

³³⁰ Schmeller, Hierarchie, S. 59.

³³¹ Vgl. Phil 4,14-20; auch in 2 Kor 11,9 wird wohl Philippi gemeint sein.

Paulus den Wunsch, den Winter in Korinth zu verbringen und sich dann für die Weiterreise versorgen zu lassen.³³² Dies lässt die Möglichkeit bestehen, dass Paulus in der Phoebe eine Unterstützerin gefunden hat, zu der er sich in ein Klienten-ähnliches Verhältnis setzte. All das vorher genannte lässt m.E. den Schluss zu, in Phoebe tatsächlich eine Patronin und nicht nur eine unspezifische ‚Helferin‘ zu sehen.

Diese Aufgabe wird aber wohl nur mit nicht geringen finanziellen Mitteln zu bestreiten gewesen sein, über die Phoebe eigenmächtig verfügen können musste. Somit muss Phoebe, auch wenn ihr Name eine Herkunft aus dem Sklavenstand andeutet,³³³ es zu Wohlstand und Selbstständigkeit gebracht haben und ihre Mittel und Möglichkeiten in den Dienst des frühen Christentums gestellt haben.³³⁴ Sie ist somit ein Beispiel dafür, dass es Frauen in der Anfangszeit des Christentums durchaus möglich war, leitende Funktionen innerhalb der entstehenden Gemeindestruktur wahrzunehmen.

Prisca

Die nächste Frau, die im Römerbrief Erwähnung findet ist Prisca, die Paulus gemeinsam mit ihrem Ehemann Aquila grüßt. Dieses Ehepaar ist uns aus der Apostelgeschichte bekannt.³³⁵ In Apg 18,1 ff wird berichtet, dass die beiden auf Grund des Claudius Ediktes Rom - vermutlich 49 n.Chr.³³⁶ - verlassen mussten, sich in Korinth niederließen und

³³² προπέμπειν bedeutet wie im übrigen NT ‚für eine Reise versorgen‘. Vgl. Öhler Markus, Barnabas – Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte, WUNT 156, Tübingen 2003, S.17 Anm. 64.

³³³ Vgl. Schlier Heinrich, Der Römerbrief, HThK 6, Freiburg/Basel/Wien 1977, S. 441.

³³⁴ Durchaus reizvoll sind die weiter- (und für diese Arbeit zu weit) führenden Überlegungen Jewetts, der Phoebe als die Patronin der von Paulus geplanten Spanienmission sieht. Vgl. Jewett Robert, Paul, Phoebe, and the Spanish Mission, in: Neusner Jacob/Borgen Oeder/Frerichs Ernest S./Horsely Richard (Hrsg.), The Social World of Formative Christianity and Judaism, Philadelphia 1988, S. 142-161.

³³⁵ Allerdings benutzt Lukas die Verkleinerungsform Priscilla.

³³⁶ Die Datierung des Claudius Ediktes ist nicht mit letzter Sicherheit vorzunehmen, da in der antiken Literatur unterschiedliche Angaben gemacht werden. Cassius Dio (LX 6,6) spricht von Maßnahmen gegen die Juden im Jahr 41 n.Chr., erwähnt aber keine Vertreibungen aus Rom. Sueton (Claud. 25,4) weiß zwar von ‚Vertreibungen der Juden‘ zu berichten aber er nennt keine Datum. Eine präzise Datierung im Bezug auf das Edikt nimmt Paulus Orosius (adv.pag. VII 6,15f.) vor, der es 49 n.Chr. ansetzt. vor- Allerdings bezieht er sich dabei auf Josephus, obwohl eine solche Angabe in dessen Werken nicht zu finden ist. Da jedoch auch durch die Angaben in der Apostelgeschichte das Jahr 49 n.Chr. zu rekonstruieren ist, kann dieses zumindest als plausibel angenommen werden. Vgl. Alvarez Cineira David, Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission, Herders Biblische Studien 19, Freiburg u.a. 1999, S. 194-216.

dort die Bekanntschaft von Paulus machten. Wahrscheinlich waren die Beiden bereits in Rom vom Juden- zum Christentum konvertiert, da das Edikt des Claudius nicht nur Juden, sondern vor allem Judenchristen betraf.³³⁷ Aquila, der aus Pontus am schwarzen Meer stammt, ist im selben Gewerbe wie Paulus tätig – er ist Zeltmacher und hat allem Anschein nach in Korinth wieder ein eigenes Geschäft errichten können. Paulus findet in dem Ehepaar also nicht nur Glaubensgenossen vor, sondern kann bei ihnen auch arbeiten und wohnen.

Wie die Apostelgeschichte weiter berichtet, gehen Prisca und Aquila mit Paulus gemeinsam nach Ephesus (Apg 18,18 f), wo sie sich erneut niederlassen. Wie wichtig ihre Rolle in der paulinischen Mission gewesen sein dürfte, zeigt Apg 18,24 ff. Aquila und Paulus nehmen den Alexandriner Apollos bei sich auf und unterweisen ihn ‚noch genauer‘ im christlichen Glauben. Es ist wohl dieser, um den sich das Ehepaar in Ephesus bemühte, der schließlich in Korinth selbst zum Lehrer wird und eigene Schüler unter sich hat (1 Kor 1,12; 3,4-6).³³⁸

Allem Anschein nach sind Prisca und Aquila, bevor Paulus den Römerbrief verfasst, wieder nach Rom zurückgekehrt³³⁹ und beherbergen eine Gemeinde in ihrem Haus (Röm 16,5). Zu dieser gehören möglicherweise auch Epainetos und Maria, denen in Röm 16,5 f die Grüße Pauli zuteil werden. Sie könnten Teil des Hausstandes von Prisca und Aquila und mit diesen bereits aus Rom nach Korinth übersiedelt sein.³⁴⁰

Maria wird von einer ganzen Menge, auch alter Handschriften als Mariam gelesen, was dem jüdischen Namen Mirjam entsprechen würde.³⁴¹ Allerdings ist diese Lesart m.E. sekundär, da der Name Maria außerhalb des Judentums auch in lateinischen Inschriften

³³⁷ Vgl. ebd. S. 215.

³³⁸ Apollos Schüler scheinen so sehr von ihrem Lehrer überzeugt zu sein, dass sie seine Autorität über die von Paulus stellen wollen. In wieweit Apollos selbst in diesen Konflikt verwickelt war, auf den Paulus im ersten und dritten Kapitel des Korintherbriefes eingeht, wird nicht klar.

³³⁹ Wenn das 16. Kapitel zum Römerbrief gezählt wird. Siehe dazu oben S. 83.

³⁴⁰ Vgl. Ollrog Wolf-Henning, Paulus und seine Mitarbeiter, WMANT 50, Neukirchen 1979, S. 38 Anm. 164. Allerdings würde dies bedeuten, dass Epainetos, der von Paulus als ἀπαρχή τῆς Ἀσίας bezeichnet wird (Röm 16,5), beim Umzug nach Korinth noch Heide war und sich erst in Ephesus zum Christentum bekehrte.

³⁴¹ So lesen Μαριάμ der Papyrus 46, der Codex Sinaiticus, Claromontanus, Augiensis und Boernerianus sowie die Minuskel 1881 und der Mehrheitstext. Die Lesart Μαρίαν vertretender Codex Alexandrinus, Vaticanus, Ephraemi Rescriptus, Porphyrianus, Athous Lavrensis sowie mehrere Minuskeln.

belegt ist und sich hier vom lateinischen Marius ableitet.³⁴² Maria wird dann ebenso wie Epainetos eine Heidenchristin gewesen sein, wofür auch spricht, dass Paulus Andronikus und Junia als σθγγενεις μου bezeichnet, bei Epainetos und Maria aber auf eine ethnische Herkunftsbezeichnung verzichtet. Im Falle einer heidnischen Herkunft der Maria, wäre ihr Name ein Gentilicium. Ein solches wurde aber in der Mehrzahl von Freigelassenen und ihren Nachkommen getragen, was es wahrscheinlich macht, dass auch die von Paulus genannte Maria ihre Wurzeln im Sklaventum hat.³⁴³ Das Verb κοπιᾶω entstammt der frühchristlichen Missionsterminologie und wird von Paulus mehrfach für die apostolische Mühe gebraucht (1 Kor 14,12; 5,10; Phil 2,16).³⁴⁴ Hier dürfte es sich aber wie in 1 Kor 16,16 und 1 Thess 5,12 auf innergemeindliche Tätigkeiten beziehen.³⁴⁵

Alles in allem kann gesagt werden, dass dieses Ehepaar für die paulinische Mission und für Paulus selbst von großer Wichtigkeit war, wie Paulus in Röm 16,4 eindringlich belegt, wenn er schreibt: *Sie haben für mein Leben ihren eigenen Kopf hingehalten. Nicht allein ich habe ihnen zu danken, sondern auch alle Gemeinden aus der Reihe der Heiden.*

Welche Gefahr es war, in die sich Prisca und Aquila für Paulus begaben ist nicht mit Sicherheit zu sagen, aber er bezieht sich vermutlich auf seine Gefangenschaft in Ephesus, als er auf Hilfe von Außen angewiesen war.³⁴⁶ Dass nicht nur Paulus, sondern „*alle Gemeinden aus der Reihe der Heiden*“ (Röm 16,4) den Beiden – einem judenchristlichen Paar – zu Dank verpflichtet sind, ist ein weiteres Zeichen für die enorme Wertschätzung, die ihnen zuteil wird.

Wenn wir nun einen Blick auf die Stellen werfen, in denen Prisca und Aquila in der Apostelgeschichte und in den Briefen des Paulus namentlich angeführt werden, dann fällt auf, dass bei drei der fünf Erwähnungen des Paares Prisca vor Aquila genannt wird (Apg 18,18.26, Röm 16,3).³⁴⁷ Dies stellt für die Antike durchaus einen Konventionsbruch

³⁴² Vgl. CIL VI 22191; 22204; 22212; 22229; 22239; 22244; u.a. Insgesamt finden sich in CIL VI über hundert Belege für Maria. Vgl. Lampe Peter, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten - Untersuchungen zur Sozialgeschichte, WUNT 2.. Reihe 18, Tübingen 1989, S. 146 f.

³⁴³ Vgl. ebd. S. 147.

³⁴⁴ Vgl. Schlier, Römerbrief, S. 444.

³⁴⁵ Vgl. Theobald, Römerbrief, S. 228.

³⁴⁶ Vgl. Hauck Hans-Josef, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, SBS 103, Stuttgart 1981, S. 26.

³⁴⁷ Ebenso im 2 Tim 4,19

dar und zeigt, dass Prisca in der Missionstätigkeit wohl die bedeutendere Rolle zugekommen sein dürfte.³⁴⁸ Wir haben es also mit einer Frau zu tun, die weder verwitwet noch unverheiratet war, sondern in gewisser Weise eine ‚gewöhnliche‘ Ehefrau. Dass sie aber auch als solche ihrem Mann in der Mission und Arbeit innerhalb der frühen christlichen Kirche nicht nachstand, sondern vielmehr ‚übertraf‘, wird neben der Überlieferung der Apostelgeschichte auch im Römerbrief deutlich.

Junia

Junia wird von Paulus gemeinsam mit ihrem Mann Andronikus begrüßt, wobei die beiden mit dem Ehrentitel ἀπόστολος bedacht werden. Dies mag wohl der Hauptgrund gewesen sein, warum Junia über die Zeit hinweg in der Rezeption das Schicksal einer Geschlechtsumwandlung widerfahren ist – aus Junia wurde Junias. Allerdings wurde diese sicherlich zu großen Teilen von den Vorurteilen gegenüber einer Frau als Apostel getragene Änderung auch durch eine Zweideutigkeit des griechischen Textes bedingt. Denn ob der Frauennamen Junia oder der Männername Junias gelesen wird, hängt von der Akzentuierung von Ιουνίαν ab. Ἰουνίαν wäre der Akkusativ von Ἰούνια und somit weiblich, während Ἰουνιᾶν sich vom männlichen Ἰουνιᾶς herleitet.

Da die Codices, die als textkritische Schwergewichter sonst hinzugezogen werden könnten, jedoch in Großbuchstaben und ohne Akzente abgefasst sind, lässt sich über diesen Weg zu keinem Urteil gelangen.

Allerdings kann ein Blick auf die Umwelt des Neuen Testaments durchaus etwas Licht in das Dunkel der Entscheidung bringen. So ist ein Männername Junias in der Antike weder in Papyri noch auf Inschriften nachzuweisen.³⁴⁹ Zwar findet sich in der Forschung die Interpretation, dass es sich bei Junias um die Kurzform von Junianus handelt.³⁵⁰ Doch

³⁴⁸ Dass ihr diese Rolle auch wieder abspenstig gemacht werden sollte, zeigt eine textkritische Betrachtung der betreffenden Abschnitte in der Apostelgeschichte. Der Codex Claromontanus reiht hier in Apg 18,26 Priscilla nach Aquila und schiebt in den Versen 3, 7 und 22 eine alleinige Nennung des Aquila ein, was zweifellos dessen Bedeutung steigern sollte. Bereits ca. 200 Jahre vorher erwähnt Tertullian in einer Schrift über die Flucht vor Verfolgung (*De fuga in persequutione*, Kap. 12) zwar Aquila, aber nicht Prisca. Vgl. dazu auch Heine, Susanne, *Frauen in der frühen Christenheit*, Göttingen 1986, S. 51 f.

³⁴⁹ Vgl. Lohfink, *Weibliche Diakone*, S. 328.

³⁵⁰ Vgl. etwa Schlier, *Römerbrief*, S. 444. Einer der Letzten, der diese Möglichkeit noch in Betracht zieht, ist Lampe, *Stadtrömische Christen*, S. 147.

muss dies im Bereich der Spekulation bleiben, wobei auch Junianus weit weniger häufig nachzuweisen ist als Junia.³⁵¹

Eine neue Interpretation Wolters Al vor, der die Möglichkeit in den Raum stellt, dass es sich bei IYNIAN um die Gräzisierung des hebräischen Namens יהוני (yēhunnî; er möge gütig sein) handelt, der Ἰουνίας akzentuiert würde.³⁵² Allerdings findet sich auch dieser griechische Name in der Literatur nirgends belegt, wenngleich Wolters darauf hinweist, dass hellenisierte hebräische und aramäische Namen sehr oft den Status einer Hapaxlegomena einnehmen.³⁵³

Als Argument für eine weibliche Junia, können aber auch die Kirchenväter wie Chrysostomus, Hieronymus u.a. angeführt werden, die von Junia als Frau sprechen.³⁵⁴ Für das Bild von Junias als männlichem Apostel sind vor allem die Bibelübersetzungen von Martin Luther und Faber Stapulensis am Beginn der Neuzeit verantwortlich.³⁵⁵ Deren Wirkung beeinflusste jedoch die Exegese bis in das 20. Jahrhundert hinein, was sich sehr gut in der 26. Auflage des *Novum Testamentum Graece* zeigt. Hier wird nicht nur Ἰουνιᾶν als primäre Lesart gewählt, sondern die Lesart Ἰουνίαν sogar nicht einmal mehr im textkritischen Apparat erwähnt.³⁵⁶

Doch gerade am *Novum Testamentum Graece* zeigt sich der Wandel, den die Sicht auf die Figur der Junia in der letzten Zeit erfahren hat. So werden die verschiedenen Lesarten in der 27. Auflage nicht nur im textkritischen Apparat behandelt, sondern die Lesart Ἰουνίαν sogar zur primären erklärt. Auch innerhalb der Kommentar-Literatur findet sich meines Wissens in den letzten 15 Jahren kein Exeget, der Junia ihr Geschlecht absprechen wollte.³⁵⁷

Für dieses Urteil spricht auch die Parallele zu den vier Verse vorher genannten Prisca und Aquila. Wie diese, werden wohl auch Junia und Andronikus ein in der Mission

³⁵¹ In CIL VI ist Junia über 250mal belegt während Junianus nur 21mal Erwähnung findet.

³⁵² Vgl. Wolters Al, IYNIAN (Romans 16:7) and the Hebrew Name Yēhunnî, in: JBL 127/2, 2008, S. 400.

³⁵³ Vgl. ebd., S. 407.

³⁵⁴ Vgl. Theobald, Römerbrief, S. 229. Bei Chrysostomus findet sich etwa die Aussage: „Βαβαῖ, πόση τῆς γυναικὸς ταύτης ἡ φιλοσοφία, ὥς καὶ τῆς τῶν ποστόλων ξιωθῆναι προσηγορίας.“ Chrysostomus, In epistulam ad Romanos, 22, 2.

³⁵⁵ Vgl. Lohfink, Weibliche Diakone, S. 328.

³⁵⁶ Vgl. Nestle Eduard/ Aland Kurt, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1981²⁶.

³⁵⁷ Vgl. etwa Moo, Epistle, S. 921 ff.; Theobald, Römerbrief, S. 229 f.; Stuhlmacher, Brief, S. 220; Wilckens, Brief, S. 135 f. u.a.

tätiges Ehepaar gewesen sein. Dass dies im frühen Christentum durchaus üblich war, belegt auch 1 Kor 9,5, wenn Paulus meint: *Haben wir etwa kein Recht, eine Schwester [also eine Christin] als Frau mitzunehmen, wie die übrigen Apostel und Brüder des Herrn und Kephas?* Paulus scheint als alleinstehender Missionar somit sogar eher die Ausnahme zu all denen gebildet haben, die gemeinsam mit ihren Ehefrauen für die Verbreitung des Christentums auf Reisen gingen. Es wird davon auszugehen sein, dass die Frauen dabei nicht nur als ‚Anhängsel‘ des Mannes dabei waren, sondern durchaus selbst missionarisch tätig wurden.³⁵⁸

Junia ist also eine Frau, Judenchristin, wie sich aus συγγενεῖς μου schließen lässt, und gemeinsam mit ihrem Ehemann Andronikus in der Mission tätig. Aber sie ist noch mehr, bezeichnet Paulus sie und Andronikus doch als ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις. Der Begriff ἀπόστολος kann von Paulus als allgemeine Bezeichnung für einen, von einer Gemeinde ‚Gesandten‘, verwendet werden (2 Kor 8,23; Phil 2,25).

Daneben bezeichnet der Begriff bei Paulus aber noch jene, die eine Erscheinung des Auferstandenen hatten (1 Kor 9,1; 15,7) und somit von Christus selbst ‚gesandt‘ wurden. Diese dürften bereits in der Wahrnehmung Pauli eine abgegrenzte Gruppe dargestellt haben, da er mehrmals von τοῖς ἀποστόλοις als bestehende Größe spricht (1 Kor 9,5; 1 Kor 15,7.9; Gal 1,17.19). Allerdings muss darauf hingewiesen werden, dass die Apostel von Paulus nicht mit dem Jüngerkreis der Zwölf identifiziert, sondern vielmehr von diesem unterschieden (1 Kor 15,5 ff.) wurden. Zwar waren die Jünger auch Apostel, da auch ihnen der auferstandene Christus erschienen war, doch umfasste die Gruppe der Apostel eben mehr als nur die Zwölf. Zu einer Identifizierung der beiden Gruppen und der Rede von den ‚Zwölf Aposteln‘, wie etwa in Mt 10,2, kam es erst nach Paulus.³⁵⁹ Es ist somit durchaus vorstellbar und im Grunde auch äußerst wahrscheinlich, dass auch Frauen zu den Aposteln gezählt wurden.

In Junia hätten wir dann ein Zeugnis für eine Frau als Apostel. Die Formulierung Pauli

³⁵⁸ Als Beispiel dafür dienen eben z.B. Junia und Prisca. Frauen hatten im Übrigen Zugang zu Orten, die den männlichen Missionaren verschlossen bleiben mussten, wie beim Kirchenvater Clemens von Alexandria nachzulesen ist: „Aber diese richteten, ihrem Dienst entsprechend, ihre Gedanken nur auf die Predigt, ohne sich ablenken zu lassen, und führten ihre Frauen nicht als Ehegattinnen, sondern als Schwestern mit sich, damit sie ihre Gehilfinnen bei den Hausfrauen seien; und durch sie konnte die Lehre des Herrn auch in das Frauengemach kommen, ohne dass übler Nachruf entstand“ Clemens von Alexandria, Stromateis, III 53,3.

³⁵⁹ Vgl. Theobald, Römerbrief, S. 231.

πρὸέμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ deutet darauf hin, dass sie bereits vor Paulus eine Christophanie erlebte. Dies würde sie zu einer der frühesten Christinnen und Christen machen. Da die beiden Namen Junia und Andronikus keinen jüdischen sondern griechisch-römischen Ursprung haben, wäre es möglich, dass sie zu jenen Hellenisten in Jerusalem gehörten, von denen die Apostelgeschichte erzählt, dass sie aus Jerusalem flüchten mussten und in Judäa und Samaria die erste Missionstätigkeit begannen (Apg 8,1-5).³⁶⁰

Ob Paulus dem Ehepaar im Gefängnis das erste Mal begegnet ist, oder sie bereits vorher kannte, ist nicht zu klären. Auf jeden Fall ist die Bezeichnung συναϊχμαλώστους aber ein Indiz dafür, dass die Beiden im Zuge ihrer Missionstätigkeit Repressionen ausgesetzt waren. Dies setzt aber m.E. ein diesen vorausgehendes öffentliches Auftreten des Ehepaares voraus.

Für Junia zeichnet sich somit das Bild, einer Frau, die ihre Überzeugungen öffentlich vertrat und für diese auch Gefahren in Kauf nahm. Dass Paulus sie mit dem Titel Apostel belegt zeigt, welch hohes Ansehen ihr innerhalb der frühen christlichen Mission zuteil wurde. An ihr wird ein weiteres Mal deutlich, dass Frauen im frühen Christentum durchaus tragende Rollen spielen und den Männern in ihrem Umfeld ebenbürtig sein konnten.

Die übrigen Frauen

Paulus lässt noch sechs weitere Frauen grüßen, vier davon nennt er beim Namen. In 16,12 gehen seine Grüße an „*Tryphäana und Tryphosa, die im Herrn arbeiten*“ sowie an „*Persis, die Geliebte, die sich viel gemüht hat im Herrn*“. Es fällt auf, dass sich alle drei durch die Arbeit und Mühe im Herrn auszeichnen. Diese sehr offen gehaltenen Formulierungen, können einerseits eine Arbeit in der Mission, also nach außen gerichtet, nahelegen³⁶¹ oder aber gemeindeinterne Arbeit, nach innen gerichtet, beschreiben.³⁶² Doch egal, ob sie sich jetzt innerhalb der Gemeinde oder in der Missionstätigkeit hervorgetan haben, der persönliche Einsatz dieser drei Frauen, deren Namen auf eine Herkunft aus dem Sklaven- oder Freigelassenenstand hindeuten, war so groß, dass Paulus es angebracht fand, diesen zu erwähnen. Die Namen von Tryphäana und Tryphosa, bei denen es sich möglicherweise um Schwestern gehandelt hat, leiten

³⁶⁰ Vgl. Lohfink, Weibliche Diakone, S. 331.

³⁶¹ Vgl. Stuhlmachers, Brief, S. 221.

³⁶² Vgl. Zeller, Brief, S. 247.

sich von τρυφάω (ein [weiches] Luxusleben haben) und τρυφή (Weichheit/Luxus) ab, und stehen somit in einem auffallenden Widerspruch zu der Arbeit, für die sie von Paulus gelobt werden. Diese Diskrepanz könnte von Paulus als bewusstes Stilmittel eingesetzt worden sein³⁶³, doch werden sie von Paulus wohl kaum nur auf Grund der sprachlichen Figur erwähnt worden sein. Paulus hätte sie sonst wohl nicht in einem ‚Atemzug‘ mit Persis genannt, die er mit dem Adjektiv ἀγαπητός bedenkt, was durchaus als Ausdruck für eine besondere Verbundenheit gewertet werden darf. Es ist also anzunehmen, dass Paulus mit Persis zumindest ein Zeit lang in engerem Kontakt stand. Von einem ebensolchen engen Kontakt werden wir auch bei der Mutter des Rufus, deren Namen Paulus verschweigt, ausgehen können. Schließlich bezeichnet Paulus sie als μητέρα ἐμοῦ (Röm 16,3). Was genau wir unter dieser Mutterschaft zu verstehen haben, wird offen bleiben müssen, aber es ist wohl wahrscheinlich, dass sie Paulus Unterkunft gewährte und ihm Unterstützung zukommen ließ.³⁶⁴

In Vers 15 des 16. Kapitels gelten Pauli Grüße schließlich noch zwei Frauen, nämlich Julia und der Schwester des Nereus. Julia wird mit Philologus durch καὶ verbunden genannt, was darauf schließen lässt, dass es sich bei den beiden ebenfalls um ein Paar handelt. Gemeinsam mit Nereus, dessen Schwester und dem ebenfalls genannten Olympas scheinen sie Teil einer Hausgemeinde gewesen zu sein, wie die Formulierung καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντα ἁγίους vermuten lässt.³⁶⁵ Dass Paulus hier im Vergleich zu den vorher gegangenen unherzliche Grüße ausrichten lässt, legt die Vermutung nahe, dass ihm diese Personen nicht persönlich bekannt waren. Es könnte also durchaus sein, dass es sich dabei um ‚alteingesessene Römer und Römerinnen‘ handelt, von denen Paulus nur vom Hörensagen weiß. Auch uns entzieht sich jegliches weiterführende Wissen über diese, wenngleich wir auf Grund ihres Namens auch bei Junia annehmen können, dass es sich bei ihr um eine Freigelassene handelt.³⁶⁶

³⁶³ Vgl. Wilckens, Brief, S. 136 f.

³⁶⁴ Vgl. Moo, Epistle, S. 926.

³⁶⁵ Theobald, Römerbrief, S.233.

³⁶⁶ Vgl. Lampe, Stadtrömische Christen, S. 146.

3.1.2. Zusammenfassendes

In den ersten sechzehn Versen des letzten Kapitels des Römerbriefes eröffnet sich uns die Möglichkeit, Näheres über in der paulinischen Mission und im frühen Christentum aktive Frauen in Erfahrung zu bringen. Tatsächlich wirft dieser Abschnitt ein Bild auf das Urchristentum, das tatsächlich an etwas Ähnliches, wie geschlechtliche Egalität, denken lässt. Frauen scheinen gleichberechtigt neben Männern zu stehen. In Phoebe tritt uns eine ohne Zweifel innerhalb des jungen Christentums einflussreiche Frau entgegen, die neben ihrem Amt als Diakon wohl auch noch als Patronin fungierte. Junia wird von Paulus sogar mit einem der höchsten, wenn nicht sogar dem höchsten Ehrentitel der jungen christlichen Kirche bedacht - ἀπόστολος. Prisca repräsentiert das Paradebeispiel für eine Missionarin, deren Tätigkeit sie durch große Teile des römischen Großreiches brachte. Doch neben diesen drei, sicherlich besonders hervorstechenden Frauenfiguren, begegnen uns in den wenigen Versen noch sechs weitere Frauen, von denen manche, wie Persis und die Mutter des Rufus, ein ganz besonderes Naheverhältnis zu Paulus gepflegt haben dürften.

Rein quantitativ fällt auf, dass das Verhältnis der genannten Frauen zu den Männern etwa eins zu zwei ausmacht. Dies mag auf den ersten Blick vielleicht nicht besonders erscheinen, immerhin werden doppelt so viele Männer als Frauen genannt. Doch für die damalige Zeit kann es durchaus als außergewöhnlich gelten.³⁶⁷

Was das von der Empfehlung der Phoebe und der folgenden Grußliste gezeichnete Bild m.E. weiters wichtig und besonders macht, ist die Tatsache, dass Paulus offensichtlich keinen Grund hatte, überdurchschnittlich viele und wichtige Frauen zu nennen. Dies würde aber den Schluss zulassen, dass die sich hier darstellenden Verhältnisse tatsächlich denen innerhalb des frühen Christentums entsprachen. Innerhalb dieser spielten Frauen dann aber ohne Zweifel eine tragende Rolle.

³⁶⁷ Man könnte an dieser Stelle etwa an den Verein der Agrippinilla verweisen, indem die Frauen ungefähr ein Viertel der Vereinsmitglieder ausmachten. Bereits ein solches Verhältnis konnte für die Antike als exzeptionell angesehen werden. S.o. S. 71.

3.2. Galater 3,26-28³⁶⁸

Der Galaterbrief wird meist in der Nähe des Römerbriefes verortet, da in ihm ein großer Teil der Argumentation des Römerbriefes in ‚vorläufiger‘ Form begegnet.³⁶⁹ Erst im Galaterbrief wird das Verhältnis von Gesetz und Evangelium das erste Mal wirklich virulent. Erst im Galaterbrief rückt dieses Thema, das Paulus im Römerbrief auf ausführlichste Weise thematisiert das erste mal ins Zentrum.

Es dürfte wohl die Auseinandersetzung mit den im Brief nicht näher bestimmten Gegnern gewesen sein³⁷⁰, die Paulus dazu nötigte sich eingehender mit dem Problem der Rechtfertigung zu beschäftigen.

Im Zuge dieser Argumentation findet sich im achtundzwanzigsten Vers des dritten Kapitel eine für das Egalitätsverständnis des frühen Christentums zentrale Passage, die jedoch „schon immer ein Zankapfel biblischer Interpretation war.“³⁷¹

³⁶⁸ Der Verfasser weiß um die wissenschaftlichen Diskussion bezüglich der Lokalisierung der adressierten Gemeinden. Eine Aufrollung dieser Fragestellung erscheint mir in diesem Kontext aber nicht zielführend, da sie keinen relevanten Einfluss auf die folgenden Ausführungen hat.

³⁶⁹ Vgl. etwa Lighfoot Joseph Barber, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, London 1890¹⁰, S. 49; Becker Jürgen/ Conzelmann Hans/ Friedrich Gerhard, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*, NTD 8, Göttingen 1976, S. 6; Lührmann Dieter, *Art. Galaterbrief*, in: RGG⁴Band 3, Tübingen 2000, S. 452; Schnelle, *Einleitung*, S. 114. Ein solches Verständnis geht auch mit einer Spätdatierung des Galaterbriefes, wonach dieser zwischen dem 2. Korinther und dem Römerbrief verfasst wurde, einher. Gegen eine solche Interpretation und für eine Frühdatierung des Galaterbriefes nach dem 1. Korintherbrief argumentieren u.a. Oepke Albrecht, *Der Brief des Paulus an die Galater*, ThHK 9, Berlin 1984⁵, S. 211ff; Vielhauer Philipp, *Geschichte der urchristlichen Literatur - Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin/New York 1975, S. 110 ff.

³⁷⁰ Am wahrscheinlichste handelte es sich dabei um „judenchristliche Missionare (aus Palästina), die in der gesetzesfreien Heidenmission des Paulus einen eklatanten Verstoß gegen den im Gesetz offenbarten Heilswillen Gottes sahen.“ Schnelle, *Einleitung*, S. 123.

³⁷¹ Schüssler Fiorenza Elisabeth, *Grenzen überschreiten: Der theoretische Anspruch feministischer Theologie – Ausgewählte Aufsätze*, *Theologische Frauenforschung in Europa* 15, Münster 2004, S. 167.

3.2.1. Exegese

3.2.1.1. *Kontext, Analyse und Textkritik*

Die Verse 26 bis 28 des 3. Kapitels nehmen innerhalb des Galaterbriefes aus mehreren Gründen eine besondere Stellung ein. Sowohl aus formaler als auch aus inhaltlicher Sicht können diese drei als Mittelpunkt des Briefes betrachtet werden.

Dieser kann formal grob in drei Abschnitte, nämlich in Briefanfang (1,1-10), Briefkorpus (1,11-5,26) und Briefschluss (6,1-18) unterteilt werden.³⁷² Eine genauere Gliederung legt Hans Dieter Betz vor, der den Galaterbrief in Präskript (1,1-5), Exordium (1,6-11), Narratio (1,12-2,14), Propositio (2,15-21), Probatio (3,1-4,31), Exhortatio (5,1-6,10) und Postskript/Conclusio (6,1-18) aufschlüsselt.³⁷³

Diesem Schema folgend befinden sich unsere Verse 3,26-28 ziemlich genau in der Mitte der probatio. Diese ist aber

„der wichtigste Abschnitt, da hier die ‚Beweise‘ angeführt werden. [...] Exordium und narratio sind nur vorbereitende, zu diesem Hauptteil hinführende Stufen.“³⁷⁴

Somit können die Kapitel drei und vier als Kern des Galaterbriefes angesehen werden, da Paulus in ihnen seine theologische Beweisführung entfaltet. Die ersten beiden Kapitel gelten gewissermaßen der Erschließung der Situation in den galatischen Gemeinden und bereiten mit der Erzählung des Antiochenischen Zwischenfalls die Bühne für die in den beiden folgenden Versen drei und vier dargebrachte paulinische Argumentation. An diese schließt sich schließlich im fünften und den ersten zehn Versen des sechsten Kapitels die daraus folgende Ermahnung an, die durch den von Paulus ‚eigenhändig‘ verfassten Briefschluss abgerundet wird.

Wenn wir nun die probatio in den Kapiteln drei und vier als Mitte des Galaterbriefes sehen und die Verse 3,26-28 im Zentrum dieser stehen, dann kann von diesem Abschnitt tatsächlich als Mittelpunkt des gesamten Briefes gesprochen werden. Auch auf einer inhaltlichen Ebene hat eine solche Aussage durchaus ihre Berechtigung, da, nachdem Paulus zuvor die Lage der Judenchristen thematisiert hat, die Heidenchristen, bzw. alle

³⁷² Vgl. Schnelle, Einleitung, S. 118.

³⁷³ Vgl. Betz Hans Dieter, Der Galaterbrief – Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Ann Sibylle, München 1988, S. 57 ff.

³⁷⁴ Ebd., S. 236.

Adressaten des Briefes³⁷⁵ ins Zentrum rücken. Darauf deutet vor allem der Wechsel von der ersten auf die zweite Person hin. Während Paulus, wenn er über die Judenchristen, derer er auch einer ist, im inklusivistischen „wir“ redet, spricht er die größtenteils heidenchristlichen Galater als sein Gegenüber mit „ihr“ an.³⁷⁶

Natürlich stehen die vier Sätze in Gal 3,26-28 nicht für sich allein, sondern sind in die vorhergehende und nachfolgende Argumentation eingebettet. Aber dennoch scheint es so, als ob diese drei Verse die Spitze der paulinischen Beweisführung bilden würden, auf die alles andere zuläuft. Da verwundert es doch etwas, dass Paulus in Vers 28 aber, neben der Aufhebung der Unterschiede zwischen Juden und Sklaven, noch zwei weitere Differenzierungen für überwunden erklärt, die allem Anschein nach, nichts mit der zuvor thematisierten Gesetzesproblematik zu tun haben. Zwar könnte man diese Aneinanderreihung von Gegensatzpaaren als paulinische Eigenheit abtun, wie sie uns etwa auch im 1. Kor. 3,22 f. und Röm 14,6 ff. begegnet, doch dies allein reicht als Erklärung wohl nicht aus.

Vielmehr scheint Paulus hier eine bestehende Tauftradition verarbeitet zu haben.³⁷⁷ Dafür sprechen neben den zwei nicht zum Kontext passenden Gegensatzpaaren noch weitere Punkte. So findet sich im gesamten Galaterbrief, außer eben in Vers 27, kein ausdrücklicher Bezug zur Taufe. Ebenfalls beachtenswert sind die Wendungen *οἱ θεοῦ* (3,26) sowie *ἄρσεν καὶ θῆλυ* (3,28). Erstere findet sich bei Paulus nur noch dreimal im Römerbrief. Hier im Galaterbrief scheint sie jedoch recht unvermittelt verwendet zu werden.³⁷⁸ Die Phrase *ἄρσεν καὶ θῆλυ* kommt im Corpus Paulinum überhaupt nur einmal vor und auch die Bezeichnung *θῆλυ* für Frau ist bei Paulus sehr selten anzutreffen und nur noch zweimal im Römerbrief belegt. Viel eher verwendet Paulus *γυνή*. Zu all diesen Indizien gesellt sich noch der formale Aufbau der drei Verse hinzu,

³⁷⁵ Tatsächlich ist davon auszugehen, dass die ‚Galater‘ zu großen Teilen Heidenchristen waren. Vgl. Schmeller, Einleitung, S. 117.

³⁷⁶ Vgl. Betz, Galaterbrief, S. 327. Dieser Wechsel der Adressaten wird vor allem von Betz so wahrgenommen. Daneben finden sich aber auch andere Positionen, die eine stärkere Kontinuität zwischen den vorhergehenden und den Versen 3,26-28 annehmen und die Sohnschaft Gottes an die Idee des Gesetzes als *παῖδαγωγός* anknüpfen lassen. Vgl. etwa Fung Ronald Y.K., *The Epistle to the Galatians*, NIC, Grand Rapids 1988, S. 170 f.; Mußner Franz, *Der Galaterbrief*, HThK 9, Freiburg/Basel/Wien 1988, S. 260 f.

³⁷⁷ Vgl. Becker Jürgen/ Conzelmann Hans/ Friedrich Gerhard, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*, NTD VIII, Göttingen 1976.

³⁷⁸ Zur Bedeutung von *οἱ θεοῦ* s.u. S. 109.

der nahe legt, in diesen eine vorpaulinische Tradition zu sehen. Wenn wir davon ausgehen, dass διὰ τῆς πίστεως in Vers 26 einen paulinischen Zusatz darstellt³⁷⁹, dann stehen Vers 26 und der letzte Abschnitt von Vers 28 parallel zueinander und bilden den Rahmen für den Vers 27 und den Großteil von Vers 28.

- 
- 3,26 Denn alle seid ihr Söhne Gottes [durch den Glauben] in Jesus Christus
 - 3,27 Denn alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus
angezogen.
 - 3,28a Da ist nicht Jude noch Grieche;
 - 3,28b nicht Sklave noch Freier;
 - 3,28c nicht Mann und Frau;
 - 3,28d denn alle seid ihr einer in Jesus Christus.

Zu all dem tritt noch die Beobachtung, dass sich in 1. Kor 12,13 eine parallele Stelle findet. Bei dieser fehlt zwar der Bezug auf die Aufhebung der Trennung von Mann und Frau, doch der Duktus ist ein sehr ähnlicher.

Denn auch wir sind in einem Geist alle zu einem Leib getauft worden, ob Juden oder Griechen, ob Sklaven oder Freie, und sind alle mit einem Geist getränkt worden.

Auch hier bilden Anfangs- und Endstück den Rahmen für die Gegensatzpaare.

Dies alles legt den Schluss nahe, dass Paulus hier, gewissermaßen an der Spitze seiner Argumentation, auf gefestigtes Traditionsgut zurückgreift.

Doch woher speist sich diese Tradition, aus welchen Zusammenhängen stammen die drei Verse ursprünglich?

In der Literatur findet sich häufig der Hinweis auf die Taufliturgie als Heimat des Spruches³⁸⁰, doch es wäre auch denkbar, dass die Zeilen ihren Platz im Gottesdienst als Heilzuspruch hatten.³⁸¹ Auf jeden Fall wird davon auszugehen sein, dass der Spruch und seine Bedeutung den Adressaten des Briefes bekannt war.

³⁷⁹ Vgl. Betz, Galaterbrief, S. 320 f.; Becker, Brief, S. 45

³⁸⁰ Vgl. Radl Walter, Galaterbrief, SKK. NT 9, Stuttgart 1985, S. 62. Betz, Galaterbrief, S. 325. Fung, Epistle, S. 175. Schnelle, Einleitung, S. 120. Öhler Markus, Iobakchen und Christusverehrer – Das Christentum im Rahmen des antiken Vereinswesens, in: Klieber Rupert/Stowasser Martin (Hrsg.), Inkulturation – Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen, Wien 2006, S. 77.

³⁸¹ Vgl. Becker, Brief, S. 46.

3.2.1.2. Exegese 3,26-28

Was ist die Aussage, die Paulus in den drei Versen und vor allem in Vers 28 tätigen möchte. Dass im Hintergrund ein Verständnis von Egalität und Aufhebung von Differenzen steht, ist augenscheinlich. Doch wie haben wir uns dieses vorzustellen? Redet Paulus nur „rein religiös“ und geht es „ihm weder um ein soziales noch um ein nationale Schranken negierendes Programm“³⁸² oder haben die „Aussagen des Paulus soziale und politische Implikationen von geradezu revolutionärer Tragweite“³⁸³?

Die textliche Umwelt

Um dem, in diesen wenigen Zeilen kulminierten Verständnis Pauli, nahezukommen, vor allem aber auch um zu verstehen, wie diese Aussage von den paulinischen Adressaten rezipiert wurde, empfiehlt es sich zuvorderst einen Blick auf die Umwelt des Neuen Testaments und außerbiblische Quellen zu werfen. Denn in der antiken hellenistischen und jüdischen Literatur finden sich einige Stellen, denen möglicherweise eine traditionsgeschichtliche Bedeutsamkeit für die drei Verse im Galaterbrief zukommen könnte.

Sehr häufig werden als Parallellstelle zu Gal 3,28 die Danksagungen (ברות) am Anfang des jüdischen Morgengebetes (שהריט) genannt.³⁸⁴ In diesen dankt der männliche Jude Gott dafür, dass er nicht als Heide, Unwissender, Sklave oder Frau geschaffen wurde. Es scheint also möglich, dass der Spruch seinen Ursprung als Antithese zu diesen Danksagungen hat, da auch davon auszugehen ist, dass Paulus als Judenchristen die Diktion des Schacharit vertraut war. Doch lässt sich daraus schließen, dass wir es hier einfach mit einer antijüdischen, die jüdische Religion kontradiktieren wollenden Aussage zu tun haben? So einfach lassen sich diese Zeilen wohl nicht auflösen, vor allem da ähnliche Danksagungen auch bei den Griechen³⁸⁵ und den Persern³⁸⁶ üblich waren. Tatsächlich ist dies nicht die einzige außerbiblische Parallele, die sich anführen lässt.

³⁸² Oepke, Brief, S. 126.

³⁸³ Betz, Galaterbrief, S. 334

³⁸⁴ Vgl. etwa Radl, Galaterbrief, S. 61. Oepke, Brief, S. 126. Fung, Epistle, S. 175.

³⁸⁵ Vgl. Dioegens Laertius, Leben und Lehre der Philosophen I 33. Hier schreibt er über Thales von Milet: „er soll behauptet haben, dem Schicksal für drei Dinge dankbar zu sein: dass er geboren sei 1. als Mensch und nicht als Tier, 2. als Mann und nicht als Frau, 3. als Grieche und nicht als Nichtgrieche.“

³⁸⁶ Vgl. Berger/Colpe, Religionsgeschichtliches Textbuch, S. 276.

Das Gegensatzpaar Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνα hat seinen Ursprung wahrscheinlich in der hellenistischen Formel Ἕλληνας καὶ βάρβαροι, deren Anfänge bereits mehrere Jahrhunderte vor Paulus zurückreichen, und die die kulturelle und politische Einheit aller Menschen propagierte.³⁸⁷ Eine Abwandlung dieses Schlagwortes findet sich wohl in der Inschrift von Antiochus I. von Commagene aus dem 3. Jahrzehnt vor Christus, in welcher Perser und Hellenen in Paarform genannt werden.³⁸⁸

Auf eine jüdische Aneignung dieser hellenistischen inklusivistischen Formel lässt Philon schließen, wenn er meint.

„Nicht so verhält es sich mit unseren Gesetzen. Sie locken alle an sich und wissen sie zu gewinnen, Barbaren, Hellenen, Bewohner des Festlands, Inselbewohner, Völker des Orients und des Occidents, Europa, Asien, die ganze Welt von einem Ende zum anderen“³⁸⁹

Allerdings sind es nun die Juden, die ursprünglich in dem Schlagwort ‚Hellenen und Barbaren‘ wohl auf der Seite der Barbaren mitgedacht wurden, zu denen sich die anderen Völker und Religionen gesellen.³⁹⁰

Im Bezug auf die Paarung Freier und Sklave findet sich bei Aristoteles folgende Stelle.

„Andere halten dagegen das Gebieten über Sklaven naturwidrig, denn nur aufgrund des positiven Rechtes sei der eine Sklave, der andere Freier, der Natur nach bestehe aber kein Unterschied zwischen ihnen; deswegen sei das Gebieten über Sklaven auch nicht gerecht, es gründe sich nämlich auf Gewalt.“³⁹¹

Aristoteles nimmt hier Bezug auf die Sophisten, was zeigt, dass die Kritik an der Sklaverei somit bereits in den Anfängen der griechischen Philosophie ihren Platz gehabt

³⁸⁷ Vgl. Betz, Galaterbrief, S. 337f.

³⁸⁸ „Die Abbilder ihrer Gestalten, hergestellt auf die vielfältigsten Weisen, wie es alte Kunde von Persern und Hellenen – die glückhafte Wurzel meines Geschlechtes – uns überliefert, ehrte ich mit Opfern und Festversammlungen, so wie seit alters Brauch ist und der Menschen gemeinsame Sitte.“ Waldmann Helmut, Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I., *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 34, Leiden 1973, S. 72.

³⁸⁹ Philon, Vit Mos II 20.

³⁹⁰ Von einem solchen Ideale dürften auch Ideen in Zenos Politeia geleitet gewesen sein, von denen Plutarch berichtet. „Dass alle Menschen auf unserer Erde nicht mehr nach ihren jeweiligen Regeln getrennt nach Städten und Gemeinden leben sollen, sondern dass wir alle Menschen für unsere Mitbürger und Landsleute halten sollen, auf dass Eine Lebensweise, Eine Ordnung herrsche, wie bei einer Herde, die gemeinsam eine Weide teilt.“ Plutarch, *De Alexandri fortuna aut virtute*, Moralia IV, 329 A-B.

³⁹¹ Aristoteles, *Politika* I, 3

zu haben scheint. Sie begegnet in der Folge auch in der kynisch-stoischen Philosophie, wobei die Frage frei-unfrei hier nicht mehr sozialkritisch sondern in einer verinnerlichten Perspektive diskutiert wurde.³⁹² Diese ‚Internalisierung‘ mag aber auch der Grund gewesen sein, warum das Thema nicht verschwand, sondern weiterhin in der Antike behandelt wurde³⁹³ und auch im hellenistischen Judentum Widerhall fand. Hier ist es wiederum Philo, der an die alten philosophischen Lehren anknüpft, wenn er meint, dass niemand von Natur aus Sklave ist.³⁹⁴ Des Weiteren erwähnt er wie Josephus, dass bei den Essenern, ebenso wie bei den Therapeuten, die Sklaverei verurteilt und abgeschafft wurde.³⁹⁵

Auch im Bezug auf die Gegenüberstellung von Frauen und Männern lassen sich Stellen aus antiken Schriften heranziehen, die in ihren Begrifflichkeiten den Aussagen in Gal 3,28 ähneln.

So findet sich im hippokratischen Eid der Satz.

„In alle Häuser, die ich besuche, will ich zum Vorteil der Kranken kommen, mich frei haltend von allem vorsätzlichen Unrecht, von aller Schädigung und insbesondere von sexuellen Beziehungen sowohl mit weiblichen wie mit männlichen Personen, seien sie frei oder Sklaven.“³⁹⁶

Natürlich lässt sich aus diesem Satz nicht zwingend eine geschlechtliche oder soziale Egalität ableiten, doch die Gegensatzpaare erfahren zumindest in dem ethischen Kontext, wie der von Ärzten zu schwörende Eid einer ist, eine Art von Gleichstellung.

Als weiteres Beispiel für die Gegenüber- und Gleichstellung von Männern und Frauen wäre Plutarchs ‚Über die Tugenden der Frauen‘ zu nennen, wo es heißt.

³⁹² Die Ursache dafür liegt vermutlich darin, dass die Philosophen ihre Ideen nicht auf gesellschaftlicher Ebene umsetzen konnten und sich deshalb auf eine ‚innergeistige‘ Ebene zurückzogen. Ein weiser Sklave konnte freier sein, als sein in Leidenschaften gefangener Herr. Vgl. Baldry Harold Caparne, *The unity of mankind in Greek thought*, London 1965, S. 101ff.

³⁹³ Vgl. ebd., S. 135 ff.

³⁹⁴ Vgl. Philo, *Spec Leg* II 69 Ebenso ist er aber auch der Meinung, dass „allein der Weise ein freier Mann ist.“ Philo *Post (De posteritate Caini)* 138

³⁹⁵ Vgl. Philo, *Prob* 79; Josephus *Ant* XVIII 21.

³⁹⁶ Vgl. Betz, *Galaterbrief*, S. 326, Anm. 20.

„Und jetzt habe ich, wie du wolltest, auch noch das Übrige für dich aufgeschrieben, das ich dazu zu sagen habe, dass die Tugend eines Mannes und einer Frau ein und dieselbe ist.“³⁹⁷

Zwar gibt diese Meinung mit Sicherheit nicht den antiken ‚common sense‘ wieder³⁹⁸, doch stellt sie klar, dass der Gedanke von einer Gleichstellung der Geschlechter in der Antike nicht gänzlich abwegig war und durchaus auch erörtert werden konnte.

Das Verhältnis der Geschlechter wird auch im Mythos in Platos Symposion behandelt, von dem Platon Aristophanes berichten lässt.

„Denn erstens gab es drei Geschlechter von Menschen, nicht wie jetzt zwei, männlich und weiblich, sondern es gab noch ein drittes dazu, das gemeinschaftlich war von diesen beiden, dessen Name jetzt auch noch übrig ist, es selbst aber ist verschwunden. Androgyn nämlich war damals das eine, Gestalt und Benennung zusammengesetzt aus jenen beiden, dem Männlichen und dem Weiblichen.“³⁹⁹

Diesem Mythos folgend ist die sexuelle Liebe zwischen den Geschlechtern eine Folge der Trennung dieser in zwei Hälften und der Versuch die Einheit wieder herzustellen.

„Von so langem her also ist die Liebe zueinander den Menschen angeboren, um die ursprüngliche Natur wieder herzustellen, und versucht aus zweien eins zu machen und die menschliche Natur zu heilen.“⁴⁰⁰

Dieser Mythos wirkte auch in das Judentum hinein und begegnet uns ebenfalls im Gnostizismus.⁴⁰¹

Die aber unter Umständen naheste Parallele zu Galater 3,28 ist innerhalb der antiken Vereine zu finden. Denn wenn Dionysios, wie in der Inschrift seines Kultvereins berichtet wird,⁴⁰² im Traum von Zeus die Order erhält, Männern und Frauen sowie Freien und Sklaven Zutritt zu seinem Haus zu gewähren, dann liegen Assoziationen zu unserer Stelle im Galaterbrief nicht weit entfernt. Hier wie dort finden sich, in einen

³⁹⁷ Plutarch, De mulierum virtutibus, Moralia III, 242 F.

³⁹⁸ Dies zeigt sich auch bei Philo, der Männern und Frauen nicht einmal bei den Therapeuten eine Gleichstellung zuschreibt. Vgl. Philo Vit Cont 32f.

³⁹⁹ Plato, Symposion, 189 D-E.

⁴⁰⁰ Ebd., 191 C-D

⁴⁰¹ Vgl. Betz, Galaterbrief, S. 348ff.

⁴⁰² S.o. S. 39

religiösen Kontext eingebettet, Aussagen zur Stellung von Frauen und Männern, Freien und Sklaven, hier wie dort ist die Gleichstellung durch göttliches Handeln bedingt.⁴⁰³

Ebenso stehen beide Aussagen möglicherweise in einem formelhaften Bezug. Während es sich bei Gal 3,26-28 wie oben nachgewiesen, mit großer Wahrscheinlichkeit um eine Taufformel handelt, könnte der gesamten Inschrift zum Kultverein des Dionysios ein formelhafter Charakter anhaften.⁴⁰⁴ Dies würde bedeuten, dass beider Inhalt konstitutive Züge trägt und von seinen RezipientInnen verinnerlicht werden sollte. Beide Textstellen wären dann nicht nur reine Aussagen, sondern ihnen würde auch ein Imperativ inne wohnen.

Dieser kurze Rundblick auf außerbiblische Texte macht deutlich, dass die in Gal 3,26-28 vorgenommenen Ausführungen, nicht in einem luftleeren Raum gedacht werden können. Sowohl formell als auch inhaltlich finden sich ähnliche Aussagen, sowohl in antiken philosophischen, politischen, ethischen und religiösen Texten. Die Ideale einer Aufhebung der Differenzen zwischen den Religionen und Völkern, Sklaven und Freien, Frauen und Männern waren innerhalb der antiken Welt, wenn auch nicht im ‚Mainstream‘, so doch immer wieder Thema geworden.

Einzelexegese

Welche Schlüsse lassen sich daraus aber für Gal 3,26-28 ableiten? Bevor der Versuch eine Antwort auf diese Frage zu geben unternommen wird, sollen zuerst noch diese drei Verse selbst einer genaueren Betrachtung unterzogen werden.

Vers 26 bildet die Ein- und Überleitung für die folgenden Verse. In einer direkten Anrede wird der Status der Empfänger des Briefes definiert - sie sind alle *υιοὶ θεοῦ*. Dieses Attribut mag an dieser Stelle aus zweierlei Gründen etwas befremdlich wirken. Erstens würden *υιοὶ Ἀβραάμ* in 3,7 und *τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα* in 3,29 erwarten lassen, dass auch hier von den ‚Söhnen Abrahams‘ die Rede ist. Weiters war diese besondere Ehrenbezeichnung üblicherweise Juden vorbehalten und konnte auch diesen erst beim

⁴⁰³ Natürlich bewegen sich die beiden Texte auf unterschiedlichen Ebenen und die Argumentationen folgen unterschiedlichen Kategorien. Doch es muss gesagt werden, dass in beiden Fällen „göttliches Wirken“ den Boden für die Egalität bereitet. Während Dionysios auf eine Traumanweisung des Zeus hin Menschen unabhängig von Geschlecht und sozialer Stellung den Zutritt zum Verein gewährt, ist es im Galaterbrief Jesus Christus, durch den in der Taufe die angeführten Trennungen aufgehoben werden.

⁴⁰⁴ S.o. S. 45. Wenn die Mitglieder des Vereins die Inschrift im Zuge der Kulthandlungen berühren mussten, dann wäre es auch denkbar, dass sie diese auch rezitierten, was ihr formelhafte Züge verleihen würde.

jüngsten Gericht von Gott selber verliehen werden.⁴⁰⁵ Dennoch spricht Paulus hier, wie auch in Röm 8,14, diesen Titel Heidenchristen zu. In beiden Fällen ist dies durch das Sein ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ bedingt. Was dies bedeutet wird in Vers 27 erläutert. In der Taufe wird der Mensch in ein Einsein mit Christus gesetzt, er ‚zieht Christus an‘⁴⁰⁶ und wird eingegliedert in den Leib Christi. Hineingestellt in dieses Heilsgeschehen, dieses Neue Sein, hat er dann auch Anteil an der Gottessohnschaft Christi. Von daher kann den Christen das Attribut ‚Söhne Gottes‘ zugesprochen werden.

Vers 27 dient aber nicht nur als Erklärung für die Definition in Vers 26, sondern er ist auch die Voraussetzung für die folgenden Aussagen zur Aufhebung der kulturellen und religiösen, sozialen und geschlechtlichen Unterschiede. Das in Vers 28 Proklamierte wird nämlich erst auf dem Hintergrund des Neuen Sein in Christus verständlich, wie in Vers 28b noch einmal deutlich gemacht wird. *Denn ihr seid alle einer in Christus Jesus.*

Interessant ist die Wortwahl beim dritten Gegensatzpaar, ἄρσεν και θήλυ. Die verwendeten Adjektive weisen nämlich eher auf eine biologisch als eine sozial bestimmte Differenz hin.⁴⁰⁷ Dies könnte den Schluss nahelegen, dass nicht nur die soziale Emanzipation, sondern eine Aufhebung der biologischen Geschlechter in der Androgynie intendiert wäre.⁴⁰⁸ Dahinter könnte der Christus-Anthropos-Mythos stehen, der Christus als androgynen Erlöser sieht.⁴⁰⁹ Allerdings stellt sich die Frage, ob eine solche Lehre, auch wenn sie hier Teil eines vorpaulinischen Traditionsgutes ist, mit der Theologie des Paulus kompatibel ist. Tatsächlich findet sich im Corpus Paulinum

⁴⁰⁵ Vgl. Betz, Galaterbrief, S. 327.

⁴⁰⁶ Diese Taufvorstellung entstammt dem hellenistischen Judentum und hat ihre religionsgeschichtlichen Wurzeln wohl in den hellenistischen Mysterienreligionen. Vgl. Becker, Brief S. 45. Der metaphorische Gebrauch des Verbums ἐνδύεσθαι begegnet aber auch in der Septuaginta. So werden etwa Priester mit Heil bekleidet (2. Chron 6,41). Vgl. Mußner, Galaterbrief, S. 263. Allerdings ist dort nicht, wie in den Mysterienreligionen vom Anziehen eines Erlösers die Rede. Vgl. Betz, Galaterbrief, S. 332.

⁴⁰⁷ Vgl. ebd., S. 344. Die gleiche Wortwahl findet sich auch in der Übersetzung von Gen 1,27 in der LXX.

⁴⁰⁸ Vgl. Meeks Wayne A., The Image of the Androgyne - Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity, in: HR 13, 1974, S. 182.

⁴⁰⁹ Diese Möglichkeit zieht auch Betz in Betracht. „ ‚Einsein in Christus Jesus‘ (Gal 3,28d) wäre dann eine Form der ‚Nachfolge Christi‘ und würde sich aus der Inkorporierung des Christen in den ‚Leib Christi‘ ergeben. Da Christus androgyn ist, würde dies auch für seinen ‚Leib‘ gelten und ebenso für die Christen, die Glieder an diesem ‚Leib‘ sind. Betz, Galaterbrief, S. 351.

ansonsten keinerlei Hinweis auf ein androgynes Christusbild⁴¹⁰, weshalb eine solche Interpretation m.E. auf einigermaßen wackligen Beinen steht.

Die gleiche Wortwahl findet sich auch in der Übersetzung von Gen 1,27 der LXX⁴¹¹, weshalb zwischen den beiden Stellen immer wieder Parallelen gezogen wurden.⁴¹² Allerdings bleibt zu fragen wie weit die Abhängigkeiten reichen. Da ἄρσεν auch außerhalb der Septuaginta und des Neuen Testaments relativ häufig begegnet könnte es sich auch um ein von Gen 1,27 unabhängiges hellenistisches Verständnis handeln.⁴¹³

3.2.2. Die postulierte Egalität in Gal 3,28

Die Betrachtung der textlichen Umwelt, sowie die genauere Analyse der Verse Gal 3,26-28, läuft letztendlich auf die Frage hinaus, wie die in Vers 28 postulierte Aufhebung der Differenzen zu denken ist. Gehen wir davon aus, dass wir es mit einer vorpaulinischen Tauftradition zu tun haben, dann muss m.E. die Frage aber insofern erweitert werden, als dass einerseits nach der ‚ursprünglichen‘ Intentionen und andererseits nach der des Paulus gefragt werden muss. Denn es ist nicht einfach zu schließen, dass diese beiden deckungsgleich wären.

In der kurzen Untersuchung der außerbiblischen ‚Paralleltexte‘ hat sich gezeigt, dass das Phänomen einer kulturellen, sozialen und geschlechtlichen Egalität in unterschiedlichen Kontexten und auf unterschiedliche Weise Behandlung erfahren hat. Insofern lässt sich aus dieser Richtung schwerlich eine Eingrenzung der Aussagen im Galaterbrief vornehmen, denn die Idee einer ‚äußerlichen‘ Aufhebung der Differenzen innerhalb der Gesellschaft war der Antike ebenso bekannt, wie der Gedanke einer ‚verinnerlichten‘

⁴¹⁰ Vgl. Jervell Jacob, *Imago Dei* - Gen 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, Göttingen 1960, S. 310 ff.

⁴¹¹ καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς (Gen 1,27)

⁴¹² Vgl. Bruce Frederick Fyvie, *The Epistle to the Galatians – A Commentary in the Greek Text*, The New international Greek testament commentary, Michigan 1982, S. 189. Fung, *Epistle*, S. 175, Anm. 40. Betz, *Galaterbrief*, S. 349.

⁴¹³ Vgl. Dautzenberg Gerhard, "Da ist nicht männlich und weiblich". Zur Interpretation von Gal 3,28, in: *Kairos* 24, 1982, S. 182. Dies ist vor allem deshalb zu bedenken, da die Taufformel ihren Ursprung aller Wahrscheinlichkeit nach im Heidenchristentum hat.

Egalität.⁴¹⁴ Ebenso wie eine Verwirklichung der Ideale in der Gegenwart angestrebt wurde, konnte diese auch in die (eschatologische) Zukunft verschoben werden.

Wenn wir davon ausgehen, dass wir es bei Gal 3,26-28 mit einer Tauftradition aus dem heidenchristlichen Umfeld zu tun haben, dann können wir uns allerdings die Frage stellen, welchem Zweck diese diene.

Es ist anzunehmen, dass die Worte während oder im direkten Kontext der Taufe gesprochen wurden. In all der Heilsbedeutung, die der Taufe zukam, war sie aber auch, oder gerade einem Initiationsritual gleich, durch die der Täufling Aufnahme in die christliche Gemeinde fand. In diesen Zusammenhang hineingestellt könnte die Bedeutung der Egalitätsforderungen möglicherweise etwas klarer werden.

Es lässt sich nämlich zweierlei schließen. Erstens wird deutlich gemacht, dass all denen in den Gegensatzpaaren Genannten, also im Prinzip allen Menschen, die Taufe auf Christus offenstand.⁴¹⁵ Doch muss darin m.E. gleichzeitig auch ein Postulat bezüglich der Verhältnisse innerhalb der Gemeinschaft, in die die neuen Christen und Christinnen durch die Taufe eintraten, gesehen werden. Dies würde aber bedeuten, dass die Aufhebung der Gegensätze und die daraus folgende Egalität tatsächlich eine konkrete Verwirklichung innerhalb der christlichen Gemeinden fand und die Formel nicht nur eine ‚rein religiöse‘ oder ‚eschatologische‘ Bedeutung hatte.

Wenn Paulus nun diese Tradition im Galaterbrief verwendet, dann muss natürlich gefragt werden, ob er sie ebenso in dieser Art verstand, oder ihre Bedeutung transformierte. Immer wieder wird als Argument dagegen, dass auch Paulus durchaus eine real verwirklichte Egalität vor Augen stand, auf andere Stellen innerhalb des Corpus Paulinum verwiesen. So werden etwa 1. Kor. 7,17-24, und 11,2-16 als Belege dafür angeführt, dass „das zweite Glied unmöglich im Sinne der Sklaven- das dritte nicht

⁴¹⁴ Dass deshalb Sklaverei, soziale und geschlechtliche ‚Ungleichheiten‘ zum antiken Alltag gehörten und vom Großteil der Menschen nicht hinterfragt wurden, muss als Tatsache natürlich bestehen bleiben.

⁴¹⁵ Für Martin Troy ist Gal 3,28 genau darin begründet, da Paulus (Martin spricht sich gegen die These einer Tauftradition aus, sondern schreibt den Text Paulus zu) die Taufe gegenüber der Beschneidung abgrenzen und ihren universalistischen Anspruch hervorheben will. Vgl. Martin Troy W., *The Covenant of Circumcision (Genesis 17:9-14) and the Situational Antitheses in Galatians 3:28*, in: JBL 122/1, 2003, S. 111-125.

Im Hinblick auf diesen Aspekt muss ein weiteres Mal auf die Nähe zur Inschrift des Kultvereins des Dionysios hingewiesen werden. Hier wie dort wird ein universalistischer Anspruch propagiert.

in dem der Frauenemanzipation gemeint sein kann.⁴¹⁶ Ebenso könnte auch der Philemon Brief als Zeugnis dafür genannt werden, dass Paulus nicht für eine grundsätzliche Freilassung aller Sklaven eintrat. Dass Paulus nicht für eine ganzheitliche Aufhebung der Differenzen eintrat, wird wohl nicht zu bestreiten sein. Ich würde aber durchaus behaupten, dass er diese im Hinblick auf die ‚Verwirklichung‘ jedes und jeder Einzelnen innerhalb der Gemeinde für aufgehoben ansah. Eine Frau bleibt weiterhin eine Frau, ein Sklave weiterhin Sklave sowie auch ein beschnittener Judenchrist seine Beschneidung nicht rückgängig machen kann. Innerhalb der christlichen Gemeinde, das heißt aber auch in der Ausübung von Ämtern und Diensten, spielt dies aber keine Rolle. So kann eine Frau auch prophetisch reden (1. Kor 11,5)⁴¹⁷ und Paulus den Sklaven Onesimus als geliebten Bruder bezeichnen (Phlm 16). Letztendlich sprechen auch die in der Grußliste des Römerbriefes genannten Personen⁴¹⁸, für ein solches Egalitätsverständnis.

⁴¹⁶ Oepke, Brief, S. 126. Ähnlich auch Martin, Covenant, S. 124.

⁴¹⁷ Wenngleich die hier - zwar vermutlich auf eine konkrete Problematik hin - formulierten Aussagen bezüglich der geschlechtlichen Hierarchie nicht einfach überlesen werden können und als Widerspruch zu Gal 3,28 bestehen bleiben.

⁴¹⁸ s.o. S. 88.

4. Zusammenschau und Bewertung

In den vorangegangenen Kapiteln traten uns die Zeugnisse unterschiedlicher Gemeinschaften entgegen und erlaubten uns, einen Blick auf das soziale, religiöse und strukturelle Umfeld ihres Entstehens zu werfen. Doch was ist der Gehalt dieser Beobachtungen und Untersuchungen? Welche Schlüsse können aus den erbrachten Ergebnissen gezogen werden? Welche Gemeinsamkeiten und Parallelen, welche Unterschiede und Brüche lassen sich zwischen den einzelnen Texten und den Gemeinschaften, die sie hervorgebracht haben, ziehen?

Eine Sonderrolle muss sicherlich dem Priesterinnenkolleg rund um Phaäna zugesprochen werden. Denn im Unterschied zu den beiden anderen behandelten Vereinen stand dieses nur einer sehr begrenzten Gruppe – Priesterinnen der Demeter – offen. Aber trotz oder gerade wegen dieser Sonderposition macht die Inschrift zu Ehren Phaänas einen m.E. wichtigen Punkt deutlich. Auch wenn es nicht der Regel entsprach und unter Umständen nur im begrenzten Rahmen der Priesterinnenschaft vorkam, war das Phänomen eines sich rein aus Frauen konstituierenden Vereins in der Antike möglich und wurde auch verwirklicht. Die Priesterinnen der Demeter, die sich zu einem Verein zusammengeschlossen hatten, nahmen sich selbst als einen solchen war und trugen dieses Selbstverständnis auch nach außen. Dagegen, dass auch ihre Umwelt dieses Verständnis teilte und ihnen den Status eines selbstständigen Vereins zusprach, kann nach einer genaueren Untersuchung nichts überzeugend geltend gemacht werden. Im Hinblick auf diese Gemeinschaft aus Mantinea rückt noch ein weiterer Aspekt in den Fokus. Der beachtliche Betrag der genannten Strafsumme von 100 Drachmen lässt, neben der großzügigen Stiftung Phaänas, darauf schließen, dass die Herkunft der Priesterinnen in wohlhabenden Schichten zu vermuten ist. Weiters müssen wir aber auf Grund dieser Beobachtung davon ausgehen, dass die Frauen über ein selbstverwaltetes Vermögen verfügten, da die Strafbestimmungen ansonsten schwerlich Sinn ergeben würden.

Dies alles zeichnet das Bild einer Gemeinschaft von finanziell gut situierten, selbstbestimmten Frauen, die in einem selbstständig verwalteten Verein zusammenkamen. In diesem kam ihnen allem Anschein nach vor den öffentlichen Stellen der gleiche Status zu, wie sich nur aus Männern konstituierenden Priesterkollegien der gleichen Zeit. Auch wenn dieses Wort nicht wirklich auf die antike Gesellschaft

angewandt werden kann, so könnte es doch in den Sinn kommen, im Bezug auf diesen Verein von ‚emanziptierten‘ Frauen zu sprechen.

Eine solche Assoziation mag sich vielleicht auch bei Agrippinilla auftun, die einem dionysischen Verein vorstand, in welchem sich Frauen und Männer, Freie und Sklaven sowie Griechen und Römer zusammen fanden. Eine ähnliche Offenheit gegenüber der sozialen und geschlechtlichen Stellung der Mitglieder ist beim Verein des Dionysios anzunehmen, in dessen Inschrift die Aufnahme von Frauen und Sklaven dezidiert festgehalten wird. In dieser Hinsicht tun sich Parallelen zu den jungen christlichen Gemeinden auf, die uns in den paulinischen Briefen entgegen treten. Auch diese sind keine homogenen Gemeinschaften und beschränken die Mitgliedschaft nicht durch Kriterien wie das Geschlecht oder die soziale Herkunft.

Dabei ist allen Beispielen gemein, dass geschlechtliche immer auch mit sozialer Egalität einhergeht. Weder in den beiden genannten Vereinen noch den urchristlichen Gemeinden begegnet uns der Fall, dass zwar Frauen aber zum Beispiel keinen Sklaven der Zugang gewährt wird.

Ein weiterer Schnittpunkt zwischen diesen Gruppen ist der Konnex zur häuslichen Gemeinschaft, der sich bei allen findet. In der Inschrift des Dionysios wird der Verein sogar als οἶκος bezeichnet und hat seine Ursprünge in einem Hauskult. Ähnliches gilt für den dionysischen Verein von Agrippinilla, dessen Wurzeln ebenfalls im Haushalt der Familie der Agrippinilla zu suchen sind. In beiden Fällen wurde aber der hausinterne Kult Außenstehenden in Form eines Vereins geöffnet. Das Haus, in dem der Kult ursprünglich beheimatet war, bildet aber weiterhin den Mittelpunkt des Vereins. So kommt dem Hausherrn Dionysios auch im Verein eine zumindest hervorgehobene Rolle zu, und die Familie der Agrippinilla hat die wichtigsten Ämter innerhalb des Kultes inne. Auch der Versammlungsort wird in beiden Vereinen in oder in unmittelbarer Nähe des Wohnhauses gelegen haben. Wir können also durchaus berechtigt von ‚Hausvereinen‘ sprechen.

Ähnliche Strukturen von Gemeinschaft begegnen uns auch im frühen Christentum. Wenn Paulus in der Grußliste des Römerbriefes davon spricht, dass sich im Haus von Prisca und Aquila eine Gemeinde versammelt, dann scheint sich hier ebenfalls eine Gemeinschaft um ein Haus als Zentrum zu versammeln.⁴¹⁹ Tatsächlich waren die

⁴¹⁹ Andere Beispiele für Hausgemeinden finden sich in 1 Kor 16,15.19.23; Phlm 2; Kol 4,15; u.a.

Hausgemeinden für das junge Christentum konstitutiv, in ihnen realisierte sich der größte Teil des religiösen und gemeinschaftlichen christlichen Lebens.⁴²⁰

Ist in dieser Bezogenheit auf die häusliche Gemeinschaft ein Grund für die egalitäre Ausgerichtetheit der Vereine, wie auch der frühen christlichen Gemeinden zu sehen?

Tatsächlich setzt sich ein antiker Haushalt aus Männern und Frauen, Freien und Sklaven zusammen. Wer also (s)ein ‚Haus‘ in seiner Gesamtheit am Kult teilnehmen lassen möchte, kommt nicht umhin, geschlechtliche und soziale Beschränkungen aufzuheben.

Ebenso scheint die Egalität aber auch religiös begründet zu sein. Dionysios führt an, die Bestimmungen zur Aufnahme von Frauen und Sklaven im Traum von Zeus selbst erhalten zu haben. Auch die dionysischen Mysterien, wie sie der Kult der Agrippinilla begeht, sind traditionell weiblich dominiert. Daran, dass auch die in den christlichen Gemeinden praktizierte Egalität in deren Selbstverständnis einen religiösen Ursprung hat, lässt Gal 3,26 ff. keinen Zweifel.

Die Realisierung egalitärer Grundsätze dürfte sowohl bei den Vereinen als auch bei den frühchristlichen Gemeinden an eine Verknüpfung religiöser Motive und formaler durch die Hausgemeinschaft bedingter Kriterien rückzubinden sein. Allerdings tut sich hier m.E. auch ein Unterschied zwischen Verein und Gemeinde auf. Während bei den behandelten Vereinen die Bindung an das Haus tatsächlich, zumindest zu Teilen, als Ursache für die egalitären Bestimmungen gesehen werden kann, verhält es sich bei den frühchristlichen Gemeinden umgekehrt. Die Hausgemeinde war nicht der Grund sondern vielmehr die geeignete Form um die religiös motivierte Egalität zu leben.

In einfachen Worten könnte man sagen: Die Vereine des Dionysios und der Agrippinilla weisen egalitäre Züge auf, weil sie an eine Hausgemeinschaft rückgebunden sind. Die frühen christlichen Gemeinden verwirklichen sich in einer Hausgemeinschaft, weil sie egalitär bestimmt sind.

Hinzu tritt ein weiteres Differenzmoment. Die beiden behandelten Vereine treten uns als in sich abgeschlossene Systeme entgegen. Innerhalb dieser scheinen Frauen und Männer tatsächlich die mehr oder weniger gleichen Rechte besessen zu haben. Allerdings war dies auf den Verein und somit auch auf den Ort, an dem dieser zusammenkam, begrenzt. Auch die in den frühchristlichen Gemeinden realisierte Egalität scheint auf die religiöse Gemeinschaft beschränkt geblieben zu sein. Doch auf Grund des universellen Anspruch

⁴²⁰ Vgl. Klauck Hans-Josef, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, SBS 103, Stuttgart 1981, S. 99 ff.

des Christentums waren deren Grenzen nicht gleichbedeutend mit denen des Hauses, in dem die Gemeinde zusammenkam. So kann Paulus am Ende des Römerbriefes Phoebe den Römerinnen und Römern als Patronin und Diakonin empfehlen, obwohl deren Gemeinde in Kenchreä bei Korinth und damit etwa 1000 Kilometer von Rom entfernt lag.

Dass hierin zumindest ein größeres Potential zur Verwirklichung der Möglichkeit geschlechtlicher Gleichberechtigung liegt, wird nicht abzustreiten sein.

5. Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen dieser Arbeit orientieren sich an: Schwertner Siegfried M., Theologische Realenzyklopädie, Abkürzungsverzeichnis, Berlin u.a. 1994.

Quellen

Aristoteles, Politik I – Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven, übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf, Aristoteles Werke 9, Darmstadt 1991.

Chrysostomus Johannes, Kommentar zum Briefe des Hl. Paulus an die Römer 2, übersetzt von Dr. Jatsch Josef, BKV 2. Reihe 42, München 1923.

Cohn Leopold (Hrsg.), Die Werke Philo von Alexandria in deutscher Übersetzung 1-4, SJHL 2, Breslau 1909-23.

Cohn Leopold u.a. (Hrsg.), Philo von Alexandria – Die Werke in deutscher Übersetzung 7, Berlin 1964.

Dessau Hermann, Inscriptiones Latinae Selectae 2,2, Berlin 1906.

Diogenes Laertios, Leben und Lehre der Philosophen, übersetzt und herausgegeben von Jürß Fritz, Stuttgart 1998.

Mommsen Theodor (Hrsg.), Corpus Inscriptionum Latinarum 3/1-2, Inscriptiones Asiae, provinciarum Europae Graecarum, Illyrici Latinae, Berlin 1873.

Moretti Luigi, Inscriptiones graecae urbis Romae 1, Rom 1968.

Nestle Eduard/Aland Kurt, Novum Testamentum Graece, Stuttgart 1981²⁶.

Nestle Eduard/Aland Kurt, Novum Testamentum Graece, Stuttgart 1998²⁷.

Origenes, Commentari in Epistulam ad Romanos 9-10, übersetzt und eingeleitet von Heither Osb Theresia, FC 2, Freiburg u.a. 1996.

Pausanias, Graece Descriptio I-IV, recensit Fridericus Spiro, Editio Stereotypa Editiones Prioris, Stuttgart 1959.

Platon, Phaidon – Das Gastmahl – Kratylos, bearbeitet von Kurz Dietrich, übersetzt von Schleiermacher Friedrich, Platon-Werke in 8 Bänden 3, Darmstadt 1990³.

Plutarch, Moralia III-IV, translated by Babbitt Frank Cole, Cambridge/London 1961-62.

von Gaertringen Friedrich Hiller (Hrsg.), Inscriptiones Graecae 5/2 - Inscriptiones Arcadiae, Berlin 1913.

Hilfsmittel

Liddell Henry George/Scott Robert, A Greek-English Lexicon with a revised Supplement, Oxford 1996⁹.

Bornemann Eduard/Risch Ernst, Griechische Grammatik, Frankfurt 1978².

Stowasser Joseph M. u.a., Stowasser – Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, Auf der Grundlage der Bearbeitung 1979, Wien 1994.

Kaegi Adolf, Kurzgefasste griechische Schulgrammatik, Hildesheim 2006.

Bauer Walter u.a., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin/New York 1988⁶.

Sekundärliteratur

Alexander Christine, A Bacchic Inscription of the Second Century A. D., in: The Metropolitan Museum of Art Bulletin 27/11/1, 1932, S. 240-242.

Alexander Christine, Abstract of the Articles on the Bacchic Inscription in the Metropolitan Museum, in: AJA 37, 1933.

Alvarez Cineira David, Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission, Herders Biblische Studien 19, Freiburg u.a. 1999.

Ascough Richard S., Paul's Macedonian Associations – The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians, WUNT 2. Reihe 161, Tübingen 2003.

Ascough Richard S., *The Formation of Pauline Churches?*, New York/Mahwah 1998.

Ascough Richard S., *Translocal Relationships Among Voluntary Associations and Early Christianity*, in: *Journal of Early Christian Studies* 5/2, 1997, S. 223-241.

Ausbüttel Frank M., *Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des römischen Reiches*, *Frankfurter Althistorische Studien* 11, Kallmünz 1982.

Baldry Harold Caparne, *The unity of mankind in Greek thought*, London 1965.

Barton Stephen C./ Horsley G. H. R., *A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches*, in: *JAC* 24, Münster 1981, S. 7-41.

Becker Jürgen/ Conzelmann Hans/ Friedrich Gerhard, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*, *NTD* 8, Göttingen 1976.

Berger Klaus/Colpe Carsten, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, Göttingen/Zürich 1987.

Betz Hans Dieter , *Der Galaterbrief – Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Ann Sibylle, München 1988.

Beyer Hermann Wolfgang, *Art. διακονές, διακονία, διάκονος*, in: *ThWNT* 2, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, S. 81-93.

Bräuninger Friedrich, *Art. Persephone*, in: *PRE* 19/1, Stuttgart 1937, Sp. 944-972.

Bruce Frederick Fyvie, *The Epistle to the Galatians – A Commentary in the Greek Text*, *The New international Greek testament commentary*, Michigan 1982.

Conelly Joan Breton, *Portrait of a Priestess – Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton/Oxford 2007.

Countryman William L., *Patrons and Officers in Club and Church*, in: *SBL.SP* 1977, Missoula 1977, 135-143.

Cumont Franz, *La Grande Inscription Bacchique du Metropolitan Museum II – Commenaire Religieux de l'Inscription* in: *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 27/11/1, 1932, S. 232-263.

Dahlinger Stefan-Christian, Der sogenannte Podiensaal in Pergamon – Ein Mithraeum?, in: Bianchi Ugo (Hrsg.) *Mysteria Mithrae - atti del Seminario Internazionale su "La Specificità Storico-Religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia"*, Roma e Ostia 28-31 Marzo 1978, Leiden 1979, S. 791-803.

Deissmann Adolf, *Licht vom Osten - Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1923⁴.

Dittenberger Wilhelm, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* 3, Leipzig 1920³.

Dautzenberg Gerhard, "Da ist nicht männlich und weiblich". Zur Interpretation von Gal 3,28, in: *Kairos* 24, 1982, S. 181-206.

Ebel Eva, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden – Die Gemeinde in Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*, WUNT 2. Reihe 178, Tübingen 2004.

Filgis Meinrad N./Radt Wolfgang, *Die Stadtgrabung – Teil I. Das Heroon, Altertümer von Pergamon* 15/1, Berlin 1986.

Foucart Paul Francois (LeBas), *Inscriptiones Graecae et Latinae - recueilles en Grèce et en Asie Mineure - Deuxième Partie. Megaride et Peloponnèse. Section VI. Arcadie*, Hildesheim/New York 1870.

Foucart Paul François, *Les associations religieuses chez les Grecs, thiasos, érares, orgéons, avec le texte des inscriptions relatives à ses associations*, Paris 1873.

Frank Tenney, *Race Mixtures in the Roman Empire*, in: *AHR* 21/4, Washington 1916.

Fung Ronald Y.K., *The Epistle to the Galatians*, NIC, Grand Rapids 1988.

Graf Fritz, *Art. Demeter*, in: *DNP* 3, Stuttgart/Weimar 1997, Sp. 420-426.

Gutsfeld Andreas/Koch Dietrich-Alex, *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*, *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 25, Tübingen 2006.

Hardtwig Wolfgang, *Strukturmerkmale und Entwicklungstendenzen des Vereinswesens in Deutschland 1789-1848*, in: Dann Otto (Hrsg.), *Vereinswesen und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland*, HZ.B NF 9, München 1984, S. 11-50.

Harland Philip A., Association, Synagogues and Congregations – Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society, Minneapolis 2003.

Harnack Adolf, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I - Die Mission in Wort und Tat, Leipzig 1924⁴.

Hatch Edwin, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum. Acht Vorlesungen, übers. v. Harnack Adolf, Gießen 1883.

Hauck Hans-Josef, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, SBS 103, Stuttgart 1981.

Heine Susanne, Frauen in der frühen Christenheit, Göttingen 1986.

Heinrici Carl Friedrich Georg, Die Christengemeinden Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen, in: ZWTh 19, 1876, S. 465-526.

Heinrici Carl Friedrich Georg, Zum genossenschaftlichen Charakter der paulinischen Christengemeinden, in: ThStKr 54, 1881, 505-525.

Heinrici Carl Friedrich Georg, Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden, in: ZWTh 20, 1877, S. 89-130.

Hentschel Anni, Diakonia im Neuen Testament – Studien zu Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen, WUNT 2. Reihe 226, Tübingen 2007.

Hochschild Ralph, Sozialgeschichtliche Exegese – Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung, Göttingen 1999.

Holsten Carl, Das Evangelium des Paulus I - Die äußere entwicklungsgeschichte des paulinischen evangeliums. Abteilung 1 - Der brief an die gemeinden Galatiens und der erste brief an die gemeinde in korinth, Berlin 1880.

Immerwahr Walter, Die Kulte und Mythe Arkadiens I – Die arkadischen Kulte, Leipzig, 1891.

Jervell Jacob, Imago Dei - Gen 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, Göttingen 1960.

Jewett Robert, Paul, Phoebe, and the Spanish Mission, in: Neusner Jacob/Borgen Oeder/Frerichs Ernest S./Horsely Richard (Hrsg.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Philadelphia 1988, S. 142-161.

Judge Erwin A., *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century – Some Prolegomena to the Study of New Testament Ideas of Social Obligation*, London 1960.

Kajanto Iiro, The Significance of Non-Latin Cognomina, *Latomus – Revue d'études Latines* 37, 1968.

Kazimierz Romaniuk, Was Phoebe in Romans 16,1 a Deaconess?, in: *ZNTW* 81, Berlin 1990, S. 132-134.

Keil Josef/von Premerstein Anton, Bericht über eine dritte Reise in Lybien und den angrenzenden Gebieten Ioniens - ausgeführt 1911 im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien – Philosophisch-Historische Klasse* 57/1, Wien 1914.

Klauck Hans-Josef, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, SBS 103, Stuttgart 1981.

Kledt Anette, *Die Entführung Kores – Studien zur ahenisch-elusinischen Demeterreligion*, *Palingenesia* 84, Stuttgart 2004.

Kloppenburg John S./Wilson Stephen G. (Hrsg.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London/New York 1996.

Kötting Bernhard, Art. Genossenschaft D. Christlich, in: *RAC* 10, 1978, S. 142-152.

Lampe Peter, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten – Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, WUNT 2. Reihe 18, Tübingen 1989.

Lieztmann Hans, Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte, in: *ZWTh* 20, Frankfurt 1914, S. 97-153.

Lighfoot Joseph Barber, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, London 1890¹⁰.

Loening Edgar, *Die Gemeindeverfassung der Urchristentums. Eine kirchenrechtliche Untersuchung*, Halle 1888.

Lohfink Gerhard, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: Dautzenberg Gerhard/Merklein Helmut/Müller Karlheinz (Hrsg.), Die Frau im Urchristentum, Quaestiones Disputatae 95, Freiburg/Basel/Wien 1983, S. 320-338.

Lücke Friedrich, Die freien Vereine. Ein nothwendiges Capitel in der theologischen Moral. Erster, historischer und litterarischer Artikel, in: VTK 1, 1845, S. 1-25.

Malherbe Abraham J., Social Aspects of Early Christianity, Baton Rouge 1977.

Martin Troy W., The Covenant of Circumcision (Genesis 17:9-14) and the Situational Antitheses in Galatians 3:28, in: JBL 122/1, 2003, S. 111-125.

McLean Bradley H., The Agrippinilla Inscription: Religious Association and Early Church Formation, in: ders. (Hrsg.), Origins and Method – Towards a New Understanding of Judaism and Christianity. Essays in Honour of John C. Hurd, JSNT.S 86, Sheffield 1993, S. 239-281.

Meeks Wayne A., Urchristentum und Stadtkultur – Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden, Gütersloh 1993, S. 180.

Meeks Wayne A., Vorwort des Herausgebers, in: ders. (Hrsg.), Zur Soziologie des Urchristentums – Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt, TB 62, München 1979, S. 7-12.

Meeks Wayne A., The First Urban Christians – The Social World of the Apostle Paul, New Haven 1983.

Meeks Wayne A., The Image of the Androgyne - Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity, in: HR 13, 1974, S. 165-208.

Moo Douglas J., The Epistle to the Romans, NIC, Grand Rapids 1996.

Morgan Robert/Barton John, Theology and the Social Sciences, in: dies., Biblical Interpretation, Oxford 1988.

Mußner Franz, Der Galaterbrief, HThK 9, Freiburg/Basel/Wien 1988.

Neumann Karl Johannes, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian I, Leipzig 1890.

Nilsson Martin P., *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Ancient Religion and Mythology, New York 1975.

Oepke Albrecht, *Der Brief des Paulus an die Galater*, ThHK 9, Berlin 1984⁵.

Öhler Markus, *Barnabas – Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte*, WUNT 156, Tübingen 2003.

Öhler Markus, *Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens*, in: NTS 51/2, 2005, S. 393-415.

Öhler Markus, *Iobakchen und Christusverehrer – Das Christentum im Rahmen des antiken Vereinswesens*, in: Klieber Rupert/Stowasser Martin (Hrsg.), *Inkulturation – Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen*, Wien 2006, S. 63-86.

Ollrog Wolf-Henning, *Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16*, in: Lührmann Dieter/Strecker Georg (Hrsg.), *Kirche – Festschrift für Günther Bornkamm*, Tübingen 1980, S. 221-244.

Ollrog Wolf-Henning, *Paulus und seine Mitarbeiter*, WMANT 50, Neukirchen 1979.

Poland Franz, *Das antike Vereinswesen - Preisschriften gekrönt und herausgegeben von der Fürstlich Jablonowskischen Gesellschaft zu Leipzig* 38, Leipzig 1909.

Radl Walter, *Galaterbrief*, SKK. NT 9, Stuttgart 1985.

Rix Helmut, *Art. Cognomen*, in: DNP 3, Stuttgart/Weimar 1997, S. 60-61.

Roussel Pierre, *Bulletin épigraphique*, REG 33, 1920.

Schlesier Renate, *Art. Dionysos. I. Religion*, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 3, Stuttgart/Weimar 1997, Sp. 651-664.

Schlier Heinrich, *Der Römerbrief*, HThK 6, Freiburg/Basel/Wien 1977.

Schmeller Thomas, *Brechungen - Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese*, SBS 136, Stuttgart 1989, S. 133-166.

Schmeller Thomas, Hierarchie und Egalität – Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine, SBS 162, Stuttgart 1995.

Schmeller Thomas, Zum exegetischen Interesse an antiken Vereinen im 19. und 20. Jahrhundert, in: Gutsfeld Andreas/ Koch Dietrich-Alex (Hg.), Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien, Tübingen 2006, S. 1-19.

Schnelle Udo, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 2002⁴.

Schüssler Fiorenza Elisabeth, Grenzen überschreiten: Der theoretische Anspruch feministischer Theologie – Ausgewählte Aufsätze, Theologische Frauenforschung in Europa 15, Münster 2004.

Sokolowski Franciszek, Lois Sacrées de l'Asie Mineure, École Française d'Athènes - Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et de divers savants 9, Paris 1955.

Stegemann Ekkehard W./Stegemann Wolfgang, Urchristliche Sozialgeschichte – Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart/Berlin/Köln 1995.

Stiglitz Roman, Die großen Göttinnen Arkadiens – Der Kultname ΜΕΓΑΛΑΙ ΘΕΑΙ und sein Grundlagen, Sonderschriften hg. v. Österreichischen Archäologischen Institut in Wien 15, Wien 1967.

Stöckl Franz, Art. Personifikation, in: PRE 19/1, Stuttgart 1937, Sp. 1042-1058.

Stowers Stanley K., A Cult from Philadelphia: Oikos Religion or Cultic Association?, in: Malherbe Abraham J./Norris Frederick W./Thompson James W., The early Church in its Context – Essays in Honor of Everett Ferguson, NT.S XC, Leiden/Boston/Köln 1998, S. 285-299.

Stuhlmacher Peter, Der Brief an die Römer, DNTD 6, Göttingen/Zürich 1989⁶.

Szaivert Wolfgang/Wolters Reinhard, Löhne, Preise, Werte – Quellen zur römischen Geldwirtschaft, Darmstadt 2005.

Theißen Gerd, Zur forschungsgeschichtlichen Einordnung der soziologischen Fragestellung, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen 1989³.

Theobald Michael, Römerbrief – Kapitel 12-16, SKK. NT 6/2, Stuttgart 1993.

Thür Gerhard/ Taeuber Hans, Prozessrechtliche Inschriften der griechischen Poleis: Arkadien, Veröffentlichungen der Kommission für antike Rechtsgeschichte 8, Wien 1994.

Vielhauer Philipp, Geschichte der urchristlichen Literatur - Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin/New York 1975.

Vogliano Achille, La Grande Iscrizione Bacchica del Metropolitan Museum, in: AJA 37, 1933.

Waldmann Helmut, Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I., Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 34, Leiden 1973.

Waltzing Jean-Pierre, Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident, Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique 50/4, Brüssel 1895-1900.

Weinreich Otto, Stiftung und Kultsatzung eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien, SHAW.PH 1919/16, Heidelberg 1919.

Whelan Caroline F., Amica Pauli: The Role of Phoebe in Early Church, in: JSNT 49, 1993, S. 67-85.

Wilken Robert L., Collegia, Philosophical Schools and Theology, in: Benko Stephen/O'Rourke John J., The Catacombs and the Colosseum – The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity, Valley Forge 1971, S. 99-120.

Wolters Al, IYNIAN (Romans 16:7) and the Hebrew Name Yēhunnî, in: JBL 127/2, 2008, S. 397-408.

Zeller Dieter, Der Brief an die Römer, RNT, Regensburg 1984.

Ziebarth Erich, Das Griechische Vereinswesen, Preisschriften der fürstlich jablonowski'schen Gesellschaft, Leipzig 1896.

6. Anhang

6.1. Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit untersucht antike Vereine und frühchristliche Gemeinden im Hinblick auf die in ihnen realisierte geschlechtliche Egalität. Den Anfang der Arbeit bildet eine Begriffsklärung, welche von einem forschungsgeschichtlichen Teil gefolgt wird. In diesem wird die Behandlung des antiken Vereinswesens innerhalb der theologischen Wissenschaften in den letzten 100 Jahren thematisiert.

Nach der Klärung der Forschungsfrage folgt die eigentliche wissenschaftliche Untersuchung. Gegenstand dieser sind die Inschriften dreier antiker Vereine, in denen entweder Frauen namentlich erwähnt oder geschlechtliche Egalität angesprochen wird. Die erste behandelte Inschrift stammt aus Mantinea, wird in das fünfte Jahrzehnt v.Chr. datiert und ist das Selbstzeugnis eines Kollegiums von Priesterinnen. Die zweite Inschrift, deren Entstehungszeit im ersten Jahrhundert v.Chr. angesetzt wird, ist die Stiftungsurkunde eines Vereins aus Philadelphia. In dieser gewährt ein Mann namens Dionysios auf göttliches Geheiß hin Frauen und Sklaven Zutritt zu seinem Verein. In der letzten untersuchten Inschrift werden alle jene Mitglieder eines dionysischen Vereins aus dem zweiten Jahrhundert n.Chr. aufgezählt, die für die Errichtung einer Statue der Priesterin des Vereins, Agrippinilla, gespendet haben. Die Untersuchung dieser drei epigraphischen Zeugnisse erfolgt mit dem Ziel, ein Bild der betreffenden Vereine sowie der Rollen von Frauen in diesen zu zeichnen.

Der zweite Teil der Arbeit richtet das Augenmerk auf frühchristliche Gemeinden, wobei zwei Stellen aus paulinischen Briefen, nämlich Rom 16,1-16 und Galater 3,26-28, Gegenstand der Untersuchung sind. Wieder sollen weibliche Rollenkonzepte und deren Realisierung innerhalb des frühen Christentums herausgearbeitet werden.

Den Abschluss bildet die Zusammenschau der gewonnen Ergebnisse. Hierbei werden vor allem die Bezogenheit auf die häusliche Gemeinschaft, sowie der religiöse Anspruch sowohl der antiken Vereine als auch der frühchristlichen Gemeinden als Parallelen zwischen diesen aufgeführt. Allerdings wird argumentiert, dass die Egalitätsansprüche der christlichen Gemeinden verstärkt religiöse Ursprünge haben, während bei den Hausvereinen die Entwicklung aus dem Haushalt maßgebend für die Bildung egalitärer Strukturen war.

6.2.Lebenslauf

Martin Steinmüller, geb. 07.06.1983 in Linz

1989-1993 VS 43, Linz

1993-2001 Bundesgymnasium Ramsauerstraße, Linz

2001-2008 Studium der evangelischen Theologie an der Uni Wien