



DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

„Häusliche Religiosität in Antike und frühem
Christentum“

verfasst von / submitted by

Mag. theol. Rainer Gugl BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree
of

Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the student
record sheet:

A 782 041

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record sheet:

Doktoratsstudium der Evangelischen Theologie
UG2002

Betreut von / Supervisor:

Univ. Prof. Dr. Markus Öhler

Vorwort

Wie gelang es dem Glauben an Christus von einer innerjüdischen Sekte am Rand des Römischen Reiches nur wenige Jahrhunderte später zur dominierenden Religion zu werden? Welche Dynamiken entstanden durch ihr Aufeinandertreffen mit anderen Formen von Religiositäten? Fragen, die mich nicht nur durch meine Studien begleiteten, sondern die in Zeiten des religiösen Pluralismus und Säkularismus aktueller denn je sind.

Für mich war die Erstellung dieser Arbeit sowohl eine Herausforderung als auch eine persönlich bereichernde Erfahrung zugleich. Den zahlreichen Personen, die mich in vielfältiger Art und Weise unterstützt haben, sowie den Weggefährten, die mich während der Promotionszeit begleitet und mir Rückhalt gegeben haben, möchte ich an dieser Stelle ganz herzlich danken:

Zu Dank verpflichtet bin ich in erster Linie dem Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, die das Dissertationsprojekt im Rahmen des FWF-Projektes „From Literary Sources to Archaeological Remains of Religious Practice in oikos, familia and domus“ (P26398) finanziell erst möglich gemacht hat sowie unserem besonders fruchtbringendem und konstruktiven Austausch im Projektteam. Die gute und freundschaftliche Zusammenarbeit zwischen Evangelisch-theologischer Fakultät und dem Institut für Kulturgeschichte der Antike der ÖAW machte den Mehrwert einer solchen interdisziplinären Arbeit deutlich.

Erst damit wurden die Rahmenbedingungen geschaffen, mich voll und ganz in das Thema begeben zu können und v.a. die im Mai 2015 stattfindende Konferenz zu „Sacra Privata“ bot mir die Möglichkeit, mit Forscherinnen und Forschern weltweit in regen wissenschaftlichen Austausch zu treten und meinen wissenschaftlichen Horizont zu erweitern.

Mein Dank gilt weiters allen Dissertantinnen und Dissertanten der Universitäten Hamburg, Leipzig und insbesondere jenen Kolleginnen und Kollegen vor Ort in Wien – evangelisch wie katholisch –, die meine Arbeit nicht nur durch regelmäßige Doktorandenseminare kontinuierlich begleitet haben, sondern auch durch ihre Rückfragen und ihr Feedback immer neue Anstöße und Perspektiven auf das Thema gaben. Es sei an dieser Stelle auch den zahlreichen Korrekturlesenden herzlich gedankt. Sie haben

innerhalb kürzester Zeit einen großen Beitrag dazu geleistet, die Lesbarkeit der Arbeit erheblich zu verbessern.

Last but not least möchte ich ganz besonders meinem Doktorvater Univ.-Prof. Dr. Markus Öhler danken: Für die tatkräftige Unterstützung, die Geduld, die Impulse, seine offenen Ohren und sein Verständnis für meine oft fordernde Familiensituation. Ohne die zahlreichen Anregungen und Hinweise wäre diese Arbeit nicht zu dem geworden, was sie nun ist. Herzlichen Dank dafür!

Ein besonderes Anliegen einer wissenschaftlichen Beschäftigung muss die gendergerechte Sprache sein. Dies gilt v.a. für eine Arbeit, die versucht, die verschiedenen Rollen im Haushalt wahrzunehmen und in ihrer Selbstständigkeit zu betonen. Klar ist, dass die Rollenverteilung der Antike mit der gegenwärtigen Situation des 21. Jh.s. nur schwer verglichen werden kann. So sehr diese Entwicklung zu begrüßen ist, ist Sprache als Medium für die Weitergabe von Inhalten doch gewissen Begrenzungen unterzogen um Sachverhalte präzise und unmissverständlich zu beschreiben. Im Falle einer historischen Untersuchung bildet der sozialgeschichtliche Rahmen Schranken, innerhalb deren sich Sprache bewegen kann. Insofern Sprache als Medium auftritt, ist es sodann ihre Aufgabe, Inhalte möglichst kompakt zu transportieren. Aus diesem Grund wurde in der vorliegenden Arbeit weitgehend die maskuline Form verwendet, da jegliche Inklusion – sei es etwa jene der femininen Form – den Lesefluss deutlich einschränkt. Zudem bezieht sich die Arbeit auf griechische und lateinische Texte, beides Sprachen, in denen man sich bereits bei der Übersetzung mit der Genderfrage auseinandersetzen muss, war die maskuline Form die vorherrschende, die Frauen bei gemischten Gruppen implizierte. Damit sei keine Rückkehr in eine Zeit, in der gendergerechte Sprache noch keine Rolle spielte bzw. andere Geschlechter „mitgemeint“ sind, verfolgt, sondern vielmehr sei von der Leserschaft selbst gefordert, die getroffenen Aussagen auch innerhalb eines breiteren Horizontes zu sehen. In den meisten Teilen der Arbeit wird die Genderfrage explizit aufgenommen und so wurden die Geschlechter auch getrennt behandelt (etwa bei Gatte – Gattin) das würde ich noch reinnehmen.

Die Übersetzungen der Quellen sind in Fußnoten angegeben sofern es sich nicht um eine eigene Übersetzung handelt. Allein die Übersetzung der biblischen Texte wurden konkret aus der revidierten Elberfelder Bibel übernommen bzw. sind an diese angelehnt.

Wien, im März 2018

Inhalt

1. Einleitung	3
2. Forschungsgeschichte	7
3. Haus als Wohn- und Kultgemeinschaft.....	11
3.1. Das Haus als Wohnraum.....	12
3.1.1. Begriffe und Definitionen	13
3.1.2. Haus- und Wohnungstypen.....	17
3.1.3. Soziale Konstellationen in antiken Haushalten.....	23
3.2. Das Haus als Kultraum	35
3.2.1. Beschreibung der „klassischen“ Hauskulte	36
3.2.2. „Kulträume“ im Haus	51
3.3. Religiöse Rollen der einzelnen Personen.....	64
3.3.1. <i>Paterfamilias</i>	65
3.3.2. Kinder	67
3.3.3. Frauen	77
3.3.4. Sklave/-in	80
3.4. Öffentlichkeit und Nicht-Öffentlichkeit	84
3.5. Bewertung	88
4. Christusgläubige als Teil von gemischten Haushalten	91
4.1. Gatte-Gattin.....	95
4.1.1. Scheidung und Mischehe in 1Kor 7,10–16.....	97
4.1.2. Der Abfall einer christlichen Familie im Hirt des Hermas?	101
4.1.3. Mischehe als Konflikt: Ein Exempel bei Justin	104
4.1.4. <i>dei ancilla vs. diaboli servus</i> in Tertullians <i>ad uxorem</i>	108
4.1.5. Der Versuch eines Kompromisses der <i>Traditio Apostolica</i>	111
4.1.6. Mischehe in Apokryphen.....	112
4.2. Eltern – Kinder	116
4.2.1. Zwistigkeiten durch das Kommen Jesu?	119
4.2.2. Kinder zwischen den Fronten.....	121

4.2.3.	Die christliche Enkelin des paganen Hohepriesters	126
4.3.	Herr – Sklave.....	128
4.3.1.	Der bekehrte Onesimus.....	130
4.3.2.	Die religiösen Pflichten eines Sklaven (Tert. idol. 17,1).....	134
4.3.3.	Der Sklave als „domestic enemy“ (Tert. idol. 15,7f)	136
4.4.	Bewertung	139
5.	Christliche Haushalte	143
5.1.	Familie und Haushalt in neutestamentlichen Texten.....	145
5.1.1.	Haushalt und Familie in den synoptischen Evangelien	146
5.1.2.	Haushalt und Familie in den Haustafeln.....	152
5.2.	Religiöses Leben	155
5.2.1.	Das Gebet.....	157
5.2.2.	Mahlzeiten.....	184
5.2.3.	Weitere religiöse Handlungen?	186
5.3.	Bewertung	194
Fazit	197
Literaturverzeichnis	201

1. Einleitung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit häuslicher Religiosität in Antike und frühem Christentum. Sie ist entstanden im Rahmen des FWF-Projektes „From Literary Sources to Archaeological Remains of Religious Practice in oikos, familia and domus“ (P26398). Dieses möchte ich zu Beginn kurz vorstellen, um das Anliegen der Arbeit zu umreißen. In einem weiteren Schritt sollen erste Begrifflichkeiten geklärt werden und der Aufbau der vorliegenden Untersuchung kurz skizziert werden:

Das Christentum entwickelte sich nicht aus einem öffentlichen Kult, sondern im Kontext von Familie und Haus. Ein Faktum, dem in der Forschung bisher nur wenig Bedeutung zugemessen wurde, richtete sich diese mehr auf die Entwicklung der Gemeinden und somit den öffentlichen Kult. Das Projekt erforscht diesen essentiellen Teil antiken frühchristlichen Lebens, indem die Charakteristika nicht-öffentlichen und familiären Christentums von der griechisch-römischen Epoche bis in spätantike Zeit beleuchtet werden sollen. Ein weiteres Novum des Forschungsprojektes ist nicht nur der Fokus auf den Kontext Haus und Familie, sondern auch die Interdisziplinarität: Während die vorliegende Arbeit sich den literarischen Zeugnissen der ersten beiden Jahrhunderte widmet, wurden gleichzeitig die archäologischen Zeugnisse des 3./4. Jh. s. eingehend von Dr. Verena Fugger untersucht. Beide Forschungsarbeiten fanden methodisch unabhängig, aber dennoch in regem Austausch miteinander statt.

Die Fragestellungen in Bezug auf die literarischen Quellen, die Aufschlüsse für neutestamentliche Forschung, christliche Archäologie, Kirchen-, Liturgie- und Sozialgeschichte geben soll, sind: Wie liebten Christusgläubige als Mitglieder in paganen Haushalten? Wie gingen Christusgläubige mit ihrer früheren paganen Religiosität um und wie entwickelten sie eigene Formen alltäglicher Verehrung im häuslichen Umfeld? Welche Konsequenzen hatte ihr neuer Glaube für die verschiedenen sozialen Konstellationen im Haus? Wie sah ein rein christlicher Haushalt aus und durch welche Rituale und welchen Ethos zeichnete sich dieser aus? Diese Fragen sollen in der vorliegenden Arbeit beleuchtet werden. Um sich diesen

Fragestellungen jedoch zuwenden zu können, seien noch einige Vorbemerkungen zu den verwendeten Begrifflichkeiten vonnöten.

Die zwei Kernthemen der vorliegenden Untersuchung sind das antike Haus und die Familie. Wo die Schnittmenge beider sich trifft, wird Religiosität „gelebt“. Das Haus bildet den Wohnort und Lebensmittelpunkt für die darin wohnenden Menschen und sie wiederum sind es, die es beleben. Haus und Familie sind indes nur schwer voneinander zu trennen, was sich nicht zuletzt auch in der griechischen wie lateinischen Terminologie zeigt. Das komplexe Zusammenwirken der beiden Sphären brachte Gehrke pointiert zum Ausdruck: „Für den mod. Begriff F[amilie] gibt es kein genaues Äquivalent im Griechischen; am nächsten kommt ihm das Wort οἶκος bzw. οἰκία. Sofern dies einen Personenverband bezeichnet, gehörten zu diesem in der Regel der Familienvater, seine Ehefrau, die gemeinsamen Kinder sowie die Sklaven des Hauses (Arist. pol. 1253b 2ff.); es geht also um die Kernfamilie als alltägliche Lebensgemeinschaft (ebd. 1252b 13f).“¹ Das antike Haus war also mehr als einfach ein architektonischer Komplex, sondern ein „bewohnter Raum“.

Warum aber der Begriff der Religiosität an Stelle von Religion? Mit „Religiosität“ sind allgemein sowohl konkrete, kultische Handlungen als auch ein bestimmtes Ethos gemeint, die sich aus dem religiösen Vorstellungshorizont der jeweiligen Personen ergeben. Das hier eher weite Verständnis von Religiosität soll helfen, Engführungen des Begriffs, wie etwa auf die Gott-Mensch-Beziehung oder eine konkrete Kultpraxis, zu vermeiden. Den Begriff „Religion“ will ich hingegen vermeiden, da damit oft bereits eine Vielzahl an Implikationen verbunden ist, die sich aus der Parallelisierung eines modernen Religionsbegriffs mit antiken Vorstellungen ergibt.² Stattdessen sollen mit dem adjektivischen Gebrauch des Begriffs der Religiosität die individuellen Glaubensvorstellungen bzw. Handlungsvollzüge beschrieben werden.

Der Begriff „Religiosität“ ist daher verstanden als eine Haltung im Rahmen eines Kommunikationsvorganges, in welchem ein transzendentes Element Kommunikationspartner ist. Ein solches Sich-In-Bezug-Setzen zu einem

¹ Gehrke, Familie 408.

² Vgl. hierzu Bendlin, Religion I, 890f.

transzendenten Gegenüber zeigt sich in vielen Fällen als Kommunikation mit einer Gottheit. Dieses Verhältnis kann sich nun sowohl durch konkrete kultische Handlungen als auch durch ein bestimmtes Ethos ausdrücken, welches sich wiederum aus dem religiösen Vorstellungshorizont der jeweiligen Personen ergibt. Religiosität ist ein weit zu fassender Begriff, zu dem etwa auch die innere Haltung und Motivationen zu zählen sind. „Kult“ hingegen ist verstanden als ein Bereich der Religiosität mit einer stärker praktischen Ausrichtung. Will man untersuchen, inwiefern Religiosität im Haus praktiziert wurde, stößt man in erster Linie auf religiöses Handeln, welches klarerweise leichter zu lokalisieren ist als individuelle Denkmuster.

Welche Rolle nimmt aber die Religiosität in dem sozialen Gefüge des Haushalts ein? Was wissen wir über religiöses Handeln im Alltag? Welche Rituale begleiteten die Menschen und wie wurden sie durchgeführt? Diese und verwandte Fragen versucht die vorliegende Arbeit zu erhellen und in einem weiteren Schritt auf die Wohnverhältnisse der frühen Christusgläubigen anzuwenden. Um sich mit diesen Fragen auseinandersetzen, ist ein tiefes Eintauchen in Sozial- und Mentalitätsgeschichte vonnöten. Aufgrund der bewusst sehr offenen und breiten Fragestellung ist auch das angestrebte Ziel ein enzyklopädisches. Das komplexe Phänomen einer „Alltagsreligion“ soll durch eine möglichst umfassende Sichtung der antiken Quellen dargestellt werden. In den Fokus geraten hierfür vorrangig Texte aus dem antiken Mittelmeerraum. Intensiv durchgesehen und analysiert wurden neben den neutestamentlichen Texten die Apostolischen Väter, Apokryphen, Nag-Hammadi-Texte und einen Großteil der patristischen Literatur. Was bewusst ausgeklammert wurde, sind Texte aus dem jüdischen Umfeld, da diese einerseits durch die rabbinische Überlieferung meist relativ spät zu datieren sind und andererseits bei der Ausbreitung des Christusglaubens v.a. das pagane Umfeld als Gegenüber auftritt. Freilich wäre aber auch eine Forschung mit solcher Stoßrichtung zu begrüßen. Eine möglichst umfassende Untersuchung einer Alltagsreligion kann aber nicht allein auf einen fest umrissenen Textkorpus zurückgreifen, sondern muss flexibel bleiben. Daher sind auch jene Quellen einzubeziehen, die anderen inhaltlich nahestehen oder Leerstellen füllen können. Nach der intensiven Beschäftigung mit den Texten, ist es Aufgabe der vorliegenden Arbeit, einen Überblick über das zu

geben, was sich in einem Haus an religiösem Leben ausdrücken kann. Es geht also in erster Linie um für die häusliche Religiosität Typisches, ein Anspruch auf Vollständigkeit kann aufgrund der breiten Zeitspanne sowie dem umfassenden geographischen Rahmen nicht das Ziel sein.

Jedoch sind die Quellen oft schwer zu greifen und häufig wird nur jenes berichtet, was berichtenswert ist: nämlich zumeist das, was von der Norm abweicht. Die alltäglichen Geschäfte selbst gelangen nur selten in den Fokus und so ist eine Untersuchung eines umfassenden Phänomens – wie die Religiosität es ist – eine Puzzlearbeit, wobei jede einzelne relevante Quelle einen Teil für die Vervollständigung desselben darstellt.

Der Umgang mit Quellen muss jedoch in kritischer Art und Weise vonstatten gehen. Die literarischen, die Informationen zum antiken Haus geben, entstammen meist der Feder stadtrömischer Autoren, die den griechischen Osten – wenn überhaupt – nur nebenbei erwähnen. Da diese Quellen aber manches leisten können, was durch die Archäologie nur schwer nachzuweisen ist, müssen auch diese ernstgenommen und in jedem Fall kritisch überprüft werden. Doch auch eine antithetische Sicht auf Rom als Westen des Reiches und Griechenland als Osten des Reiches greift zu kurz, da man stets mit Einflüssen und Mischformen zu rechnen hat. So kann man z.B. auch nicht von einem rein „römischen“ oder „griechischen“ Haus ausgehen, sondern vielmehr von Elementen desselben. Ähnlich verhält es sich auch mit den Einwohnern eines Hauses. Mittels Einbeziehung verschiedenster Quellen und geleiteter Spekulation soll im Folgenden das komplexe Verhältnis von Raum, Kult und Personen bei der Entstehung des frühen Christentums gezeigt werden.

Problematisch ist grundsätzlich auch jede Art von scharfer Abgrenzung. Bei Fragen wie Öffentlichkeit vs. Nicht-Öffentlichkeit oder Christen vs. Nicht-Christen müssen die Grenzen stets als durchlässig und sogar ineinandergreifend gedacht werden. Um deswegen nicht schon am Beginn zu kapitulieren, ist eine kritische Sicht vonnöten, die anstatt Grenzen mit einer gewissen Dynamik rechnet.

Eine sinnvolle Gliederung kann m.E. wie folgt aussehen: Für die Schaffung einer theoretischen Grundlage ist es zunächst vonnöten, den Fokus auf das Haus selbst zu legen, da für das Haus auch eigene, von der Gesellschaft formulierte,

Rahmenbedingungen festgesetzt waren (3.). Um der Frage nachzuspüren, inwiefern das Verhältnis zwischen dem Haus selbst und den im Haus lebenden Menschen zu charakterisieren ist, gilt es, das Haus als Wohn- (3.1.) und als Kultraum (3.2.) zu definieren. Auch wenn beide Aspekte unzertrennlich miteinander verbunden sind, kann eine solche Vorgehensweise helfen, das im engeren Sinn spezifisch religiöse herauszufiltern, auf das sich Menschen im kultischen Handeln beziehen. Dazu gehört auch nicht zuletzt die Frage, welche religiösen Rollen den Familienmitgliedern zugedacht wurden (3.3.).

Ist hier eine Basis geschaffen, soll ein Blick auf gemischt pagan-christusgläubige Haushalte das Zusammenleben der unterschiedlichen Religiositäten unter einem Dach charakterisieren. Folgt man den Quellen, handelt es sich bei den daraus resultierenden dynamischen Prozessen um duale Strukturen, wonach stets zwei Personen im Fokus stehen. Um diesen Umstand und den jeweiligen religiösen Rollen gerecht zu werden, sollen die gemischte Haushalte anhand der Verhältnisse Gatte – Gattin (4.1.), Eltern – Kinder (4.2.) und Herr – Sklave (4.3.) untersucht werden. Als Parallele dazu soll versucht werden, religiöses Leben im genuin christusgläubigen Haus als Gegenüber zum gemischten als Phänomen zu fassen. Hier ist es zunächst nötig, die zahlreichen neutestamentlichen Aussagen zu Haus und Familie zu interpretieren (5.1). Sodann soll ein Blick auf konkretes kultisches Handeln im häuslichen Kontext Einblicke in Kultpraxis und deren Reflexion geben. Dies lässt sich sehr anschaulich am Gebet darlegen. Ein kurzer Blick auf Mahlzeiten (5.2.2.) und weitere religiöse Handlungen (5.2.3.) sollen das religiöse Leben der Christuskgläubigen ergänzen und abrunden.

2. Forschungsgeschichte

Die Erstellung einer Forschungsgeschichte zur betreffenden Thematik ist durchaus eine Herausforderung, zumal man sich hier an der Schnittmenge von Archäologie, klassischer Philologie und Bibelwissenschaften bewegt. Auf eine Gesamtdarstellung aller Beiträge, die sich im weitesten Sinne mit Häusern und den darin lebenden Menschen beschäftigen, muss daher verzichtet werden. Stattdessen soll im Folgenden

nur ausgewählte Literatur angeführt werden, die einen besonderen Beitrag für das Forschungsinteresse leisten kann. Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass sich alle drei Disziplinen schon früh dem Thema Häuser und Familie gewidmet haben. Eine ähnlich dem in dieser Arbeit vorliegendem Fokus auf der Interdisziplinarität und der Forschungsfrage, wie Religiosität im Haus gelebt wurde, ist aber durchaus eine junge Frage. Und so ist das erste Buch, auf das ich eingehen möchte, noch relativ jungen Datums.

Der klassische Philologe Dietrich Wachsmuth hat mit seinem 1980 erschienen Aufsatz „Aspekte des antiken mediterranen Hauskults“ auf die Bedeutung des Hauses als Ort der religiösen Praxis hingewiesen und bietet bereits einen Einblick in die griechisch-römische Hausreligiosität. Dabei konnte er aber auch feststellen: „Das Thema des Hauskults innerhalb der antiken mediterranen Religionen ist in der Forschung bisher auffällig vernachlässigt worden. Eine zusammenfassende Monographie fehlt zur griechischen wie zur römischen Religion, ebenso zur Mehrzahl der anderen Religionen im Mittelmeerraum der Antike. Es fehlt - sehr überraschend - sogar in der Regel das Stichwort in den Fachlexika, Enzyklopädien und Handbüchern der Einzeldisziplinen.“³ Während die Frage nach der häuslichen Religiosität in Untersuchungen zur römischen oder griechischen Religion wenig beantwortet wurde, so kam es zum ersten Mal 1986 zu einer umfassenden Darstellung im „Reallexikon für Antike und Christentum“, das dem Begriff „Haus“ sogar drei Artikel widmete⁴. Erst in den folgenden Jahrzehnten trat das Haus aber immer mehr in den Fokus und so beschäftigten sich auch die unterschiedlichsten Disziplinen damit. 2008 konnte Stowers schließlich anmerken: „A massive bibliography from several fields exists on the family and the household“⁵.

In diesen Jahrzehnten beschäftigte man sich von den unterschiedlichen Seiten mit der Forschungsfrage nach nicht-öffentlicher Religiosität. Bei der Untersuchung fällt auf, dass v.a. zwei mögliche Zugänge erkannt werden können. Entweder geht man mehr vom Haus als Raum aus, dann ist v.a. die Archäologie der Ausgangspunkt, oder man legt den Fokus auf die im Haus wohnenden Menschen, so handelt es sich

³ Wachsmuth, Aspekte 34.

⁴ Der Artikel „Haus I“ (Herter/Hoheisel/Brakmann, Haus I) handelt von Hausgöttern und Hausschutz, „Haus II“ (Dassmann/Schöllgen, Haus II) von der Hausgemeinschaft und „Haus III“ (Ohly, Haus III) zeigt, wie das Haus im Christentum im Sinne einer Metapher verstanden und verwendet wurde.

⁵ Stowers, Theorizing 5.

vordergründig um eine Beschäftigung mit literarischen Quellen und den Sozialwissenschaften.

Auffallend ist jedoch, dass man sich in der Folgezeit selten auf einen Aspekt allein beschränkt und sich literarische und archäologische Quellen vielmehr ergänzen. Doch es bleibt nicht bei diesen beiden Aspekten allein. Vielmehr müsste an dieser Stelle strenggenommen für jede einzelne Disziplin, die einen Beitrag zu dieser Thematik leistet – und dazu zählen u.a. Bibelwissenschaften, Archäologie, Patristik, Sozialwissenschaften, Religionswissenschaften, Religionsgeschichte, Judaistik, klassische Philologie –, auch eine jeweils eigene Forschungsgeschichte geschrieben werden. Sich der Gefahr bewusst, Essentielles unberücksichtigt zu lassen, soll darauf geachtet werden, dass die Forschungsgeschichte den Rahmen dieser Arbeit nicht sprengt und so seien hier einige wenige nennenswerte Beiträge angeführt.⁶

Werden Überreste eines Hauses archäologisch untersucht, dann bleibt es meist nicht bei der bloßen Beschreibung des Vorgefundenen, sondern man versucht sich oft auch an einer Deutung um etwa zu zeigen, welche Funktion ein Raum erfüllen konnte. Darin zeigt sich bereits eine Schnittmenge von Archäologie und Sozialgeschichte. Dieser Fokus wurde insbesondere in den Arbeiten von Andrew Wallace-Hadrill und Lisa Nevett aufgenommen, die das Konzept „Raum“ als dynamisch und flexibel zeigen konnten, zumal seine Nutzung individuell von den Bewohnern abhängen konnte.⁷ Wichtige Arbeiten zu Häusern im griechischen Osten sind etwa jene zu den Hanghäusern in Ephesos, z.B. den Aufsatz „Private Kulteinrichtungen im Hanghaus 2 in Ephesos“ von Ursula Quatember.⁸ Für den Westen seien hier die „Notes on Pompejan Domestic Cults“ von Michael Lipka und die Untersuchungen von Günther Schörner genannt.⁹

Zentral bei der Beschäftigung mit nicht-öffentlicher Religiosität ist auch die Frage, welche Gottheiten in einem griechischen bzw. römischen Haus verehrt

⁶ Zu Beginn der einzelnen Kapitel sollen jedoch die jeweils spezifischen Hauptwerke genannt werden.

⁷ Siehe Wallace-Hadrill, Houses; Wallace-Hadrill, Domus; Nevett, House; Nevett, Space.

⁸ Vgl. Quatember, Frömmigkeit.

⁹ Vgl. Lipka, Notes und Schörner, Lokalisierung.

wurden. Dieser altertumswissenschaftliche Zugang berücksichtigt zunehmend das Haus als eigenen Kultort.¹⁰

Von exegetischer Seite widmet man sich entweder einzelnen Schriften, wobei wenig überraschend die Pastoralbriefe im Fokus der Untersuchungen stehen¹¹, oder einzelnen sozialen Fragestellungen. Hier sind u.a. die Werke von Margaret MacDonald¹², Kate Cooper¹³ und Caroline Johnson-Hodge¹⁴ zu nennen. Wichtige Beiträge für das Erhellern der sozialgeschichtlichen Umstände bei den ersten Christen und darüber hinaus, leisteten auch David L. Balch und Carolyn Osiek, die sowohl einzeln für sich, als auch 2003 gemeinsam den aufschlussreichen Sammelband „Early Christian Families in Context“, publizierten.¹⁵

2008 erschien ein von John P. Bodel und Saul M. Olyan herausgegebener Sammelband, der Aufsätze aus unterschiedlichen Disziplinen vereinte und einen guten Überblick sowohl aus geographischer Sicht (Rom, Griechenland, Ägypten, Syrien, Israel) als auch aus zeitlicher Sicht (von Spätbronzezeit über Klassik bis in die Spätantike) bietet.¹⁶ Im Folgejahr 2009 veröffentlichten David L. Balch und Annette Weissenrieder den Sammelband „Contested Spaces“, der ebenso einen interdisziplinären Anspruch verfolgt, jedoch nicht allein den religiösen Aspekt im Blick hat und stattdessen versucht, unterschiedliche Raumkonzepte der Antike zu beschreiben.¹⁷

Nicht zuletzt sind die Forschungen von Jörg Rüpke zu nennen, der in seinen Untersuchungen sowohl das Verhältnis von gelebter zu öffentlicher Religion (ERC-Projekt: Lived Ancient Religion: Questioning “Cults” and “polis Religion”, 2012–2017) als auch die Frage nach religiöser Individualisierung (Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive, 2008–2018) behandelt.¹⁸

¹⁰ So u.a. bei Ritner, Household; Boedeker, Family; Orr, Religion; Turcan, Gods; Maiuri, Sacra privata. Bei letzterem finden sich auch zahlreiche Überlegungen zu juristischen Situation. Für allgemeine Literatur zu griechischer wie römischer Religion siehe Anmerkung 119.

¹¹ Erwähnt seien hier u.a. Verner, Household; Zamfir, Men; Külling, Mann; Krumbiegel, Erziehung.

¹² MacDonald, Women; MacDonald, Household Codes; MacDonald, Parenting.

¹³ Siehe Cooper, Households; Cooper, Approaching.

¹⁴ Vgl. Johnson-Hodge, Married.

¹⁵ Siehe etwa Balch, Wives; Balch, Portrait; Osiek, Tameion und den Sammelband Balch/Osiek, Families.

¹⁶ Siehe Bodel/Olyan, Household.

¹⁷ Siehe Balch/Weissenrieder, Spaces.

¹⁸ Hervorzuheben sind besonders Rüpke, Religion; Rüpke, Aberglauben.

Auch Werbung in eigener Projektsache sei hier gestattet: Der Band „Archiv für Religionsgeschichte 18/19“ (erschienen 2017) fasst Beiträge der im Mai 2015 in Wien im Rahmen des FWF-Projektes „From Literary Sources to Archaeological Remains of Religious Practice in oikos, familia and domus“ (P26398) stattgefundenen Konferenz zusammen und leistet durch seinen interdisziplinären Zugang einen wertvollen Beitrag, die Rolle der Religiosität im nicht-öffentlichen Kontext nachvollziehen zu können.

3. Haus als Wohn- und Kultgemeinschaft

Das Haus in der Antike bildete einen eigenen Kosmos: Es war einerseits eine Abbildung des Staates im Kleinen, andererseits aber auch ein Ort, in dem Menschen miteinander in sozialen Gefügen verstrickt waren. Hier lebten Menschen unterschiedlichen Geschlechts und von unterschiedlichem sozialem Status zusammen, denn in dem Haus lebten nicht nur jene Personen, die wir heute als Kernfamilie bezeichnen würden, sondern auch Sklaven, die in der antiken Gesellschaft allgegenwärtig und keineswegs nur ein Privileg der reichen Oberschicht waren.¹⁹ Sie gehörten ebenfalls zum Haus und unterstanden dem *paterfamilias* als Hausherrn.

Überlegungen über Haus und Hausgemeinschaft erscheinen in den antiken Quellen in erster Linie wirtschaftlich motiviert. Die Verwaltung und Vermehrung des eigenen Habs und Guts ist Aufgabe und Ziel eines funktionierenden Haushalts. Als dessen theoretische Reflexion und Ratgeber dazu bildete sich die Ökonomik als eigenständige Literaturgattung heraus.²⁰ Zusätzlich zur Funktion des Hauses als Wirtschaftsbetrieb gesellen sich zahlreiche weitere, denn u.a. soziologische, religiöse, ethische Implikationen sind ebenfalls Teil des komplexen Miteinanders im Haushalt, der eben nicht bloß auf ein einziges Ziel hin ausgerichtet sein kann.

Im Folgenden muss auf das Haus, in dem sich diese Menschen bewegten und den Alltag begleitende kultische Handlungen durchführten, näher eingegangen werden. Dafür muss es zunächst als Wohngemeinschaft untersucht werden (3.1.),

¹⁹ Geschichte der Antike. Ein Studienbuch 458.

²⁰ Siehe etwa die umfassende Untersuchung dieses Verhältnisses bei Lehmeier, Oikos.

wobei nach einigen begrifflichen Klärungen (3.1.1.) auch auf die unterschiedlichen in der Antike verbreiteten Wohnungstypen eingegangen werden soll (3.1.2.). Sodann folgen noch einige Bemerkungen zu den sozialen Konstellationen im Haus (3.1.3.), wobei die einzelnen im Haus lebenden Personen in ihrer sozialen Rolle (also nicht die Frau, sondern die Ehefrau oder die Mutter usw.) beleuchtet werden soll.

In einem zweiten Schritt verschiebt sich der Fokus dann auf das Haus in seiner Funktion als Kultraum (3.2.). Hier sollen die vorhandenen Räume im Haus, die von besonderer kultischer / religiöser Bedeutung sind, vorgestellt werden. Natürlich sind beide Aspekte nur schwerlich voneinander zu trennen, jedoch kann eine getrennte Sicht auf die beiden Sphären helfen, hier nicht schon im Vorhinein unterschiedliche Aspekte, etwa Funktion und Nutzung, miteinander zu vermischen.

3.1. Das Haus als Wohnraum

Um das Haus als Wohnraum näher zu charakterisieren, ist zunächst ein kurzer Überblick darüber notwendig, welche Stellung das Haus in der antiken Mittelmeerwelt hatte und welche verschiedenen Haus- und Wohnungstypen vorzufinden waren.²¹ Ein Haus ist nicht nur äußerlich als Gebäude definiert, sondern auch durch das vielfältige Leben, das in ihm zum Ausdruck kommt. Erst die Menschen darin beleben es und die zahlreichen sozialen Dynamiken zwischen ihnen sind es, die das Leben in Gemeinschaft und somit das Haus als Institution ausmachen.

Die beiden Kernbereiche, mit denen sich das folgende Kapitel beschäftigt, sind das antike Haus einerseits und die Familie andererseits. Zunächst gilt es, die Begrifflichkeiten kurz zu beleuchten, da die Quellen unterschiedliche Begriffe verwenden, deren Bedeutung mehr einem Spektrum als konkreten Termini gleichkommt. Danach wird kurz darzustellen sein, welche Arten von Häusern in der Antike vorzufinden waren, da Gebäude und soziale Interaktion in einem engen Verhältnis zueinanderstanden. Zuletzt wird der Fokus auf die im Haus lebenden Menschen gelegt. Durch eine paarweise Gegenüberstellung der einzelnen Rollen

²¹ Für einen allgemeinen Überblick siehe Höcker, Haus, Schollmeyer, Architektur und Schmitz, Haus, konkret zu griechischen Häusern Rider, Greek house; Nevett, House; Morgan, House; Bonini, Casa sowie zu römischen Häusern Hales, House; Wallace-Hadrill, Domus; Barton, Buildings.

(Gatte-Gattin, Eltern-Kinder, Herr-Sklave) sollen die unterschiedlichen Rollen und Dynamiken im Haushalt kurz erläutert werden.

3.1.1. Begriffe und Definitionen

Schwierigkeiten ergeben sich zunächst aufgrund der unklaren Terminologie, was nun das Haus bzw. die Menschen darin und deren komplexen, sozialen Beziehungen bezeichnen kann. So findet sich etwa im Griechischen wie im Lateinischen eine Vielzahl an Begriffen, durch die unterschiedliche Aspekte betont werden.²² Scharfe Grenzziehungen sind jedoch nur selten möglich. Die beiden in der griechischen Sprache vorherrschenden Begriffe sind οἶκος und οἰκία, die häufig synonym verstanden werden, aber dennoch unterschiedliche Bedeutungsnuancen haben.

Der älteste Beleg für οἶκος findet sich auf einer mykenischen Linear-B-Tafel aus Theben (ca. 13. Jh. v. Chr.), die eine Zugehörigkeit zu einem Haus bezeichnet.²³ Οἰκία taucht hingegen das erste Mal bei Herodot (6. Jh. v. Chr.) in 1,17 und 1,114 auf, wenn er über das Zerstören bzw. Wiederaufbauen von Häusern berichtet. Ursprünglich scheinen beide Begriffe also eine unterschiedliche Bedeutung gehabt zu haben. Der im 5./4. Jh. v. Chr. lebende Xenophon verfasste eine Schrift οἰκονομικός, in welcher er einen Dialog zwischen Sokrates und Kritobulos schildert. Nachdem Sokrates über die richtige Haushaltsführung (οἰκονομία) spricht, fragt ihn Kritobulos, was Sokrates mit dem Begriff οἶκος genau meint:

Ist es dasselbe wie ein Haus oder ist das ganze Eigentum, welches jemand außerhalb des Hauses besitzt, ebenfalls Teil des Vermögens? (οἶκος δὲ δὴ τί δοκεῖ ἡμῖν εἶναι; ἄρα ὅπερ οἰκία, ἢ καὶ ὅσα τις ἔξω τῆς οἰκίας κέκτηται, πάντα τοῦ οἴκου ταῦτά ἐστιν; Xen. Oec. 1,5)²⁴

²² Vgl. allgemein Dassmann/Schöllgen, Haus II, 803–805. Eine gute tabellarische Übersicht der griechischen Begriffe findet sich bei Lehmeier, Oikos 10 und zahlreiche Textbelege bei Liddell-Scott, Lexicon 1203–1205.

²³ In der in Odos Epameinondou gefundenen und in die späthelladische Zeit (LH IIIB 2) datierten Tafel findet sich der Begriff *wo-ko-de* (*woikos*: das Haus/den Tempel betreffend). Vgl. Spyropoulos/Chadwick, Tablets 89;102. Auch bei Hdt 7,224 findet sich diese weit gefasst Bild von οἶκος. Vgl. Michel, οἰκία 133f und Weigandt, οἶκος 1223.

²⁴ Übersetzung nach Marchant, Xenophon 14.

Demnach bezeichnet οἶκος das mit dem Haushalt verbundene Besitztum und οἰκία das Wohnhaus selbst. Diese Unterscheidung scheint aber mit der Zeit immer mehr nivelliert worden zu sein, was sich spätestens im Neuen Testament zeigt. Durch die Entwicklung der Sprache in Richtung der Koine ging eventuell ein Verlust der komplexen Differenzierung einher.²⁵ Beide können schließlich für die im Haus lebenden Menschen im Sinne von „Hausgenossenschaft“ oder „Familie“ stehen, als auch materiell das Gebäude „Haus“ sowie das „Hab und Gut“ in ihm meinen. In erster Linie sind sie somit Referenzbegriff, denn jegliche Personen oder Besitztümer, die einem Haus rechtlich zugeordnet sind, sind Teil des οἶκος bzw. der οἰκία. Ferner finden sich noch Begriffe, wie etwa συγγένεια oder γένος, die mit unterschiedlichen Konnotationen Aspekte der Verwandtschaft ausdrücken.²⁶

Das Haus als Wohnraum und seine Menschen lassen sich also keinesfalls voneinander trennen. Sie gestalten den Raum, füllen ihn mit Leben und ordnen der einzelnen Räumen Funktionen zu. Dies zeigt sich auch auf philologischen Ebene: So wird bereits im Alten Testament in einigen Texten das hebräische בית („Haus“) synonym verwendet für Familie (so in Gen 7,1;12,17; Jos 24,15). Die Bewohner des Hauses profilierten sich im Haus gegenüber der weiteren Gesellschaft, werden im Haus auf das Leben in der Gesellschaft vorbereitet (Kindererziehung) und lebten darin nach den speziell für die im Haus lebenden geltenden Regeln und Abläufen, das Haus war also schon damals die kleinste soziale Einheit, war „elementare soziale Wirklichkeit in dieser Kultur“. Sie gestalteten darin ihr Leben; alle wesentlichen Lebensvollzüge finden darin statt:

„Das Haus ist ferner mit allen entscheidenden Stadien des menschlichen Lebens und dessen Heiligung eng verbunden. Es ist der Ort der Geburt, des Vollzugs der Ehe und die Stätte des Todes.“²⁷

Das komplexe Zusammenwirken der beiden Bereiche „Raum“ und „Mensch“ brachte Gehrke in seinem Lexikonartikel zum Begriff Familie auf den Punkt: „Für den mod. Begriff F[amilie] gibt es kein genaues Äquivalent im Griechischen; am nächsten

²⁵ Vgl. ebd. 1223 und Dassmann/Schöllgen, Haus II 804.

²⁶ Vgl. Sissa, Griechenland 237. Auch hier sind unterschiedliche Konnotationen zu beachten: So meint συγγένεια eher die unmittelbare Verwandtschaft in einem engeren Kreis, die nach außen durch Heirat offen ist, und γένος bezeichnet demnach die erweiterte Sippe, die durch das Blut konstituiert ist.

²⁷ Lanczkowski, Haus I 475.

kommt ihm das Wort οἶκος bzw. οἰκία. Sofern dies einen Personenverband bezeichnet, gehörten zu diesem in der Regel der Familienvater, seine Ehefrau, die gemeinsamen Kinder sowie die Sklaven des Hauses (Arist. pol. 1253b 1f.); es geht also um die Kernfamilie als alltägliche Lebensgemeinschaft (Arist. pol. 1252b 13f.).²⁸ Das antike Haus wurde also nicht nur als architektonischer Komplex, sondern immer auch als „bewohnter Raum“ verstanden.²⁹

Ebenso unscharf sind die Begrifflichkeiten in der lateinischen Sprache. Die beiden prominenten Termini sind *domus* und *familia*. Während *domus* ein Ausdruck für genealogisch-verwandtschaftliche Beziehungen und somit im heutigen Sinne mit „Familie“ zu übersetzen ist, bezieht sich *familia* auf alles, was unter der Herrschaft des Hausherrn, also der *patria potestas* des *paterfamilias*, steht.³⁰ *Familia* drückt indes eine Zugehörigkeit aus, wonach alles Vermögen, Hab und Gut und Familienmitglieder inklusive der Diener bzw. Sklaven ihr – sowie auch der *domus* – zugerechnet werden.³¹

Beide Begriffe tauchen auch in Cato agr. 134 auf, wo Jupiter nach einem Erntopfer um Schutz für Haus und Familie angefleht wird:

Iupiter, mit Darbietung dieses Opferfladens richte ich an dich gute Bitten, dass du seiest wohlwollend und geneigt mir und meinen Kindern, meinem Haus (*domus*) und meiner Hausgenossenschaft (*familia*), nachdem du mit diesem Opferfladen geehrt bist. (Cat. Agr. 134,2)³²

Auffällig ist, dass Kinder (*liberi*) eigens erwähnt werden. Dies lässt sich wohl so erklären, dass *familia* hier analog zu οἶκος im Sinne von „Hab und Gut“ zu verstehen ist.³³

²⁸ Maharam, Genius 408. Wenngleich es hier sich um eine starke Verallgemeinerung handelt, zumal auch Mehrgenerationenhaushalte keine Seltenheit waren, dürfte diese Behauptung für das Gros der Haushalte zutreffen. Zur Problematik siehe u.a. die Aufsätze von Moxnes, Family und Osiek/Balch, Families 6.

²⁹ Das komplexe Zusammenspiel von Gebäude und Gesellschaft wurde eingehend von Andrew Wallace-Hadrill und Lisa Nevett für den römischen Raum untersucht. Siehe dazu die Aufsätze Wallace-Hadrill, Houses und Nevett, Space.

³⁰ Vgl. Dassmann/Schöllgen, Haus II 805. In Ebner, Stadt 168 wird zusätzlich der Fall angeführt, dass Sklaven nicht zwingend unter einem Dach mit dem *paterfamilias* leben mussten, sondern beispielsweise auch am Land, wo sie unter der Aufsicht eines Verwalters die Güter des Hausherrn bewirtschafteten.

³¹ Vgl. die Einträge Georges, *domus* und Georges, *familia* sowie Thomas, Rom 277f.

³² Übersetzung nach Schönberger, Cato 131.

³³ Vgl. Dassmann/Schöllgen, Haus II 804.

Eine rechtliche Definition, wer zur *familia* gehört, findet sich in der Sammlung der Digesten, konkret in einem vom Juristen Domitius Ulpianus im 3. Jh. verfassten Absatz:

Die Benennung „familia“ wird auch zur Bezeichnung einer gewissen Gemeinschaft verwendet, die entweder ihr besonderes Recht hat oder die im gemeinsamen Recht der gesamten Verwandtschaft inbegriffen ist. Familia mit besonderem Recht nennen wir mehrere Personen, die unter der Gewalt eines Einzigen stehen, dem sie entweder durch die Natur oder durch das Recht unterworfen sind, wie z.B. paterfamilias, mater familias (Hausmutter), filius familias (Haussohn), filia familias (Haustochter) und die, welche sofort auf diese folgen, wie z.B. Enkel, Enkelinnen und so weiter. Paterfamilias wird aber der genannt, der im Haus die Herrschaft ausübt. Er wird zu Recht mit diesem Namen bezeichnet, auch wenn er keinen Sohn hat, da wir nicht bloß die Person, sondern auch das Rechtsverhältnis desselben bezeichnen. [...] Auch die Gesamtheit der Sklaven pflegen wir familia zu nennen... Aber auch die Kinder sind darunter inbegriffen. (Dig. 50,16,195,2)³⁴

Zu nennen ist an dieser Stelle auch noch *genus*, welches im weitesten Sinne „Stamm“, „Abstammung“, aber auch „Haus“ und „Familie“ meinen kann.³⁵ *Genus* ist daher eine der Familie in struktureller Hinsicht übergeordnete Größe, jedoch geht die Familie nicht gänzlich in ihr auf, zumal z.B. Sklaven nicht Teil des *genus* sind.

Für eine weitere Beschäftigung stellt sich die Frage, welche Begrifflichkeiten im Deutschen verwendet werden sollen. Da diese Untersuchung den Fokus auf die im Haus lebenden Menschen richtet, ist mit dem Gebäude bereits die erste Einschränkung gegeben. Eine zweite ergibt sich daraus, dass ferner alle im Haus lebenden Personen berücksichtigt werden, was zugleich auch Sklaven einschließt. Ein Kriterium der Verwandtschaft würde diese hingegen exkludieren. Dies erscheint gerechtfertigt, da dadurch der gesamte „Haushalt“ als soziale Einheit wahrgenommen werden soll und eine Untersuchung von sozialen Dynamiken muss stets die unterschiedlichen Rollen im Haus berücksichtigen. Jedoch sind stets auch die damit verbundenen wirtschaftlichen, rechtlichen und politischen Faktoren zu bedenken, welche den Rahmen des Zwischenmenschlichen erheblich prägen. Auch von archäologischer Seite wird das Haus zunehmend als komplexes Konstrukt gesehen, das mehr als nur Gebäude per se ist. Gänzlich unterschieden von heutigen Häusern war es zugleich öffentlich und nicht-öffentlich, eine zentrale Unterscheidung, die das

³⁴ Übersetzung nach Huchthausen, Recht 286f sowie zur Person des Ulpianus 504f.

³⁵ Vgl. Georges, *genus*.

antike Haus aus heutiger Sicht zu einem Ort ungleich dynamischer und komplexer Vorgänge macht.³⁶

Der deutsche Begriff „Haushalt“ scheint daher gut geeignet, um dieses komplexe Miteinander zu beschreiben. Ebenso ist auch jener der „Familie“ nicht zu verwerfen. Wo dieser jedoch verwendet wird, ist stets das gemeint, was auch das lateinische *familia* meint, nämlich alle sich im Haushalt befindenden Personen.

3.1.2. Haus- und Wohnungstypen

An dieser Stelle folgt ein kurzer Abriss über die verschiedenen in der Antike verbreiteten Haustypen. Selbstverständlich kann an dieser Stelle keine umfassende archäologische Darstellung geleistet werden. Stattdessen geht es um eine knappe Übersicht, die den Blick öffnen soll für das breite Spektrum an unterschiedlichen Formen des Wohnens. Sowohl die Polarität zwischen Arm und Reich als auch jene zwischen Land und Stadt sind maßgeblich für die Frage, wie man wohnte. Ferner sind auch die Faktoren Zeit und Ort zu bedenken, zumal wir es hier mit einem mehrere Jahrhunderte umfassenden Zeitraum sowie einem großen geographischen Gebiet zu tun haben. Zudem soll eine kurze Charakterisierung der verschiedenen Typen davor schützen, bei der Lektüre der jeweiligen Quellentexte stets ein konkretes Haus vor Augen zu haben. Dies wäre dahingehend problematisch, da bei den verschiedenen Bezugnahmen auf den häuslichen Bereich sonst vorschnell ein bestimmter Haustyp und somit ein häufig verfälschtes Bild, die weiteren Überlegungen erschwert.

In der Antike gab es nicht nur einen einzigen Haustypus, sondern viele verschiedene. Mehrere Faktoren bestimmten, wie ein Haus aussehen sollte: Es diente als „Nutz- und Schutzarchitektur, als Repräsentationsobjekt und zugleich als Zentrum der hauswirtschaftlich geprägten Ökonomie dem Mittelpunkt der Familie“³⁷. Beim Bau von Häusern mussten verschiedene Faktoren berücksichtigt werden und so ist eine genaue Differenzierung sowie ein konkreter Blick auf das jeweilige im Fokus

³⁶ Vgl. etwa Wallace-Hadrill, *Houses* 141 und Nevett, *Space* 90. Näheres dazu im Kapitel 3.4.

³⁷ Höcker, *Haus* 200.

stehende Gebäude notwendig:³⁸ Antike Häuser waren prinzipiell multifunktional und je nach Zweck des Gebäudes – sei es u.a. als Bauernhof oder als Wohnort eines städtischen Beamten –, konnten unterschiedliche Funktionen mehr in den Vordergrund treten. Bestimmend waren hierbei v.a. klimatische und soziale Aspekte. Sehr ausführliche Beschreibungen dazu finden sich dazu beim im 1. Jh. n. Chr. schreibenden Schriftsteller und Architekten Vitruv. Er beschreibt etwa, dass ein Architekt gewisse Räume nach bestimmten Himmelsrichtungen ausrichten soll, z.B. Winter-Speisesäle und Schlafgemächer aus Gründen der Beleuchtung und Abendsonne nach West-Süd-West, die Schlafzimmer Richtung Osten wegen der Morgensonne und die Sommerspeisesäle gegen Norden, da sich in diesen sonst die Hitze sammelt (Vitr. 6,4,1). In der Landwirtschaft brauche man mehr Platz für Ställe und Geräte. Er beschreibt auch wie man bestimmte Räume im Haus gezielt nach den Himmelsrichtungen ausrichten solle, in 6,4 z.B., dass Büchereien wegen des Morgenlichts nach Osten, triclinia für den Winter und Bäder wegen der Nachmittagssonne hingegen nach Osten ausgerichtet sein sollen. Da das Haus immer bestimmten Anforderungen entsprechen soll, müssen auch Beruf und Status der Bewohner bei der Hausplanung berücksichtigt werden. Während er in 6,6 Besonderheiten von Häusern mit Landwirtschaft beschreibt, widmet er sich in 6,5 städtischen Häusern von Anwälten und Rednern, die große Räume für Treffen (6,5,1) benötigen. Er äußert sich an dieser Stelle auch zur Frage, welche Räume im Haus für die Öffentlichkeit zugänglich sein sollen:

Denn in die Räume, welche abgesondert sind, ist nicht allen, sondern nur den Geladenen einzutreten gestattet, und dahin gehören die Schlafgemächer, die Speisezimmer, die Badegemächer und andere Räumlichkeiten, welche derartigen Gebrauch haben. Allgemein zugängliche Räume aber sind diejenigen, zu welchen die Leute, auch ohne gerufen zu sein, auf eigene Faust kommen können, nämlich die Vorhallen (Vestibulen), die Atrien, die Säulenhöfe und was sonst denselben Zweck haben kann. Für diejenigen, die sich nur in gewöhnlichen Glücksumständen befinden, sind daher prächtige Vorhallen, Empfangssäle und Höfe nicht notwendig, weil diese vielmehr anderen, welche ihrerseits empfangen, Aufwartung zu machen haben. (Vitr. 6,5,1)³⁹

³⁸ Eine guter, allgemeiner Überblick über ihre Architektur und Geschichte findet sich bei ebd., Schollmeyer, Architektur 152–172 und Müller-Wiener, Bauwesen 176–179. Eine Übersicht findet sich bei Clarke, Houses und Clarke, Domus. Allgemeines zu Häusern Griechenlands findet sich bei Rider, Greek house; Bonini, Casa; Reber, Wohnhäuser und Hoepfner/Schwandner, Haus.

³⁹ Übersetzung nach Reber, Vitruv 211f.

Ferner führt Vitruv auch eine kurze Darstellung eines typisch griechischen Wohngebäudes an (6,7), wiewohl diese sehr kurz und idealisiert erscheint.

Besonders gut unterrichtet sind wir dank der archäologischen Überreste etwa über Häuser in Pompeji und Herculaneum, aber auch die Quellenlage im Osten hat sich in den letzten Jahrzehnten stark verbessert⁴⁰ und man ist nun nicht mehr allein auf literarische Zeugnisse angewiesen⁴¹. Auch wenn in der vorliegenden Arbeit v.a. der griechische Osten im Fokus der Aufmerksamkeit stehen soll, so ist auch ein Blick auf die Situation in Italien wichtig, da hier – wie bereits erwähnt – die Quellenlage sehr gut ist. Außerdem war es keine Seltenheit, dass römische Bürger nach Griechenland siedelten und dort Häuser nach römischem Vorbild errichten ließen.⁴² Auffällig ist, dass alle antiken Häuser von ihrer Konzeptionierung her nicht wie heutige nach außen, sondern immer nach innen gerichtet waren. Sie hatten nur wenige Fenster und die Quelle für Licht, aber auch zur Luftzirkulation war der Innenhof des Gebäudes. Von hier aus gelangte das Licht dann auch in die anderen Räume.⁴³ Man wollte dadurch einerseits wohl die Hitze fernhalten, andererseits war man so besser gegen Einbruch geschützt.

Trotz ihrer regionalen und funktionalen Unterschiede kann man bautypologisch grob vier Typen⁴⁴ von Wohnhäusern unterscheiden, die alle auf das Einraum-μέγαρον-Haus der griechischen Frühzeit zurückgehen.⁴⁵ Als wohl ältester Typ (seit der Wende zum 1. Jt.) kann das sog. Herdhaus angesehen werden, das sich im Nordwesten Griechenlands, etwa Epirus, aber mindestens noch bis ins 4. Jh. v.

⁴⁰ Untersuchungen zu Häusern in einzelnen Städten bietet etwa Knell, Architektur 242–283, Rider, Greek house 241–257 und Hoepfner/Schwandner, Haus. Ein prominentes Beispiel hierfür sind auch die Hanghäuser in Ephesos. Vgl. dazu etwa die Forschungsberichte zum Hanghaus 2 bei Thür, Einführung zum Hanghaus 2. Zur Fundsituation siehe auch Brothers, Housing 33, bei dem allerdings die außeritalischen Belege mit Ausnahme der britischen Gegend wenig bis gar nicht in den Blick kommen.

⁴¹ Diese lassen uns v.a. für das 3. und 2. Jh. v. Chr. bezüglich konkreter Beschreibungen des Hausinneren im Stich. Vgl. dazu Rider, Greek house 239.

⁴² Man denke etwa an Korinth, das nach seiner Zerstörung 146 v. Chr. zum Großteil erst 44 v. Chr. von freigelassenen Römern und Veteranen als *Colonia Laus Iulia Corinthus* neugegründet wurde (Vgl. dazu Lafond, Korinthos 747).

⁴³ Vgl. dazu Adam, Architecture 54 und Brothers, Housing 34.

⁴⁴ Näheres zu diesen Typen auch bei Hoepfner/Schwandner, Haus 322–324 und Nevett, House 22–26.

⁴⁵ In der Philologie ist jedoch umstritten, ob das μέγαρον einen Raum oder sogar einen ganzen Komplex beschreibt. Vgl. Jung, Paläste 257f.

Chr. halten konnte.⁴⁶ Es handelte sich hier um ein Gebäude mit einem Raum, in dem der Herd eine zentrale Stellung einnahm. Im Laufe der Zeit wurde er durch weitere Wohn-, Wirtschafts- oder Kulträume ergänzt. V.a. der Hof wurde in der Folgezeit immer wichtiger und so entwickelten sich seit dem 6. und 5. Jh. daraus der Pastastyp und der Prostastyp. Beim Pastastyp wurde zwischen dem Hof und dem eigentlichen Wohntrakt eine Querhalle (παστάς) eingefügt. Der Wohnraum, der auch zweistöckig sein konnte, beherbergte Räume für Frauen (γυναικωνίτις), die um den Hof liegenden Räume für Männer (ἀνδρών), ein Zimmer für abendliche Gelage (συνπόσιον), Räume für Gäste (ξένων), Schlafräume (θάλαμος) und Räume für Wertsachen (ταμειῖον).⁴⁷ Manchmal gab es hier auch noch einen Wirtschaftstrakt. Der Prostastyp war dem Pastastyp prinzipiell ähnlich, nur die Querhalle wurde zu einer vorgelagerten Korridorhalle (προστάς) reduziert.

Dass der Hof eine wichtige Rolle spielte, wird auch durch die seit dem 4. Jh. zu beobachtende Praxis, den Hof zu einem repräsentativen, von Säulen umgebenen Platz zu gestalten (περιστύλιον), bestätigt. Dieser vierte Typ der sog. Peristylhäuser⁴⁸ ging nun mit einer Vergrößerung der Wohnfläche einher (ca. 500m²),⁴⁹ war v.a. bei vermögenden Personen beliebt und fand auch Eingang in die römische Wohnbauarchitektur.⁵⁰ Das Peristyl war als Bauform der Repräsentation auch Darstellung des im 4. Jh. n. Chr. erstarkten Bürgertums und löste die davor verbreiteten Prosta- und Pastashäuser ab, die mehr die Hausarbeit betonten.⁵¹ Unsicher ist jedoch, auf welche Ursprünge diese Form zurückgeht. Vielleicht handelt es sich um eine Umfunktionierung eines ursprünglich dem Wirtschaftsbereich zugehörigen Hofes oder es standen öffentliche Gebäude wie παλαίστρα oder γυμνάσιον Pate.⁵² Beim *peristylum* handelte es sich (meist) zusätzlich zum *atrium* um einen weiteren Hof. Architektonisch konnte es unterschiedlich gestaltet sein.

⁴⁶ Vgl. dazu Schollmeyer, *Architektur* 153 und Hoepfner/Schwandner, *Haus* 323.

⁴⁷ Zu den einzelnen Räumen und ihrer Funktion siehe auch Micheles, *Repopulating*.

⁴⁸ Zum Peristylhaus siehe auch Lauter, *Architektur* 132–154.

⁴⁹ Die älteren Typenhäuser hatten meist eine Wohnfläche von 200–300m². Vgl. dazu Hoepfner/Schwandner, *Haus* 324 und die Grundrisse ebd. 305.307.

⁵⁰ Vgl. dazu Schollmeyer, *Architektur* 152–154. Zur Kombination beider Typen siehe auch Ebner, *Stadt* 166f.

⁵¹ Siehe dazu auch Hoepfner/Schwandner, *Haus* 324f.

⁵² Vgl. dazu Höcker, *Haus* 204 und Wallace-Hadrill, *Houses* 45.

Meist fanden sich hier Säulen, aber auch Gärten oder ein Nymphäum konnten z.B. als dekorative Elemente auftauchen.⁵³

Auffällig ist, dass auch die römische Architektur dem Hof eine prominente Stellung beimaß. Nach dem Betreten einer *domus*, der Grundform des republikanischen Wohnhauses, konnte man vom Eingangsbereich aus in das *atrium*, einen größeren, unbedeckten Raum, wo in einem Becken (*impluvium*) das Regenwasser aufgefangen wurde, erblicken.⁵⁴ Wohl bewusst ließ man bei der Errichtung eine Blickachse vom Eingang direkt durch das *atrium* entstehen. Hier oder im angrenzenden *tablinum* bewahrte man wahrscheinlich auch die Erinnerungen an wichtige Ereignisse und Personen (durch Ahnenbilder) auf und empfing Klienten. Anschließend an das *atrium* waren die *alae* gelegen, offene Seitenräume, die wohl unterschiedliche Zwecke erfüllen konnten.

Ausdruck des römischen Luxus ist schließlich die *villa*, die ursprünglich ein aus Wohn- und Wirtschaftstrakt bestehenden Komplex meinte. Je nach Lage unterscheidet man zwischen einer *villa rustica* am Land⁵⁵, einer *villa urbana* in der Stadt, einer vorstädtischen *villa suburbana* und einer *villa maritima* am Meer. Auch bautypologisch kann für die Villa keine Einheitlichkeit festgestellt werden. Sie ist ähnlich einer *domus*, meist aber prunkvoll nach hellenistisch-griechischem Vorbild oder/und mit Türmen gestaltet.⁵⁶

Daneben gab es für die Ärmern in beiden Teilen des Reiches⁵⁷ – zumindest in den größeren Städten – auch noch Mietshäuser, die sog. *insulae*, die auch mehrstöckig sein konnten und den Bewohnern nicht mehr als einige wenige Räume boten.⁵⁸ Schattenseiten dieser meist kostengünstigen und schnell zu errichteten Häuser waren häufig Gefahren wie Einsturz, Risse in den Wänden, Feuer oder ein

⁵³ Vgl. Wallace-Hadrill, *Houses* 84. Definitionen der verschiedenen Hoftypen finden sich auch bei Vitruvius 6,3.

⁵⁴ Zu den verschiedenen Typen des *atrium* siehe auch die Beschreibung (6,3,1f) und Brothers, *Housing* 38–40.

⁵⁵ Zu Häusern und Wohnungen speziell am Land siehe Percival, *Houses* und für das bäuerliche Milieu Grey, *Constructing* 25–33.

⁵⁶ Zu Villen siehe auch Zarmakoupi, *Villas*.

⁵⁷ Dieser Bautypus hat sich jedoch v.a. in römischen Städten durch die Technik des Gußmörtelbetons (*opus caementum*) bewährt. Vorformen finden sich laut Strabon bereits bei den Babyloniern (Strab. 14,1,5) und eventuell in Arados und Tyros (Strab. 16,3,4). Vgl. McKay, *Häuser* 78–80.

⁵⁸ Vgl. Hoepfner/Schwandner, *Haus* 156–165. Der Begriff ist aber mehrdeutig und kann sowohl für ein Gebäude mit mehreren Wohnungen als auch für einen Block mit mehreren Häusern stehen. Vgl. dazu Anderson, *Architecture* 293.

schwaches Fundament.⁵⁹ Die *Insula Aracoeli* in Rom etwa war dreistöckig und im obersten Geschoß befanden sich drei Wohnungen, die wiederum aus drei kleineren Räumen bestanden.

Eine Beschreibung, welche Faktoren vermutlich zum verstärkten Aufkommen der *insulae* führten, findet sich bei Andre Wallace-Hadrill:

„I also found myself questioning the conventionally rigid between the *domus* and the *insula*, seeing in the former the single compact social unity of republican tradition and in the latter the commercial block of flats that characterized the new imperial society.“⁶⁰

Gründe für die Popularität dieses Gebäudetypus waren neben Platzmangel in den Städten wohl auch der zahlenmäßige Anstieg der Bevölkerung, der den schon vorhandenen Platzmangel noch verschärfte.⁶¹ Im Vergleich zu einer *domus* dürfte es hier ein reges Sozialleben gegeben haben, das auch über die innerfamiliäre Kommunikation hinausging.⁶²

Problematisch ist die Frage nach den einzelnen Räumen. Bei deren Bezeichnungen sieht man zwar enge Berührungen zwischen römischer und griechischer Architektur, die Differenz bleibt aber sichtbar. Die Räume der traditionell römischen Häuser wurden mit lateinischen Begriffen beschrieben, mit dem stärker werdenden griechischen Einfluss konnten hier aber auch griechisch bezeichnete Räume auftauchen, die lediglich latinisiert wurden, wie *peristylum*, *oecus* oder *exedra*. Dies geschah v.a. dann, wenn man an ein älteres Gebäude neue Räume anfügte.⁶³

Dadurch, dass Räume oft vielseitig verwendet wurden, greifen manche Bezeichnungen zu kurz. Hier ist generell Vorsicht geboten, da man die Begriffe nicht immer einem bestimmten Raumtypus zuordnen kann. Weder legt die Bezeichnung automatisch die Funktion fest, noch verhält es sich so in umgekehrter Reihenfolge.⁶⁴ Einzig die beiden „Haupträume“, das *atrium* und das *peristylum* können aufgrund der

⁵⁹ Vgl. McKay, Häuser 80.

⁶⁰ Wallace-Hadrill, Domus 4.

⁶¹ So stieg die Bevölkerungszahl Roms von 300.000 Einwohner um 150 v.Chr. auf etwa eine Million um 200 n.Chr. Vgl. dazu Kermer, Verstädterung 13.

⁶² Vgl. ebd. 14–18.

⁶³ Vgl. dazu Barton, Buildings 34f.

⁶⁴ Schörner, Lokalisierung 136f warnt in Anlehnung an Allison, Material 185–188 vor einer vorschnellen Gleichsetzung, um keine „Pseudo-Authentizität“ (137) zu erzeugen. Vgl. auch Nevett, Space 93.98.

archäologischen Zeugnisse und der Beschreibungen Vitruvs relativ sicher bestimmt werden. Vor allem für die Frage nach dem Haus als Kultraum ist diese Beobachtung wesentlich, zumal für diese Räume eine kultische Nutzung nachgewiesen werden kann.⁶⁵

Bei jenen Texten, die Einblicke über das soziale sowie religiöse Leben im Haus gewähren, ergibt sich das Problem, dass nur in den wenigsten Fällen konkrete Aussagen über das gesamte Haus und seine Architektur gemacht werden. Stattdessen ist die Nennung von Räumen oder einzelnen architektonischen Merkmalen wie Fenstern oder Türen die Ausnahme. Rückschlüsse darüber, wie das Haus und die Verhältnisse darin ausgesehen haben mögen, lassen sich zum einen aus dem Kontext des Berichteten rückschließen, zum anderen aber auch auf der Textebene rekonstruieren. Informationen über den Autor, dessen soziale Stellung oder den geographischen Rahmen können helfen, das gesamte Umfeld auf ein möglichst großes Maß an Wahrscheinlichkeit festzulegen.

3.1.3. Soziale Konstellationen in antiken Haushalten

Eine Gesamtdarstellung des „antiken Haushalts“ gestaltet sich schwierig, da mit einer Pluralität an Formen des Zusammenlebens gerechnet werden muss und zudem auch wieder Unterschiede zwischen römischen und griechischen Haushalten zu beobachten sind. Nichtsdestotrotz soll der Versuch gewagt werden, einige wenige grundsätzliche Aspekte aufzuzeigen, die mehr das Gemeinsame als das Trennende betonen werden.⁶⁶

Wie bereits einleitend erwähnt, wird in der vorliegenden Untersuchung ein Haushalt mit Mann, Frau, Kind bzw. Kindern und Sklaven bzw. Sklavinnen vorausgesetzt.⁶⁷ Während es sich hierbei um eine allgemeine Setzung handelt, ist das in den Quellen gezeigte Bild bei genauerem Hinsehen freilich deutlich komplexer. Einerseits, weil solche Quellen, die ein Gesamtbild des jeweiligen Haushalts zeigen, die Ausnahme sind, andererseits weil sich doch eine gewisse Bandbreite an

⁶⁵ Vgl. ebd. 93f. Zu den Räumen, die zu kultischen Zwecken genutzt wurden, siehe Kapitel 3.3.2.

⁶⁶ Vgl. zu Familienstrukturen allgemein Maharam, Genius, für den griechischen Osten Sissa, Griechenland 243–246 und Schmitz, Haus 137–140, sowie für den römischen Westen Rawson, Children 7–43 und Thomas, Rom 277–320.

⁶⁷ Vgl. Green, World und Maharam, Genius.

unterschiedlichen Formen des Zusammenlebens zeigt. Man denke etwa an unverheiratete Frauen, Witwen, Mehrgenerationenhaushalte bzw. Mehrfamilienhaushalte, die Unterschiede bezüglich der ökonomischen Situation, etc.

Bezüglich der Größe der Familie sind wir v.a. auf die inschriftliche Überlieferung angewiesen. Für den griechischen Bereich liefern uns die in das 3./2. Jh. v. Chr. zu datierenden Neubürgerlisten aus Milet und Ilion Hinweise. Demnach schien eine durchschnittliche Familie aus etwa vier bis sechs Personen zu bestehen, Sklaven noch nicht mit eingerechnet.⁶⁸ Der Befund ist aber schwer zu deuten, da allein das Bürgerrecht Kriterium für eine Nennung in jenen Listen war. Dies bedeutet, dass wir es hier mit vielen Einzelnennungen zu tun haben, da z.B. ein Vater eines erwachsenen Sohnes gesondert angeführt wurde. Auch die Frage, inwiefern alle Witwen genannt werden oder doch nur jene, die bei einer Geburt das Bürgerrecht an die eigenen Kinder übertragen können, bleibt offen. Die Rollenverteilung war grundsätzlich klar und wenig flexibel. Im Folgenden soll gezeigt werden, inwiefern diese Rollen in gemischten Haushalten Auswirkung v.a. auf die Religiosität und Kultpraxis haben konnten. Ferner tauchen in diesen Inschriften deutlich mehr Männer als Frauen oder Kinder auf. Aufgrund der patrilinearen Struktur der Familie werden Männer nicht nur stets an erster Stelle genannt, sondern sie stehen oft auch pars pro toto für die gesamte Familie, was eine Bewertung erschwert.⁶⁹

Zu nennen sind hier auch noch die Zensusdeklarationen aus Ägypten, die aus der Zeit der ptolemäischen und römischen Herrschaft überliefert sind. Aufgrund dieser auf Papyrus abgefassten und somit zahlreich erhaltenen Dokumente lassen sich ziemlich konkrete Rückschlüsse auf die demographischen Zustände aus diesem Gebiet geben. Diese genauen Auflistungen von Personen, Vieh und Besitz bestätigen die Vielfalt von unterschiedlichen Lebensformen, wonach sich Haushalte mit

⁶⁸ Zu demographischen Überlegungen und Familienstrukturen in Griechenland siehe Schmitz, Haus 138f. Dasselbe gilt wohl auch für Rom: Wegen der hohen Kindessterblichkeit waren zwei oder drei Kinder der Normalfall. Vgl. auch Rawson, Family 9f, der auf Plut. Gracchus 1,4 verweist. Seine Mutter gebar zwölf Kinder, es überlebten jedoch nur drei.

⁶⁹ Vgl. dazu Winfried Schmitz, Haus und Familie im antiken Griechenland (Enzyklopädie der griechisch römischen Antike 1), Oldenbourg 2007, 138f.

Einzelpersonen, Paaren mit und ohne Kinder, sowie erweiterte Familien und Mehrgenerationenhaushalte für diesen Zeitraum nachweisen lassen.⁷⁰

Um trotz dieses komplexen Befundes zu Ergebnissen zu kommen, ist eine Untersuchung notwendig, die einerseits die gesamte Problematik berücksichtigt und andererseits gleichzeitig den Quellen gerecht wird. Da der Fokus auf den Aspekt der Dynamik gelegt wird, werden im Folgenden nicht Einzelpersonen und deren Rollen im Haushalt isoliert untersucht, sondern soziale Konstellationen. Hier bietet es sich an, zunächst bipolare Verhältnisse zu untersuchen, zumal auch die das häusliche Leben betreffenden Quellen meist das dynamische Verhältnis zwischen Personen beleuchten und weniger statisch den gesamten Haushalt.⁷¹

An dieser Stelle wird daher nicht auf die Gesamtheit der rechtlichen, sozialen und wirtschaftlichen Aspekte eingegangen, sondern es stehen vielmehr die einzelnen Rollenbilder und Zuständigkeiten im Zentrum. Exkludiert ist ebenso die Rolle der Religiosität der einzelnen Familienmitglieder, diese wird weiter unten im Kapitel „Haus als Kultraum“ (3.2) verhandelt.

3.1.3.1. Gatte – Gattin

Die hier gewählten Begrifflichkeiten „Gatte“ und „Gattin“ zeigen bereits an, dass es um zwei in einer Ehe befindlichen Personen geht.⁷² Während „Mann“ und „Frau“ zu unspezifisch bleiben und eine Unterscheidung aufgrund des biologischen Geschlechts allein nur unzureichende Aussagen über soziale Konstellationen im Haushalt liefern würde, sind die unterschiedlichen Rollen von „Gatte“ und „Gattin“ sehr viel klarer umrissen. So sind mit der Rolle des „Gatten“ bereits bestimmte Vorstellungen und Erwartungen verknüpft. Häufig wird es sich auch um einen *paterfamilias* gehandelt haben, sofern sich nicht mehrere Generationen in einem Haus aufhielten – in jenem Fall war der *paterfamilias* der älteste noch lebende Mann und die verheirateten Söhne standen unter seiner Obhut – und auch wenn die Begriffe „Gatte“ oder „Gattin“ in

⁷⁰ Vgl. Bagnall/Frier, 57–66.

⁷¹ Jene Fälle, in denen der Religiosität eine zentrale Rolle zukommt, werden im Kapitel 4 zu den gemischten Haushalten an entsprechender Stelle angeführt.

⁷² Zur Ehe allgemein siehe Rawson, Marriage; Niebegall, Ehe; Quint, Ehe und König, Vita 21–46.

den einzelnen Quellentexten nicht verwendet werden, so ist die Information, dass es sich um eine eheliche Gemeinschaft handelt, meist aus den Kontexten zu entnehmen.

Dem Stand der Ehe wohnte in der Antike bereits eine bestimmte Hierarchie inne, die sich gleichsam in der griechischen wie römischen Tradition ausdrückt.⁷³ Das durchschnittliche Alter bei der Heirat war etwa 15 Jahre für Frauen und 22 für Männer. Die zentrale Bedeutung dieser Vereinigung spiegeln die reichen rechtlichen Bestimmungen im römischen Recht wider.⁷⁴ Nimmt man eine Lebenserwartung von maximal 30 Jahren an, bedeutet dies, dass statistisch gesehen bereits 46% der 15-jährigen Frauen vaterlos waren.⁷⁵ Mit der Ehe gelangte die Frau somit unter die Gewalt ihres Ehemanns. Der Mann war verantwortlich für das Funktionieren des Haushalts, was u.a. die ökonomische Literatur – allen voran Xenophon in seinem *οἰκονομικός* – ausdrücken will. Er ist es daher auch, der seine Frau unterweisen soll.⁷⁶ In Oec. 7 fragt Sokrates Isomachos nach der Erziehung und den Aufgaben von dessen Frau:

Und wie, Sokrates, meinte er, hätte ich sie fertig ausgebildet bekommen sollen, da sie doch mit nicht einmal fünfzehn Jahren zu mir kam, die Zeit davor aber unter ständiger Aufsicht lebte, damit sie möglichst wenig sähe, möglichst wenig hörte und möglichst wenig fragte? Denn du hältst es wohl für kaum ausreichend, dass sie lediglich mit dem Wissen zu mir kam, Wolle entgegenzunehmen und ein Obergewand daraus anzufertigen, und wenn sie gesehen hatte, wie den Sklavinnen Wollarbeiten zugeteilt werden? Übrigens, fuhr er fort, was die Magenfrage betrifft, Sokrates, kam sie recht gut ausgebildet zu mir, und das scheint mir wenigstens für Mann und Frau ein sehr wichtiges Erziehungsziel zu sein. Im übrigen aber, Isomachos, fragte ich, hast du deine Frau selbst erzogen, dass sie fähig ist, sich um die ihr zukommenden Aufgaben zu kümmern? (Xen. Oec. 7,5–7)⁷⁷

Später werden die konkreten Aufgaben der Frau genannt. Die beiden primären Zuständigkeitsbereiche sind demnach sowohl die gesamte Organisation im Haushalt, was auch das Unterweisen der Bediensteten beinhaltet, als auch die Erziehung der

⁷³ Das Bild der Frau in der griechischen Antike ist jedoch allgemein ein schwer zu beurteilendes. In der männerdominierten Literatur finden sich meist die beiden Extreme: Inferiorität der Frau (z.B. Hesiod, Aristoteles) und Lob (z.B. Hesiod). Vgl. dazu Fischer, Bild 121f. Zur Beurteilung der einzelnen Autoren siehe auch Neumer-Pfau, Studien 15–34.

⁷⁴ Siehe etwa die Heiratsgesetze des August, die *lex Iulia de maritandis ordinibus* (18 v. Chr.) und die *lex Papia Poppaea* (9 n. Chr.). Vgl. hierzu und zu weiteren rechtlichen Implikationen Treggiari, Ehe 896 und Lassen, Family 107f.

⁷⁵ Bei 20-jährigen Frauen ist bereits mit einer Quote von 59% zu rechnen, bei 25-jährigen sogar schon mit 70%. Diese demographischen Untersuchungen beziehen sich auf das republikanische Rom. Vgl. dazu Treggiari, Divorce 32.

⁷⁶ Vgl. dazu Lehmeier, Oikos 53–218, v.a. 66f.

⁷⁷ Übersetzung nach Audring, Xenophon 61.

Kinder um die eigene Versorgung im Alter durch sie sicherzustellen. Die Frau gleicht in ihren Aufgaben daher einer Bienenkönigin:

Und welche Arbeiten hat denn die Bienenkönigin, fragte sie, die sich mit den Arbeiten vergleichen lässt, die ich ausführen muss? Dass sie, erwiderte ich, im Stock bleibt und nicht zulässt, dass die Bienen untätig sind, sondern diejenigen, die draußen arbeiten müssen, zur Arbeit hinausschickt und auch weiß, was jede von ihnen in den Stock hineinträgt, es entgegennimmt und es aufbewahrt, bis es benötigt wird. Wenn aber die Zeit zum Gebrauch gekommen ist, teilt sie einer jeden das ihr Gebührende zu. Auch leitet sie den Bau der Waben im Innern des Stocks, dass sie schön und schnell gebaut werden; außerdem kümmert sie sich um die junge Brut, damit sie großgezogen wird; wenn aber die jungen Bienen großgezogen sind und arbeitsfähig werden, lässt sie sie mit einer Königin für die Nachkommenschaft auswandern. (Xen. Oec. 7,32–34)⁷⁸

Karin Lehmeier fasst dies pointiert so zusammen: „Sie muß also Sklaven und Sklavinnen anweisen, Güter verwalten, Vorräte einteilen und kranke Sklaven pflegen. Gerade letzteres dient dazu, Sklavinnen und Sklaven an den Haushalt zu binden. [...] Die Frau ist Gesetzeswächterin, Kommandantin und Königin im Haus.“⁷⁹

Was hier bereits sichtbar wird, ist, dass das Verhältnis von Mann und Frau letztlich nicht allein in einer Hierarchie aufgeht. Vielmehr ist jedem der beiden ein bestimmter Zuständigkeitsbereich zugeordnet, man ist aufeinander angewiesen. Auch das verschweigt Xenophon nicht:

Und meine Frau antwortete mir: Ich würde mich wundern, wenn sich die Aufgaben der Bienenkönigin nicht mehr auf dich als auf mich beziehen. Denn meine Aufsicht über die Vorgänge im Hause und das Austeilen erwiesen sich, glaube ich, als lächerlich, wenn du nicht dafür sorgtest, dass von draußen etwas eingebracht wird. Als lächerlich wiederum, antwortete ich, dürfte mein Einbringen erscheinen, wenn nicht jemand da wäre, der das Eingebachte bewahrte. Siehst du nicht, fragte ich, wie diejenigen bedauert werden, die dem Mythos zufolge Wasser in das durchlöchernte Fass schöpfen, weil sie sich offensichtlich vergeblich abmühen? (Xen. Oec. 38–40)⁸⁰

Oft übersehen wird aber, dass das Verhältnis zwischen Gatten und Gattin nicht allein in dieser Hierarchie aufgeht, sondern diese vielmehr ein Reflex auf die Wahrnehmung von außerhalb ist. Die im οἰκονομικός geschilderten Zustände sind freilich idealisiert und können nicht als für alle antiken Haushalte gleichsam gültig angenommen werden.

⁷⁸ Übersetzung ebd. 65.

⁷⁹ Vgl. Lehmeier, Oikos 68f.

⁸⁰ Übersetzung nach Audring, Xenophon 67.

Auch die strikte Trennung der Sphären, wonach die Frau dem häuslichen Bereich und der Mann jenem der Öffentlichkeit zugeordnet ist (Xen. Oec. 7,22–25)⁸¹, dürfte nicht gänzlich der Realität entsprochen haben und wohl eher ausschließlich auf Familien in oberen Schichten zutreffen. Hier ist es m.E. besser, von unterschiedlichen Zuständigkeitsbereichen zu sprechen. Gänzlich abzulehnen sind jegliche strikten Zuweisungen, dass die Frau in der Öffentlichkeit nichts verloren hatte, wie es etwa Dieter Lübke zum Ausdruck brachte: „Die frauenunfreundliche athenische Demokratie eliminierte die Frauen aus dem öffentlichen Lebens [sic!], wies ihnen das Haus, und es kommt noch ärger, im Haus die Küche, das Kinderzimmer und das Gynaikeion (Frauengemach) als Betätigungsfeld zu. Rechtlich stand der Bürger-Frau, wie jeder andere zum *oikos* gehörende tote oder lebende Hausrat, unter der Verfügungsgewalt des Hausvaters.“⁸² Von finanziell schwächer gestellten Familien wissen wir etwa, dass Frauen Obst und Gemüse auf dem Markt verkaufen konnten. Darüber hinaus stellen Vasenbilder Frauen dar, die an einer Quelle oder im Brunnenhaus Wasser holten.⁸³ Die Frau war daher nicht ausschließlich an das Haus gebunden, wenngleich es freilich jener Ort war, an dem sich Frauen zumeist aufhielten. Neben der Sorge um Nachwuchs spielte aber auch der soziale Status eine wichtige Rolle.⁸⁴

Wenn man schon den Stand der Ehe als zentrale, soziale Konstellation herausstellen will, muss auch ihre Kehrseite, die Scheidung betrachtet werden.⁸⁵ Bezüglich ihrer rechtlichen Regelung findet sich bei Mireille Corbier folgende treffende Aussage: „We know much more about Roman divorce, at least in the sphere of law, than we know about Roman marriage.“⁸⁶ Eine Scheidung konnte verschiedene Ursachen und Dimensionen haben und Mann und Frau war es gleichsam erlaubt, sich vom Ehepartner scheiden zu lassen. Während eine Scheidung sowohl in Rom als auch

⁸¹ Wie Osiek/Balch, *Families* 54 richtig anmerken, ist die Unterscheidung von Haus und Öffentlichkeit jedoch nicht mit einer in Freizeit und Arbeit gleichzusetzen.

⁸² Lübke, *Platon* 51. Ähnliches findet sich auch bei Vardiman, *Frau* 218f, der die Frau als „Schildkröte“ bezeichnet, da sie das Haus nur in Ausnahmefällen verließ. Gleichzeitig räumt er aber ein, dass sie in ihren vier Wänden das Zepter führte.

⁸³ Vgl. Schmitz, *Haus* 28–30 und Neils, *Frau* 120f. Da die Frauen kostbare Kleidung und Schmuck tragen, ist allerdings unklar, ob es eventuell Prostituierte oder Bürgerfrauen waren. Zu den Darstellungen siehe Pfisterer-Haas, *Frauen* 7, die anmerkt, dass es sich sowohl um Darstellungen aus dem Mythos als auch alltägliche Szenen handelt.

⁸⁴ Corbier, *Divorce* 38–46 und Bradley, *Remarriage*.

⁸⁵ Siehe dazu allgemein Corbier, *Divorce* 31–38 und Treggiari, *Divorce*.

⁸⁶ Corbier, *Divorce* 31.

Griechenland grundsätzlich von beiden Geschlechtern erreicht werden konnte, waren die Hürden in Griechenland höher. So reichte das Spektrum etwa von einvernehmlichen Scheidungen, die keiner Formalität bedurften bis hin zu Streitigkeiten, die gesetzlich kompliziert geregelt waren. Um hier aber nicht die komplexen Implikationen einer Scheidung in ihrer Gesamtheit anzuführen – und wir wissen über die Scheidung erstaunlicherweise mehr als über die Heirat selbst –, genügt ein Blick auf die Folgen einer solchen. Sofern Kinderlosigkeit nicht Grund der Scheidung war, blieben Kinder meist bei den Vätern. Inwiefern die Mitgift bei Mann oder Frau verblieb bzw. aufgeteilt wurde, wurde von Fall zu Fall entschieden. Da die Frau während ihrer Ehe in finanzieller Hinsicht vom Mann abhängig war, hatte eine Scheidung und damit die Rückkehr in das Haus ihres leiblichen Vaters für sie schwere Folgen. Mit fortgeschrittenem Alter sank nicht nur die Wahrscheinlichkeit für eine neuerliche Heirat, für Frauen war es – besonders in Rom – verpönt, ein zweites Mal zu heiraten.⁸⁷ Um ihre Lebensgrundlage zu sichern und den sozialen Status zu festigen, war eine Wiederheirat notwendig. Dies traf übrigens gleichermaßen für Witwen zu.⁸⁸ Nichtsdestotrotz konnte der Stand der Witwe als *uni vira* bzw. *uni nupta* etwas sein, worauf sie stolz sein konnten. Zumindest Frauen aus oberen Schichten konnten sich dieses Status rühmen, v.a. dann, wenn aus der Ehe Nachkommen hervorgingen.⁸⁹

Insgesamt zeigt sich hier bereits, dass die Ehe als Institution eine zentrale Rolle für beide Geschlechter gespielt hat und Gatte und Gattin konkrete von der Gesellschaft zugeordnete Rollen inne hatten. Während die Ehe durch diese sozialen, wirtschaftlichen und rechtlichen Rahmenbedingungen in begrenztem Maße geregelt war, verliefen nicht alle Ehen linear und es bleibt Spielraum für Dynamik und Individualität.

⁸⁷ Vgl. Treggiari, Divorce 38–46. Vgl. auch Eckert, Segen 20.

⁸⁸ Siehe dazu Corbier, Divorce 55–57 und allgemein Bradley, Remarriage.

⁸⁹ So etwa in Prop. 4,11, einer *laudatio* aus augusteischer Zeit für eine gewisse Cornelia, wahrscheinlich Tochter des P. Cornelius Scipio. Vgl. Lightman/Zeisel, *Univira* 21.

3.1.3.2. Eltern - Kinder

Auch im Verhältnis von Eltern und Kindern zeigt sich eine ähnliche Hierarchie wie zwischen Gatte und Gattin, wenngleich sie hier ungleich deutlicher verstanden wurde. Kinder waren selbstverständlich ihren Eltern, in erster Linie ihrem Vater, untergeordnet. In den Institutionen des Gaius heißt es:

Daher hat ein Mann Macht aufgrund der bürgerlichen Ehegemeinschaft, ein Eigentümliches Recht der Bewohner Roms, da es kaum ein anderes Volk gibt, wo Väter mit einer derart großen Macht über die Kinder ausgestattet sind, als in Rom. Dies erklärte der Kaiser Hadrian in einem Edikt, das er zur Bewilligung zahlreicher Antragssteller zum Zweck der Bürgerschaft für sie und ihrer Kinder veröffentlichte. (Inst. 1,55).⁹⁰

Mit dieser Macht sollte es gelingen, die Kinder in einer Art und Weise zu erziehen, dass sie die Eltern im Alter versorgen können:

Wenn ein Gott einmal gewährt, dass wir Kinder haben, dann werden wir ihretwegen beraten, wie wir sie am besten erziehen; denn auch das ist für uns ein gemeinsames Gut, möglichst tüchtige Helfer und Pfleger im Alter zu bekommen. (Xen. Oec. 7,12)⁹¹

Auch wenn die Erziehung von Kindern eine zentrale Rolle im Familienalltag spielte, so setzten konkrete erzieherische Bemühungen seitens der Eltern erst recht spät ein.⁹²

Bei der Frage, wer erziehen soll, finden wir ein Zeugnis bei Platon, wo er neben den Eltern auch noch weitere erziehungsberechtigte Personen nennt:

Anfangen von der frühesten Kindheit bis zum Ende ihres Lebens erzieht man die Menschen und weist sie zurecht. Kaum dass ein Kind verstehen kann, was man ihm sagt, bemühen sich Amme, Mutter, Betreuer und der Vater selbst entschieden darum, dass es möglichst gut wird, indem sie bei jedem Wort lehren und zeigen: das eine ist gerecht, das andere ungerecht, dies gut, das gottlos, das eine tu, das andere nicht! (Plato Prot. 325cd)⁹³

Tatsächlich wurde die Kindererziehung in den ersten Lebensjahren bis das Kind sechs oder sieben Jahre alt war, häufig delegiert. Aus antiker Sicht sind Kinder erst danach „erziehbar“, erlernen gesunden Menschenverstand und erkennen soziale Rollen,

⁹⁰ Eigene Übersetzung des lateinischen Textes bei Poste, Gaius 39.

⁹¹ Übersetzung nach Audring, Xenophon 61. Vgl. zu diesem Gedanken auch Schmitz, Haus 35.

⁹² Siehe dazu allgemein Osiek/Balch, Families 156–173. Zur Erziehung in der Antike allgemein siehe auch Christes/Klein/Lüth, Handbuch.

⁹³ Übersetzung nach Manuwald, Platon, 30.

Geschlechterrollen etc.⁹⁴ Mit dem Alter von sieben Jahren war daher auch das Ende der Kindheit erreicht (Cic. fin. 5,15,42). Genauer über den Inhalt der Erziehung wissen wir jedoch nicht, was ebenso übrigens auf die Erziehung in Rom zutrifft.⁹⁵ Ein Ideal war es aber, dass die Eltern die Erziehung selbst übernahmen.⁹⁶ So merkt etwa auch Cato – zumindest durch die Brille des Plutarch – stolz an, er habe seinem Sohn alles selbst beigebracht:

Sobald dieser zu begreifen begann, nahm er ihn selbst in die Lehre und brachte ihm Lesen und Schreiben bei, obwohl er einen tüchtigen Elementarlehrer an seinem Sklaven Chilon hatte, der viele Knaben unterrichtete. Aber er hielt es nicht für recht, wie er selbst sagt, dass sein Sohn von einem Sklaven gescholten oder am Ohr gezogen würde, wenn er nicht fleißig lernte, noch auch, dass er einem Sklaven für einen so wichtigen Unterricht Dank schuldet, sondern er war selbst der Lehrer im Lesen und Schreiben, in der Gesetzeskunde und in den Leibesübungen, indem er seinen Sohn nicht nur im Speerwerfen, im Gebrauch der Nahkampfwaffen und im Reiten unterwies, sondern auch im Boxen, im Ertragen von Hitze und Kälte und im kräftigen Durchschwimmen der Wirbel und der reißendsten Stellen des Flusses. Auch seine Geschichte sagt er, habe er selbst mit eigener Hand und mit großen Buchstaben niedergeschrieben, damit der Knabe die Möglichkeit habe, sich im eigenen Hause zur Kenntnis der Taten und Sitten der Vorfahren heranzubilden. Vor unanständigen Reden habe er sich in Gegenwart des Knaben nicht weniger gehütet als in Anwesenheit der geweihten Jungfrauen, die sie Vestalinnen nennen. (Plut. 20,4–7)⁹⁷

Neben dem Eigenlob wird betont, dass man seine Kinder züchtigen soll. Dies gilt für beiderlei Geschlecht der Kinder, wenngleich die Bestimmungen sowie die Begründungen zum Teil unterschiedlich sein konnten. Belege hierfür finden wir auch im AT, v.a. dem Buch der Sprüche (13,1,24; 19,18: diese Stellen betreffen Kinder männlichen Geschlechts) und im Sirachbuch (7,23; 30,1–13) werden Töchter angesprochen.

Zwischen römischer und griechischer Tradition dürfte es jedoch eine gänzlich andere Rechtslage gegeben haben. Während in Griechenland ein Sohn bis zum 18. Geburtstag, seiner Heirat oder dem Eintrag in das öffentliche Register unter der Verfügung des Vaters stand, konnte der Vater nach römischem Recht sein Leben lang über ihn bestimmen. So konnte er z.B. dessen Scheidung anordnen, ihn verkaufen, inhaftieren oder sogar töten lassen. Auch wenn der Gebrauch des *ius vitae necisque*⁹⁸ eine rechtliche Möglichkeit war, so war es doch verpönt und scheint in der Kaiserzeit

⁹⁴ Vgl. Rawson, Children 139–141.

⁹⁵ Vgl. dazu Baumgarten, Griechenland und Bormann, Rom 36. Zu den erziehenden Personen siehe allgemein auch Blumenkamp, Erziehung 529–531.

⁹⁶ Allgemein zur Erziehungsrolle der Eltern siehe auch Balla, Relationship 82–84.

⁹⁷ Übersetzung nach Ziegler/Wuhrmann, Plutarch 473–476.

⁹⁸ Siehe dazu Martin, Familie 18–20 und Thomas, Potestas.

keine Anwendung mehr gefunden zu haben.⁹⁹ Seine Unabhängigkeit erlangte der Sohn schließlich mit dem Ableben seines Vaters, des *paterfamilias*.¹⁰⁰ Sofern es die wirtschaftliche Situation jedoch zuließ, scheint der Wunsch von erwachsenen Kindern, einen Haushalt zu gründen, recht stark zu sein. Spätestens mit einer Heirat wurde diese Trennung dann in den meisten Fällen zur Realität.¹⁰¹ Wenig wird hingegen über unterschiedliche Erziehungsstile oder -rollen von Vater und Mutter berichtet.¹⁰²

Bis jetzt noch nicht erwähnt wurde die Institution der Adoption. Kinder zu adoptieren dürfte keine Seltenheit gewesen sein, da das Fortleben des eigenen Namens an erster Stelle stand. Für die soziale Konstellation im Haushalt machte dies jedoch keinen Unterschied, da adoptierte sowie leibliche Kinder gleichermaßen unter der *patria potestas* standen.¹⁰³ Auch die Quellen differenzieren hier bezüglich eines Verhältnisses im Haus nicht, weshalb die Tatsache der Adoption für die sozialen Konstellationen im Haushalt unberücksichtigt bleiben kann.

3.1.3.3. Herr - Sklave

Auch hier gibt es zunächst wieder klare, und beinahe uneingeschränkte Autorität seitens des *paterfamilias*, bzw. in dessen Abwesenheit oder nach dessen Ableben seiner Frau als *materfamilias*.¹⁰⁴ Wie Sklaven behandelt wurden, wie auch ihre mögliche Freilassung lag ganz im Ermessen des Herrn.¹⁰⁵ Gründe, warum sich jemand Sklaven anschaffte und warum jemand in den Sklavenstand kam, waren

⁹⁹ Vgl. Westbrook, Potestas 206.

¹⁰⁰ Vgl. Eyben, Fathers 115–120.

¹⁰¹ Jedoch finden sich auch hier Ausnahmen von der Regel. Plutarch berichtet etwa von einem Fall im republikanischen Rom, wo zwei Brüder mit ihren Familien, insgesamt 13 Personen, in einem gemeinsamen Haus lebten, da sich die Aufteilung des Erbes nicht rentierte (Plut. Aem. 4). Das Zusammenleben unter einem Dach konnte aber auch ein Zeichen des Wohlstands sein. So wohnte der spätere Triumvir Marcus Crassus und seine Gattin mit seinem Bruder und dessen Familie gemeinsam mit deren Vater zusammen (Plut. Crass. 1). Vgl. dazu Thomas, Rom 297–307.

¹⁰² Scheinbar dürften Väter aber der strengere Part gewesen sein. Vgl. ebd. 116–120.

¹⁰³ Zur Adoption allgemein siehe Corbier, Divorce und Schmitz, Haus 32–35. Außen vor gelassen ist im Folgenden auch der Sonderfall der *deliciae*. Der Begriff bezeichnet Kinder, die nicht primär zum Zweck der Erbschaftsregelung und Selbstversorgung adoptiert wurden, sondern allein für die persönliche Unterhaltung ähnlich eines Haustieres. Siehe dazu Laes, Delicia.

¹⁰⁴ Zur Sklaverei in der Antike allgemein siehe Herrmann-Otto, Grundfragen; Klees, Herren; Schumacher, Sklaverei und König, Vita 46–59, zum Verhältnis von Herr und Sklaven besonders 54f.

¹⁰⁵ Vgl. Schumacher, Sklaverei 291–302.

vielfältig. Beispiele dafür sind etwa Kaufsklaverei, Selbstverkauf, Sklavengeburt, Schuldklaverei oder Kriegsgefangenschaft.¹⁰⁶ Ebenso breit gefächert ist die Palette an unterschiedlichen Arbeiten: außerhalb des Hauses, z.B. in Landwirtschaft und durch Handwerk, im Haus als Pädagogen, Ammen, Türwächter, etc.¹⁰⁷ Eine allgemeine Übersicht über das Sklavendasein gestaltet sich sehr schwierig, da es sich keineswegs um eine homogene Gruppe handelte. Die Unterschiede zwischen Sklaven und Freien war in erster Linie ein rechtlicher, aus ökonomischer Sicht gab es sowohl arme als auch wohlhabende, einflussreiche Sklaven.

Sklaven sind zunächst verstanden als Bedienstete, die Arbeiten für andere verrichteten und durch diese Verpflichtung eventuell auch den Alltag der Familie ihres Herrn begleiteten, sofern sie etwa Arbeiten in deren Haus zu verrichten hatten. Bezüglich des Wohnens ist mit einer großen Bandbreite zu rechnen. Während Sklaven in größeren Betrieben eher in Kasernen untergebracht waren, wohnten andere im Haus bei der Familie ihres Herrn, meist in eigenen Räumen.¹⁰⁸ Auch wissen wir von Sklaven, die auf dem Gut des Herrn wohnten und arbeiteten, und dort einigermaßen unabhängig waren, während der Herr in der Stadt wohnte.¹⁰⁹ Der soziale Status und Beruf des Herrn waren es, die über Pflichten und Alltag des Sklaven bestimmte.

Will man das wechselseitige Verhältnis von Herren und Sklaven eingehender untersuchen, ergibt sich aus der Quellenlage das grundlegende Problem, dass diese sich immer nur mit der Frage, wie ein Herr mit seinen Sklaven umzugehen habe, auseinandersetzen und alle anderen Aspekte außen vorlassen. So eröffnet Hans Klees sein Werk zu Sklaverei im ökonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit mit dem treffenden ersten Satz, der dieses Problem umreißt: „Das Verhältnis zwischen Herren und Sklaven erscheint in der Sprache der Quellen durchweg als Umgang der Herren mit den Sklaven.“¹¹⁰ Die antike Philosophie

¹⁰⁶ Vgl. Herrmann-Otto, Grundfragen 15 und Schumacher, Sklaverei 61–238. Siehe für einen Überblick auch Simons, Werkzeug.

¹⁰⁷ Vgl. Schmitz, Haus 38f.

¹⁰⁸ Vgl. Schumacher, Sklaverei 239f, der auch darauf hinweist, dass die Vorstellung von eigenen Sklavenunterkünften wohl abzulehnen ist. Da verbotene Liebschaften zwischen Sklaven und freien Personen scheinbar keine Seltenheit waren, wurde auf architektonische Trennung von Unterkunft der Sklaven und der restlichen Familie geachtet.

¹⁰⁹ Vgl. Ebner, Stadt 168.

¹¹⁰ Klees, Herren, 14.

machte es sich zur Aufgabe, dieses Verhältnis zu reflektieren. Die beinahe kanonisch gewordene Definition, was einen Sklaven ausmacht, findet sich bei Aristoteles. Er beschreibt ihn als „Werkzeug“ (ὄργανον).

Daran zeigt sich, was die Natur und das Wesen des Sklaven (ἡ φύσις τοῦ δούλου) ist: Was von Natur aus nicht sich selbst gehört, sondern einem anderen gehört, aber ein Mensch ist, ist ein Sklave von Natur. Ein Mensch gehört aber einem anderen, wenn er als Mensch Besitz (κτῆμα) ist und ein solcher ist auch ein von seinem Besitzer zu trennendes Werkzeug (ὄργανον) des Handelns. (Arist. Pol. 1,4, 1254a 13–15)¹¹¹

Im Unterschied zur nüchternen, wirtschaftlich geprägten Sicht des Aristoteles, verhandelt Seneca die Thematik auf einer moralisch-zwischenmenschlichen Ebene und plädiert für einen freundschaftlichen Umgang mit Sklaven:

Gern habe ich von Leuten, die aus Deiner Gegend kommen, erfahren, dass Du mit Deinen Sklaven freundlich umgehst. Das steht Deiner Klugheit, das Deiner Bildung gut an. „Sklaven sind's.“ – „Nein, Menschen [*homines*]!“ – „Sklaven sind's.“ – „Nein, Kammergenossen! [*contubernales*]!“ – „Sklaven sind's.“ – „Nein, Freunde aus niederem Stand [*humiles amici*]!“ – „Sklaven sind's.“ – „Nein, Mitsklaven [*conservi*], wenn du bedenkst, dass dem Schicksal gegen sie und uns gleich viel erlaubt ist.“ (Sen. Ep. Mor. 47,1)¹¹²

Diese Forderung des korrekten Umgangs findet sich neben der klassisch-römischen Literatur auch in der jüdischen Tradition, etwa im Buch Sirach:

Einen umsichtigen Sklaven habe lieb und hindere ihn nicht, wenn er frei werden kann. (Sir 7,23)

Dass sich Herren aber um ihre Sklaven kümmern sollen, war aber wohl allein Wunsch einer Philosophie der hohen moralischen Standards, sondern sicherlich auch Folge eines wirtschaftlichen Kalküls: Gesunde und motivierte Sklaven brachten mehr Ertrag. Im Falle einer Krankheit musste in Medizin investiert werden, um die Arbeitskraft wiederherzustellen und zudem fehlte der Sklave als Arbeitskraft bis zum Zeitpunkt seiner Genesung.¹¹³

Prinzipiell lebten Sklaven bei der Familie ihres Herrn. Von ihren leiblichen Familien ist hingegen so gut wie nichts bekannt, sofern sie nicht im selben Haus

¹¹¹ Übersetzung nach Gigon, Aristoteles 8.

¹¹² Übersetzung nach Fink, Seneca 241.

¹¹³ Vgl. Schmitz, Haus 39.

lebten.¹¹⁴ Jedoch gab es auch die Möglichkeit, dass ein Sklave und eine Sklavin desselben Herren heiraten konnten, wodurch sie eine Familie innerhalb des Haushalts haben konnten. Ebenso konnten auch Herr und Herrin ein Verhältnis mit einem Sklaven bzw. einer Sklavin eingehen. Das Kind einer solchen Verbindung wurde als „hausgeborener Sklave“ (*verna/oikogενής*) bezeichnet.¹¹⁵ Für Sklaven errichtete Grabstelen zeugen oft von einem durchaus positiven Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven. Sie nahmen jedenfalls eine Mischstellung zwischen Fremdkörper und Vertrauensperson ein. Daher wurden sie in ihrem Charakter oft als ambivalent und manchmal sogar als Feinde betrachtet (Sen. Ep. Mor. 47,5).¹¹⁶

3.2. Das Haus als Kultraum

Religiosität nimmt im häuslichen Kontext eine zentrale Rolle ein. Sie strukturiert und gestaltet den Alltag. Es gilt jedoch zu untersuchen, welche Funktion diese im Alltag einer Familie einnahm und inwiefern das Haus als Wohn- und Arbeitsbereich einen Rahmen für kultisches Handeln bot. Im Folgenden ist daher v.a. vom Haus als Kultraum bzw. vom kultischen Handeln im Haus die Rede.

Der Fokus auf das Individuum hat den Vorteil, dass einerseits nicht auf eine übergeordnete, abstrakte Religiosität als Summe der Religiosität der im Haus lebenden Menschen rekurriert wird, andererseits können dadurch die sozialen Dynamiken im Haushalt besser in den Blick genommen werden. Marie-Luise Deißmann-Merten unterscheidet zwischen häuslichem Kult und Familienkult. Mit ersterem bezeichnet sie jene Religiosität, die von allen Mitgliedern der Familie, inklusive Sklaven, praktiziert wird, letzterer bezieht sich allein auf den *paterfamilias*, dessen Frau und Kinder.¹¹⁷ Eine solche Differenzierung hat zwar einerseits den Vorteil, dass die Sklaven in religiöser Hinsicht nicht allein unter die restliche Familie subsumiert werden. Andererseits birgt eine solche auch die Gefahr, mit „Haus“ und

¹¹⁴ Vgl. Herrmann-Otto, Grundfragen 13, Martin, Families 207–209 sowie Schumacher, Sklaverei 242–248, der familiäre Sprache in der lateinischen Epigraphik untersucht.

¹¹⁵ Vgl. Schumacher, Sklaverei 265–269, Weaver, Children 176f und König, Vita 52f.

¹¹⁶ Vgl. Herrmann-Otto, Grundfragen 12 sowie den Aufsatz Harrill, Enemy. Siehe dazu auch Kapitel 4.3.

¹¹⁷ Vgl. Deißmann-Merten, Familie 415. Siehe dazu auch die terminologischen Überlegungen in 3.1.1.

„Familie“ zwei konträre religiöse Welten zu konstruieren und die Religiosität des Individuums unberücksichtigt zu lassen.¹¹⁸

Um das Haus als Kultraum zu charakterisieren, gilt es zuerst darzulegen, welche kultischen Elemente mit dem Haus in Verbindung gebracht wurden. Auch hier soll chronologisch und geographisch gesehen weit ausgeholt werden, um die zahlreichen Schnittmengen in den Kulturen untereinander sowie deren Stellung innerhalb einer Kontinuität nachvollziehen zu können. Analog zum obigen Kapitel soll danach zum einen das Haus als architektonischer Komplex untersucht werden: Gab es dort spezielle Kulträume bzw. wo fanden kultische Handlungen im Alltag statt? Zum anderen ist der Fokus wieder auf die im Haus lebenden Personen zu legen. Welche Rolle/-n konnte/-n von den einzelnen im Haus lebenden Personen im Kultgeschehen eingenommen werden?

3.2.1. Beschreibung der „klassischen“ Hauskulte

Nachdem in den vorigen Abschnitten der eine oder andere Kult bereits Erwähnung fand, soll an dieser Stelle kurz auf die „klassischen“ Hauskulte der griechisch-römischen Antike eingegangen werden.¹¹⁹ Mit dem Wort „klassisch“ sind Kulte gemeint, die traditionellerweise mit dem Haus verbunden waren. Einerseits muss es eine längere kontinuierliche Praxis gegeben haben und andererseits ist auch eine breite Bezeugung seitens der überlieferten Quellen entscheidend. Da es jedoch keinen festgelegten Kanon gab, welche Götter in Häusern zu verehren waren und welche nicht, und zudem auch noch mit persönlichen Affinitäten zu bestimmten Gottheiten zu rechnen ist, kann im Folgenden nur auf eine begrenzte Anzahl eingegangen werden. Auffällig ist auf jeden Fall die Tatsache, dass die im Haus verehrten Gottheiten häufig auch in der Öffentlichkeit Verehrung fanden.

¹¹⁸ Dass diese aber durchaus ihren Stellenwert hatte und auch Sklaven ihre eigene Religiosität praktizieren konnten, wird unter 3.4. gezeigt. Für eine Auflistung der Funktionen von Häusern bei den ersten Christusgläubigen im Vergleich zur Umwelt siehe Adams, *Places* 113–133. Adams merkt aber zutreffend an, dass Häuser nicht der einzige Ort fernab der Öffentlichkeit war, wo man sich traf. Vielmehr sind auch Geschäfte, Werkstätten, Herbergen, Badehäuser etc. als gemeinsame Treffpunkte anzunehmen.

¹¹⁹ Siehe dazu allgemein Rüpke, *Pantheon* 255–262, für den griechischen Bereich Nilsson, *Religion*; Boedeker, *Family*; Faraone, *Household* für den römischen Bodel, *Minerva*; Orr, *Religion*; Clarke, *Houses*.

James B. Rives sieht zwei zentrale Aspekte im breiten Spektrum der häuslichen Religiosität: „The main objects of household cult were, on the one hand, the household gods and, on the other, the family dead.“¹²⁰ Beiden gemeinsam ist die identitätsstiftende Funktion. Während die Verehrung der Vorfahren Identität durch gemeinsame Erinnerung schuf, so entstand bei der Verehrung der Haushaltsgottheiten Identität durch gemeinschaftsstiftende Elemente im Alltag. Zwar nahm erstere eine zentrale Stellung ein, wie etwa das neun Tage dauernde Fest der *Parentalia* oder die Feier der *Lemuria* in Rom zeigen,¹²¹ hier soll aber v.a. untersucht werden, welche Rolle die alltägliche Religiosität im sozialen Konstrukt der Familie spielte bzw. welche soziale Dynamiken sich ergeben konnten.

Bei der Untersuchung, welche Gottheiten in Privathäusern verehrt wurden, gilt es zunächst, sich auch die jeweilige Quellenlage zu vergegenwärtigen. Während wir uns für den Westen relativ gut auf die archäologischen Zeugnisse verlassen können – vorrangig in den Städten Herculaneum und Pompeji „dank“ des Vesuvausbruchs –, liefern für den Osten v.a. die literarischen Quellen Hinweise auf den Haus- oder Familienkult. Inwiefern die wenigen Ausnahmen, wie etwa die Hanghäuser in Ephesos repräsentativ für die gesamte Bevölkerung sein können, muss kritisch hinterfragt werden. Um die Eigenheiten der unterschiedlichen Traditionen herauszustellen, werden im Folgenden die verschiedenen Kulte isoliert angeführt. Mit der parallelen Behandlung von griechischen und römischen Hauskulten geht jedoch keine zeitliche Parallelität einher. Aufgrund der überlieferten Quellen sind wir etwa für den griechischen Bereich v.a. über das klassische Griechenland im 5./4. Jh. v. Chr. sehr gut informiert, die Mehrheit der Quellen über römische Hauskulte gibt hingegen mehr Auskunft über die späte Republik/frühe Kaiserzeit (2. Jh. v. Chr. – 2. Jh. n. Chr.). Diese zeitliche Differenz mehrerer Jahrhunderte einerseits und der gänzlich unterschiedliche sozialpolitische Kontext andererseits erschweren natürlich eine Gegenüberstellung der Kulte. Ferner können die Begriffe „griechisch“ wie „römisch“ irreführend sein, zumal sie suggerieren, es gäbe jeweils isolierte Traditionen. Vielmehr gibt es zahlreiche Übernahmen sowie Modifikationen bisheriger Traditionen und es muss ein steter Austausch mit der Außenwelt angenommen

¹²⁰ Rives, Religion 117.

¹²¹ Zur Totenverehrung allgemein siehe Antonaccio, Archaeology und Bömer, Ahnenkult. Ferner auch Rives, 19f, 117f und Turcan 30–33 und Volp, Sacra.

werden. Die alltägliche Religiosität war also fortwährend in einem Prozess der Transformation begriffen.

3.2.1.1. Griechische Hauskulte

Zunächst werden die traditionellen griechischen Hauskulte angeführt, da die dafür relevanten Quellen meist älter sind als jene über die römischen Hauskulte. Die zweifellos bedeutendsten Gottheiten im griechischen Haus waren demnach Zeus, Hestia und zu einem geringeren Ausmaß der Agathos Daimon. Neben ihnen können zwar noch zahlreiche weitere genannt werden, die in irgendeiner Form mit dem Gebäude „Haus“ oder mit Familienangelegenheiten in Verbindung standen, eine vollständige Auflistung ist aufgrund der Vielzahl und des komplexen Befunds hier jedoch nicht möglich und auch nicht nötig.¹²²

Zeus

Eine der vielgestaltigsten Gottheiten im griechischen Raum war Zeus. Dies zeigt allein die Tatsache, dass für ihn über 1000 Epitheta überliefert sind. Neben all seinen diversen Funktionen¹²³ fand er auch Einzug in Privathäuser, wo er zum Schutz von Hab und Gut verehrt wurde. Aber sogar hier wurden ihm unterschiedliche Bereiche zugewiesen.¹²⁴ Die für den Hauskult wichtigsten Epiklesen sind Herkeios, Ktesios und Meilichios.¹²⁵

Zeus Herkeios war mit dem Schutz des umzäunten Grundstückes (ἔρκος = Zaun), auf dem sich ein Gebäude befand, betraut. Dementsprechend befand sich auch der Altar für ihn stets im Hof, wie wir ebenfalls von Homer wissen (Il. 24,306f; 22,172), doch

¹²² Siehe etwa den Befund bei den Hausaltären in Parker, Public 77.

¹²³ Siehe allgemein Heinrichs, Zeus, Cook, Zeus und Nilsson, Geschichte 377–380.

¹²⁴ Vgl. ebd. 783f.

¹²⁵ Vgl. Boedeker, Family 233f.

auch auf der Akropolis¹²⁶ fand er Verehrung. Diese literarischen Belege sind auch die wichtigsten Zeugnisse für dessen Existenz. Von archäologischer Seite gibt es hingegen nur wenige Belege für den Kult des Zeus Herkeios, lediglich für Olympia, Athen und Sparta lassen sich Altäre nachweisen.¹²⁷ Zeus konnte auch synonym für die Familie verwendet werden und seine Anbetung war auch Voraussetzung für ein öffentliches Amt in Athen. So berichtet uns die – traditionell Aristoteles zugeschriebene – Verfassung der Athener von einer Befragung der Kandidaten:

Wenn sie geprüft werden, fragen sie zuerst: Wer ist dein Vater und welcher Deme gehört er an, und wer ist der Vater deines Vaters, und wer deine Mutter, und wer ihr Vater und was ist seine Deme? Danach, ob er einen Apollo Patroos¹²⁸ und einen Zeus Herkeios hat und wo diese Schreine sind, danach, ob er Familiengräber hat und wo diese sind, danach, ob er seine Eltern gut behandelt, ob er seine Steuern zahlt und ob er den Militärdienst geleistet hat. Und nachdem diese Fragen gestellt wurden, sagt der Prüfer: „Rufe deine Zeugen für diese Aussagen.“ (Arist. ath. pol. 55,3)¹²⁹

Zwar ist die Verehrung von Zeus Herkeios hier Ausdruck für die athenische Identität, gleichzeitig erscheint er aber auch in anderen Städten Griechenlands, etwa in Sparta.¹³⁰

Zudem verehrte man Zeus auch als Ktesios bzw. dorisch Pasios („Erwerber“). Das Epitheton Ktesios zeigt, dass er damit als Schutz für Besitz und Eigentum (κτησις) verehrt wurde. Der im 4. Jh. v. Chr. schreibende Isaeus berichtet uns wie der Großvater des Protagonisten Kiron in Anwesenheit seiner Familie Zeus Ktesios Tieropfer darbrachte:

Und wir gingen mit ihm immer zu öffentlichen Schauspielen und saßen an seiner Seite, und wir gingen zu ihm nach Hause um alle Festlichkeiten zu feiern. Und wenn er Zeus Ktesios opferte –

¹²⁶ Über einen Altar zu seinen Ehren im Pandroseion unter dem Ölbaum wird berichtet bei FGH 328 Philochoros fr. 146.

¹²⁷ Vgl. Nilsson, Geschichte 402f und Nilsson, Religion 66f.

¹²⁸ Apollon Patroos steht zunächst mit den einzelnen Phratrien Athens in Verbindung, wird aber auch gleichgesetzt mit Apollon Agyieus. Dieser wurde in Form eines Steines vor dem Haus aufgestellt, womit sich die Bewohner des Hauses als athenische Bürger ausweisen (Aristoph. Thesm. 489; Vesp. 875). Daneben hatte der Stein auch apotropäische Funktion, wurde geschmückt und es wurden hier Ölspenden dargebracht. Quellen hierfür sind neben den Lexikographen (Hesiod s.v.; Suidas s.v.) mehrere Münzbilder. Vgl. dazu Fritz, Apollon 864f und Nilsson, Religion 80.82. Zu Apollon Agyieus und der Verbindung von Apollon und heiligen Steinen allgemein siehe auch Nilsson, Geschichte 188f. Aufgrund seiner Lokalisierung vor dem Haus und da über den Kult wenig bekannt ist, wird im Folgenden nicht gesondert auf ihn eingegangen.

¹²⁹ Übersetzung nach Chambers, Aristoteles 57f.

¹³⁰ Siehe Boedeker, Family 232.

der bei ihm eine besondere Stellung einnahm, zu dem er aber weder Sklaven noch Freie außerhalb seiner Familie zuließ und er selbst alle Opfer vollzog – nahmen wir an dieser Feier teil, legten unsere Hände zusammen mit seinen auf die Opfer und legten unsere Gaben neben seine, nahmen auch an allen anderen Kulthandlungen teil und er betete für unsere Gesundheit und Reichtum, wie er als unser Großvater es selbstverständlich tat (Isaeus 8,16).¹³¹

Der Kult bleibt demnach allein den Familienmitgliedern vorbehalten und wird gemeinsam von der Familie vollzogen.

Auch bei Zeus Ktesios sind wir wieder mehr auf literarische als auf archäologische Quellen angewiesen. Einzig ein Altar auf Thera, der seinen Namen trägt, ist eindeutig zu identifizieren (IG XII: 3.Suppl. 1361). Er war zuständig für die Vermehrung des Eigentums. Von Menandros wissen wir, dass er auch eine Schutzfunktion für die Vorratskammer hatte und dort stellte man auch sein Kultbild auf (Menandr. Pseud.-Her. fr. 519). Dargestellt wurde Zeus Ktesios häufig als Schlange, welche als apotropäisches Tier stets eine Schutzfunktion innehatte.¹³²

Ein weiteres Epitheton für Zeus ist Meilichios. Theoi Meilichioi gab es viele¹³³, unklar ist aber die genaue Etymologie. Bezieht sich das Epitheton auf *μελιχίος* („sanft“, „mild“, „gütig“), weist dies auf eine Gottheit hin, die diese Eigenschaften trägt oder aber deren Zorn erst besänftigt werden muss. Ferner kann sich dieses auch auf Honig beziehen (*μέλι*), der nachweislich auch Opfergabe im Kultgeschehen sein kann.¹³⁴

Obwohl es eine Vielzahl an Inschriften zu Ehren von Zeus Meilichios gibt (z.B. SEG 27,197; 41,533; IG IX 2,145), ist über dessen Kult nur wenig bekannt. Scheinbar wurde ihm aber geopfert, um eine Reinigung von Schuld und damit eine Aufnahme bzw. Wiederaufnahme in eine Gesellschaft zu erreichen.

¹³¹ Englische Übersetzung nach Forster, Isaeus 216. Zur Deutung dieser Quelle siehe auch Nilsson, *Geschichte* 524f.

¹³² Auch die minoische Hausgöttin wird als Schlange dargestellt und die Schlange ist auch das Attribut der Stadtgöttin Athena. Vgl. Nilsson, *Religion* 402–406. Dass die Schlange im Haus Reichtum und Glück bringt sowie auch auf bevorstehende Katastrophen hinweist, war ein verbreiteter Gedanke. Wir haben Belege aus dem römischen Westen (Cic. *div.* 1,36), aber auch der babylonische Talmud bestätigt dies (bBer 57a). Siehe dazu den Aufsatz Veltri, *Magie* 130. Zur Schlange siehe allgemein auch den Aufsatz Vettors, *Schlangengott* sowie Charlesworth, *Serpent*.

¹³³ So z.B. als Epitheton für Dionysos (Athen. 78c = FGrH 499 F 4), Athene (IG IV 12, 282; SEG 38,997), Hera (Inscr. *Creticae* III 3,14) und als Bezeichnung für eine Gruppe anonymer Gottheiten in Lokris (Paus. 10,38,8) und im thessalischen Theben (IG IX 2, 1329). Vgl. Parker, *Meilichios* 1159.

¹³⁴ Vgl. Cusumano, *Zeus* 21–23.

In einer Ritualinschrift aus Selinus (SEG 43, 630) aus dem 5. Jh. v. Chr. werden Tieropfer genannt, welche Teil eines chthonischen Sühnevorgangs sind.¹³⁵ Desweiteren wird er auch gemeinsam mit Unterweltgottheiten, etwa Eumenides (SEG 9,327; 20,723), Enodia (IG IX 2, 578) und den Tritopatores (SEG 43,630) genannt, wird aber selbst nicht mit den Toten oder dem Totenreich in Verbindung gebracht. Dargestellt wird er häufig als Schlange oder anthropomorph mit Füllhorn. Zwar scheint Zeus Meilichios eine mit der Familie verbundene Gottheit zu sein, eine Verehrung im Haus kann jedoch nicht nachgewiesen werden.¹³⁶

Ein konkreter Bezug auf Familie und Haus lässt sich auch bei weiteren Epitheta feststellen. Zu nennen sind etwa Zeus Patroos und Zeus Ephestios. Bei ersterem ist die Verbindung von Familie und Staatswesen greifbar. Zeus Patroos ist somit Beschützer des Königs und des Hausvaters.¹³⁷ Als Ephestios erscheint er schließlich als Beschützer des häuslichen Herdes.¹³⁸

Hinzu kommt einerseits, dass Gottheiten miteinander kombiniert werden können. So erscheint Zeus Ktesios im Haus häufig mit anderen Gottheiten, u.a. in Teos mit Zeus Kapetolios, in Galepsos in Thrakien mit Zeus Herkeios Patroos, in Panamara mit Tyche und Asklepios. Andererseits findet sich auch die Kombination von mehreren Epiklesen bei ein und derselben Gottheit, so etwa bei Nennungen von Zeus Herkeios Patroos und Patroos Ktesios.¹³⁹

Insgesamt zeigt sich, dass Zeus v.a. in Form eines Beschützers auftritt und zudem als eine die Gemeinschaft konstituierende Größe verehrt wird. Dies zeigen ferner auch andere Epitheta, die Heinrichs anführt: „Als [...] Z. Phrátrios (‘Z. des Geschlechterverbands’, s.u.) wachte er über Familien und Verwandtschaftsgruppen. Als Z. Xénios (‘Z. des Gastrechts’), Z. Hikésios (‘Z. der Schutzfliehenden’) und Z. Philios (‘Z. der Freundschaft’) fungierte er als Garant zwischenmenschlicher Beziehungen. Als Z. Polieús (‘Z. des Stadtstaats’) verkörperte er die Polis als geordnetes Gemeinwesen. Als Z. Agoraíos (‘Z. des Versammlungplatzes’) und Z. Bulaíos (‘Z. der Ratsversammlung’) förderte er die öffentliche Meinungsbildung.“¹⁴⁰

¹³⁵ Vgl. Heinrichs, Zeus 785.

¹³⁶ Vgl. Parker, Meilichios 1159f und Nilsson, Religion 69.

¹³⁷ Vgl. Nilsson, Geschichte 390.

¹³⁸ Vgl. Nilsson, Religion 70f und Heinrichs, Zeus 783.

¹³⁹ Vgl. Nilsson, Religion 67f.

¹⁴⁰ Heinrichs, Zeus 783f.

Hestia

Eine wichtige Gottheit, die im öffentlichen wie nicht-öffentlichen Raum Verehrung fand, war Hestia. Dem Mythos nach verschreibt sie sich der Jungfräulichkeit und bekommt von Zeus einen Platz im Haus zugeteilt. Hier soll sie sich darum kümmern, dass das Feuer am Herd stets brennt (Hymn. Hom. Ven. 21–32).¹⁴¹ Traditionell wird sie also mit dem Herdfeuer verbunden, an dem man ihr sowohl in der Öffentlichkeit als auch zu Hause Opfer darbringt.

Jede Polis besaß ein sakrales Zentrum mit Herd im Prytaneion, in dem sie als Hestia Prytaneia verehrt wurde. Im Prytaneion in Athen (Thuk. 2,15,2) und Delphi (Plut. Numa 9,5) sollte das ewige Feuer zu ihren Ehren brennen.¹⁴² Bei ihrer Verehrung kam es auch zu einer engen Verbindung von religiöser und politischer Sphäre. Zwar scheint der öffentliche Kult eine zentrale Rolle gespielt zu haben, es ist aber unklar, ob es überhaupt offizielle Priesterämter zu ihren Ehren gab.¹⁴³

Im Gegensatz dazu sind ihre Zuständigkeiten im Haus klarer umrissen. Zwar steht Hestia in der olympischen Hierarchie klar unter Zeus, ihr Kult im Haus scheint aber nicht weniger bedeutend gewesen zu sein. Der Herd war von Beginn an der zentrale heilige Ort im Haus, was sich nicht zuletzt auch in der Architektur ausdrückte.¹⁴⁴ Am Herd wurden Mahlzeiten zubereitet und gegessen, die Wärme des Herds versammelte die Menschen im Haus und ferner war der Bereich um den Herd gleichsam Asyl (Od. 7,153). Der Herd ist nach Herodot (Hdt. 1,177) mit der Familie gleichzusetzen. Der Herd selbst sowie das Feuer in ihm sind ihr heilig und Ort für Opfer.

Hestia wurde zu Beginn und am Ende bei Gebeten angerufen (Pind. N. 11,5; Eur. Phaeton fr. 781,35 Plat. Krat. 401a) und ihr wurde auch die erste und letzte

¹⁴¹ Zu Hestia allgemein siehe Kajava, Hestia, Nilsson, Religion 72–77, Boedeker, Family 234f, Graf, Hestia und Rich, Hestia.

¹⁴² Vgl. Graf, Hestia 512f.

¹⁴³ Siehe Kajava, Hestia 3f, der hierzu die aus Athen stammende Inschrift Agora XV 260 (1.Jh. v. Chr.) als Ausnahme nennt, in der Priesterinnen der Hestia genannt werden, wenngleich die genaue Lesart strittig ist. Dieselbe Inschrift führt übrigens auch Priesterinnen des Apollo Patroos an.

¹⁴⁴ Man denke etwa an das Herdhaus. Siehe dazu oben S.19. Zur Heiligkeit des Herdes siehe Nilsson, Religion 73–77 und Hirschmann, Herd 407f.

Trankspende bei Symposien gewidmet. Neue Mitglieder des Haushalts – Ehepartner, Sklaven – mussten ihr stets vorgestellt werden.¹⁴⁵ Bei der Geburt eines Kindes umrundet der Vater den Herd mit dem Kind auf dem Arm. Auch schwörte man beim Herd. Im Gegensatz zu anderen Gottheiten erscheint sie auf Wandbildern oder Darstellungen auf Vasen nicht figürlich, sondern bleibt mythologische Figur.¹⁴⁶

Agathos Daimon

Im häuslichen Kontext erscheint der Agathos Daimon als eine Art Schutzgottheit. Über seine Zuständigkeiten ist nur wenig bekannt. Nach Aristophanes erhält er nach jeder Mahlzeit eine Spende von ungemischtem Wein (Aristoph. Equ. 105–107). Dargestellt wird er – wie auch Zeus – häufig als Schlange.¹⁴⁷ Nachweislich finden sich Altäre zu seinen Ehren in Thera und Milet. Häufig wird er hier zusammen mit anderen Gottheiten genannt, z.B. Agathe Tyche und Zeus.¹⁴⁸

3.2.1.2. Römische Hauskulte

Wie eingangs erwähnt, gibt es in der römischen Welt zahlreiche Parallelen zum griechischen Hauskult, die sich sowohl in der Wahl der Gottheiten, ihrer Darstellung und auch der Kultpraxis ausdrücken. Insofern gilt es im Folgenden das Proprium der einzelnen Kulte zu betonen. Welche Gottheiten in einem römischen Haus traditionell zu verehren sind, nennt Cicero in *nat. deor.* 2,60–69: Genius, Laren, Penaten und Vesta. Diese vier sollen im Folgenden mit Blick auf ihre häusliche Funktion kurz vorgestellt werden.

¹⁴⁵ Vgl. Boedeker, *Family* 234.

¹⁴⁶ Vgl. Nilsson, *Religion* 75 und Rich, *Hestia* 33.

¹⁴⁷ Vgl. Fritz, *Agathos Daimon* 242 und Nilsson, *Religion* 70.73. Zur Schlange siehe auch Anmerkung 132. In Ephesos (Wohneinheit 4, Raum 5) findet sich etwa eine Schlange, die als Agathos Daimon identifiziert wird. Vgl. Quatember, *Kulteinrichtungen* 172.

¹⁴⁸ Vgl. Parker, *Public* 77.

Genius

Für den Hauskult zentral war die Verehrung des Genius. Ähnlich wie Zeus war er nicht auf einen Zuständigkeitsbereich allein beschränkt, sondern trat in verschiedenen Funktionen auf.

Der im 3. Jh. n. Chr. wirkende Grammatiker Censorinus gibt in seinem Werk *De die natali* eine allgemeine Definition von Genius:

Genius ist der Gott, in dessen Schutz jeder lebt, sobald er geboren wird. `Genius` heißt er sicher von zeugen (geno), sei es weil er dafür Sorge trägt, dass wir gezeugt werden, sei es weil er selbst gleichzeitig mit uns gezeugt wird, oder sei es auch, weil er uns als Gezeugte übernimmt und beschützt. (Cens. 3,1)¹⁴⁹

Er definiert den Genius somit als Schutzgottheit, die mit einem Individuum in Verbindung steht. Die Gottheit ist eng verbunden mit seinem Lebensprinzip. Einerseits entsteht er gleichzeitig mit einem Individuum, was bereits auf seine Verbindung mit dem Zeugungsvorgang hinweist, andererseits schützt er es auch. Bezeichnenderweise wird daher auch das Ehebett *lectus genialis* genannt. Genius und Individuum sind nicht ident, vielmehr ist der Genius eine Art seelisches Wesen, das außerhalb des Menschen existiert und ihn begleitet. Eine weitere Bezeichnung für eine göttliche Wirkkraft, die ein solches Phänomen beschreibt und daher oft auch als Synonym verwendet wird, ist *animus*, wobei hier kein Bezug zur Sexualität erkennbar ist. Auch der Vergleich mit der griechischen ψυχή hinkt, da diese etwas dem Menschen Innewohnendes ist. Treffender ist vielleicht die Analogie zwischen Genius und dem Agathos Daimon, zumal der Genius auch häufig als Schlange dargestellt wird.¹⁵⁰

Verehrt wird der Genius u.a. am Geburtstag der jeweiligen Person. Umstritten ist, ob die göttliche Wirkkraft des Genius nun für Menschen beiderlei Geschlechts zuständig ist oder ob sie doch nur allein Männern vorbehalten bleibt. Eventuell ist die für Frauen reservierte Schutzgöttin Juno als analog zum Genius zu nennen (Plin. n. h. 2,16; PsTibull 3,12,1). Sie scheint jedenfalls über ähnliche Kompetenzbereiche wie jener zu verfügen, allen voran in der Rolle als sexuelle Wirkkraft bei der Zeugung

¹⁴⁹ Übersetzung nach Sallmann, Censorinus 15.

¹⁵⁰ Vgl. Turcan, Gods 29.153f und Otto, Genius 1155f.

von Nachkommen.¹⁵¹ Dem entgegen stehen jedoch Aussagen, wonach der Genius beiden Geschlechtern zugesprochen wird. Der oben erwähnte Censorinus führt in *de die natali* 3,3 an, dass bei einem Ehepaar beide Genii verehrt werden sollen und der in der 2. Hälfte des 4. Jh. n. Chr. wirkende Grammatiker Servius meint, dass der Genius geschlechtsunabhängig (*sive mas sive femina*) zu verehren sei (Serv. aen. 2,351).¹⁵²

Im Kult der Familie zeigt sich jedenfalls, dass der Genius des *paterfamilias* eine zentrale Rolle einnimmt. An seinem Geburtstag wird das Haus reich geschmückt, es wird ausgiebig gefeiert und zu Ehren des Genius wird geopfert (Plaut. pseud. 156-159; Hor. carm. 3,17,13-16; Pers. 2,1; Tibull 1,7).¹⁵³

Ikonographisch finden sich für den Genius Darstellungen mit einer Toga bekleidet (*togatus*) und mit verhülltem Haupt (*capite velato*). Häufig trägt er Füllhorn (*cornucopia*) und Opferschale (*patera/patella*). Wie Zeus taucht auch er öfters als Schlange auf oder wird begleitet von ein oder zwei Schlangen. Die beiden Schlangen wären in diesem Fall wohl als Laren zu identifizieren.¹⁵⁴

Ähnlich wie Zeus ist auch der Genius nicht allein einer Öffentlichkeitssphäre zuzuordnen, sondern es finden sich neben dem Genius als Schutzgott für ein bestimmtes Individuum auch öffentliche Formen, wie etwa der *genius urbis Romae*, der *genius populi Romani* und der *genius loci*, der einem bestimmten Ort einen eigenen *genius* zuschreibt. Aus dieser traditionell gewordenen Verbindung von Personengebundenheit und Schutzfunktion in einem öffentlichen Rahmen ergibt sich Adaptionspotenzial für den Kaiserkult. Das Prinzip des Genius drückt nicht zuletzt eine Verbindung von Menschlichkeit und Göttlichkeit aus, welche sich in der Idee des *genius Augusti* manifestiert.¹⁵⁵

¹⁵¹ Vgl. Turcan, Gods 29 und Latte, Religionsgeschichte 104.

¹⁵² Vgl. Otto, Genius 1157. Aufgrund dieser späten Belege erscheint das Argument von Schilling, dass die Zuordnung von Genius für beide Geschlechter ursprünglich ist und eine Trennung in Genius für den Mann bzw. Juno für die Frau später erfolgte, wenig plausibel. Vgl. Schilling, Genius 57f.

¹⁵³ Vgl. Schilling, Genius 54f und Rives, Religion 119.

¹⁵⁴ Näheres zum Lar im folgenden Kapitel. Vgl. auch Maharam, Genius 915f.

¹⁵⁵ Vgl. Schilling, Genius 66. Der Geniuskult kann daher mit Prümm, Handbuch 83–86 als eine der Grundlagen des Kaiserkults angenommen werden. Zum Kaiserkult allgemein siehe Wlosok, Kaiserkult und Price, Rituals.

Lar/Laren

Neben dem Genius sind für den Hauskult auch der Lar bzw. die Laren zu nennen.¹⁵⁶ Nicht ganz geklärt ist, wann oder warum ein Lar einzeln auftaucht oder paarweise. Eventuell lässt sich eine Entwicklung vermuten, wonach zunächst ursprünglich ein Lar allein verehrt wurde und die Erweiterung zu zwei Laren ein späteres Addendum darstellt. Der Lar ist allgemein eine Schutzgottheit, wenngleich nichts Genaueres über seine Zuständigkeiten gesagt werden kann. Im Gegensatz zum Genius ist er weniger an ein einzelnes Individuum, sondern eher an die familiäre Gemeinschaft gebunden. Zum häuslichen Bereich gehört in erster Linie der Kult des *lar familiaris*. Der im 3. Jh./2. Jh. v. Chr. schreibende Komödiendichter Plautus lässt ihn im Prolog selbst zu Wort kommen:

Damit sich niemand wundert, wer ich sei, so sag
Ich`s kurz: ich bin der Schutzgeist [*lar familiaris*] dieses Hauses hier,
Aus welchem ihr mich habet treten sehn. Dies Haus
Besitz und heg ich viele Jahre schon, zur Zeit
Des Vaters und des Großvaters schon des jetzigen Herrn. (Plaut. aul. prol. 1-5)¹⁵⁷

Das Wort „Lar“ wird ebenso synonym für das Haus verwendet und im Falle eines Umzugs sowie einer Reise werden Lar bzw. Laren mitgenommen.¹⁵⁸ Ursprünglich erfährt auch der Lar am Herd Verehrung, der ja der zentrale Versammlungs- und Kultort im Haus war (Colum. 11,1,19). Am verbreitetsten und archäologisch am besten nachzuweisen ist aber seine Verehrung am Hausaltar, dem sog. *lararium*.¹⁵⁹ Hier erscheint er entweder gemalt oder als Statuette.¹⁶⁰

Durch seine umfassende Schutzfunktion für den Bereich des Hauses wird sein Kult von der gesamten Familie praktiziert. An Kalenden, Iden, Nonen und anderen Festtagen schmückt die Frau des *paterfamilias* den Herd mit Blumen, betet und opfert (Cat. agr. 2,1).¹⁶¹ Auch beim täglichen Mahl, an dem sie und die Sklaven teilnehmen

¹⁵⁶ Allgemeines dazu bei Dessau, Lares, Cardauns, Lar und Mastrocinque, Lar.

¹⁵⁷ Übersetzung nach Rau, Plautus 197.

¹⁵⁸ Vgl. Dessau, Lares 816.

¹⁵⁹ Zu den *lararia* siehe allgemein Fröhlich, Lararienbilder; Höcker, Lararium; Giacobello, Larari; Beard/Noth/Price, Religions 102f.

¹⁶⁰ Vgl. Mastrocinque, Lar 1149.

¹⁶¹ Vgl. Cardauns, Lar 980 und Turcan, Gods 29.

müssen, wird ihnen geopfert, nachdem man ein kurzes Gebet gesprochen hat (Hor. 2,6,65; Id. Epo. 2,65f).¹⁶² Weiters opferte man dem Laren auch noch an allen anderen wichtigen Ereignissen wie Geburt, Ende der Kindheit und Tod (Cic. leg. 2,55).¹⁶³ Da sich *lararia* auch im Schlafzimmer befinden können, geht man davon aus, dass auch am Morgen oder vor dem Schlafengehen noch bestimmte Opfer dargebracht werden können.¹⁶⁴ Bei Ende des Dienstverhältnisses von Sklaven verabschieden diese sich beim *lar familiaris* (Plaut. mil. gl. 1339f).

Neben dem Haus wird der Lar ferner mit weiteren Lokalitäten verbunden, etwa mit Feldern, Kreuzungen, Höfen und Häusern.¹⁶⁵ Daran zeigt sich, dass auch er sowohl in der öffentlichen als auch nicht-öffentlichen Sphäre Verehrung findet. Cato berichtet agr. 1,2,1, dass ein Gutsbesitzer beim Betreten seiner Güter den *lar familiaris* begrüßt. An den Kreuzungen und Grenzen der Grundstücke, den *compita*, finden sich kleine Kapellen oder Altäre zu seinen Ehren. Zum Schutz dieser Bereiche werden sie hier als *lares compitales* verehrt.¹⁶⁶ Für sie wird auch das Fest der *Compitalia* veranstaltet, in dem man ihnen nach erfolgter Ernte und kurz vor dem Wintereinbruch opferte, einen konkreten Tag hierfür gab es jedoch nicht.¹⁶⁷ Involviert war die gesamte Familie inklusive der Sklaven. Für jede Person wird eine Puppe aus Wolle angebracht und Sklaven werden als Bälle dargestellt (Paul. fest. 273). Freigelassene Sklaven weihten den *lares* eine Halskette (Ps.-Acro zu Hor. sat. 1,5,65).¹⁶⁸ Die Opfergaben waren verschieden, sie reichten etwa von Salz, Trauben und Honigwaben bis hin zu Schafen und Schweinen. Auch die beim Essen auf den Boden gefallen Speisereste mussten ins Feuer geworfen werden. In diesem Fall waren die Laren neben Vesta eine der möglichen Adressaten. Ein wichtiger Kultort für die *lares* waren die schon erwähnten häuslichen *lararia*, die sich neben Küche und Atrium auch im Schlafzimmer befinden konnten, weshalb auch für sie religiöses Handeln anzunehmen ist. Da jedoch der genaue Sinn dieser Handlung nicht mehr verstanden wurde und die Verehrung der *lares* oft ausartete, kam es unter Augustus

¹⁶² Vgl. Turcan, Gods 17f.

¹⁶³ Vgl. Turcan 29 und Rives 117f.

¹⁶⁴ Vgl. Turcan, Gods 18.

¹⁶⁵ Vgl. Cardauns, Lar 978f.

¹⁶⁶ Vgl. Dessau, Lares 808.

¹⁶⁷ Vgl. Orr, Religion 1565.

¹⁶⁸ Vgl. Mastrocinque, Lar 1149.

zu einer Neugestaltung des Kultes. Diese Reform beeinflusste auch die Verehrung der häuslichen Laren.¹⁶⁹

Es fällt auf, dass es einige Berührungspunkte zwischen Genius und Lar gibt. V.a. bei Darstellungen einzelner Laren ist es schwierig, zwischen Lar und Genius zu unterscheiden, zumal beide in ihrer Schutzfunktion scheinbar auch ähnliche Zuständigkeiten hatten. Wie der Genius scheint auch der Lar eine traditionelle Hausgottheit zu sein, für die sich keine chronologischen Anfänge feststellen lassen.¹⁷⁰ Die Gemeinsamkeiten sind bereits für die in der Antike lebenden Menschen offensichtlich. Eine klare Trennung erscheint schwierig und man setzt sie sogar manchmal gleich, wie etwa auch der im 3. Jh. n. Chr. schreibende Grammatiker Censorinus bezeugt:

Weiters wird der genius oft mit dem Lar identifiziert: Dass Genius und Lar identisch sind, haben viele Autoren überliefert, darunter Granius Flaccus, der uns die Schrift „Über religiöse Anrufungsformeln“, Cäsar gewidmet, hinterlassen hat. Diese Gottheit, hat man geglaubt, hat über uns die größte, ja sogar alle Gewalt. (Cens. 3,2)¹⁷¹

Penaten

Auch die Penaten spielen eine zentrale Rolle im Hauskult, wenngleich über sie ungleich weniger bekannt ist. Penaten (*di penates*) treten ausschließlich in Pluralform auf. Ihr Name kommt von *penus*, was allgemein das „Innere“ des Hauses bezeichnet. Die Endung *-ates* weist auf einen Bezug auf eine Lokalität hin. Demnach sind sie Gottheiten, die im Inneren des Hauses sind und dieses auch beschützen. Konkrete Objekte des Schutzes sind der Vorrat, Nahrungsvorräte und Materialien wie Holz und Kohle.¹⁷² Eine genaue Beschreibung von alledem, was mit *penus* gemeint sein kann, finden wir in der im 2. Jh. n. Chr. von Aulus Gellius verfassten Disputation zwischen ihm und seinem Kollegen Favorin:

¹⁶⁹ Vgl. Cardauns, Lar 979f; 7 v. Chr. gab es unter Augustus die Verbindung von *genius Augusti* und *lares*. Sein Genius sollte fortan in allen 265 *vici*, den Bezirken der Stadt Rom (Plin. n. h. 3,66), zusätzlich zu den *lares compitales* verehrt werden. Vgl. auch Dessau, Lares 816f und Weinstock, Penates 423–425.

¹⁷⁰ Vgl. Dessau, Lares 806f.816f.

¹⁷¹ Übersetzung nach Sallmann, Censorinus 15.

¹⁷² Vgl. Linderski, Penates 514.

Denn wie ich höre, hat Q. Scaevola zur Erklärung dieses Ausdrucks sich wörtlich alles vernehmen lassen: „penus bedeutet alles, was essbar oder trinkbar ist.“ Nach dem weiteren Ausspruch des Mucius soll nun alles das unter den penus zu verstehen sein, was von Bedürfnissen durch Anschaffung in Bereitschaft gehalten wird für den Hausherrn selbst, oder für die Hausfrau, oder für seine Kinder und den ihn und die Kinder umgebenden und nicht Haus[-bediensteten] stand. Denn was von Speise und Trank zum täglichen Gebrauch für das Mittags- oder Abendmahl angeschafft und zubereitet wird, gilt nicht als penus, sondern vielmehr nur alles Derartige, was zum Unterhalt auf längere Zeit gesammelt und verschlossen wird und was daher nicht für den täglichen Gebrauch (sozusagen von der Hand in den Mund) da ist, sondern was im Innersten des Hauses aufbewahrt gehalten wird, das alles nennt man penus. (Gell 4,1,17)¹⁷³

An den verschiedenen Zuständigkeiten zeigen sich zahlreiche Berührungspunkte mit den Laren. So wurden etwa auch die Penaten am Herd verehrt (Serv. auct. aen. 11,211), der einerseits ihr zentraler Kultort war und andererseits auch als Synonym für sie gelten konnte. Erkennbar ist ebenso, dass die Penaten nicht an bestimmte Personen gebunden waren, sondern an die soziale Einheit der Familie. Dem entspricht auch die Tatsache, bei einem Umzug oder einer Flucht die Penaten mitgenommen wurden (Hor. carm. 2,18,26f). Ähnlich wie beim *lar familiaris* verehrte die Hausgemeinschaft eine dem Haushalt zugehörige Gruppe an Penaten. Dennoch waren die Penaten scheinbar der Verwandtschaft zugeordnet, von der die Bediensteten ausgeschlossen waren. Während die Verehrung der Laren auf die gesamte Familie inklusive der Bediensteten ausgerichtet war, wurden die Penaten mit den *patrii di* des *paterfamilias* (Plaut. merc. 834; Dion. Hal. ant. 1,67,3) in Verbindung gebracht. Diese werden – analog zu den griechischen θεοί πατρῶοι – als Vorfahren im Ahnenkult verehrt. Von daher ist auch ein Konnex zu der Verehrung der *di parentes* oder die *di manes* zu erwarten, bzw. eine Identifizierung möglich. Auch wenn dies nicht gänzlich beantwortet werden kann, ist eventuell anzunehmen, dass Hinterlassenschaften oder gar Überreste der verstorbenen Ahnen im Haus aufbewahrt wurden und die Schutzfunktion für das Haus und seine darin gelagerten Gegenstände aus dieser weiteren Zuständigkeit der Penaten zu erklären ist.¹⁷⁴

Wie die *lares* werden auch sie mit einem Opfer beim gemeinsamen Mahl bedacht, was die Verehrung am Herd nahelegt. Teile der Mahlzeit – häufig auch Erstlingsfrüchte – werden hierfür auf eine Opferschale (*patera/patella*) gelegt, danach

¹⁷³ Übersetzung nach Weiss, Aulus Gellius 223f.

¹⁷⁴ Vgl. Weinstock, Penates 425.

mit Salz und Mehl bestreut und schließlich in den Herd geworfen (Varro men. 265; Cic. Verr. 2,4,48; Hor. carm. 3,23,17–20; Pers. 3,24–26; Arnob. 2,67).

Mittlerweile dürfte nicht mehr überraschen, dass es auch bei ihnen eine Form der öffentlichen Verehrung gibt. Die sog. *publici penates populi romani quirritium* (ILS 108) sollten den römischen Staat schützen. Der Legende nach sind dies jene Penaten, die Aeneas auf seiner Flucht von Troja mitgenommen haben soll (Verg. Aen. 1,65; Ov. fast. 3.615; Prop. 4.1). Nach dem Ende der Republik wurden sie wohl umbenannt in die *penates publici*.¹⁷⁵

Vesta

Zuletzt gilt es noch, die Göttin Vesta zu erwähnen, die der Legende nach wie die Penaten ebenfalls von Aeneas nach Rom gebracht wurde (Liv. 1, 20.). Sie wird zumeist mit der griechischen Hestia, der Göttin des Herdfeuers, identifiziert (Cic. nat. deor. 2,67; Cic. leg. 2,29). Mit ihr verbindet sie die Art ihrer Darstellung und Funktion. Wie bei Hestia gibt es auch für sie keine festgelegte Darstellungsform, in ihrem Tempel am Forum Romanum in Rom findet sich keine Darstellung Vestas (Ov. fast. 6,253f). Das Innerste dieses Tempels wird *penus* genannt, was gleichzeitig an die *di penates* und somit an den Hauskult erinnert.

Es scheint, als ob Vesta aber ursprünglich dem häuslichen Bereich zugeordnet werden kann und erst danach auch in der Öffentlichkeit verehrt wird. Dies lässt sich v.a. daraus erklären, dass der Begriff *penus* zunächst allein den Raum im Haus meint und dieser erst in einem weiteren Schritt in die öffentliche Sphäre transferiert wird. Beleg für das Alter ist ferner Varro, der Wurzeln in der sabinischen Kultur erkennt (Varro ling. 5,74).¹⁷⁶ Neben *penus* wird etymologisch auch ein Zusammenhang zwischen Vesta und *vestibulum* vermutet (Ov. fast. 6,303). Dies scheint plausibel, zumal sich auch Küchen mit Herd meist in der Nähe des Eingangs befinden.¹⁷⁷ Wann und wie sie im Haus genau verehrt wird, ist hingegen nicht bekannt. Anzunehmen ist jedoch, dass man ihr, ähnlich wie anderen Hausgöttern, am Herd Speise- oder

¹⁷⁵ Vgl. Linderski, Penates 515.

¹⁷⁶ Vgl. Philips, Vesta 130f.

¹⁷⁷ Vgl. Turcan, Gods 14.

Trankopfer darbringt.¹⁷⁸ Eine alte Tradition war es, beim Essen Hinuntergefallenes aufzuheben, wieder auf den Tisch zu legen und schließlich am Herd zu verbrennen (Plin. n. h. 28,27).¹⁷⁹

3.2.2. „Kulträume“ im Haus

Die Anführungszeichen in der Überschrift deuten bereits das Problem bei dieser Fragestellung an. Räume, die ausschließlich für eine kultische Praxis reserviert waren, waren in einem antiken Haushalt eine Seltenheit.¹⁸⁰

Bevor erläutert werden kann, in welchen Räumen kultisches Handeln stattfindet, gilt es drei Beobachtungen vorausszuschicken.¹⁸¹ Erstens muss mit einem dynamischen Verhältnis von kultischem Ritual und Raum gerechnet werden.¹⁸² Dass Räume bei der Errichtung eines Privathauses schon als Kulträume geplant werden, ist für die vorchristlichen Jahrhunderte m.W. nicht belegt. Das Ritual wird hingegen in einen bereits bestehenden Raum implementiert. So sind etwa bei Speiseopfern in der Küche sowie bei Mahlzeiten in Speiseräumen zwei grundsätzlich verschiedene rituelle Abläufe zu erwarten, wobei die räumlichen Begebenheiten – neben dem unterschiedlichen Kontext – Einfluss auf die Durchführung haben. Umgekehrt konnte aber auch der Raum bzw. Teile desselben hinsichtlich einer kultischen Handlung adaptiert werden, wenn man etwa bei einem Opfer für die Laren den Herd schmückt. Jedoch darf dies nicht zu einem Verständnis führen, wonach das Ritual als etwas später Hinzukommendes mit dem Raum verbunden wird. Ritual und Raum sind

¹⁷⁸ Auch Latte vermutet, dass sie ursprünglich in jedem Haus verehrt wurde, da Vesta später zur Göttin der Bäcker wird. Vgl. Latte, Religionsgeschichte 90, Anm 1.108.

¹⁷⁹ Vgl. ebd. 90.

¹⁸⁰ Rüpke, Pantheon 225f.233 nennt eine Ausnahme: In der Nähe des römischen Forums in Korinth wurde im 4. Jh. n. Chr. von den Besitzern der Panagia Domus ein kleiner Nebenraum als Kultraum eingerichtet. Neben bemalten und vergoldeten Marmor-Statuetten wurde auch eine Statuette der Göttin Roma aufgestellt. Aufgrund der Kostbarkeit der Statuetten nimmt Rüpke ebd. 226 an, dass sie zuvor in sichtbareren Räumen aufgestellt waren. Näheres dazu bei Stirling, Statuettes.

¹⁸¹ Zu weiteren theoretischen Überlegungen zum Verhältnis von Raum und Kult (Religionsästhetik und Raumhierarchie, Sozialpsychologie des Raumes, Semantik des Raumes, Raumanalyse) siehe Egelhaaf-Gaiser, Kulträume 230–251.

¹⁸² Zur Dynamik von Ritual und Raum im öffentlichen wie nicht-öffentlichen Bereich siehe auch den Aufsatz Mylonopoulos, Dynamics. Er nennt v.a. soziale Transformation, Mobilität von ethnischen und religiösen Gruppen sowie ideologische und politische Faktoren als für dieses Verhältnis einflussreich. Zu der gegenseitigen Beeinflussung von Ritualen im privaten und im öffentlichen Bereich siehe Frankfurter, Interpenetration.

demnach zwei grundsätzlich verschiedene Kategorien, die aber aufeinander bezogen sind und sich gegenseitig beeinflussen.

Zweitens sind rituelle Handlungen nicht allein als statisch zu betrachten. Während z.B. mit der Küche ein kultischer Fixplatz im Haus gegeben ist, so sind viele Rituale nicht ortsgebunden. Dies trifft zu einem gewissen Teil z.B. auf Gebete zu, die nicht im Rahmen von zur Tradition gewordenen Ritualen verrichtet wurden. Auch bei Vereinigungen, die im Rahmen ihrer Treffen kultische Handlungen durchführten, ist an wechselnde Treffpunkte und somit wechselnde Kultorte zu denken.¹⁸³ Drittens liegt eine terminologische Problematik vor. Wenn wir von bestimmten Räumen sprechen, so impliziert die Raumbezeichnung meist auch eine Funktion und schließt gleichermaßen andere Funktionen aus. Während es bei schriftlichen Quellen naheliegend ist, auch die erwähnten Begriffe aufzunehmen, steht man vonseiten der Archäologie auf ungleich unsicherem Boden. Durch eine Deutung des Befundes können dem Raum zumindest eine oder mehrere Funktionen zugeordnet werden. Weder die Benennung von Räumen mit griechischen oder lateinischen Termini, noch eine Übersetzung in moderne Sprachen kann die Verhältnisse in der Antike hinreichend beschreiben.¹⁸⁴ Räume in der Antike sind vielmehr stets multifunktional zu denken und auch die Idee, dass die Funktion von Räumen und sogar ihre Architektur sich ändern können, darf nicht außer Acht gelassen werden.¹⁸⁵ Mit diesem theoretischen Konzept im Hinterkopf gilt es, den literarischen wie archäologischen Befund zu interpretieren. Auch wenn im Folgenden Räume aus Gründen der vereinfachten Artikulation dennoch als Küche, Schlafzimmer o.Ä. bezeichnet werden, so ist dies Ausdruck für lediglich eine einzelne Funktion des betreffenden Raumes, die entweder archäologisch nachgewiesen werden kann oder durch Nennung einer Funktion bzw. einer ihr semantischen Nähe in den Quellen belegt ist.

¹⁸³ Siehe für nicht-häusliche Treffen allgemein Adams, Places 137–197. Dass Treffpunkte sehr flexibel sein konnten, zeigen auch Inschriften. AGRW 301=PMich V 244=TM 12085 stammt aus dem ägyptischen Tebtynis und datiert auf das Jahr 43 n. Chr. Die hier aufgestellte Satzung besagt, dass der Leiter (ἡγούμενος) der Vereinigung der Apolysimoi (Bauern?) ein Treffen an unterschiedlichen Orten ankündigen konnte. Die Teilnahme daran war verpflichtend, unabhängig davon, wo es stattfand. Siehe dazu Ascough/Harland/Kloppenborg, Associations 184–186.

¹⁸⁴ Siehe dazu Schörner, Lokalisierung 136f und Nevett, Space 93f.

¹⁸⁵ Zum Aspekt der Multifunktionalität der Räume siehe Nevett, Space 101.

Will man nun der Frage nachgehen, welche Bereiche in einem Haus mit großer Wahrscheinlichkeit als „Kulträume“ genutzt wurden, wird man feststellen, dass es hier durchaus Präferenzen gab. Besonders gut unterrichtet sind wir aufgrund der archäologischen Befunde über den römischen Westen. Konkrete Untersuchungen zu Kulträumen im griechischen Osten sind im Vergleich dazu stark in der Unterzahl. V.a. die Hanghäuser in Ephesos können zu einem gewissen Teil Aufschluss über das kultische Leben im Osten geben.¹⁸⁶ Es kann jedoch vorausgeschickt werden, dass es durchaus Überschneidungen gibt. Daher bietet der Befund aus den römischen Städten den Ausgangspunkt, wenngleich klar sein sollte, dass die hier vorgestellten Häuser nur Ausschnitt einer bestimmten Lokalität, Zeit sowie sozialem Milieu sein können und somit nicht als generell zu verstehen ist.

Günther Schörner untersuchte den Befund der regio VI in Pompeji. Dabei zeigte sich, dass es drei Bereiche im Haus gibt, in denen sich Nischen mit kultischem Bezug, Altäre oder Vergleichbares befinden. Es sind dies: Küche, Hauptgarten mit und ohne Säulenstellung (*peristylum*) und Höfe im Frontbereich (*atrium*).¹⁸⁷ Etwas nachgereiht sind noch *cubicula*, *alae* oder *tablina* zu nennen. Auch wenn damit bereits ein großer Teil des Hauses abgedeckt ist, so ist auch der Negativbefund erwähnenswert. Wenig bis kein kultischer Bezug lässt sich demnach für Räume direkt am Eingang, größere, offene Räume an Höfen, Korridoren, Bädern sowie Latrinen feststellen.¹⁸⁸ Die genannten Bereiche sollen nun mit Blick auf ihre Funktion im Kultgeschehen von außen nach innen vorgestellt werden.

Mögen die einzelnen Nachweise für kultische Praxis im Haus noch so verstreut sein, so lassen sich – zumindest für jenen Befund in Pompeji – doch einige Tendenzen feststellen: Es gibt eine Bevorzugung des „mittleren“ und „hinteren“ Bereiches im Haus, der Hauskult scheint demnach v.a. in jenen Räumen stattzufinden, die tiefer im Haus gelegen sind. Hinzu kommt, dass es sich hierbei stets

¹⁸⁶ Zur jeweiligen archäologischen Situation siehe Quatember, Kulteinrichtungen; Rathmayr, Götterkult, für die Frage nach Kulträumen in Pompeji siehe Schörner, Lokalisierung; Fröhlich, Lararienbilder sowie für Ephesos Rathmayr, Götterkult.

¹⁸⁷ Vgl. auch Clarke, Domus 346f, der anmerkt: „Religious rituals, collectively called the *sacra privata*, often took place there.“

¹⁸⁸ Siehe dazu die Ergebnisse der Untersuchungen zur Stadt Pompeji bei Schörner, Lokalisierung 137f. Zum Negativbefund hinzuzuzählen wäre ebenfalls das Obergeschoß. Es bleibt hier jedoch unerwähnt, da diese in Pompeji nur in sehr beschränktem Maß erhalten sind und der Befund in anderen Städten, z.B. Herculaneum, hier durchaus Kultpraxis erkennen lässt. Siehe dazu weiter unten die Ausführungen zum Obergeschoß. Zum Hauskult in Pompeji siehe allgemein Lipka, Notes.

um Räume handelt, in denen sich meist eine größere Gruppe von Menschen aufhalten konnte, was den sozialen Aspekt des Hauskults unterstreicht. Trotzdem dürfte der Haushalt bei seinen kultischen Handlungen scheinbar unter sich geblieben sein, für Fremde waren Räume mit kultischer Nutzung meist nicht direkt zugänglich. Diese auf den ersten Blick relativ klar wirkenden Verhältnisse dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Hauskult eine flexible Größe war. Bedienstete, die im selben Haushalt wohnten, Gäste, die eingeladen und empfangen wurden, sowie individuelle religiöse Präferenzen sind nur einige Faktoren, die Auswirkungen darauf hatten, welche Form häusliche Religiosität annehmen konnte und an welchem Ort kultische Handlungen vollzogen wurden.¹⁸⁹ Wie aus den Untersuchungen von Schörner ferner ersichtlich ist, kann grundsätzlich in jedem Raum des Hauses eine kultische Handlung durchgeführt werden, wenngleich sich manche mehr oder weniger gut eignen.¹⁹⁰ Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass die Mehrzahl an religiösen Praktiken in jenen Räumen vonstattenging, die mit konkreten Abläufen im Alltag verbunden waren, wie Schlafzimmer oder Küche.¹⁹¹

Ein Verhältnis, das nicht zur Gänze geklärt werden kann, ist jenes zwischen Malerei bzw. figürlichen Darstellungen und kultischer Funktion. Nicht jede Darstellung von Gottheiten im Haus muss zwingend Hinweis auf ein Ritual sein. Die Grenzen zwischen Dekoration und Funktion im Ritual sind fließend, die breite Palette reicht von bloßer Dekoration über den Ausdruck einer persönlichen Religiosität bis hin zum konkreten Kultbild.¹⁹²

Eine bloße Darstellung sämtlicher Räume mit nachweislicher Kulturnutzung erscheint m.E. wenig zielführend, da die Quantität allein nur wenig zur Frage des Verhältnisses von Kult und Raum beitragen kann. Sinnvoller ist vielmehr eine kurze, systematische Darstellung der für religiöse Handlungen relevanten Bereiche mit Blick auf ihren sozialgeschichtlichen Kontext. Ferner wird in den beiden Kapiteln zur häuslichen

¹⁸⁹ Vgl. Wallace-Hadrill, *Houses* 143.

¹⁹⁰ Vgl. Schörner, *Lokalisierung* 137f. Für eine kurze Liste an Quellenbelegen zu einzelnen weiteren Bereichen siehe Herter/Hoheisel/Brakmann, *Haus I* 777f.

¹⁹¹ Vgl. Nevett, *Space* 93f und Schörner, *Lokalisierung* 143.

¹⁹² Vgl. Fröhlich, *Lararienbilder* 20f. David L. Balch untersuchte Bildmotivik in antiken Häusern und versuchte eine Verbindung von Motiven aus der Tragödie mit der Kreuzigung Jesu herstellen, wobei er Parallelen zu Iphigenie und Laokoon erkannte. Vgl. den Aufsatz Balch, *Portrait*.

Religiosität bei frühen Christusgläubigen (4. und 5.) sowie in der Beschreibung der klassischen Hauskulte (3.2.1) die Stellung des einzelnen Raums gesondert behandelt.

Stattdessen genügt eine kurze Darstellung mit besonderem Fokus auf die archäologischen Besonderheiten. Diese Darstellung ist freilich idealtypisch und mit Blick auf die Vielfalt an religiösen Formen stark beschränkt, soll aber helfen, das Haus als gesamten Komplex wahrzunehmen.

Eingangsbereich

Betritt man das Haus durch die Türe, befindet man sich in einem schmalen Durchgang, den *fauces*, die wiederum in das *atrium* führen. Auch wenn die Untersuchung von Schörner für diesen Bereich nur sehr eingeschränkt Kultpraxis feststellen konnte, so zeichnen ihn literarische Quellen durchaus als kultisch bedeutsamen Bereich. Mit Türe und Türschwelle werden bereits eine Vielzahl an Gottheiten und Kultpraktiken in Verbindung gebracht, es waren dies u.a. Hermes, Plutos, Dionysos, Athena, Hekataia, Silvanus, Herakles oder Liber.¹⁹³ Bei der Geburt eines Kindes wird die Türe bekränzt und es folgen – wohl an einem eigens dafür befristet eingerichteten Altar – Opfer für die Reinheit des Kindes (Nonn. 487,14). Man stellt symbolisch ein Bett für die Geburtsgottheiten Pilumnus und Picumnus auf sowie eins für Juno und für Herkules einen Tisch (Serv. dan. b,4,62; aen. 10,76).¹⁹⁴ Auch der Geburtstag des Kaisers wird mit dem Schmücken von Häusern begangen (Tert. apol. 35,2–4).

Höfe

Höfe waren Aufenthalts- und Repräsentationsräume, ähnlich einem heutigen Wohnzimmer in der westlichen Welt. Nicht nur nehmen sie einen großen Teil des

¹⁹³ Zu den jeweiligen Belegen siehe die umfassende Darstellung bei Herter/Hoheisel/Brakmann, Haus I 777–780 und den Lexikonartikel Johnston, Torgottheiten.

¹⁹⁴ Zu kultischen Handlungen im Rahmen einer Geburt siehe allgemein Köves-Zulauf, Geburtsriten, hier 183f. Vgl. auch Turcan, Gods 18–21.

Hauses ein, auch für besondere Ausstattung und Dekoration wird Sorge getragen.¹⁹⁵ Durch die *fauces* tritt man in das *atrium* ein, hier befindet sich meist auch das – oder falls sich mehrere im Haus befinden ein – *lararium*, der zentrale Kultort im römischen Haus.¹⁹⁶

Der Begriff selbst taucht zum ersten Mal, und somit relativ spät, in der Kaiserzeit auf (SHA Aur. 3.5; Alex. Sev. 29.2 e 31.4–5; Tac. 17.4).¹⁹⁷ Ein *lararium* konnte verschieden gestaltet sein, etwa in Form einer Nische, eines kleinen Tempels (*aedicula*) oder aber als Wandmalerei. Ursprünglich waren *lararia* je nach Vermögen mehr oder weniger kostbar ausgeschmückt.¹⁹⁸ Thomas Fröhlich, der den *lararia* der Vesuvstädte eine umfassende Monographie widmete, wendet ein, dass zu einem *lararium* auch immer die Möglichkeit für Opfer gehört, das Kultbild allein hingegen weist noch nicht zwingend auf ein *lararium* hin. Dies ist v.a. da eindeutig, wenn es sich um einen architektonisch klar abgegrenzten Bereich wie eine *aedicula* handelt.¹⁹⁹ Verehrt werden hier die Hausgötter und manchmal befinden sich auch hier die Bilder der Ahnen (*imagines maiorum*). Die stereotype Darstellung wird meist als Genius flankiert von zwei Laren²⁰⁰ gedeutet, ob die Bewohner aber ebenfalls diese darin erkannten oder vielleicht manchmal auch Merkur oder Bacchus, die ebenfalls im Hauskult auftauchen, muss offen bleiben.²⁰¹ Ferner werden auch kultische Handlungen, die mit Tod und Trauer zu tun haben, hier vollzogen. Man ehrt die Vorfahren, stellt Bilder der Ahnen auf und zeigt die größten Taten der Familienmitglieder und den Stammbaum der Familie des *paterfamilias* (Plin. nat. hist. 35,6). Nach einem Begräbnis reinigt man sich hier und opfert (Serv. aen. 6,229).²⁰²

Soziale und räumliche Aspekte machen eine Deutung des archäologischen Befundes aber oft schwierig, wie ein Fall in Herculaneum zeigt: In der Casa del

¹⁹⁵ Zu Dekoration und Innenausstattung römischer Häuser siehe besonders den Sammelband Gazda, Art.

¹⁹⁶ Siehe zu Lar und Laren den entsprechenden Eintrag unter 3.2.1.2.

¹⁹⁷ Vgl. Giacobello, Larari 33.

¹⁹⁸ Vgl. Höcker, Lararium 1145.

¹⁹⁹ Vgl. Fröhlich, Lararienbilder 21.

²⁰⁰ So z.B. in der Casa dei Vetti oder Casa di Polybio in Pompeji.

²⁰¹ Merkur erscheint in Pompeji z.B. in der Casa del Criptoportico, Bacchus in der Casa del Centenario und beide im Termopolium di Vetutius Placidus. Vgl. Rüpke, Pantheon 260–262.

²⁰² Vgl. Ebner, Stadt 166 und Rüpke, Religionen 20. Siehe zum Begräbnisritual König, Vita 102–104.

Bicentenario befindet sich sowohl ein „lararium painting“²⁰³ im Raum über den *fauces* als auch ein Holzschrein im Obergeschoß. Auch wenn die Möglichkeit, dass es sich um einen zusätzlichen, vom unteren Teil getrennten Haushalt handelt, nicht ausgeschlossen werden kann, ist dies aufgrund des sehr begrenzten Raumes relativ unwahrscheinlich. Womöglich handelte es sich hierbei eher um Wohnraum für Sklavinnen und Sklaven oder vielleicht wurden hier auch Gäste untergebracht bzw. an solche vermietet.²⁰⁴ Es gibt also Indizien dafür, dass man nicht von einem Hauskult ausgehen sollte, den der gesamte Haushalt stets zusammen pflegte und der unabänderlich war, stattdessen ist eine m.E. mehr dynamische Sicht auf die Religiosität der im Haus gemeinsam wohnenden Menschen sinnvoll.

Das *lararium* ist aber nicht der einzige Ort im Haus, an denen Laren und andere Gottheiten verehrt wurden. Weitere Bezeichnungen für kleinere Kultstätten sind *aedes* oder *aedicula larum*.²⁰⁵ Dass es in einem Haus u.U. auch mehrere *lararia* geben kann, ist im Falle der Casa dei Vettii (VI,15,1) in Pompeji ersichtlich. Hier befindet sich das wohl berühmteste *lararium* Pompejis in einem eigenen *atrium* im relativ tief gelegenen Servicebereich mit Küche. Daraus kann wohl geschlossen werden, dass hier Opfer dargebracht werden, die mit dem Herd in Verbindung stehen und mindestens ein weiteres *lararium* (oder sogar mehrere?) im restlichen Haus, etwa dem *atrium*, zu finden ist.²⁰⁶

Das *atrium* selbst kann als halb-öffentlicher Raum definiert werden, in dem sich die private Sphäre der Familie mit der öffentlichen trifft.²⁰⁷ Betritt man das Haus, befindet sich das *atrium* in einer Sichtachse. Es ist auch der Ort, der das Licht für das gesamte Haus aufnimmt, die weiteren Räume sind meist direkt an das *atrium* angeschlossen. Somit ist es der zentrale Raum und die Wirkung eines reich gestalteten *atriums* auf Gäste darf wohl nicht unterschätzt werden.²⁰⁸ John R. Clarke urteilt über das *atrium* folgendermaßen: „The atrium, with its ancestral images of the

²⁰³ Als solches gedeutet bei Wallace-Hadrill, Houses 111.

²⁰⁴ Vgl. Ebd. 110f, wo sich Wallace-Hadrill auch der Frage nach den Obergeschossen widmet. Da dieser Bereich der vom Garten weiter entfernte nördliche und somit auch dunklere war, liegt es nahe, dass hier nicht die Besitzer des Hauses residierten. Siehe dazu ebd. 108.

²⁰⁵ Vgl. Rüpke, Pantheon 261. Auffällig ist, dass es im Griechischen kein terminologisches Pendant zum *lararium* gibt.

²⁰⁶ Siehe dazu Abbildung und Lokalisierung im Haus bei Wallace-Hadrill, Houses 41. Beschreibung und Karte der Insula 15 findet sich ebd. 213f.

²⁰⁷ Vgl. Lauritsen, Form 106.

²⁰⁸ Vgl. Wallace-Hadrill, Houses 82–84.

lares and genius in the lararium, was as much a center of traditional family worship as it was a place to receive business and political clients. [...] It was this area that became the new center for private rituals in the course of the second century B. C.“²⁰⁹

Als zweiter Hof ist noch das *peristylum* zu nennen.²¹⁰ Wie im *atrium* kann auch hier ein Hausschrein aufgestellt worden sein. In vielen Fällen finden sich über das Haus verteilt eine Vielzahl an Schreinen oder Kultnischen. Ist dies der Fall und wir sind in der glücklichen Lage, dass sich archäologisch etwas über diese Kultorte feststellen lässt, kommt man zu einem weiteren bemerkenswerten Schluss: Das *lararium* im Peristyl ist häufig auch jenes, welches sich in Gestaltung und Ausstattung als besonders kostbar auszeichnet. Auch hierfür lassen sich Beispiele aus Pompeji anführen. In der Casa degli Amorini Dorati (VI,16.7,38) befindet sich je ein Schrein im *atrium* für ägyptische Gottheiten und einer im *peristylum* mit Garten für römische Gottheiten. Jener im *peristylum* war besonders reich verziert und mit Bronzestatuetten der kapitolinischen Trias sowie Merkur und Laren ausgestattet. In der Casa del Cenaculo (V,2,h) sind es sogar drei Schreine. Neben einem in der Küche, einem im Vestibül befindet sich der prächtigste am Eingang zum Peristyl mit Garten.²¹¹ Dies bestätigt die im Eingangsteil vorangestellte These, wonach dem Bereich tief im Haus eine besondere Rolle im Hauskult zukommt.

Küche

Dass die Küche, in der sich ja auch der Herd befindet, gleichzeitig auch Kultort ist, ist zu erwarten.²¹² Vieles, was zur Verehrung am Herd und des Herdes gehört, wurde bereits im Kapitel zu den Hauskulten erwähnt. Wenig überraschend ist daher der breite archäologische Befund für Hausschreine in Küchen. Erhalten ist ein solcher

²⁰⁹ Clarke, Houses 12.

²¹⁰ Vgl. Schörner, Lokalisierung 137f.

²¹¹ Vgl. Lipka, Notes 328–339 und Rüpke, Pantheon 237–239.

²¹² Zu den einzelnen archäologischen Belegen in Privathäusern siehe Egelhaaf-Gaiser, Kulträume 286–288.

etwa in der Casa di Cenaculo.²¹³ Auch das *lararium* der Casa dei Vettii kann vielleicht hierzu gezählt werden, da es sich um einen Hof in den Serviceräumen handelt, der direkt an die Küche anschließt.

Da Opfer am Herd selbst dargebracht wurden und somit meist Brandopfer waren, darf nicht verwundern, dass aus archäologischer Sicht keine architektonischen Besonderheiten auftauchen. Die Küche war meist in kleinen Räumen (häufig unter einer Treppe) eingerichtet und es gab immer die Möglichkeit einer Luftzufuhr, welche benötigt wird, um – neben dem beim Kochen entstehenden Rauch – auch den Opfergeruch loszuwerden.²¹⁴ Archäologische Ergebnisse zeigen jedoch, dass der fix installierte Herd durch die zunehmende Bedeutung des Innenhofes vom Zentrum des Hauses an mehr periphere Bereiche weichen musste und in manchen Fällen sogar durch tragbare Feuerstellen ersetzt wurde. Diese Mobilität ist wohl auch Grund dafür, dass sich archäologisch nur in seltenen Fällen Opfer, z.B. Tierknochen, nachweisen lassen.²¹⁵ Zur Charakteristik und Opferpraxis in der Küche wurde bereits einiges im Kapitel zu den Hauskulten (3.2.1.) erwähnt, weshalb hier nicht erneut darauf eingegangen werden muss.

Nebenräume

Für viele von den Höfen aus zu erreichende Nebenräume ist ebenfalls kultisches Handeln nachweisbar. So war etwa das ταμείον Ort von kultischen Handlungen. Für ταμείον finden sich „Schlafzimmer“, „Schatzkammer“, „Magazin“, „Vorratskammer“ oder „Kammer“ als mögliche Übersetzungen.²¹⁶ Es handelt sich um einen Seitenraum, der vom Hof aus zu erreichen ist. Im Neuen Testament ist an mehreren Stellen von ταμείον die Rede (Mt 6,6; 24,26; Lk 12,24). Nach Mt 6,6 ist es jener Ort, an dem man sich zurückziehen soll, wenn man beten will. In den frühchristlichen Apokryphen ist das Schlafzimmer jener Ort, an dem ein Kultbild des Johannes wider

²¹³ Vgl. Lipka, Notes 328f.

²¹⁴ Vgl. Hoepfner/Schwandner, Haus 328 und Lipka, Notes 329.

²¹⁵ Vgl. Bowes, Home 213, die Nachweise für Olynth nennt. Hier hielt sich die Tradition des fixen Herdes scheinbar länger und man fand Asche und Tierknochen.

²¹⁶ Vgl. Liddell-Scott, Lexicon 1754f ταμείον: „treasury“, „aerarium“, „magazine“, „storehouse“, „chamber“ etc. Zur ταμείον siehe allgemein den Aufsatz Osiek, Tameion.

dessen Willen aufgestellt wird (ActJoh 27).²¹⁷ Spätestens seit der Bibelübersetzung des Hieronymus ins Lateinische wird es als *cubiculum* mit diesem gleichgesetzt.²¹⁸ Das *cubiculum* bezeichnet zunächst einen Nebenraum des Atriums in römischen Häusern, meist gedeutet als Schlafzimmer. Da die Kultpraxis eng mit dem Tagesablauf verbunden war, verwundert es nicht, am Ort des Schlafens einen Gebetsort festzustellen, da Aufstehen und Schlafengehen stets von Gebeten begleitet wurde (Hes. erg. 337–339). Sueton (Cal. 7) und die Historia Augusta (Alex. Sev. 29.2) berichten, dass man in seinem Schlafzimmer auch ein *lararium* haben konnte. Sehr ausführlich beschreibt Ovid in Pont. 4,9,111f, wie er den Kaiserbüsten täglich Opfer darbringt:

Cäsars Heiligtum steht hier in dem Hause bei mir.
Hier ist sein liebender Sohn und die Priesterin, seine Gemahlin,
beide nicht kleiner als er, der nun erhöht ist zum Gott;
daß auch kein Teil ihres Hauses fehle, so stehn die zwei Enkel,
dieser der Großmutter nah, jener dem Vater gesellt:
Weihrauch spende ich ihnen und flehende Worte, sooft nur
wieder ein Tag empor steigt aus dem östlichen Meer;
ringsum kennt man im pontischen Land meine Huldigung:
fragst du, wird man bestätigen dir, daß ich die Wahrheit gesagt.
Pontus ist Zeuge dafür, daß ich den Geburtstag des Gottes
immer an diesem Altar feire so froh, wie ich kann. (Ov. pont. 4,9.106-116)²¹⁹

Kristina Sessa, die die Rolle des *cubiculum* in der Spätantike untersuchte, nennt es „a spatial and spiritual category of domestic religiosity“²²⁰. Das *cubiculum* kann auch in einem übertragenen Sinn verstanden werden, z. B. als Herz des Menschen (Aug. conf. 8,8; 12,16) und auch die Begräbnisstätten der Katakomben werden schließlich so bezeichnet.²²¹ Mit Blick auf die Kultpraxis zeichnet sich dieser Raum durch ein hohes Maß an Intimität aus. Wer hier Rituale durchführt, tut dies für sich alleine oder im

²¹⁷ Näheres zu ActJoh 27 unter 5.2.3.1.

²¹⁸ Zum Verhältnis von *ταμεῖον* und *cubiculum* siehe Osiek, Tameion 729–734.

²¹⁹ Übersetzung nach Willige/Holzberg, Briefe 516f

²²⁰ Vgl. Sessa, Christianity 203.

²²¹ Vgl. MacMullen, Church 73–74.

engen Kreis der Familie und in einem Bereich, der deutlich von der Außenwelt getrennt ist.²²²

Da das Einnehmen von Speisen stets von kultischen Handlungen begleitet war, überrascht es nicht, auch im Speisezimmer einen Kultort zu vermuten. Von Opfern für Hausgötter vor und nach dem Mahl in den traditionellen griechisch-römischen Kulturen war oben bereits die Rede. Dass der Raum aber auch in der Entwicklung der Jesusbewegung eine besondere Rolle einnahm, lässt sich nicht zuletzt in der Frage der Gemeinschaftsmähler²²³ erkennen, die schon in den Evangelien (z.B. Mk 2,13–17; 14,12–16) Erwähnung finden und auch Kennzeichen für die Gemeinde in Jerusalem (Apg 2,46) zu sein scheint. Im Ausgießen des Bechers in Lk 22,20 zeigt sich hingegen eine Parallele zu den Libationsopfern. Von Gemeinschaftsmählern berichten später u.a. auch Justin (Apol. I 65), Tertullian (Apol. 39), und auch im Dialog Octavius werden diese – wenn allerdings in abschätziger Weise – als zentrales Element des christlichen Lebens genannt (Men. Fel. Oct. 9,6). Auch wenn der konkrete Raum nur in den wenigsten Fällen genannt wird, macht der Kontext deutlich, dass stets ein für eine Mahlzeit präparierter Raum vorzustellen ist.

Zwei Belege für kultische Handlungen in Speisezimmern finden sich schließlich in den Petrusakten: Laut ActPetr 19 reinigt Marcellus nach seiner Bekehrung das gesamte Haus und alle Speisezimmer, während er ein Gebet spricht.²²⁴ In den folgenden Kapitel (ActPetr 20f) betritt Petrus einen Speiseraum, in dem gerade das Evangelium gelesen wird. Er tritt hinzu, beginnt eine Predigt und zur neunten Stunde betet er gemeinsam mit den Anwesenden.

Anzuführen sind noch zwei Beispiele aus Ephesos, bei denen die konkrete Funktion des Raumes nicht eindeutig ist. In einer kleinen Seitenkammer im Hanghaus 2 (Wohneinheit 4, Raum 5) kann man an der Nordwand eine gemalte Schlange und an

²²² Wo die eben genannten Quellen diese erwähnen, geht es bewusst auch literarisch um das Herausstreichen einer Intimsphäre. Während Ovid seine emotional gefärbte, starke Bindung an den Kaiser zeigen will, geht es bei Mt 6,6 um eine bewusste Abgrenzung zur Gebetspraxis der Heuchler (ὕποκριταί). Das Durchführen des Rituals fernab vom öffentlichen Raum erscheint somit positiver besetzt.

²²³ Vgl. Ebel, Attraktivität 151. Zu Gemeinschaftsmählern und ihren sozialgeschichtlichen Implikationen siehe allgemein Al-Suadi, Essen; Klinghardt, Gemeinschaftsmahl; ders., Mahl.

²²⁴ Näheres zu dieser Quelle siehe unter Kapitel 5.2.3.1.

der Südwand ein Relief mit einer Mahlszene erkennen. Während beide für sich nur dekorative Elemente sein könnten, zeigt v.a. ein hier gefundener Thymiaterionständer, dass es sich wohl um einen Ort mit kultischer Nutzung handelt.²²⁵ Noch weniger eindeutig gestaltet sich eine Deutung von Wohneinheit 6, Raum 31b: Hier finden wir in einem an der Nordseite des Peristyls errichteten Raums eine Ädikula, welche auf eine Bank gemauert wurde. Die Deutung als Kultraum kommt erst dann zustande, wenn dieser Befund mit den anderen Untersuchungen verglichen wird. Der Vergleich mit der Volusier-Villa in Lucius Feroniae sowie der Casa degli Amorini Dorati aus Pompeji und weiteren Wohnbauten in Herculaneum, in denen zusätzlich noch weitere kultische Elemente gefunden wurden, legen dies nahe.²²⁶

Obergeschoß

Ein weiterer für den Kult wichtiger Bereich scheint das Obergeschoß generell zu sein. Hierzu haben wir einige Belege aus Herculaneum, wo Obergeschoße noch am besten erhalten sind. In der Casa del Bicentenario in Herculaneum befinden sich in demselben Haus zwei Räume, in welchen Lararien gefunden wurden, weshalb Forscher von einer religiösen Nutzung ausgehen. Während ein Raum ein gemaltes *lararium* mit Laren und Schlangen aufweist, beherbergt der andere einen Holzschrein. Interessant ist, dass jener Raum mit dem Holzschrein allein von außen zugänglich war, weshalb entweder an eine Unterkunft für Bedienstete oder an einen zu vermietenden Raum zu denken ist. Ähnliches finden wir in der Casa di Graticcio, hier ist der separat zugängliche Raum über eine Treppe vom Hof aus zu erreichen.²²⁷

Auch die biblischen Belege²²⁸ geben uns Auskunft über Kultpraxis im Obergeschoß. In der LXX und dem NT finden sich hierfür verschiedene Begriffe, eine besondere Stellung nimmt aber das ὑπερῶον ein, welches allgemein als „Raum im Obergeschoß“/„ObergemaJ

²²⁵ Vgl. Quatember, *Kulteinrichtungen* 172.

²²⁶ Ebd. 173f.

²²⁷ Vgl. zu beiden Beispielen Wallace-Hadrill, *Houses* 110–112.

²²⁸ Für eine Darstellung jener Orte, an denen sich frühe Christusgläubige trafen, siehe Adams, *Places*.

ch“ übersetzt werden kann. Während der Raum ganz allgemein ein Zimmer im oberen Geschoß meinen kann (1Chr 28,11, Ez 41,7; 42,5, Jer 22,13), ist er auch Ort der kultischen Praxis (Dan 6,11; 2Kön 23,12; Apg 1,13; 9,37.39; 20,8). Unsicher bleibt, ob ὑπερῶον allein einen Raum im oberen Geschoß meint oder auch den Bereich auf dem Haus.²²⁹ In 2Kön 23,12 errichtet Ahas auf dem Dach des Obergemachs Altäre, Dan 6,10, Tob 3,10 sowie Apg 1,13 berichten von Gebeten. In Ez 41,7 erfahren wir, dass auch der Tempel ein solches ὑπερῶον hatte. Möglich ist daher, dass es sich bei einigen Stellen des NT vielleicht nicht um das Haus, sondern sogar um den Tempel in Jerusalem handelte. Apg 1,13 und Apg 20,8 etwa zeigen, dass das ὑπερῶον auch ein Versammlungsort sein kann.²³⁰ Wie schwierig dies zu beurteilen ist, zeigen die unterschiedlichen Übersetzungen von ὑπερῶον in Apg 1,13, wo die Jünger in Jerusalem in das ὑπερῶον hinaufsteigen und dort mit Frauen beten. Allein die Lutherübersetzung (1984 und 2017) übersetzt ὑπερῶον hier als „Obergemach des Hauses“, in anderen Übersetzungen findet sich hingegen „Obersaal“, womit wohl die Vorstellung eines größeren Raumes, also vielleicht ein Raum im Tempel, suggeriert werden soll. Öhler geht in seinem Aufsatz über die erste Gemeinde und ihrem Ort zumindest für die Apg 1 davon aus, dass Apg in Anschluss an Lk 24 als Versammlungsort noch immer das Tempelgelände Schauplatz der Erzählung ist. Als Hinweis darauf führt er einerseits die Größe der Versammlung von 120 Person in 1,12 an und andererseits den nahtlosen Übergang von Lk 24, für welchen „aus narrativer Perspektive [...] das Tempelgelände nach Lk 24,53 der erste Versammlungsort der verbliebenen Schar“²³¹ ist.

Ein weiterer Begriff, der einen ähnlichen Bereich beschreibt, ist δῶμα. Er kann pars pro toto für das Haus, die Familie oder den Haushalt stehen, im engeren Sinn aber auch das Dach meinen.²³² In Apg 10,9 steigt Petrus auf das Dach um zu beten und nach Mt 10,27 sollen auch Christusgläubige von hier aus beten. Das Dach selbst ist seit den frühesten Zeiten ein zentraler Ort für kultische Handlungen. Man denke etwa an die zahlreichen Tempel mit Flachdächern wie etwa die Zikkuraten in

²²⁹ Vgl. dazu allgemein Hermann, Dach II 548, und Gehring, Hausgemeinde 131f. Bei dieser Problematik sind klarerweise auch die unterschiedlichen Formen der Dacharchitektur zu berücksichtigen. Man denke hier etwa an Dachterrassen oder Flachdächer. Siehe dazu etwa auch den Aufsatz Meyers, Problems.

²³⁰ Dazu siehe Klein, Versammelt 75–92, v.a. Anm. 300.

²³¹ Öhler, Ort, 262.

²³² Siehe den Eintrag bei Liddell-Scott, Lexicon 464f.

Mesopotamien oder die ägyptischen Tempel, wobei selbstverständlich auch andere Dachvarianten verbreitet waren. Für den römischen Bereich scheint das Dach jedoch weniger Bedeutung zu haben, was sich wohl durch die unterschiedlichen Dachformen erklären lässt.²³³

Das NT nennt ferner noch das ἀνάγαιον, welches ebenfalls eine Art Obergemach gewesen sein dürfte. Der Begriff findet sich zuerst in den ntl. Texten. Später findet es sich bei Hesychios und in der patristischen Literatur.²³⁴ Das ἀνάγαιον ist jener Raum, den sich die Jünger für die Feier des Passamahls zeigen lassen sollen (Mk 14,15; Lk 22,12). Beide Belege stellen auch eine Verbindung zu κατάλυμα (Mk 14,14; Lk 22,11) her, womit vielleicht ein zu mietender Raum oder Gästezimmer bezeichnet wird. Mit dem Zusatz des μέγα (Mk 14,15; Lk 22,12) erscheint es durchaus plausibel, die Größe des Raums als Argument für ein etwaiges Mieten anzunehmen. Dass Räume u.a. auch für religiöse Handlungen gemietet wurden, darf m.E. auch schon aus dem Befund aus Herculaneum geschlossen werden. Dafür können m.E. zwei Gründe vermutet werden: Entweder wollte man kultische Handlungen bewusst aus den eigenen vier Wänden auslagern oder man wählte diese Räume, da sie ein besonderes Setting boten, welches zu Hause nicht zur Verfügung stand. Versammlungen setzen häufig eine bestimmte Raumgröße, der Zweck des Zusammenkommens manchmal eine bestimmte Ausstattung voraus, weshalb ein Mieten durchaus plausibel erscheint.

3.3. Religiöse Rollen der einzelnen Personen

Jede Person im Haushalt hat eine bestimmte Rolle, genauer gesagt mehrere Rollen unter denen die religiöse eine war, inne. Mit diesen Rollenbildern sind zunächst verschiedene Haltungen und Handlungen verbunden, die – meist bereits durch den lebensweltlichen Kontext vorgegeben – sich auf unterschiedliche Sphären, etwa Familie, Beruf, Stellung in der Öffentlichkeit und auch Religiosität beziehen. Klar ist, dass jeder Person diese verschiedenen Rollen zukommen, sie aber nicht in der

²³³ Für die einzelnen Belege siehe hierzu und im Folgenden Hermann, Dach II 537–540.

²³⁴ Vgl. Klein, Versammelt 78. Origenes nennt ἀνάγαιον in Or.comm. in Jo. 28,25,240 und Or.hom. in Jer. 2,29; 19,13,51.54f.

Summe all dieser aufgeht, vielmehr handelt es sich um eine komplexe Kombination derselben. Bezüglich der Religiosität zeigen die Quellen der griechisch-römischen Antike relativ klare Rollenbilder. Für *paterfamilias*, Gattin, Kinder sowie Sklaven sollen jene im Folgenden kurz dargestellt werden.²³⁵

3.3.1. *Paterfamilias*

Der *paterfamilias* nahm neben seiner Zuständigkeit in Ökonomie und Jurisdiktion auch im religiösen Leben der Familie ganz klar die Vormachtstellung ein. Der *Paterfamilias* besaß als Vorsteher des Hauses die s.g. *patria potestas*, das heißt die volle Verfügungsgewalt über den Haushalt, was Immobilien und Besitztümer sowie Finanzen miteinschließt. Konkret bedeutete dies, dass nur der *paterfamilias* in der Lage war, Verträge abzuschließen, und nur er konnte über das Vermögen entscheiden – auch wenn es etwa beispielsweise seine Söhne erwirtschaftet haben. Ferner hatte er auch die Verfügungsgewalt über Personen in diesem Haushalt (über diese besaß er sogar das s.g. *ius vitae necisque*, das Recht auf Leben und Tod, wodurch er die Personen im Haus vom Haushalt ausschließen und bestrafen – bis hin zur Todesstrafe – konnte).²³⁶ Zu dieser beinahe uneingeschränkten Vormachtstellung gehörte ferner auch die Verantwortung, aber auch die Pflicht, die Haushaltsgötter sowie jene zu seiner *familia* zugehörigen Gottheiten zu verehren.²³⁷ Nach Martin Ebner oblagen ihm

„[...] die religiösen Riten an den biographischen Wendepunkten Geburt, Heirat und Tod, die frugalen Opferdarbringungen für die Schutzgötter des Hauses (Laren, Penaten), denen Hausaltäre (*lararium*) gewidmet waren: kleine Wandnischen im Eingangsbereich des Hauses und in den Küchen bzw. größere, eigens aufgemauerte Schreine (*aedicula*) im Atrium oder Peristyl – und natürlich die religiösen Riten beim täglichen Mahl.“²³⁸

Theoretisch konnte er also entscheiden, welche Gottheiten im Haus zu verehren sind, wengleich die im Zitat genannten Hausgötter gleichermaßen kanonisch waren. Interessant ist, dass der *paterfamilias* dadurch nicht nur in einer verehrenden Rolle ist,

²³⁵ Vgl. zu den folgenden Ausführungen auch die Vorarbeiten im Aufsatz Gugl, Streitfall.

²³⁶ Siehe dazu 3.1.3.2. Vgl. Ebner, Stadt 168.

²³⁷ Vgl. Beard/Noth/Price, Religions 67f.

²³⁸ Ebner, Stadt 169.

sondern wird indirekt auch selbst verehrt, indem sein eigener Genius von der ganzen Familie zum Kultadressaten wird.²³⁹

Für den Fall seiner Abwesenheit hatte er die religiösen Geschäfte zu delegieren, wie ein Bericht bei Cato zeigt. Hier wird der *vilicus*, sein Gutsverwalter dazu angehalten, die kultischen Handlungen in seinem Sinne und nach dessen Schilderung durchzuführen. Beziehen sich diese Aussagen auf den agrarischen Kontext und sind somit wichtiger Bestandteil des landwirtschaftlichen Erfolgs, so ist die Verehrung der Hausgottheiten ausdrücklich ihm vorbehalten (Cat. agr. 143,1f).²⁴⁰

Auch wenn die Quellen dem *paterfamilias* uneingeschränkte Macht über die Familienmitglieder zusprechen wollen, so gab es doch eine gewisse Spannung bei der Ausübung derselben. In der Praxis versuchte der *paterfamilias* wohl nicht, um jeden Preis seine Ansprüche durchzusetzen. Somit hing vieles von dessen individueller Einstellung zu religiösen Fragen ein und es sind einmal mehr die konservativ ausgerichteten Quellen, die für die starre Hierarchie im Haus plädieren. Mancherorts wird es wohl auch Bemühungen gegeben haben, harmonisierend zu wirken. Man denke hier etwa an Trad. Apost. 41,11f, wo der *paterfamilias* zwar mit unterschiedlichen Religiositäten konfrontiert ist, diese aber nicht als Problem geschildert werden.²⁴¹ Ein Blick in die zahlreichen Berichte über Mischehen machen klar, dass der Gatte in religiösen Belangen durchaus Druck auf seine Gattin ausüben konnte – ein Umstand, der der Ausbreitung des Christusglaubens jedoch hinderlich entgegenstand, zumal es in den Berichten scheinbar stets die Frau war, die beim Beharren auf ihre Religiosität ihr Leben aufs Spiel setzte.²⁴²

Eine besondere Rolle dürfte dem *paterfamilias* ferner bei der Bekehrung bzw. der anschließenden Taufe zugekommen sein. In Joh 4,53 und Apg 18,8 wird davon berichtet, dass ein Mann ab einem gewissen Zeitpunkt an Gott glaubt und daraufhin wird er und sein ganzes Haus getauft. Hier wird erneut die Rolle des *paterfamilias* als für die Religiosität des Haushalts zuständig sichtbar, wenngleich kritisch angemerkt

²³⁹ Vgl. Giacobello, Larari 36.42 und Harrill, Functionaries 116.

Seine besondere Stellung zeigt sich nicht zuletzt in der von Kaiser Augustus vorangetriebenen Entwicklung, dass der Begriff *pater* zunehmend zu einer Chiffre für umfassende Autorität wird, denn mit dessen Übernahme des *pater patriae*-Titels wurde Augustus gleichsam *paterfamilias* über das ganze Haus Rom. Vgl. dazu Schilling, Genius 66.

²⁴⁰ Zu dieser Quelle siehe ferner 4.3.2. und 5.2.1.3.

²⁴¹ Vgl. Kapitel 4.1.5.

²⁴² Siehe dazu Kapitel 4.1.

werden muss, ob diese religiöse Transformation derart problemlos vonstattengeht wie es die neutestamentlichen Texte glauben machen wollen.

Eine der wichtigsten Formen des sozialen Netzwerkens in der mediterranen Gesellschaft mit ganz eigener Sozialdynamik war das Verhältnis von *paterfamilias* als Patron und Klienten. Die Klienten sollen dabei ihren Herrn unterstützen. Dies konnte auf vielfältige Weise geschehen, etwa durch bloßes Auftreten in seinem Gefolge oder bei einer bevorstehenden Wahl. Im Gegenzug gab es materielle Zuwendungen – meist in Form von Nahrung oder Geld – vonseiten des Herrn, der auf ihre Gefolgschaft angewiesen ist.²⁴³ Dieses reziproke Verhältnis lässt sich auf allen sozialen Ebenen beobachten und so überrascht es auch nicht, dass dem Begriff des *paterfamilias* eine metaphorische Komponente zuteilwurde. Damit werden sodann Personen bezeichnet, die eine gewisse Autorität über eine Gruppe von Menschen innehat, sich aber zugleich am bestmöglichen für deren Fortbestand sorgen muss. Mit dieser Rolle wurden etwa jene Personen bedacht, die einzelne Christusgläubige dabei unterstützten, eine gemeindliche Struktur aufzubauen, z.B. Paulus.²⁴⁴

3.3.2. Kinder

Kommen in der antiken Literatur Kinder in den Blick, steht v.a. die Frage nach der richtigen Erziehung im Vordergrund.²⁴⁵ Als *tabula rasa* können und sollen sie dahingehend geformt werden, dass sie in die Fußstapfen ihrer Eltern treten. Eine wesentliche Funktion von Erziehung ist somit das Herstellen von Kontinuität, zu der auch das Fortführen Vorstellungen gehört und so es erscheint daher auch logisch, dass die Eltern selbst die Erziehung übernehmen. Bei der Frage, wer erziehen soll, finden wir ein Zeugnis bei Platon, wo er neben den Eltern auch noch weitere erziehungsberechtigte Personen nennt:

Anfangen von der frühesten Kindheit bis zum Ende ihres Lebens erzieht man die Menschen und weist sie zurecht. Kaum dass ein Kind verstehen kann, was man ihm sagt, bemühen sich Amme, Mutter, Betreuer und der Vater selbst entschieden darum, dass es möglichst gut wird,

²⁴³ Vgl. Ebner, Stadt 170f.

²⁴⁴ Vgl. dazu den Aufsatz Joubert, Managing und Briones, Brokers 538.

²⁴⁵ Siehe dazu ferner auch Osiek/Balch, Families 156–173.

indem sie bei jedem Wort lehren und zeigen: das eine ist gerecht, das andere ungerecht, dies gut, das gottlos, das eine tu, das andere nicht! (Plato Prot. 325cd)²⁴⁶

Der Schluss zeigt bereits, dass Erziehung immer auch sittlich-religiöse Erziehung war, über Inhalte und Art der Vermittlung wird noch nichts gesagt. Durch den unklaren Nebensatz „kaum dass ein Kind verstehen kann“ wird es jedenfalls schwierig, die Aussagen auf ein konkretes Alter zu beziehen. Interessant ist, dass die großen Erziehungstheorien, wie wir sie etwa bei Platon oder Aristoteles finden, Kinder ab dem Alter von 6 oder 7 Jahren in den Blick nehmen. Davor kümmerten sich wohl oft hauptsächlich Amme oder Mutter um die Erziehung, Genauerer wissen wir jedoch nicht, was im selben Falle übrigens auch für die Erziehung in Rom zutrifft.²⁴⁷ Ein Ideal war es aber, dass die Eltern die Erziehung selbst übernahmen.²⁴⁸ So merkt etwa auch Cato – zumindest durch die Brille des Plutarch – stolz an, er habe seinem Sohn alles selbst beigebracht:

Sobald dieser zu begreifen begann, nahm er ihn selbst in die Lehre und brachte ihm Lesen und Schreiben bei, obwohl er einen tüchtigen Elementarlehrer an seinem Sklaven Chilon hatte, der viele Knaben unterrichtete. Aber er hielt es nicht für recht, wie er selbst sagt, dass sein Sohn von einem Sklaven gescholten oder am Ohr gezogen würde, wenn er nicht fleißig lernte, noch auch, dass er einem Sklaven für einen so wichtigen Unterricht Dank schuldet, sondern er war selbst der Lehrer im Lesen und Schreiben, in der Gesetzeskunde und in den Leibesübungen, indem er seinen Sohn nicht nur im Speerwerfen, im Gebrauch der Nahkampfwaffen und im Reiten unterwies, sondern auch im Boxen, im Ertragen von Hitze und Kälte und im kräftigen Durchschwimmen der Wirbel und der reißendsten Stellen des Flusses. Auch seine Geschichte sagt er, habe er selbst mit eigener Hand und mit großen Buchstaben niedergeschrieben, damit der Knabe die Möglichkeit habe, sich im eigenen Hause zur Kenntnis der Taten und Sitten der Vorfahren heranzubilden. Vor unanständigen Reden habe er sich in Gegenwart des Knaben nicht weniger gehütet als in Anwesenheit der geweihten Jungfrauen, die sie Vestalinnen nennen. (Plut. 20,4–7)²⁴⁹

Neben dem Eigenlob wird betont, dass man seine Kinder züchtigen soll. Dies gilt für beiderlei Geschlecht der Kinder, wenngleich die Bestimmungen sowie die Begründungen zum Teil unterschiedlich sein können. Belege hierfür finden wir auch im AT, v.a. dem Buch der Sprüche (13,24; 19,18) und im Sirachbuch (7,25; 30,1–13).

Wie sieht es aber konkret mit der Religiosität aus? Sie kann entweder direkt und indirekt vermittelt werden. Auf direktem Wege lassen sich einerseits konkrete

²⁴⁶ Übersetzung nach Manuwald, Platon 30.

²⁴⁷ Vgl. dazu Baumgarten, Griechenland 35 und Bormann, Rom 36. Zu den erziehenden Personen siehe allgemein auch Blumenkomp, Erziehung 529–531.

²⁴⁸ Allgemein zur Erziehungsrolle der Eltern siehe auch Balla, Relationship 82–84.

²⁴⁹ Übersetzung nach Ziegler/Wuhrmann, Plutarch 473–476.

Glaubensaussagen beibringen, andererseits spielten hierbei auch Narrative eine zentrale Rolle. Indirekt ist schließlich das Ethos, das seinerseits u.a. auch Ausdruck und Manifestation der Religiosität ist, zu nennen, welches vorbildhaft wirken kann. Im Einzelnen waren diese Aspekte natürlich ineinander verwoben, zumal auch Narrative, z.B. die Abrahamserzählung, auch Glaubenssätze liefert. Hierzu gehört auch die konkrete Kultausübung, die sowohl indirekt durch die Wahrnehmung als auch direkt durch das Mitwirken erlernt werden kann.²⁵⁰

Im Buch Susanna heißt es folgendermaßen:

„Denn sie hatte fromme Eltern, die sie nach dem Gesetz des Mose unterwiesen hatten.“ (Sus 1,3)

Von konkreten Inhalten wissen wir jedoch nichts. Beliebt waren aber v.a. die schon im Alten Testament zu findenden Erzählungen wie jene über Kain und Abel, Mose, David und die drei Jünglinge im Feuerofen, die etwa auch der Vater den sieben Märtyrern im 4. Makkabäerbuch lehrte:

Als er [der Vater] noch unter uns weilte, lehrte er euch das Gesetz und die Propheten. Er las euch (die biblischen Geschichten) vor: Abels Ermordung durch Kain, Isaaks Opferung, Josef im Gefängnis. Er sprach zu euch über den Eiferer Pinhas, er belehrte euch über die (Jünglinge) im Feuer, Hananja, Asarja und Mischaël. Er rühmte auch den Daniel in der Löwengrube und pries ihn glücklich. Er brachte euch auch die Schrift des Jesaja in Erinnerung, in der es heißt: „Auch wenn du durch Feuer schreitest, sollst du nicht verbrennen.“ Er sang euch etwas vom Psalmendichter David, der da sagt: „Zahlreich sind die Bedrängnisse der Gerechten.“ Er zitierte euch aus den Sprüchen Salomos die Stelle: „Ein Baum des Lebens ist er für die, die seinen Willen tun.“ Er machte mit Ezechiel vertraut, der da fragt: „Werden denn diese verdorrten Gebeine leben?“ Er vergaß bei seiner Unterweisung auch nicht den Gesang, den Mose lehrte, wo es heißt: „Ich werde töten, und ich werde lebendig machen. Das ist euer Leben und die Länge eurer Tage.“ (4 Makk 18,10–18)²⁵¹

Dass dies die Aufgabe des Vaters war, wird ferner in Dtn 4,9; 6,7; 11,19 bestätigt. Auf paganer Seite dominierten v.a. die Erzählungen über Götter und Helden, wie sie v.a. bei Homer überliefert sind, von dem Platon auch sagen konnte, er sei der „Erzieher Griechenlands“ gewesen (Plato Pol. 9,606e).²⁵²

²⁵⁰ Eine ähnliche Einteilung findet sich bei Mehl, *Erziehung*. Hier werden die vier Aspekte „Glaubenslehre“, „Ethische Belehrung“, „Vermittlung der historischen Entwicklung“ sowie „Kennenlernen und Einüben des Kults“ genannt.

²⁵¹ Übersetzung nach Klauck, *4. Makkabäerbuch* 755f.

²⁵² Vgl. dazu etwa Christes/Klein/Lüth, *Handbuch* 35.60 und Johann, *Erziehung* 48.

Neben diesen Narrativen gab es aber auch Aussagen mit Bekenntnischarakter, die man den Kindern schon früh beibrachte. Für die jüdischen Gruppierungen ist hier auf die Tradierung der Worte des Schema Israel hinzuweisen, das mit folgenden Worten schließt: „Und du sollst sie deinen Kindern einschärfen, und du sollst davon reden, wenn du in deinem Hause sitzt und wenn du auf dem Weg gehst, wenn du dich hinlegst und wenn du aufstehst (Dtn 6,7).“ Das Schema, das ja täglich gebetet werden soll, wird nach Dtn 6,8f und Jos. ant. 4,8,13 jedenfalls auch an den Türen der Häuser angebracht (ἐπιγράφειν δὲ καὶ τοῖς θυρώμασιν), ist also natürlich nicht nur Erziehungsmaßnahme, sondern auch ein den Alltag strukturierendes Element. Besonders in den jüdischen Traditionen ist die Verbindung von Religiosität und Familie am konkretesten greifbar, sodass John Barclay auch resümieren kann: „[...] all our evidence suggests that the Jewish religious tradition was deeply woven into the fabric of Jewish family life“²⁵³.

Zusätzlich zur direkt übermittelten Religiosität wird man auch die Bedeutung der täglichen Kultausübung nicht unterschätzen dürfen. Sowohl durch passives Beobachten von als auch aktives Mitwirken bei kultischen Handlungen werden bestimmte Verhaltensmuster kennengelernt und erlernt. Der Kirchenlehrer Prudentius zeigt uns in seinem Werk gegen Symmachus wie ein Kind die Gewohnheit der Eltern imitiert, gleichwohl es sich hier klar um ein Polemisieren gegen pagane Kultpraxis handelt:

Nachdem einmal ‚nichtiger Aberglaube‘ den Sinn unserer heidnischen Vorfahren besetzt hatte, pflanzte er sich ohne Unterbrechung von Generation zu Generation durch die Jahrhunderte fort. Der jugendliche Erbe verehrte erschauernd, was immer ihm die ergrauten Vorväter als verehrungswürdig vorgestellt hatten. Die Säuglinge nahmen den Irrwahn bereits mit der Muttermilch in sich auf, hatten, während sie noch quäkten, vom gesalzenen Opferspelt gekostet, ‚wachsverschmierte‘ Steinbilder und berußte Hausgötter, von denen Salbe tropfte, erblickt; schon der kleine Junge hatte im Haus einen geheiligten Stein, der als Fortuna mit Füllhorn geformt, stehen sehen und beobachtet, wie seine Mutter dort bleichwangig betete. Später drückte auch er, auf die Schultern der Amme gehoben, seine Lippen an den Granit und küßte ihn ab, sagte seinen kindlichen Wünsche her und erflehte für sich in seiner Blindheit von einem Felsbrocken Reichtümer, davon überzeugt, dass jemand, was er haben wolle, von dort erbitten müsse. (Prud. Symm. 1,205–11)²⁵⁴

Dass neben der Herstellung einer Kontinuität von Religiosität innerhalb der Familie auch der Staat an der Kultausübung im Haus interessiert war, zeigt uns etwa

²⁵³ Barclay, Family 68.

²⁵⁴ Übersetzung nach Tränkle, Prudentius 121.

Aristoteles (Ath. pol. 55,3), wo ein Anwärter auf ein öffentliches Amt nachweisen musste, dass er und seine Familie dieselben Götter verehrten, die auch vonseiten des Staates Verehrung fanden.

Diese Praxis der Erziehung wurde auch bei den ersten Generationen von Christen gläubigen beibehalten.²⁵⁵ Bei den Texten, die über die ersten Generationen an Christen gläubigen berichten, fällt zuallererst auf, dass zumindest die direkte Vermittlung von Religiosität an Kinder zunächst scheinbar keine herausragende Rolle spielt. Dafür können mehrere Gründe angeführt werden: Vielleicht war die Naherwartung derart stark, dass hier keine Notwendigkeit gesehen wurde oder das Leben der Religiosität stand gegenüber jeder Art von Erziehungstheorie im Vordergrund? Ebenso möglich ist natürlich auch, dass einfach die Quellen dazu fehlen, zumal Kinder allgemein in der antiken Literatur relativ unterrepräsentiert sind. Wenn Kinder im NT genannt werden, dann häufig metaphorisch (z.B. Mt 23,37; Röm 8,16–21; etc.), nur in ganz wenigen Fällen sind konkret heranwachsende Minderjährige gemeint.²⁵⁶

Paulus äußert sich genau an einer Stelle zur Erziehung von Kindern von Christen, wenn er sich in 1Kor 7 mit der Frage abmüht, inwiefern das Leben in einer Mischehe²⁵⁷ „funktionieren“ kann:

Den übrigen aber sage ich, nicht der Herr: Wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat und sie willigt ein, bei ihm zu wohnen, so entlasse er sie nicht. Und eine Frau, die einen ungläubigen Mann hat, und der willigt ein, bei ihr zu wohnen, entlasse den Mann nicht. Denn der ungläubige Mann ist durch die Frau geheiligt, und die ungläubige Frau ist durch den Bruder geheiligt; sonst wären ja eure Kinder unrein, nun aber sind sie heilig. (1Kor 7,12–14)

Generell gilt also für Paulus, dass, sobald einer der beiden „gläubig“ ist, auch die Kinder „heilig“ (ἁκάθαρτος) sind. Das sind sie entweder dadurch, dass sie von einem „gläubigen“ Elternteil abstammen oder deshalb, weil sie von diesem derart erzogen werden. Zwar ist auch möglich, dass Paulus hier gar nicht den Lebensvollzug meint, sondern eher die Dimension des Heils im Blick ist, was die Kombination von Reinheit und Heiligkeit bestätigen würde. Jedenfalls blendet aber schon Tertullian,

²⁵⁵ Vgl. Balch/Osiek, Families 165.

²⁵⁶ Siehe zu den Evangelien das Kapitel 5.1.

²⁵⁷ Konkret zum Verhältnis von Mann und Frau in einer Mischehe siehe unter 4.1. Siehe dazu allgemein auch den Aufsatz Johnson-Hodge, Married.

der sich in seiner Schrift *de anima* 39,4 auf diese Stelle bezieht, letzteres aus.²⁵⁸ Nichtsdestotrotz zeigt sich bereits hier ein Motiv, dass sich auch in späteren Quellen wiederfindet: Die Hoffnung, dass der christliche Teil der Ehe sich als bestimmender erweist und somit auch verstärkt christliches „Gedankengut“ in der Familie verbreitet wird.²⁵⁹ Ähnliches finden wir ferner auch bei Justin *apol.* 2, wo die christliche Ehefrau dem Mann ein Dorn im Auge ist. Was eine solche Mischehe aber in der Praxis für Auswirkungen auf die Kinder haben konnte, wird nur an wenigen Stellen deutlich. Zu nennen ist in diesem Zusammenhang ein Brief des Hieronymus an Laeta. Diese war Christin, die mit einem Nicht-Christen, Toxotius, verheiratet war. Nachdem es zu zahlreichen Fehlgeburten kam, legten beide ein Gelübde ab, wonach bei einem gesunden Kind das Kind dem christlichen Gott geweiht werden soll. Selbstverständlich trat genau das ein und das Kind, das den Namen Paula erhielt, wurde sodann christlich erzogen. Nachdem Hieronymus die besagte Stelle des 1. Korintherbriefes zitiert, fährt er fort:

Du bist aus einer gemischten Ehe hervorgegangen; Dein und meines Toxotius Kind ist Paula. Wer hätte es für möglich gehalten, dass die Enkelin des Hohepriesters Albinus auf das Gelübde einer christlichen Mutter hin geboren würde? Wer hätte je geglaubt, dass die lallende Zunge auch in Gegenwart des Großvaters und zu seiner Freude wiederholt vom Gesang des Alleluja? Dass der Greis einer Christus geweihten Jungfrau an seinem Schoße zu essen reichen werde? Die ganze Sache hat, wie erwartet, einen guten und glücklichen Ausgang genommen. Ein heiliges und gläubiges Haus heiligt einen Ungläubigen. Der ist bereits ein Anwärter des Glaubens, den eine gläubige Schar von Kindern und Enkeln umgibt. (Hier. ep. Laet 1)²⁶⁰

Häufiger kommen Kinder hingegen in Deuteropaulinen und Pastoralbriefen in den Blick. In Kol 3,20f heißt es: „Ihr Kinder, gehorcht euren Eltern in allem! Denn dies ist wohlgefällig im Herrn. Ihr Väter, reizt eure Kinder nicht, damit sie nicht mutlos werden!“ und ähnlich in Eph 6,1.4 „Ihr Kinder, gehorcht euren Eltern im Herrn! Denn das ist recht [...] Und ihr Väter, reizt eure Kinder nicht zum Zorn, sondern zieht sie auf in der Zucht (*παιδεία*) und Ermahnung (*νουθεσία*) des Herrn!“ Scheinbar hat der Verfasser des Epheserbriefs einerseits das *κατὰ πάντα* des Kolosserbriefs mit dem Hinweis auf den *κυρίως* ersetzt und andererseits die christliche *paideia* zum Maßstab gemacht. So wird die Erziehung, die im Kolosserbrief noch recht umfassend

²⁵⁸ Vgl. Lindemann, *Kinder* 71.

²⁵⁹ Vgl. dazu auch Barclay, *Family* (Anm. 19) 73.

²⁶⁰ Übersetzung nach Schade, Hieronymus 385. Siehe auch 4.2.3.

verstanden werden kann, in einen konkret christlichen Rahmen gestellt.²⁶¹ Eine noch komplexere Situation ergibt sich, nimmt man den Gedanken von Margaret MacDonald auf, die darauf hinweist, dass der Begriff „Kinder“ hier auch weiter zu denken ist, zumal mit Blick auf V.22 auch Sklaven vorkommen. Sie merkt zurecht an: „Instead, we need to imagine being called out by name as a dynamic and fluctuating social process: What does one hear as a child when one is also a slave? What does one hear when one is both a master and a parent or a slave and a parent?“²⁶² Wenn man sich also vergegenwärtigt, dass die Identitäten der Menschen damals – wie auch heute – nicht ein-, sondern multidimensional waren, werden die Verhältnisse noch komplexer.

Bei den Pastoralbriefen finden wir in 1Tim 3,4 die Aussage, dass der *ἐπίσκοπος* seinem Haus gut vorstehen und auch die „Kinder mit aller Ehrbarkeit in Unterordnung“ halten soll. Dasselbe gilt laut V.12 übrigens auch für die *διάκονοι*. Die Begründung hierfür folgt in V.5: „wenn aber jemand dem eigenen Haus nicht vorzustehen weiß, wie wird er für die Versammlung Gottes (*ἐκκλησία θεοῦ*) sorgen?“ Hier zeigt sich nicht nur die Verbindung von Familie und gemeindlicher Versammlung klar, sondern auch jene von ökonomischen und pädagogischen Aufgaben. Das Thema der Kontinuität zu seinen Vorfahren zeigt sich dann noch in 2Tim, wenn es heißt:

Du aber bleibe in dem, was du gelernt hast und wovon du überzeugt bist, da du weißt, von wem du gelernt hast, und weil du von Kind auf die heiligen Schriften kennst, die Kraft haben, dich weise zu machen zur Rettung durch den Glauben, der in Christus Jesus ist (2Tim 3,14f).

Hier sind es also die Vorfahren – in diesem Falle die Mutter und Großmutter des Timotheus –, die als religiöse Autoritäten auftreten und die Religiosität des jungen Timotheus prägten.²⁶³

In den späteren Schriften der frühen Christusangläubigen erfährt die Kindererziehung dann etwas mehr Aufmerksamkeit, wenngleich es oft bei allgemeinen Aussagen bleibt, wie etwa in 1 Clem 21,6–8, wo es heißt, man soll die

²⁶¹ Vgl. auch Barclay, *Family* 77.

²⁶² MacDonald, *Parenting* 89.

²⁶³ Vgl. dazu auch Balla, *Relationship* 84.

Alten ehren und die Jungen in der Zucht der Gottesfurcht erziehen.“²⁶⁴ Interessant ist dann wieder eine Stelle bei Polykarp:

[Wir wollen] uns zuerst selbst belehren, im Gebot des Herrn zu wandeln; dann belehrt auch die Frauen, in dem ihnen verliehenen Glauben, in Liebe und Keuschheit zu wandeln, ihre Männer in aller Aufrichtigkeit zu lieben, allen gleichmäßig in aller Enthaltbarkeit zugetan zu sein und die Kinder zu erziehen in der Gottesfurcht (Phil 4,1f).²⁶⁵

Was auch hier zunächst auffällt, ist, dass scheinbar Frauen in erster Linie die Kindererziehung übernehmen, auch jene im Bereich der Religiosität. Die Männer sind zwar verantwortlich, nehmen aber keine aktive Rolle ein. Nimmt man noch das oben erwähnte Zeugnis in 2Tim 3,14f und zudem noch 1Tim 5,10, wo von Witwen, die ihre Kinder aufziehen, berichtet wird, hinzu, bestätigt sich dieser Befund.²⁶⁶ Auch dort sind es Mutter und Großmutter, die Titus erzogen haben. Es scheint also, als ob die Rolle der Frau in der Erziehung doch prominenter sein könnte als die weiteren antiken Quellen – v.a. jene aus der griechisch-römischen Umwelt – vermuten lassen. Vielleicht hilft uns hier der Kommentar zu 1Tim von Johannes Chrysostomos weiter, der 1Tim hom 9,2 erklärt, dass sich Männer v.a. um die Söhne, Frauen hingegen mehr um die Mädchen kümmern (Joh. Chrys. in 1Tim. hom. 9,2; in glor. 90). Er fügt aber noch hinzu, dass Männer oft nicht zu Hause sind und die Frau daher die Erziehung für beiderlei Geschlecht übernimmt (de Anna hom. 1,4). Dies wird sich ferner wohl auch auf die religiöse Erziehung beziehen.²⁶⁷ Inwiefern bot sich aber abseits dieser Wünsche und Idealvorstellungen trotzdem Konfliktpotenzial?

Mit Blick auf Spannungen sind v.a. zwei Stellen aus der Literatur bemerkenswert. Im Hirten des Hermas ist der Protagonist mit dem Problem konfrontiert, dass sich seine Kinder und auch seine Frau gegen ihn stellen:

Aber nicht deshalb zürnt dir Gott, sondern damit du dein Haus, das sich gegen den Herrn und gegen euch, die Eltern, vergangen hat, bekehrst. Aber aus Kinderliebe hast du dein Haus nicht ermahnt, sondern hast es schrecklich verderben lassen. Deswegen zürnt dir der Herr. Aber er

²⁶⁴ Übersetzung nach Fischer, Väter 55.

²⁶⁵ Übersetzung nach ebd. 253.

²⁶⁶ Auch wenn man aufgrund des wohl pseudepigraphischen Charakters der Pastoralbriefe keine historische Information zur Familiensituation des Titus erfahren kann, so ist das Stellung der weiblichen Personen dennoch auffällig.

²⁶⁷ Vgl. auch Blumenkomp, Erziehung 526.

wird alles dir in deinem Haus widerfahrene Böse heilen. Wegen der Sünden und Verfehlungen jener nämlich bist du untauglich geworden für die alltäglichen Geschäfte²⁶⁸ (vis I,3,1).

Deine Nachkommen, Hermas, haben sich gegen Gott vergangen und gegen den Herrn gelästert und ihre Eltern in großer Bosheit verraten und mußten sich Elternverräter nennen lassen und hatten vom Verrat keinen Nutzen, sondern fügten ihren Sünden Zügellosigkeiten und böse Unzucht zu, und so wurde das Maß ihrer Gesetzlosigkeiten voll gemacht. Aber eröffne diese Worte allen deinen Kindern und deiner Frau, die deine Schwester werden soll; denn auch sie hält nicht Abstand von der Zunge, mit der sie schlecht handelt. Aber wenn sie diese Worte gehört hat, wird sie Abstand halten und Erbarmen finden (vis II,2,2).²⁶⁹

Wir haben hier also scheinbar eine Situation, wonach sich Teile einer zunächst christlichen Familie wieder vom rechten Glauben entfernt haben. Der Vater erhält nun von einem Engel den Auftrag, sie durch Ermahnungen wieder zurechtzuweisen. Ob hier ein totaler Abfall in den paganen Bereich geschah oder ob der Engel auf eine „Verwässerung“ des christlichen Glaubens anspielt, kann nicht sicher entschieden werden. Klar ist jedenfalls, dass der Vater für das religiöse Leben und die Umstände im Haus verantwortlich ist und bei Missständen einschreiten musste. Hier haben wir also einen Beleg, an dem sieht, dass Ideal und Realität durchaus differieren konnten.²⁷⁰

Von religiösen Differenzen zwischen Eltern und Kindern berichtet ferner auch Origenes, der die Sicht des Kelsos wiedergeben will:

„Wir sehen nun auch,“ sagt er, „wie in den Privathäusern Wollarbeiter, Schuster und Walker und die ungebildetsten und ungeschliffensten Leute in Gegenwart ihrer würdigen und verständigen Dienstherrn den Mund nicht zu öffnen wagen. Sobald sie sich aber ohne Zeugen mit den Kindern und einigen unverständigen Weibern allein wissen, dann bringen sie ganz wunderbare Dinge vor und weisen nach, dass man verpflichtet sei, ihnen zu gehorchen, nicht aber auf den eigenen Vater und die Lehrer zu achten. Diese seien Faselhänse und Schwachköpfe, und in eiteln Vorurteilen befangen, könnten sie weder einen wahrhaft guten Gedanken fassen noch verwirklichen; nur sie allein wüßten es, wie man leben müsse. Würden die Kinder ihnen folgen, so würden sie selbst selig werden und ihr ganzes Haus selig machen. Sehen sie dann, während sie so reden, einen Lehrer der Wissenschaften oder einen verständigen Mann oder auch den Vater selbst herankommen, so pflegen die Vorsichtigeren unter ihnen auseinanderzulaufen, die Unverschämteren aber hetzen die Kinder auf, den Zügel abzustreifen. (Or. Cels. 3,55)²⁷¹

²⁶⁸ Was mit diesen „alltäglichen Geschäften“ gemeint ist, bleibt jedoch unklar. Mit Blick auf die Pastoralbriefe (z.B. 1 Tim 3) kann jedoch auch an das Handeln des Hermas in der Gemeinde gedacht werden.

²⁶⁹ Übersetzungen aus Leutzsch, Hirt 151.155f. Siehe auch 4.1.2.

²⁷⁰ Die Möglichkeit einer autobiographischen Notiz sehen auch Osiek/Koester, Hermas 49.

²⁷¹ Übersetzung nach Koetschau, Origenes 267f. Siehe auch 4.2.2.

Auch hier sind es neben den Handwerkern zunächst wieder die Frauen, die eine zentrale Rolle in der Erziehung übernehmen. Im Gegensatz zu den bereits berichteten Spannungen bei Hermas wenden sich Christen durch ihren neuartigen Glauben von der gepflogenen Tradition ab und bringen als Fremdkörper die bestehende Ordnung ins Wanken, was letztlich auch den Haushalt selbst betrifft.²⁷² Neben der Mutter, der laut Kelsos eine zentrale Bedeutung in der Erziehung der Kinder zukommt, nennt er auch den Vater, der durch die gemeinsame Nennung mit den Lehrern wohl auch erzieherischen Einfluss haben konnte. Dieser wird mit diesen negativen Einflüssen konfrontiert, die sogar im „Aufhetzen“ der Kinder gipfeln können. Klar bleibt auch, dass wir es hier mit den stereotypen Vorwürfen der *superstitio* zu tun haben.²⁷³ Gemeinsam ist diesen Berichten jedenfalls, dass die Religiosität der einzelnen Familienmitglieder mehr war als nur Privatsache, vielmehr ging es um Zusammenhalt und Alltagsleben der sozialen Einheit Familie. Auffällig ist auch hier übrigens die Stellung der Frau, die Kelsos freilich in ein schlechtes Licht rücken will.²⁷⁴

Was bis jetzt noch nicht berücksichtigt wurde, ist, dass es neben der Erziehung im Haus durch die Eltern für manche Kinder auch den Schulunterricht gab. Zunächst besuchten Kinder von Christusgläubigen mit anderen gemeinsam den Unterricht. Auch wenn es keinen selbstständigen Religionsunterricht gab, so wurden etwa mit der Lektüre der antiken Werke – man denke etwa an Homer – ebenfalls auch religiöse Werte transportiert. Daneben wurde der Schulalltag auch von kultischen Handlungen begleitet, was für christusgläubige Eltern sicherlich ein Dorn im Auge war. Konkret zu dieser Problematik äußert sich Tertullian:

Auch hinsichtlich der Schullehrer sowie der Professoren der übrigen Wissenschaften ist eine Untersuchung anzustellen. Oder nein, es besteht kein Zweifel, dass sie vielfach mit der Idololatrie in Berührung kommen. Zuerst die, welche sich in der Lage sehen, die Kenntnis der heidnischen Götterlehren verbreiten zu müssen, die Kenntnis ihrer Namen, Abstammung, ihrer Mythen und sämtlicher ehrenden Abzeichen anzugeben, sodann ihre Feste und Feiertage zu beobachten, weil sie nämlich an denselben ihre Honorare zusammenrechnen. Welcher Lehrer wird wagen, die Quinquatrien¹ ohne die Tafel mit den sieben Göttern zu besuchen. Das erste Schulgeld der neuen Schüler widmet er der Minerva, ihrer Ehre und ihrem Namen, so dass, wenn er sich auch nicht gerade einem Idole weihet, man doch buchstäblich von ihm sagen kann, er habe vom Götzenopfer gegessen und müsse als Götzendiener gemieden werden [...] Hingegen wenn der Gläubige dergleichen lernt, so nimmt er, wenn er schon weiß, was es damit auf sich hat, nichts an und gibt nichts zu, und das noch mehr dann, wenn er es noch nicht weiß.

²⁷² Vgl. auch Lona, Lehre, der zurecht auf den hier anklingenden Klassenunterschied hinweist.

²⁷³ Siehe zum Topos der *superstitio* Rüpke, Aberglauben, 49–73.

²⁷⁴ Vgl. auch MacDonald, Celsus 157–184.

Oder, wenn er bereits angefangen hat, Erkenntnis davon zu haben, so muss das, was er zuerst gelernt hat, in seiner Erkenntnis notwendig auch die erste Stelle einnehmen, d.h. Gott und der Glaube. (Tert. idol. 10)²⁷⁵

Tertullian plädiert konkret dafür, den jungen Menschen einzuschärfen, was christlichen Glauben ausmacht, damit man sich leichter von anderem distanzieren kann. Es scheint aber, als reagierte man recht früh auf diese Situation und so es gab aber auch Hefte für christliche Schüler mit Gebeten und christlichen Symbolen, wie etwa Kreuzen.²⁷⁶ Der Inhalt blieb aber meist derselbe. Eine ähnliche Kompromisslösung liefert Tertullian auch idol. 16,1, wenn er über öffentliche Feste, an denen Kinder teilnehmen, berichtet. Solange man sich nicht aktiv an den damit häufig verbundenen Opfern beteiligt, ist dies kein Problem.²⁷⁷ Für die Eltern-Kinder-Beziehung war aber auch diese Partizipation am öffentlichen Leben sicherlich eine Herausforderung, da der christliche Glaube bei jedem Handeln oder auch Nicht-Handeln sichtbar werden musste.

3.3.3. Frauen

Wie im Verhältnis von Eltern und Kindern, so spielt auch in jenem zwischen Mann und Frau Erziehung ein zentrales Thema, wie uns etwa die ökonomische Literatur – allen voran Xenophon in seinem οἰκονομικός (6,17–7,10) – zeigen will. Vieles, was das Verhältnis von Mann und Frau zu einem spannungsvollen macht, wurde schon oben besprochen oder zumindest angedeutet. Da sich zeigte, dass die Frau große Teile der Erziehung übernahm, wird ihre Rolle für die Ausbreitung des Christentums nicht unterschätzt werden dürfen.²⁷⁸

Entsprechend der Vormachtstellung des paterfamilias ist auch die religiöse Autonomie der Frau relativ eingeschränkt. Hier finden wir bei Plutarch das Ideal, dass die Frau ausschließlich jene Götter verehren dürfe, die auch ihr Mann verehrte (Plut. Conj. praec. 19).

²⁷⁵ Kellner, Tertullian (private und katechetische Schriften) 267f.

²⁷⁶ Vgl. dazu Christes/Klein/Lüth, Handbuch 509f.

²⁷⁷ Siehe dazu Greschat, Sache 255f.

²⁷⁸ Für Überlegungen und einem Forschungsüberblick siehe auch hier den Aufsatz von MacDonald, Celsus.

Das alles dominierende Thema war aber jenes, inwiefern in einer Mischehe ein Ehepartner seine Religiosität vertreten und auch ausleben durfte. Zahlreiche Quellen sprechen diese Thematik an und was als erstes auffällt, ist, dass in fast allen Fällen der Mischehen die Frauen den christlichen Part übernehmen, während Männer – so die Hoffnung – von den Frauen bekehrt werden (vgl. z.B. 1Kor 7,12–14 und 1Petr 3,1f).²⁷⁹

Neben der Hoffnung, dass die Frau den Mann bekehrt, finden sich mancherorts auch pragmatische Lösungen: Die aus der ersten Hälfte des 3. Jh. s. stammende *Traditio Apostolica* liefert Bestimmungen, wer wie wann und wo zu beten hatte. Interessant ist hier der Zusatz, wie man in Mischehen verfahren soll:

Gegen Mitternacht erhebe dich und wasche deine Hände mit Wasser und bete. Wenn du verheiratet bist, bete zusammen. Aber wenn deine Frau noch nicht getauft ist, gehe in einen anderen Raum um zu beten und dann gehe zurück ins Bett. (Trad. Apost. 41,11f)

Zwar wird durch das „noch nicht“ auch wieder der oben genannte Wunsch der Bekehrung des Ehepartners deutlich, wir haben jedoch hier eine ganz pragmatische Anweisung, wie es funktionieren könnte. Offen muss aber bleiben, inwiefern dieses Verhalten in die Praxis umgesetzt werden kann. Es scheint, als wäre man noch auf den Gutwillen des Partners angewiesen und bemüht, nicht anzuecken – was für diese frühe Zeit des Christentums auch nicht ganz unverständlich ist. Dass aber genau ein solches Verhalten Verdacht erwecken musste und wohl in dem einen oder anderen Fall zu Streitigkeiten führte, zeigt uns Tertullian. Er ist rigoroser und verbietet Christinnen die Heirat mit Nicht-Christen und ganz konkret auch seiner eigenen Frau in seiner Schrift *de uxore*, da er Folgendes befürchtet:

Wird es unbemerkt bleiben, wenn du dein Bett und dich selbst mit dem Kreuze bezeichnest? wenn du etwas Unreines von dir wegbläst, wenn du sogar nachts aufstehest, um zu beten? Wird es da nicht scheinen, als wolltest du eine magische Handlung vornehmen? Dein Mann wird nicht wissen, was das ist, was du vor jeder ändern Speise heimlich genießest; und wenn er wüsste, dass es Brot sei, würde er dann nicht glauben, es sei dasjenige Brot, von welchem man immer spricht? Und wird wohl jeder, der den Grund nicht kennt, es dulden ohne Unwillen und ohne den Argwohn, es sei Gift und kein Brot? Manche dulden alle diese Dinge wohl, aber nur, um sie zu verachten, sie dulden sie, um mit solchen Frauen ein Spiel zu spielen, indem sie deren Geheimnisse für den Fall einer vermeintlichen Gefahr, wenn sie selber einmal beleidigt werden sollten, bei sich bewahren und sich um den Preis ihrer Mitgift durch Vorhalten ihres christlichen Bekenntnisses das Stillschweigen abkaufen lassen, da sie nämlich sonst vor dem

²⁷⁹ Siehe dazu auch Balch/Osiek, *Families* 148f.

achtsamen Schiedsrichter mit ihnen prozessieren würden. Das haben viele nicht vorausgesehen und sind nur mit Verlust ihres Vermögens oder ihres Glaubens davongekommen. (Tert. ux. 5)²⁸⁰

Der Bräutigam muß bei der Hochzeit einen Kranz aufsetzen; darum eben heiraten wir keine Heiden, damit sie uns nicht zum Götzendienst hinziehen, womit bei ihnen die Hochzeiten ihren Anfang nehmen. Du hast das Gesetz von den Patriarchen her, du hast den Apostel, der im Herrn zu heiraten befiehlt. (Tert. mil. cor. 13)²⁸¹

Bemerkenswert ist dieser Befund aus mehreren Gründen: Nicht nur deshalb, weil Tertullian sich hier zwischen totaler Ablehnung einerseits und dem Hoffen auf Bekehrung der Nicht-Christen andererseits bewegt, sondern auch wegen des Vergleichs zu der Tertullianstelle über die Kinder. Vorher haben wir gehört, dass das Teilnehmen an öffentlichen Kulthandlungen für Kinder gestattet ist, solange nur nicht geopfert wird. Bei den Frauen scheint Tertullian somit nicht so kompromissbereit. Das lässt sich wohl damit erklären, dass die Stelle mit den Kindern im Apologetikum auch an Nicht-Christen gerichtet ist, jene über die Frauen wohl ausschließlich an ein christliches Publikum. Klar wird jedenfalls, dass es stets gilt, einen Kompromiss zwischen Ideal und Realität zu finden, der ein Einfügen von christlichen Werten und Haltungen im Kontext des paganen Umfelds erst möglich macht.

Eine Radikalisierung in der Beurteilung der Ehe generell und auch konkret in der Mischehe findet sich unisono in der apokryphen Literatur. Zentrale Themen hier ist etwa die Enthaltensamkeit in einer Ehe (z.B. ActThom 12–14), was gleichermaßen für Mischehe (z.B. ActAndr 4; ActJoh 63f; ActPaul 7; Act Petr 34; ActThom 89) als auch christliche Ehe (z.B. ActJoh 63f) gilt, oder die Bekehrung eines Ehepartners hin zum christlichen Glauben (z.B. ActPetr 1; ActThom 12–14). Häufig ist die Paarbeziehung auch der Höhepunkt, zu der sich die Handlung hin entwickelt, der Wunsch nach Sexualität, die in den Texten v.a. als Merkmal der paganen Bevölkerung zugeschrieben wird, erscheint als kritisches Moment.²⁸² Am Ende stehen dann meist die beiden Optionen: Bekehrung des Ehepartners oder Martyrium. Diese beiden Wege scheinen in den genannten Schriften aber die einzigen Möglichkeiten zu sein, den Konflikt, der sich v.a. aus dem Verhältnis der einzelnen Ehepartner zum Thema Sexualität ergibt, zu beenden. Jedoch muss auch hier der

²⁸⁰ Übersetzung nach Kellner, Tertullian (private und katechetische Schriften) 80. Siehe auch 4.1.4.

²⁸¹ Übersetzung nach Kellner, Tertullian (ausgewählte Schriften) 259.

²⁸² Siehe zu dieser Entwicklung auch Balch/Osiek, Families 148–152.

Charakter der Quellen betrachtet werden: Während es einerseits um eine narrative Entfaltung von „Alltagsgeschichten“ geht, sollen andererseits auch christliche Werte vermittelt werden. Zudem sind sie als Erfolgsgeschichten – unabhängig davon, ob der Protagonist oder die Protagonistin am Ende den Tod findet – auch als Werbung zu verstehen, zumal das Christentum in der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt als Sieger hervorgeht. Da es sich meist um christliche Ehefrauen handelt, ist auch die Frage des Geschlechts zu berücksichtigen. Die Frau, die in der Hierarchie des Haushalts unter dem Mann stand, konnte nur in wenigen Fällen die Konversion des Haushalts bewerkstelligen, weshalb man mit dem Martyrium eine Alternative zum Ideal des genuin christlichen Haushalts schuf.

Betreffs der Religiosität wurden Frauen stets mit einer gewissen Gefahr der *superstitio* verbunden, dieses Schicksal teilen sie mit den Sklaven und so werden sie in den Quellen sie v.a. von paganer Seite als eine gewisse Gefahr für die Traditionen angesehen.²⁸³

3.3.4. Sklave/-in

„Das Verhältnis zwischen Herren und Sklaven erscheint in der Sprache der Quellen durchweg als Umgang der Herren mit den Sklaven.“²⁸⁴ So beschreibt es Hans Klees in seinem Werk zu Sklaverei im ökonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit im ersten Satz des Werks. Trotz der Vorstellung, dass Sklaven, – wie es Aristoteles Pol. 1253f sagt –, nicht nur „Teil der Familie“ (μέρος τῆς οἰκίας), sondern auch ein „Werkzeug“ (ὄργανον) sind, wird bei diesem Verhältnis häufig moralisiert, sodass auch ein bestimmtes Verhalten den Sklaven gegenüber gefordert wird. Das Ideal des Umgangs findet sich sowohl in der klassisch-römischen Literatur wie etwa Senecas Ep. Mor. 47,1, wo er sie als „Hausgenossen“ (*contubernales*) und „Freunde“ (*amici*) bezeichnet, oder auch in der jüdischen Tradition, z.B. Sir 7,23: „Einen umsichtigen Sklaven habe lieb und hindere ihn nicht, wenn er frei werden kann.“ Im Allgemeinen bewegten sich Sklaven als Unfreie

²⁸³ Vgl. hierzu allgemein MacDonald, Women.

²⁸⁴ Klees, Herren 14.

immer innerhalb von Kollektiven und dies trifft auch auf die religiöse Praxis zu. Eine generelle, individuelle Religiosität ist in den Quellen nur in seltenen Fällen greifbar, stattdessen partizipieren sie an organisierten Kollektivkulten, sei dies der „offizielle“ Staatskult, *collegia* oder eben auch in Häusern.²⁸⁵ Nichtsdestotrotz war den Bediensteten – zumindest in der polytheistischen Welt der griechisch-römischen Antike – auch die Verehrung von eigenen Gottheiten in ihren sog. „Serviceräumen“ erlaubt.²⁸⁶

Bezüglich der häuslichen Religiosität zeigt sich in den Quellen ferner, dass Sklaven grundsätzlich nicht nur am religiösen Leben der Familie als Außenstehende partizipierten – etwa in der Verehrung der Laren und des Genius –, sondern auch Objekte waren. Im Fest der *Compitalia* im Jänner wurden die freien Familienmitglieder als Puppen dargestellt, die Sklaven hingegen als Wollbälle und beim Fest der Saturnalien im Dezember wurden die Standesunterschiede zwischen Herren und Sklaven aufgehoben.²⁸⁷

Eine uns in der antiken Literatur häufig begegnende Gestalt ist jene des *vilicus*. Er war in bessergestellten Familien eine Art Verwalter, der die Aufsicht über die restlichen Sklaven im Haushalt hatte und in vielen Fragen seinen Herrn vertrat. Aussagen über den *vilicus* finden sich in erster Linie bei Cato und Columella. Ersterer zeigt uns, dass der *vilicus* und auch die *vilica* – wohl eine Art Aufseherin, die der Herr dem *vilicus* zur Seite stellen kann – vom *dominus* konkrete Aufgaben im Kult zugewiesen bekommen konnte.²⁸⁸ Für den *vilicus* gilt es, in Abwesenheit des *dominus* Haus und Hof zu verwalten und die dazugehörigen kultischen Handlungen zu vollziehen. Die Anweisungen werden in größter Sorgfalt dargelegt, sodass der genaue Wortlaut von Gebeten diktiert wird (z.B. Cat. agr. 150). Jedoch gibt es bereits Einschränkungen, die für die *vilica* sogar noch strenger sind:

Opfer bringe er nur am Kompitalienfest an einer Wegscheide oder (im Haus) auf dem Herd dar.
(Cat. agr. 5,3)

²⁸⁵ Vgl. Bömer, Untersuchungen 32.

²⁸⁶ Vgl. Burkert, Religion 259.

²⁸⁷ Vgl. Harrill, Functionaries 117f und Latte, Religionsgeschichte 90f.

²⁸⁸ Für eine Darstellung, welche Rollen Sklaven in antiken paganen Haushalten haben konnten, siehe auch Bömer, Untersuchungen 32–78 und Bakker, Living 42.

Er [der Verwalter] Sorge dafür, dass sie die Pflichten erfüllt, die eine Verwalterin [*vilicae*] hat. Wenn der Herr sie dir zur Frau gegeben hat, sollst du dich mit ihr zufrieden geben. Sieh zu, dass sie Respekt vor dir hat, dass sie nicht zu großen Aufwand treibt, mit Nachbarinnen und anderen Frauen möglichst wenig Umgang hat und sie weder im Gutshaus noch bei sich empfängt, dass sie nirgendwo zum Essen geht und sich nicht herumtreibt. Ohne Anweisung des Herrn oder der Herrin soll sie kein Opfer [*rem divinam*] darbringen oder jemanden (damit) beauftragen, es an ihrer Stelle zu tun. Sie muss wissen, dass der Herr für die ganze Hausgemeinschaft das Opfer darbringt [*Scito dominum pro tota familia rem divinam facere*]. Reinlich soll sie sein: Das Haus halte sie ausgefegt und sauber, den Herd halte sie täglich rein und ringsum gefegt, ehe sie zu Bett geht. An den Kalenden, Iden und Nonen (und) wenn ein Festtag ist, lege sie einen Kranz auf den Herd und opfere zu eben diesen Tagen dem Lar familiaris je nach Vermögen. (Cat. agr. 143,1f)²⁸⁹

Dass der *vilicus* keine kultischen Handlungen außer den vom Herrn verordneten durchführen darf, wird auch von Columella in 1,8 bestätigt. Was bei beiden schon anklingt, ist – ähnlich wie bei Frauen vorhin – die Gefahr der *superstitio*, die durch Umgang von *vilicus* bzw. *vilica* mit Außenstehenden auch in den Haushalt Eingang finden kann. In der Literatur tauchen die Sklaven daher als ambivalent auf, in der Literatur häufig der *superstitio* verdächtigt, und waren somit – wie es Harrill nennt – „either a ‚faithful companion‘ or a ‚domestic enemy‘“.²⁹⁰ Nach dem Grammatiker Sennius Capito 17 hatte man so viele Feinde wie man Sklaven hatte.

Diese Ambivalenz zeigt sich auch in der frühchristlichen Literatur. In 1Kor 4,2 heißt es, dass es schwierig ist, einen treuen Verwalter (hier οἰκονόμος) zu finden. Ferner denke man auch an das Gleichnis von treuen und untreuen Knecht (Mk 13,33–37; Mt 24, 45–51; Lk 12,42–48). Die Haustafeln lesen sich eher wie eine allgemeine Ermahnung, dass die im Haus vorfindliche Hierarchie eingehalten wird und sich Sklaven dementsprechend den Herrn unterordnen sollen.

Ihr Sklaven (δοῦλοι), gehorcht in allem euren irdischen Herren, nicht in Augendienerei, als Menschengefällige, sondern in Einfalt des Herzens, den Herrn fürchtend! (Kol 3,22) [...] Die Sklaven ermahne, ihren eigenen Herren sich in allem unterzuordnen, sich wohlgefällig zu machen, nicht zu widersprechen. (Tit 2,9) Ihr Hausklaven, ordnet euch in aller Furcht den Herren unter, nicht allein den guten und milden, sondern auch den verkehrten! (1Petr 2,18)

Gleichzeitig wird aber auch an verschiedenen Stellen von den Herren ein angemessener Umgang erwartet:

Ihr Herren (κύριοι), gewährt euren Sklaven, was recht und billig ist, da ihr wißt, dass auch ihr einen Herrn im Himmel habt! (Kol 4,1)

²⁸⁹ Übersetzung nach Froesch, Cato18f.160f.

²⁹⁰ Harrill, Slaves 145.

Da diese Aussagen derart allgemein sind, lässt sich schwer feststellen, wo die Grenzen dieser Unterordnung waren. Man kann aber wohl annehmen, dass in einem Haus, in dem der Herr Christ war, auch die Sklaven Christen sein sollten oder zumindest keine fremden Kulte durchführen sollten. Von Tertullian erfahren wir, dass dies eben nicht zwingend der Fall gewesen sein musste:

Es ist mir bekannt, wie ein christlicher Mitbruder durch eine Vision in derselben Nacht schwer dafür gezüchtigt wurde, dass seine Sklaven bei Gelegenheit einer plötzlich ausgerufenen öffentlichen Freudenbezeugung die Haustür mit Kränzen geschmückt hatten. Und doch hatte er es nicht einmal selber getan oder befohlen; denn er war vorher ausgegangen, und tadelte, als er wieder kam, das Geschehene; folglich werden wir vor Gott in solchen Dingen auch wegen der Handlungen unseres Hausgesindes gerichtet. (Tert. idol. 15,7f)²⁹¹

Hier haben wir also solch einen „domestic enemy“. Ähnliches erfahren wir auch von Justin in apol. II 12,4, wonach Haussklaven ihre Herren bei den römischen Autoritäten als Christen denunzieren. Auffällig ist, dass Athenagoras Gegenteiliges zu berichten weiß, wenn er davon erzählt, wie Sklaven das Herrenmahl erleben:

Und doch haben wir auch Sklaven, die einen mehr, die andern weniger, vor denen man nicht verborgen bleiben kann. Aber selbst aus diesen hat noch nie einer so etwas uns auch nur angedichtet. Wie könnte auch einer von Leuten, die es nicht einmal über sich bringen, bei einer gerechten Tötung zuzusehen, Menschenmord und Menschenfraß aussagen? Wer rechnet die Gladiatorenspiele und Tierkämpfe, besonders die von Euch veranstalteten, nicht zu den Dingen, die eifrige Beachtung verdienen? (Ath. leg. 35,3)²⁹²

Womit aber ist diese unterschiedliche Bewertung von nicht-christlichen Haussklaven zu erklären? Man darf nicht vergessen, dass es sich hier um apologetische Texte mit konkreter Zielsetzung handelt. Während Tertullian und Justin mit der Erzählung zeigen wollen, dass es auch im Haus „domestic enemies“ gibt, betont Athenagoras, dass nicht einmal Sklaven, die die Christen potentiell verraten könnten, etwas Anstößiges finden und das Herrenmahl nicht als Kannibalismus verstehen.

²⁹¹ Übersetzung nach Kellner, Tertullian (private und katechetische Schriften) 162. Siehe auch 4.3.3.

²⁹² Übersetzung nach Eberhard, Athenagoras 65.

3.4. Öffentlichkeit und Nicht-Öffentlichkeit

Zunächst noch eine Vorbemerkung: Es mag überraschen, warum hier durchgängig von „Nicht-Öffentlichkeit“ die Rede ist, statt von „Privatheit“. Dies hängt vordergründig damit zusammen, dass man bei Verwendung des Begriffs des „Privaten“ Gefahr läuft, ihn in seiner neuzeitlichen Dimension, die vor allem besitzrechtliche Aspekte damit verknüpft, zu verstehen. In dieser ist er aber der griechisch-römischen Antike fremd.²⁹³

Auf die Trennung der beiden Sphären geht bereits Vitruv in seinem 6. Buch über Privathäuser ein. Er schreibt hier Folgendes:

Denn in die Räume, welche abgesondert sind, ist nicht allen, sondern nur den Geladenen einzutreten gestattet, und dahin gehören die Schlafgemächer, die Speisezimmer, die Badegemächer und andere Räumlichkeiten, welche derartigen Gebrauch haben. Allgemein zugängliche Räume aber sind diejenigen, zu welchen die Leute, auch ohne gerufen zu sein, auf eigene Faust kommen können, nämlich die Vorhallen (Vestibulen), die Atrien, die Säulenhöfe und was sonst denselben Zweck haben kann. Für diejenigen, welche sich nur in gewöhnlichen Glücksumständen befinden, sind daher prächtige Vorhallen, Empfangssäle und Höfe nicht nötig, weil diese vielmehr anderen, welche ihrerseits empfangen, Aufwartung zu machen haben. Bei denen aber, welche mit Feldfrüchten Geschäfte treiben, sind in den Vorhallen Schuppen und Geschäftslokale und so im Gebäude selbst Gewölbe, Speicher, Weinlager und andere Räume, welche mehr zu Aufbewahrung von Feldfrüchten, als auf geschmackvolle Ausschmückung berechnet sein könne, anzulegen. Für Banquiers und Staatspächter ferner sind die Gebäude wohnlicher und ansehnlicher und vor Einbruch gesichert anzulegen: für die öffentlich auftretenden und durch ihre Reden bekannte Persönlichkeiten aber geschmackvoller und zur Aufnahme von Zusammenkünften mehr Raum bietend: für die höheren Stände aber, welche, während sie Würden und Ämter bekleiden, die Bürger empfangen müssen, sind fürstliche Vorhallen, hohe Atrien und sehr geräumige Säulenhöfe, Gartenanlagen mit Bosquets und ausgedehnten Promenaden in einer der höchsten Würde angemessenen Ausführung anzulegen: außerdem Bücher- und Gemäldesäle und Basiliken in einer dem Prunk der Staatsgebäude nicht unähnlichen Weise ausgestattet, weil in ihren Häusern öfters Staats- als auch Privatberatungen abgehalten und schiedsrichterliche Erkenntnisse gefällt werden. (Vitr. 6,5,1f)²⁹⁴

Seine Sicht ist jedoch allgemein eine klassisch römisch-republikanische und gilt vielleicht schon für seine eigene Zeit nur mehr in begrenztem Maße bzw. für den griechischen Osten vielleicht überhaupt nicht. Wichtig sind jedoch zwei Beobachtungen. Erstens wird ersichtlich, dass das Haus immer den sozialen Status des Mannes widerspiegeln soll, zweitens weist er bereits auf eine Differenzierung der

²⁹³ Vgl. dazu Von Bendemann/Faßbeck, Formen 224.

²⁹⁴ Übersetzung nach Reber, Vitruv 211f.

beiden Sphären Öffentlichkeit und Nicht-Öffentlichkeit hin.²⁹⁵ Wichtig hierbei ist noch, dass Vitruv nicht darum geht, dass einzelne Räume selbst öffentlich oder nicht-öffentlich sind, sondern vielmehr ging es ihm wohl eher um die Frage, welche Leute von außen im Haus Zutritt hatten.²⁹⁶

Hilfreicher als eine Unterscheidung in ein Entweder-Oder ist also vielleicht jene nach dem „Grad an Privatheit“²⁹⁷, einer gewissen Skala²⁹⁸ oder einem Grad, wie weit Außenstehende in das Haus gehen konnten²⁹⁹: Je tiefer man in ein Haus eindrang, umso „intimer“ wurde der Bereich, je näher am Ausgang, desto eher für Augen der Gäste des Hauses sichtbar. Es fällt auf, dass – zumindest für Pompeji – die Hauskultanlagen relativ tief im Haus waren und daher der Öffentlichkeit doch relativ entzogen.³⁰⁰ Eine andere Möglichkeit wäre auch noch, *oikos* und *polis* aufeinander zu beziehen.³⁰¹ Auch diese beiden standen nicht im Gegensatz zueinander, die Grenzen waren zwar klar und sichtbar, aber nicht undurchlässig und so koexistierten beide Sphären vielmehr.³⁰² Durch die unterschiedlichen Zielsetzungen konnte es aber auch zu Spannungen kommen.³⁰³ Auch bei *oikos* und *polis* muss man mehrere Zwischenstufen unterscheiden, denn ein Kult konnte sich nicht nur auf diese beiden, sondern auch auf die Nachbarschaft oder Deme beziehen.³⁰⁴ Nicht zuletzt wird die

²⁹⁵ Vgl. dazu Nevett, Space 90.

²⁹⁶ Vgl. Wallace-Hadrill, Houses 44.

²⁹⁷ Vgl. etwa Schörner, Lokalisierung 138, der etwa auch das *atrium* als einen semi-öffentlichen Raum beschreibt.

²⁹⁸ So bei Wallace-Hadrill, Houses 17.

²⁹⁹ M.E. bezeichnen alle diese Formulierungen im Großen und Ganzen dasselbe Phänomen, am treffendsten drückt es m.E. aber die Tiefe auch, da hier die räumlichen Verhältnisse im Haus aufgenommen werden. Siehe dazu auch Anderson, Architecture 301.

³⁰⁰ Siehe dazu Schörner, Lokalisierung 140.

³⁰¹ So etwa der Vorschlag von Nevett, House 4–10. Zum Verhältnis von Haus und Stadt siehe auch noch Bonini, Casa 33–38. Wallace-Hadrill, Houses beschreibt es 8–16 – jedoch mit Blick auf soziale Verhältnisse – auch noch als eine Achse "public-private", die von einer weiteren Achse "grand-humble" gekreuzt wird. Siehe ferner auch noch ebd. 17–37.

³⁰² Vgl. zum Verhältnis den Aufsatz von Frankfurter, Interpenetration und Stambaugh, City 157.

³⁰³ Als Beispiel führt Nevett Sophokles' Antigone an, wo sowohl Antigone als auch Kreon versuchen, einen Kompromiss zwischen beiden zu finden. Siehe Nevett, House 5. Eine enge Verbindung wird auch an Xenophons Schrift *oikonomikos* sichtbar, wenn die Fähigkeiten eines Politikers mit dem eines Haushaltsvorstandes verglichen werden. (4,4–25). Jedoch darf man bei alledem nicht vergessen, dass die Quellen allesamt aus dem Athen klassischer Zeit stammen, worauf Nevett auch hinweist. Mit dem Ende des 5. Jh. s. setzte jedoch ein Schnitt ein, in dem der *oikos* in den athenischen Quellen immer mehr in den Blick kommt. (ebd. 6f.).

³⁰⁴ Siehe etwa Faraone, Household 212f.

Frage von Öffentlichkeit und Nicht-Öffentlichkeit traditionellerweise auch eng mit der Frage nach Räumen für Mann und Frau gesehen.³⁰⁵

Wichtig ist natürlich auch die banale Frage, inwiefern Häuser zugänglich waren. Grundsätzlich waren in der Stadt die Türen der Häuser direkt an der Straße gelegen. Interessant ist ferner, dass die Türen scheinbar besser vor Einbruch schützten als die Mauern, die oft sehr dünn waren.³⁰⁶ Zumindest für römische Häuser wird noch berichtet, dass sie zusätzlich einen Türwächter (θυροπόρ/Janitor) hatten (Fronto Ep. Graec. 5,1; Plut. Cic. 15,2;36,3), was sicher auch nur auf reichere Bewohner zutrif. Sehr beliebt scheint auch der Topos des „offenen Hauses“ zu sein. Er war zunächst Ausdruck von Sicherheit und Prosperität. So pries man etwa Trajan, da man unter seiner Herrschaft endlich die sicheren und offenen Häuser besuchen konnte (Plin. Pan. 62,7). Cicero wird ferner gewürdigt, dass er in seinem Haus keinen Türwächter hatte (Plut. Cic. 36,3). Das wird sich wohl so erklären lassen, dass sich nach Plutarch Cicero so sehr für den Staat einsetzte, dass gleichsam sein ganzes auch zum öffentlichen Raum wurde.³⁰⁷

Trotzdem war der Türbereich aber besonders schutzwürdig, weshalb hier eine Vielzahl an Schutzgottheiten verehrt wurde.³⁰⁸ Die Bezüglich der Architektur lässt sich feststellen, dass jene Elemente, die sich im griechischen Hausbau durchsetzten, vielleicht aus dem öffentlichen Bereich stammten. Häuser in Herculaneum und Pompeji imitierten eventuell diesen Stil, wobei aber unsicher ist, ob man sich an den öffentlichen Gebäuden orientierte oder doch an den Wohnhäusern.³⁰⁹ Trotz architektonischer Annäherungen gibt es in der Frage von Öffentlichkeit und Nicht-Öffentlichkeit dann scheinbar doch einen Unterschied. Nach Wallace-Hadrill waren die römischen Häuser aber eher einladend und präsentierend, die griechischen hingegen kreierten eher eine "world of privacy"³¹⁰. Einiges Allgemeines wurde

³⁰⁵ Schon Hales, House 207 weist darauf hin, dass für Vitruv die Frage nach dem Verhältnis von öffentlich/nicht-öffentlich genauso, oder fast noch wichtiger ist, als jene nach dem Geschlecht. Vgl. dazu auch noch mehr im folgenden Kapitel 3.1.3.

³⁰⁶ Vgl. Garland, Life 84.

³⁰⁷ Vgl. dazu Hales, House 36f.

³⁰⁸ Näheres dazu unter 3.2.1.

³⁰⁹ Wallace-Hadrill, Houses 21 plädiert für ersteres, jedoch fehlen jegliche Argumente. Mir scheint letzteres plausibler, da eine Übernahme von Elementen des nicht-öffentlichen Raumes in denselben Raum logischer erscheint als eine von griechischen öffentlichen in römischen nicht-öffentlichen.

³¹⁰ Ebd. 45, der auch eine Ausnahme anmerkt: „Im späthellenistischen Delos z.B. war das *andron* auch eher beim Eingangsbereich situiert, was für römischen Einfluss spricht.“

bereits unter 3.1.2 genannt, hier geht es jedoch spezifisch um die religiös-kultischen Aspekte des täglichen Lebens.

Auch wenn auch hier von keiner strikten Trennung von häuslichen und öffentlichen Kult ausgegangen werden darf, wird in der Literatur oft zwischen *sacra privata* und *sacra publica* differenziert.³¹¹ Die Unterscheidung geht auf den im 2. Jh. n. Chr. schreibenden Sextus Pompeius Festus zurück. Er definiert *sacra privata* als jenen kultischen Bereich, der von öffentlicher Hand finanziert ist und an das gesamte Volk gerichtet ist. Im Unterschied dazu sind die *sacra privata* von Individuen, Haushalten oder Familien finanziert (Fest. 245,28–30).³¹² Dass hier der Fokus allein auf die Frage der Finanzierung gerichtet wird, weist bereits darauf hin, dass die Verantwortung für kultisches Handeln im Grunde bei den Zahlenden lag und es somit keine übergeordnete Kontrollinstanz gab.

Die enge Verbindung zwischen beiden zeigt sich auch bei Aristoteles. Er berichtet, dass Anwärter auf öffentliche Ämter im Haus dieselben Götter, etwa Zeus (als Zeus Herkeios)³¹³, verehren soll wie im Staat (Arist. ath. pol. 55,3/Demosthenes 57/67). Der Hauskult konnte den öffentlichen Kult ergänzen, er konnte sich aber auf Dinge beziehen, die vom Öffentlichen wenig bis gar nicht tangiert werden.³¹⁴

Wenn die Variable von öffentlich/nicht-öffentlich in der Antike die erste Stelle einnahm, dann die des Geschlechts die zweite. Während zum ersten Kreis die Frage nach der polis als eine „Familie von Männern“ gehört, so zum zweiten jene nach Blutsverwandtschaft, Ehe und Adoption.³¹⁵

Kern einer Familie war ein Ehepaar, wobei der Mann die dominantere Rolle innehatte. Auch hier ergeben sich wieder Unterschiede in der römischen und griechischen „Tradition“. Zwar war er in beiden als *paterfamilias* rechtliches Oberhaupt der gesamten Familie. Das Recht erstreckte sich auf die Aktivitäten eher auf den Bereich im Haus beschränkt war und der Mann die Geschäfte außerhalb

³¹¹ Vgl. Wachsmuth, Aspekte 44. Im Englischen finden sich häufig die Begriffe „public“/„private“ und „civic“/„individual“. Vgl. dazu Faraone, Household 222.

³¹² *Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis: at privata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt.*

³¹³ Zur seiner Bedeutung im Hauskult siehe auch 4.1.

³¹⁴ Nach Boedeker, Family 230 wären dies etwa Themen wie Tod, Geburt und Sex.

³¹⁵ So bei Pomeroy, Families 18. Dass das Recht bezüglich des Kultes jedoch nicht allumfassend war, wird unter 3.2. noch gezeigt.

erledigte.³¹⁶ Diese Sicht, die sich v.a. auf die literarischen Zeugnisse stützt und wohl eher nur für einen kleinen Ausschnitt der Haushalte repräsentativ ist (z.B. Eur. Troades 647–649), wurde durch neuere Erkenntnisse widerlegt, wonach Frauen durchaus auch Arbeiten im Freien nachgingen.³¹⁷ Im Haus selbst unterscheidet man – nach wiederum literarischen Quellen (z.B. Xen. Oik. 9,2–5 und Lysias 1,9–10) – ferner auch zwischen Raum für den Mann (*andron*), der gleichzeitig auch der „öffentlichste“ im Haus war, und Raum für die Frau (*gynaikonitis*).³¹⁸ Letzterer war im Obergeschoss angesiedelt, das nach Lysias ident mit dem unteren war.

Aufgrund archäologischer Funde scheint es jedoch, als ob im Laufe der Zeit *andron* und *gynaikonitis* – zumindest in einigen Regionen – ihre ursprüngliche Funktion, wonach sie einem Geschlecht zugeordnet waren, verloren und lediglich als Raumbezeichnungen überdauerten.³¹⁹ Statt Räume aber nach männlicher oder weiblicher Aktivität zu unterscheiden, ist nach Hales und Nevett aber eine Unterscheidung nach sozialer Aktivität und Privatleben treffender.³²⁰ In der Erinnerung an Verstorbene zeigt sich auch noch, dass jene an männliche Familienmitglieder dominiert und wo Frauen vorkommen, sind diese hauptsächlich wieder auf den häuslichen Bereich beschränkt.³²¹

3.5. Bewertung

In diesen einleitenden Kapiteln ging es in erster Linie darum, den Blick für die Komplexität der Thematik zu schärfen, die sich bereits in der Terminologie ausdrückt. Interessant ist zunächst, dass man im Griechischen begrifflich nicht

³¹⁶ Für eine grobe Auflistung der einzelnen Aktivitäten von Frauen siehe Nevett, House 15.

³¹⁷ Vgl. dazu ebd. 16.

³¹⁸ Bei den literarischen Quellen ist ferner auffällig, dass sie zur Gänze auf Athen beschränkt sind und nicht eine allgemeine Situation im griechischen Osten widerspiegeln. Dies macht ein Vergleich zu Sparta ersichtlich (ebd. 20). Gegen eine strikte Zuteilung spricht auch, dass in Höfen von Häusern Teile eines gemauerten Herdes gefunden wurden. Man denke etwa auch an die Tatsache, dass antike Gerätschaften meist transportierbar waren.

³¹⁹ Vgl. Schmitz, Haus 152. In der Forschung haben sich diese Begrifflichkeiten durchgesetzt und so werden meist Empfangs- und Speiseräume als *andron* und Schlafräume im Obergeschoß als *gynaikonitis* bezeichnet. So etwa bei Müller-Wiener, Bauwesen 178 und Schollmeyer, Architektur 153.

³²⁰ Siehe dazu Hales, House 208 und Nevett, House 154f. Meyers räumt noch ein, dass es besser ist, die Raumaufteilung nicht als eine statische anzusehen, da Mann und Frau nicht in getrennten Räumen arbeiteten, sondern vielmehr zusammen. Vgl. dazu Meyers, Problems 58f.

³²¹ Siehe dazu etwa Pomeroy, Families 18.

zwischen dem Haus als Gebäude und den darin lebenden Menschen unterscheidet. Das für beides verwendete οἶκος oder οἰκία bezeichnet meist den Familienvater, seine Ehefrau, die Kinder und Sklaven, gleichzeitig aber auch die gesamte Familie in ihrem Haus als eine „wirtschaftliche Einheit“. Anders verhält es sich in der römischen Tradition, hier wird nämlich unterschieden zwischen *familia* und *domus*. Erstere meint dabei einerseits alle Personen, die sich unter der Gewalt des *paterfamilias* befinden, andererseits alle von einem gemeinsamen Stammvater abstammenden Personen, zumindest die agnatische Verwandtschaft. Die *domus* meint dann zuerst das Gebäude, dann aber auch alle Personen, die zur *familia* gehören, inklusive der cognatischen Verwandtschaft. Beide Begriffe sind somit nicht deckungsgleich, da sich Mitglieder der *familia* auch außerhalb des Hauses wohnen können.

Ferner wurde das Haus als Wohnraum vorgestellt und es hat sich gezeigt, dass die Rede vom Haus sich kritisch mit dessen architektonischen Gegebenheiten auseinandersetzen muss. Geographische Lage, Funktion, sozialer Status der Bewohner, etc. sind Faktoren, die nach Vitruv über die Architektur des Hauses entscheiden. Es ist jedoch Vorsicht geboten, einzelne Funktionen von Räumen vorschnell fest mit einem Raumtyp zu verknüpfen.

Ein Blick auf die Entwicklung des Hausbaus macht deutlich, welchen Räumlichkeiten im Laufe der Zeit eine besondere Bedeutung beigemessen wurde. War das Haus in der griechisch-archaischen Zeit v.a. durch die prominente Stellung des Herds geprägt, so gab es in Rom in späterer Zeit ein Fable für groß angelegte Höfe. Diese Verschiebungen sind indes nicht allein Modeerscheinungen, sondern zugleich auch Ausdruck sich verändernder Ansprüche in der jeweiligen Lebensweise bzw. eines sich verändernden Verhältnisses von Privathaus und Öffentlichkeit. Dies zeigt sich besonders eindrücklich an römischen Häusern der Oberschicht, etwa der städtischen Beamten (Vitr. 6,5).

Jedoch ist das Haus nicht allein Architektur, sondern bewohnter Raum und insofern gibt das Haus die Rahmenbedingungen für das Zusammenleben vor. In den einzelnen Verhältnissen im Haus (Gatte – Gattin, Eltern – Kinder, Herr – Sklave) drückt sich zunächst eine starre Hierarchie aus, wonach dem *paterfamilias* beinahe uneingeschränkte Verfügungsgewalt über seine Familienmitglieder zukommt. Sklaven stehen hingegen in der Hierarchie am unteren Ende und Kinder erscheinen in

den Quellen zunächst als bloße Objekte, aber dennoch von besonderer Bedeutung für die spätere Versorgung im Alter. Auch wenn Machtverhältnisse klar geregelt scheinen, gibt es zu einem gewissen Grad eine Abhängigkeit voneinander und insofern eine komplexe Dynamik, die sich nicht zuletzt auch in religiösen Fragen ausdrücken konnte.

Die Gegenüberstellung des Hauses als Wohn- und Kultraum sowie die religiösen Rollen der einzelnen Personen im Haushalt haben ferner gezeigt, dass Religiosität einen zentralen, den Alltag begleitenden Faktor darstellt, wengleich Ausformungen religiöser Praxis sich an den Raum anpassten, nicht umgekehrt. Zwar durfte das Haus wohl schon von Anbeginn an Ort für religiöses Handeln gewesen sein, aber mit der Betonung einzelner Bereiche im Haus gingen auch religiöse Transformationen einher: Ist in einem Herdhaus freilich der zentral gelegene Herd kultisches Zentrum für die Familie im Haus, weisen die *lararia* in den Höfen auf eine ganz andere Art von Religiosität hin, die durchaus auch öffentlichkeitswirksam werden durfte. Insofern ist auch die Rolle der Religiosität vielgestaltig. So ist z.B. bei kultischen Handlungen während der Mahlzeiten erkennbar, dass der Religiosität eine unterstützende und deutende Funktion zukam. Sie konnte insgesamt das breite Spektrum von Ausdruck tiefster Frömmigkeit bis hin zu bloßer Repräsentation bieten. Religiosität erscheint insofern als flexibel und dynamisch.

Von zentraler Bedeutung sind daher die unterschiedlichen Rollen der einzelnen Personen im Haushalt. Zwar ist der *paterfamilias* der Theorie nach Hohepriester im Haus und somit zuständig welche Gottheiten und wie zu verehren sind, doch waren gib abseits dieser idealisierten Schilderungen religiöse Individualisierungstendenzen – zumindest von Frauen und Sklaven – zu erkennen. Während Sklaven als oft Zugereiste eine eigene Religiosität mitbrachten und die mancherorts in Häusern oder im Zuge von Vereinigungen praktizieren durften, traf dies in ähnlichem Ausmaß auf Ehefrauen zu. Die allgemeine Erziehung von Kindern implizierte klarerweise auch religiöse Inhalte, zumal sittliches Verhalten von religiösen Faktoren mitbestimmt ist. Auch hier ist im Idealfall der Vater die erziehende Person, wengleich er es sicherlich nicht alleine war. Für die Zeit der Berufstätigkeit waren es wohl Mutter, Amme oder ein Hausklave, der das Kind

unterwies und der religiöse Pluralismus im Haus wird nicht nur sprichwörtlich „herangezüchtet“.

4. Christusgläubige als Teil von gemischten Haushalten

Wenn bestimmte gedankliche Vorstellungen, Geisteshaltungen, Überzeugungen – etwa auch religiöser Natur – plötzlich stärker in der Gesellschaft auftauchen, geht dies ständig mit einer Umformung von historisch Gewachsenem einher. So sind auch die im Laufe der ersten nachchristlichen Jahrhunderte stärker werdenden „christlichen“ Einflüsse keine abrupten Zäsuren, sondern finden vielmehr Eingang in ein bereits etabliertes kulturelles System. Dieser Prozess der Transformation birgt auf mehreren Ebenen eine immense Dynamik. Für die Öffentlichkeit bedeutet dies eine Herausforderung für die etablierte Ordnung, sofern neues Gedankengut in Spannung zu ihr steht.³²² Abgesehen von diesen größeren sozialen Zusammenhängen, hat dies auch Auswirkungen auf den nicht-öffentlichen Bereich und ferner auch auf die im Haushalt lebenden Individuen. Die Religiosität macht einen zentralen Teil der Identität eines Menschen aus, zumal sie nicht nur eine gewisse Kultpraxis bestimmt, sondern vielmehr auch Einfluss auf die gesamte Lebensführung hat. Jede Form von Religiosität beinhaltet und fördert auch ein Ethos, welches sich in alle Bereiche des Lebens erstrecken kann. Insofern muss man bei einer Transformation durch religiöse Vorstellungen nicht nur mit kleineren Adaptionen, sondern auch mit gravierenden Bruchlinien rechnen.

Spannungen mit Traditionellem sind nun sowohl in einem „homogen christlichen“ wie auch in einem „gemischt heterogenen“ Haushalt zu erwarten. Während ersterer Ausdruck für eine gemeinsame Neigung aller im Haushalt befindlichen Personen zum Christusglauben hin stehen soll, bezeichnet letzterer jenen Umstand, wonach eine oder mehrere Personen im Haushalt den Christusglauben haben, der Rest diesen hingegen weniger oder gar nicht teilt. Diese graduelle

³²² Auch wenn das Auftreten der ersten Christusgläubigen selbstverständlich keinen totalen Bruch mit der Mehrheitsgesellschaft bedeutete, so sind gewisse Merkmale, allen voran der Monotheismus, nur bedingt mit ihr vereinbar.

Differenzierung soll der Idee von „Christentum“ oder „Heidentum“ als sich gegenüberstehende monolithische, religiöse Systeme vorbeugen.

Dieses Kapitel nimmt gemischte Haushalte in den Fokus und es stellt sich nun die Frage, wie diese gemischten Haushalte „funktionierten“: Wie wurde Religiosität konkret im Alltag integriert? Die Voraussetzung dafür ist wiederum, dass man die in der Literatur häufig begegnende Vorstellung, dass der *paterfamilias* entscheidet, welche Gottheiten der Haushalt verehren soll bzw. welche kultischen Praktiken er durchführen soll, lediglich als Ideal versteht, welches es freilich zu relativieren gilt.³²³ Wie sich in den folgenden Quellen zeigen wird, konnte vielmehr jedes Individuum bis zu einem gewissen Grad seine Religiosität einbringen und diese auch ausleben.

Damit ist aber noch nichts über das „Wie“ einer solchen Transformation des sozialen Gefüges „Haushalt“ gesagt. Diese konnte relativ problemlos oder aber konfliktreich vonstatten gehen. Entweder fügten sich neue Vorstellungen betreffs der Religiosität in Vorhandenes ein, sodass bestimmte Formen lediglich umgeformt wurden oder aber es kam zu einem völligen Bruch, wobei traditionelle Elemente komplett abgestoßen werden. Selbstverständlich existiert zwischen diesen Extremen auch ein breites Spektrum an weiteren Möglichkeiten. Dies ist wiederum davon abhängig, inwieweit Neues Traditionelles adaptieren konnte.

Daran schließen sich weiterführend, folgende Fragen an: Wo fanden christliche Überzeugungen Anschluss an pagane Traditionen und wo nicht? Wo waren Kompromisse möglich und wo waren sie aufgrund von divergierenden Prioritäten nicht möglich? Dass dies häufig nur relativ zu beurteilen ist und in begrenztem Maße immer auch Frage der Subjektivität war, scheint klar. Daher sollte man an dieser Stelle auch nie zu pauschalen Ergebnissen kommen, sondern lediglich Quellen anführen, die von solchen Berührungen berichten. Insofern geht es im Folgenden auch nicht um eine Gesamtdarstellung, wie sich das Christentum in gemischten Haushalten der Antike entwickelte, sondern vielmehr darum, zu zeigen, welche Dynamiken durch diese Gegebenheit entstehen konnten.³²⁴

³²³ Siehe etwa Ebner, Stadt 169, der aber auch meint, dass sich aus der Stellung des *paterfamilias* als Hauspriester am „wenigsten Spannungen“ ergeben haben, womit er das Ideal bereits relativiert.

³²⁴ Überraschenderweise wird im sonst sehr umfassenden Quellenband Fiedrowicz, Heiden weder im Quellenteil noch in der anschließenden systematischen Darstellung auf die Frage nach dem spannungsvollen Nebeneinander in Haushalten nicht näher eingegangen.

Um dieses Phänomen in antiken Haushalten zu untersuchen, wären unterschiedliche Zugänge möglich. Mögliche Zugänge sind etwa der kultpragmatische Zugang mit dem Fokus auf konkrete kultische Handlungen oder jener, der die Rolle der Religiosität innerhalb der sozialen Konstellationen im Haushalt untersucht. Da eine Untersuchung der Kultpraxis allein m.E. jedoch nur singuläre Schlüsse zulässt und statisch bleibt, sollen hier im Folgenden v.a. die sozialen Verhältnisse in den Blick genommen und kultpragmatische Elemente in einem weiteren Schritt besprochen werden.

Um die im Kapitel 3.1.3 angeführten sozialen Konstellationen im Blick zu halten, werden sie paarweise untersucht, konkret die Paare Mann und Frau bzw. Gatte und Gattin, Herr/Herrin und Sklave/Sklavin sowie Eltern und Kinder. Dadurch ist zwar eine Auswahl getroffen, die zentrale soziale Dynamiken im Haus aufnimmt, gleichwohl aber nicht den gesamten Haushalt als komplexe, multidimensionale Struktur berücksichtigt.³²⁵ Da Spannungen meist solche zwischen zwei Personen bzw. Personengruppen oder Parteien waren, ist der Fokus auf duale Beziehungen m.E. rechters.

Statt nun alle Texte anzuführen, die von gemischten Haushalten berichten – was überraschenderweise nicht wenige sind – sollen hier zentrale Texte angeführt werden, die durch ihre Schilderungen Aufschlüsse über die vorliegende Darstellung geben können. Ein Kriterium hierfür ist, dass das eheliche Verhältnis konkret als Mischehe identifiziert werden kann. Außen vor zu lassen sind hingegen solche, wo nur von einzelnen Familienmitgliedern berichtet oder wo sich keine Aussagen über das konkrete Zusammenleben finden. Ferner muss an dieser Stelle erneut betont werden, dass nicht allein das kultische Handeln ausschlaggebend ist, sondern eine mit den religiösen „Überzeugungen“³²⁶ einhergehende Ethik. Da sich dieses Kapitel allein auf die sozialen Zusammenhänge im Haus bezieht, werden Berichte, in denen Einzelpersonen als alleinige Akteure auftreten, unter das Kapitel zu kultischen Handlungen³²⁷ (wiederkehrend - einmalig) subsumiert.

³²⁵ Dies soll im Anschluss daran in Kapitel XXX geschehen.

³²⁶ Der Begriff meint hier ganz allgemein Denken, Fühlen, Urteilen, aber auch das gesamte Weltbild etc., das in enger Verbindung mit der Religiosität steht.

³²⁷ Siehe dazu das Kapitel 3.2.1.

Exkurs: „Familienfeiern“

Mit Recht könnte an der gewählten Vorgehensweise kritisiert werden, es kämen alleine diese dualen Beziehungen in den Blick und das Gesamtbild des Haushalts wird aus den Augen verloren. Abgesehen von der Interaktion zweier Personen im selben Haushalt bildet auch jenes kultische Handeln, in welchem die gesamte Familie – und somit häufig eine Mehrzahl an verschiedenen Haushalten – involviert ist, einen zentralen Bestandteil häuslicher Religiosität. Da zumeist mehrere Personen an Familienfeiern beteiligt sind, sind Feiern gruppendynamisch ungleich komplexer und auch das Spektrum an Möglichkeiten von Aktion und Reaktion vergrößert sich.

Wie sollte man aus christlicher Sicht mit solchen Situationen umgehen, die fest in der Tradition verankert waren und gleichzeitig stets von einer Kulthandlung begleitet waren? Es scheint, als hätte es zum strikten Entweder-Oder der Teilnahme keine Alternative gegeben, sofern es sich für Menschen überhaupt um ein Dilemma handelte. Es muss hier m.E. kritisch angefragt werden, welcher Bedeutung der religiösen Komponente von Ritualen zugemessen wurde.³²⁸ So spannend hier ein tieferer Blick in antike Häuser wäre, so ahnungslos lässt uns erneut die Quellenüberlieferung zurück, die über solche Fragen nicht berichtet.

Um aber diesen Aspekt nicht gänzlich unberücksichtigt zu lassen, hier zumindest einige kurze Überlegungen: Über Problematik und mögliche Lösungen informiert uns zumindest Tertullian, der zunächst einige Feste, vorrangig jene der *rites de passages* (z.B. Übergang ins Erwachsenenalter: *toga pura/toga virilis*; Fest der Namensgebung: *dies nominalium/dies lustricus*; Verlobung: *sponsalis*; Ehe: *nuptialis*; vgl. Tert. idol. 16,2) nennt. Bezüglich des Mitfeierns sieht Tertullian „keine Gefahr vom Anhauch des Götzendienstes“³²⁹, zumal er Teilnahme an der Feier und Opfer strikt trennt:

Allerdings, der Einladung zu einem Priesterdienste und Opfer werde ich nicht folgen – denn das ist eine Dienstleistung gegen das Idol im eigentlichen Sinne, Bei solchen Dingen werde ich keinen Rat geben, keinen Geldbeitrag leisten und keine sonstige Mühwaltung übernehmen,

³²⁸ Es sei hierzu an Rituale heute und den Umstand, dass die religiöse Komponente zunehmend „vergessen“ wird, gedacht. Diese Beobachtung – auch wenn sie die Gefahr einer anachronistischen Rückprojektion beinhaltet – scheint sich m.E. mehr einer sich verselbstständigenden Dynamik des Rituals als einer „verlorengegangenen“ Religiosität zu verdanken.

³²⁹ Kellner, Tertullian (private und katechetische Schriften) 163.

Wenn ich der Einladung zum Opfer durch meine Gegenwart entspreche, so bin ich Teilnehmer am Götzendienste. Wenn mich aber sonst irgend eine Veranlassung in die Gesellschaft von Opfernenden führt, so bin ich nur ein Zuschauer beim Opfer (Tert. idol. 16,3f).³³⁰

Mit dieser Unterscheidung von Teilnahme und Mitwirkung zeigt sich Tertullian sichtlich um ein Nebeneinander bemüht; allein ob die Umsetzung davon möglich und praktikabel war, muss skeptisch gesehen werden. Ist diese Einstellung für das christusgläubige Individuum zwar ein gangbarer Weg, so unverständlich wäre das Sich-Zieren vor Opferhandlungen in den Augen paganer Menschen. Sofern sich das Szenario innerhalb der Familie abgespielt hat, wird man doch annehmen müssen, dass die jeweiligen religiösen Überzeugungen der einzelnen Familienmitglieder den anderen bekannt waren und so bleibt die Frage: Verhielt man sich tolerant oder waren auch Familienfeiern Auslöser für Konflikte?³³¹

4.1. Gatte-Gattin

Hierbei handelt es sich um jenes Verhältnis, das durch die Quellen mit Abstand quantitativ am besten belegt ist, weshalb im Folgenden nur auf ein paar zentrale Texte eingegangen werden kann. Den Quellen zufolge ist die Ehe jener Ort, in der Religiosität besonders Einfluss haben konnte. Dies zeigen zumindest die zahlreichen christlichen Quellen, die Aussagen zu Ehen und Mischehen liefern.³³² Der Ausdruck der „Mischehe“ soll hier keinesfalls suggerieren, dass Mann und Frau in einer Ehe entweder ChristIn oder NichtchristIn waren, da christliche Glaubensinhalte und christliches Ethos nie isoliert von ihrer Umwelt existierten. Besser ist es, hier m.E. von einem graduellen Mehr oder Weniger zu sprechen, wonach die Schnittmenge von Glaubensinhalten und Ethos mit der Lebensführung der einzelnen Personen größer oder kleiner sein konnte. Der Wortteil „Misch-“ bezeichnet insofern Beziehungen, in denen beide Partner eine jeweils unterschiedliche Stellung zum Christusglauben hatten. Die Ehe ist also gemischt aufgrund der religiösen Inhomogenität. Eine andere Möglichkeit ist es, den Begriff der „Mischehe“ mit jenem der „interkulturellen Ehe“

³³⁰ Ebd. 164.

³³¹ Siehe zu dieser Thematik auch Mühlkamp, Heiden 55.

³³² Zur Frage der Mischehe siehe etwa Johnson-Hodge, Married; MacDonald, Celsus 175–181; Mühlkamp, Heiden 118–123.

zu ersetzen.³³³ Wenngleich die „interkulturelle Ehe“ als übergeordneter Begriff sachlich rechtens ist und der religiöse Aspekt folgerichtig nicht als losgelöst von externen Faktoren zu denken ist, verwende ich im Folgenden dennoch jenen der „Mischehe“, da die zu besprechenden Quellen den Dualismus „christlich“ und „nichtchristlich“ aufnehmen, welcher m.E. durch den Wortteil „Misch-“ besser ausgedrückt wird. „Interkulturell“ scheint hier irreführend, da der Begriff suggeriert, dass verschiedene Religiositäten mit verschiedenen Kulturen gleichgesetzt werden können, anstatt sie als Teil von ihnen zu verstehen. Vielmehr sind die „Religiosität“ und „Kultur“ auf unterschiedlichen Ebenen zu sehen, zumal erstere unter letztere subsumiert werden kann. Ferner kann das „inter-“ erneut als Hinweis auf eine zu vermeidende Zweipoligkeit gesehen werden.

Extreme, aber auch ambivalente Positionen nehmen etwa die neutestamentlichen Evangelien ein. Während sich einerseits familienfeindliche Tendenzen zeigen, gibt es auch Mahnungen, die die Ehe betreffen.³³⁴ Wie sich zeigen wird, stehen in den Quellen zur Ehe Aussagen über praktisches Zusammenleben sowie theoretische bzw. theologische Reflexion über die Bedeutung oft unvermittelt nebeneinander, wenngleich sie nicht unabhängig voneinander betrachtet werden können.³³⁵

Warum die Ehe aber eine so zentrale und – den Quellen nach – spannungsvolle Stellung einnimmt, ist nicht selbsterklärend. Klar ist, dass Fragen rund um das familiäre Zusammenleben in jüdisch-christlichen Vorstellungen ein besonderes Gewicht zukommt, was in den zu besprechenden Quellen zu einer Radikalisierung führen konnte. Besonderes Augenmerk wird v.a. auf die Sexualethik gelegt. Im Neuen Testament, bei den Apostolischen Vätern, in den Apokryphen sowie bei den Kirchenvätern finden sich Darlegungen, wie eine Ehe – sei es eine gemischte oder eine genuin christliche – „funktionieren“ kann und soll.³³⁶

³³³ So bei Schottroff, Korinth 125–129.

³³⁴ Siehe Quint, Ehe 170f.

³³⁵ Hier verweise ich allgemein auf den Sammelband Vittorino, Matrimonio, in dem die Thematik aus verschiedenen Perspektiven untersucht wird. Zum genauen Verhältnis von Gatte und Gattin sowie zu rechtlichen Aspekten der Ehe und Scheidung siehe allgemein 3.1.3.1.

³³⁶ Zur Rolle der Frau und besonders zu ihrer Stellung in der Mischehe siehe MacDonald, Women 183–248.

4.1.1. Scheidung und Mischehe in 1Kor 7,10–16

Als erste christliche Quelle, die sich mit der Frage von Mischehen auseinandersetzt, sind die Ausführungen des Paulus in 1Kor 7,10–16 zu nennen:

Den Verheirateten [γεγαμηκόσιν] aber gebiete nicht ich, sondern der Herr, dass eine Frau sich nicht vom Mann scheiden [χωρίζω] lassen soll - wenn sie aber doch geschieden ist, so bleibe sie unverheiratet oder versöhne [καταλλαγῆτω] sich mit dem Mann - und dass ein Mann seine Frau nicht entlasse [ἀφιέναι]. Den Übrigen aber sage ich, nicht der Herr: Wenn ein Bruder eine ungläubige [ἄπιστος] Frau hat und sie willigt ein [συνευδοκεῖ], bei ihm zu wohnen, so entlasse er sie nicht. Und eine Frau, die einen ungläubigen Mann hat, und der willigt ein, bei ihr zu wohnen [οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ], entlasse den Mann nicht. Denn der ungläubige Mann ist durch die Frau geheiligt, und die ungläubige Frau ist durch den Bruder geheiligt; sonst wären ja eure Kinder unrein, nun aber sind sie heilig. Wenn aber der Ungläubige sich scheidet, so scheidet er sich. Der Bruder oder die Schwester ist in solchen Fällen nicht gebunden; zum Frieden hat uns Gott doch berufen. Denn was weißt du, Frau, ob du den Mann retten wirst? Oder was weißt du, Mann, ob du die Frau retten wirst? (1Kor 7,10–16)³³⁷

Die betreffenden Verse schließen nahtlos an 1Kor 5f an, in der Paulus vor der πορνεία³³⁸ warnt. Sie ist der Grund, warum er sich in den Versen 7,1–7,9 für die Ehe ausspricht.³³⁹ Als konkretes Beispiel führt Paulus in 1Kor 5,1–8 den Fall eines Angehörigen der Gemeinde an, der „seines Vaters Frau hat“. Im Brief spiegelt sich ein Disput zwischen Paulus und anderen, die die πορνεία als etwas durchaus Positives qualifizieren, wider.³⁴⁰ In 1Kor 7,8 plädierte Paulus dafür, dass Unverheiratete unverheiratet bleiben sollen und jene, die keine Selbstbeherrschung besitzen, heiraten sollen. Von hier aus versuchte Paulus darzulegen, wie sich jene, die sich für eine Ehe entschieden haben, in dieser zu verhalten haben. Die Verse richten sich an bereits

³³⁷ In manchen Kommentaren (z.B. Thiselton, Corinthians) werden die Verse 7,10f separiert, da diese die Frage der Scheidung (7,1–7) aufgreifen und mit 7,12–16 ein neuer Abschnitt zu Mischehen beginnt. Da hier aber bereits die duale Sprache gegenüber Mann und Frau aufgenommen wird, erscheint sie m.E. als Einleitung zu 7,12–16.

³³⁸ Es sei darauf hingewiesen, dass die Übersetzung mit „Unzucht“ allein zu sehr auf sexuelles Verhalten fokussiert wäre, der Begriff bezeichnet seit dem AT (Hos 5,2) auch den Abfall von Gott und die Hinwendung zu anderen Kulturen. Auch wenn für Paulus die zwischengeschlechtliche Beziehung vordergründig ist, so ist wohl auch jene mit Gott implizit gedacht. Für das NT denke man hier etwa an die enge Verbindung von Götzendienst und πορνεία (z.B. Jud 1,7; Apk 2,14.20). Siehe zur Semantik Mühlenkamp, Heiden 32–35.

³³⁹ Zu Ehe und Ehelosigkeit in 1 Kor 7 siehe auch den Aufsatz Zeller, Vorrang.

³⁴⁰ Zu den genauen Argumentationslinien siehe Külling, Ehe 11–41.

Verheiratete, wie V.8–10 inhaltlich sowie besonders die Formulierung τοῖς γεγαμηκόσιν in V.10 vermuten lässt.³⁴¹

Dass Paulus auf einer juristischen Ebene argumentiert, wird zunächst durch die verwendeten Begrifflichkeiten deutlich: In V.10 ist zunächst von den Verheirateten (τοῖς γεγαμηκόσιν) die Rede, dann verwendet Paulus eine mit juristischer Befugnis angeordnete Ankündigung (παραγγέλλω), schließlich spricht Paulus vom „Versöhnen“ (καταλλαγῆτω) nach einer Trennung als Möglichkeit und später in 7,27 findet sich der Begriff λύω (lösen), der als juristischer Terminus das Auflösen einer Ehe beschreibt.³⁴²

Bemerkenswert an diesem Abschnitt ist nicht nur die Tatsache, dass es de facto Mischehen gab und diese auch thematisiert wurden, sondern auch der Umgang mit eben solchen.

Paulus lässt seine Argumentation im Wesentlichen bipolar über zwei Schritte verlaufen:

- V. 12b: Mann (Bruder) soll ungläubige Frau nicht entlassen – V.13: Frau soll sich nicht vom ungläubigen Mann scheiden lassen
- V.14: Ungläubiger Mann ist durch Frau (Schwester) geheiligt – Ungläubige Frau ist durch Mann (Bruder) geheiligt → auch Kinder dadurch geheiligt

Zunächst fällt auf, dass Frau und Mann gleichermaßen angesprochen werden, ebenso auch die Kinder. Daraus lässt sich schließen, dass der Christusglaube für Paulus als für die gesamte Familie rettend verstanden wird. Durch die bewusste Perspektive auf beide Geschlechter scheint es, als ob Paulus sie auf eine Stufe stellen wollte. Besonders auffällig ist, dass er den Abschnitt sogar mit einer Ansprache an die Frau beginnen lässt. Vielleicht lässt sich daraus der Schluss ableiten, dass Paulus mit Bezug auf die Gemeinde einen konkreten Fall im Blick hat, wonach sich eine Frau aufgrund ihrer Religiosität scheiden lassen wollte. Wenn dies so wäre, dann würde es

³⁴¹ Auch in der Auslegungsgeschichte (z.B. Tert. ux. 2,2,2) wird betont, dass es sich um bereits verheiratete Paare handelt und nicht um zukünftige. Vgl. dazu Schrage, 1. Korinther II 121. Anm. 401. Für eine allgemeine Untersuchung zum Verhältnis von Ehe und Jungfräulichkeit ausgehend von Paulus siehe auch Osiek/Balch, Families 103–155.

³⁴² Zu 1 Kor 7,10f und terminologischen Anmerkungen siehe Arzt-Grabner, 1. Korinther 266–271.292f. Als Beleg für das Auflösen der Ehe führt er P.Oxy. XII 1473, einem Antrag auf Wiederverheiratung aus dem Jahr 201 n. Chr., an. Andere Verben, die sich auf eine Scheidung beziehen, sind περιλύω (P.Mil.Vogl. IV 229,16), ἀπολύω (SB X 10305) und καταλύω (P.Bon 21,5f).

sich um einen von 1Kor 5,1–8 unterschiedenen, zusätzlichen Problemfall handeln, da dort ja der Mann Adressat der Mahnung ist. Möglich ist aber auch, dass die Ansprache des Paulus als eine Präventivmaßnahme verstanden werden kann, da es in der Gemeinde in Korinth Befürchtungen dieser Art gab.³⁴³

Zwei der drei Punkte widmen sich dem Umgang mit „ungläubigen“ Ehepartnern. Dass sich diese Aussagen des Paulus reaktionär an bereits aufgekommene Fragen bzw. Streitpunkte richten, ist sehr wahrscheinlich. Korinth war durchaus ein Schmelztiegel verschiedener Kulturen und eine Mischehe dürfte nach Schottroff „ein typisches Phänomen sein, nicht die Ausnahme.“³⁴⁴ Paulus bleibt jedoch sehr allgemein, weshalb sich weitere Schlüsse über den Fall nur in begrenztem Maß tätigen lassen. Einzig gesichert ist, dass es sich um eine Mischehe handelt, in der wahrscheinlich eine Frau aus der Gemeinde mit einem ungläubigen Ehepartner verheiratet war. Unklar ist, was konkret mit dem Ausdruck „ungläubig“ (ἄπιστος) gemeint sein kann. Am ehesten kann dies negativ verstanden werden als all jene, die nicht an Christus glauben, was sich gleichermaßen auf Menschen mit „paganer“ wie „jüdischer“ Religiosität bezieht. Zwar ist für das kaiserzeitliche Korinth ein großer Anteil an jüdischer Bevölkerung nachweisbar, die Aussagen im Brief lassen jedoch v.a. Konflikte mit der paganen Umwelt (z.B. Frage nach Essen von Götzenopferfleisch) erkennen.³⁴⁵ Mit συνευδοκέω bzw. οἰκεῖν αὐτοῦ in V.12 ist zunächst das Zusammenwohnen allgemein gemeint, ferner aber auch das Leben in intimer Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau. Es kann also auf eine Ehe hinweisen, muss es aber zwangsläufig nicht.³⁴⁶ Selbst wenn es auf den ersten Blick aussieht, als würde allein die Religiosität die Ehepartner trennen, so darf nicht vergessen werden, dass mit den unterschiedlichen religiösen Vorstellungen auch unterschiedliche Lebensweisen einhergehen, die wiederum zu Konflikten führen konnten.³⁴⁷

³⁴³ Zu Überlegungen dazu siehe Schrage, 1. Korinther II 90f, der es jedoch offen lassen will.

³⁴⁴ Schottroff, Korinth 125.

³⁴⁵ Siehe dazu auch Schrage, 1. Korinther II 103 Anm. 288.

³⁴⁶ Für beides führt Peter Arzt-Grabner Belege aus Papyri an: UPZ I 18 (163 v. Chr.) weist auf eine außereheliche Beziehung hin und in P.Dura 31 (204 n. Chr.) wird συνευδοκέω synonym zu „heiraten“ verwendet. Vgl. Arzt-Grabner, 1. Korinther 270.

³⁴⁷ Dies waren etwa Umgang mit Sexualität, Umgang mit Geld, Umgang mit Fremden, etc. Siehe dazu die nachfolgende Schilderung bei Justin und Tertullian und Schottroff, Korinth 125f.

Paulus wendet sich in dem Schreiben konkret an Christusgläubige und fordert Zurückhaltung und Passivität. Sah der ungläubige Partner im Zusammenleben kein Problem, sollte die Ehe aufrecht erhalten bleiben und die gesamte Familie wurde dadurch rein. Für Paulus kam eine Trennung vonseiten des christusgläubigen Partners daher nicht in Frage, wenngleich die Grenzen dieser gegenseitigen Duldung – wohl bewusst – nicht formuliert sind.³⁴⁸ Allein wenn der ungläubige Partner – aus welchen Gründen auch immer – die Scheidung verlangt, darf sich der gläubige Partner von ihm trennen.³⁴⁹ Das Mittel der Scheidung war wohl eine Art Schutz, denn v.a. aus Sicht der Christusgläubigen konnte das Zusammenleben mit einem paganen Ehepartner zum Problem werden. Paulus ließ somit eine Hintertür offen, die eben nur für Mischehen Geltung hatte.³⁵⁰

Frauen, die in der Hierarchie klar unter ihrem Mann standen, konnten bezüglich ihrer Religiosität mit unterschiedlichen Reaktionen, deren Spektrum sich von Toleranz bis hin zu rigoroser Ablehnung bewegen konnte, konfrontiert sein. Im Extremfall wurde die Frau vor die Wahl gestellt: Christusglaube oder Familie. Auch wenn Paulus klar für Ersteres plädieren würde, fehlen seiner Argumentation jegliche Überlegungen zu praktischen Implikationen. Welche Folgen die religiösen Differenzen für das Zusammenleben im Alltag haben konnten, bleibt bei Paulus daher unberücksichtigt. Seine Argumentation scheint allein vom theologischem Denken her motiviert und daher auf einer rein theoretischen Ebene. Für ihn steht die Frage der Reinheit im Vordergrund: Heiligung kommt der Familie durch den christlichen Part zu, trotz Mischehe kann keine Unreinheit eintreten. Damit will er wohl auch Befürchtungen in der Gemeinde entgegenwirken, in Mischehen sei die Gefahr der Verunreinigung gegeben.³⁵¹

Da jegliche Konkretisierungen fehlen, lässt sich fragen, ob Paulus entweder auf einen bestimmten Einzelfall in der Gemeinde rekurrierte oder aber auf ein

³⁴⁸ Norbert Baumert sieht mit dem Verweis auf V.12 eine Relativierung. Da es sich um ein Paulus- und nicht ein Herrenwort handelt, soll es in der Frage der Mischehen keine strenge Verbindlichkeit geben. Vgl. Baumert, Sorgen 98f. Dies ist m.E. jedoch abzulehnen, da einerseits eine vorangestellte Relativierung zu den folgenden pointierten Aussagen in Spannung steht und andererseits, da mit Blick auf 1 Kor 7,10 Paulus wohl lediglich beteuern will, dass er sich dafür nicht auf ein Herrenwort beruft.

³⁴⁹ Diese Regelung fand als Privilegium Paulinum Eingang ins römisch-katholische Kirchenrecht (cc.1143–1150 CIC/1983). Siehe dazu allgemein Primetshofer, Privilegium.

³⁵⁰ So die These bei Baumert, Sorgen 98f.

³⁵¹ Vgl. Schrage, 1. Korinther II 104f.

allgemeines Streitthema in der Gemeinde einging und somit manches bewusst offenließ und stattdessen darauf vertraute, dass sich die Familie nicht aufgrund von religiösen Differenzen spaltete. Bedenkt man, dass die Briefe in erster Linie an eine konkrete Gemeinde gerichtet waren, in einem weiteren Schritt aber auch Außenwirkung erlangen konnten, erscheinen beide Möglichkeiten oder eine Kombination beider plausibel. Es kann m.E. aber ein konkreter Fall in der Gemeinde angenommen werden, den Paulus zum Anlass nahm, eine paränetische Stellungnahme zu verfassen.

Was ferner offen bleiben muss, ist die Frage, was genau mit der „Heiligung“ des Ehepartners gemeint ist. Hatte Paulus hier das Seelenheil der einzelnen Personen im Blick oder dachte er bereits an den „positiven“ christlichen Einfluss auf den Partner und die Hoffnung, ihn auch für den Christusglauben zu gewinnen? Für Ersteres spricht, dass es im Rahmen eines von der Naherwartung geprägten Denken durchaus plausibel erschien, zumal es eine Bekehrung nicht notwendig macht. Nach Schottroff ist „Heiligung“ hier als Gegenbegriff zu „Sünde“ zu verstehen, wodurch Paulus der Befürchtung, für pagane Ehepartner gibt es keinen Ausweg aus der Sünde, wehren wollte.³⁵²

4.1.2. Der Abfall einer christlichen Familie im Hirt des Hermas?

Eine bemerkenswerte und in vielen Punkten unvergleichliche Quelle ist der „Hirt des Hermas“. Diese Schrift ist in die drei Teile Visionen (visiones), Gleichnisse (similitudines), Gebote (mandationes) unterteilt und widmet sich in erster Linie der Frage nach Buße und Sündenvergebung. Verfasst wurde die Schrift wohl in der ersten Hälfte des 2. Jh. n. Chr., eventuell sind für einzelne Teile unterschiedliche Abfassungszeiten anzunehmen. Für die Datierung sind hierbei die zahlreichen Hinweise auf Verfolgungssituationen – vergangene (vis III 1,9; 2,1; 5,2) wie bevorstehende (sim IX 21,2f; 28,3–5) – maßgeblich. Als Autor wird ein sonst

³⁵² Vgl. Schottroff, Korinth 127.

unbekannter Hermas in Rom genannt³⁵³, der gleichzeitig auch Protagonist des Erzählten ist.

Von ihm erfahren wir, dass er nach Rom an eine gewisse Rhode verkauft wurde. Als er sie im Tiber baden sieht, wagt er es, an ein mögliches Verhältnis mit ihr zu denken (vis I 1,2), was schon Grund genug für Tadel ist, denn bereits der Wunsch ist verwerflich (πονηρὰ γὰρ βουλή; vis I 2,4). Später besucht ein Engel Hermas und fordert ihn auf, seine Frau (nicht Rhode) und Kinder zur Umkehr zu ermahnen³⁵⁴:

Aber nicht deshalb zürnt dir Gott, sondern damit du dein Haus (τὸν οἶκόν σου), das sich gegen den Herrn und gegen euch, die Eltern, vergangen hat, bekehrst (ἐπιστρέψῃς). Aber aus Kinderliebe (φιλότεκνος ὢν) hast du dein Haus nicht ermahnt (ἐνουθέτεις), sondern hast es schrecklich verderben lassen. Deswegen zürnt dir der Herr. Aber er wird alles dir in deinem Haus widerfahrene Böse heilen. Wegen der Sünden (ἁμαρτίας) und Verfehlungen (ἀνομήματα) jener nämlich bist du untauglich geworden für die alltäglichen Geschäfte (βιωτικῶν πράξεων)³⁵⁵ (vis I 3,1) [...] Deine Nachkommen (τὸ σπέρμα σου), Hermas, haben sich gegen Gott vergangen (ἠθέτησαν) und gegen den Herrn gelästert (ἐβλασφήμησαν) und ihre Eltern in großer Bosheit (πονηρία) verraten und mussten sich Elternverräter (προδόται γονέων) nennen lassen und hatten vom Verrat keinen Nutzen, sondern fügten ihren Sünden (ἁμαρτίας) Zügellosigkeiten (ἀσελγείας) und böse Unzucht (συμφυρμούς) zu, und so wurde das Maß ihrer Gesetzlosigkeiten voll gemacht. Aber eröffne diese Worte allen deinen Kindern und deiner Frau, die deine Schwester werden soll; denn auch sie hält nicht Abstand von der Zunge, mit der sie schlecht handelt. Aber wenn sie diese Worte gehört hat, wird sie Abstand halten und Erbarmen (ἔλεος) finden. Wenn du ihnen diese Worte mitgeteilt hast, die mir der Herr aufgetragen hat, damit du sie offen erkennst, dann werden ihnen alle Sünden nachgelassen (ἀφίενται), die sie früher begangen haben, ebenso allen Heiligen, was sie bis auf diesen Tag gesündigt haben, wenn sie aus ganzem Herzen sich bekehren (μετανοήσουσιν) und aus ihrem Herzen den Zwiespalt (διψυχίας) nehmen. (vis II 2,2).³⁵⁶

Zunächst muss berechtigterweise zurückgefragt werden, inwiefern es sich hier tatsächlich um eine Mischehe handelt, was aufgrund fehlender Informationen letztlich nicht eindeutig beantwortet werden kann. Klar ist, dass die Religiosität ein die gesamte Familie trennendes Element ist und der Engel nachdrücklich Handlungsbedarf sieht.

In vielen Punkten bleibt der Text aber kryptisch: Berichtet wird zunächst von der Forderung nach Bekehrung, nachdem sich Frau und Kinder gegen Gott gewandt

³⁵³ Zur komplexen Frage der Datierung und Überlieferung siehe Leutzsch, Hirt 117–122; Hellholm, Hirt 226–230.249f.

³⁵⁴ Dieser Bericht wäre ebenso im Kapitel „Eltern-Kinder“ (4.2.) anzuführen. Da jedoch sowohl die Frage der Ehe als auch die nach Kindern auftaucht, erscheint er hier an früherer Stelle.

³⁵⁵ Was mit diesen „alltäglichen Geschäften“ gemeint ist, bleibt jedoch unklar. Mit Blick auf die Pastoralbriefe (z.B. 1 Tim 3) kann jedoch auch an das Handeln des Hermas in der Gemeinde gedacht werden.

³⁵⁶ Übersetzungen aus Leutzsch, Hirt 151.155f.

hatten. Es scheint auf den ersten Blick so, als ob eine zuvor christliche Familie zu einer nicht-christlichen Familie geworden ist. Offen muss bleiben, ob mit der Umkehr auf einen Abfall in pagane Bereiche oder eine „Verwässerung“ des bestehenden Christusglaubens angespielt wird. Unklar ist auch die Stellung der Ehefrau. Während die Kinder zunächst „ihre“ – also wohl beide – Eltern verraten, erscheint die Frau später ebenso als Antagonistin. Zudem kann die Glosse „die deine Schwester werden soll“ sowohl auf Umkehr zur „korrekten“ christlichen Religiosität als auch auf eine zur vorherigen paganen hinweisen. Auch wenn Letzteres terminologisch naheliegender scheint, zumal „Schwester“ hier Ausdruck für Christusglauben ist, würde dies in Spannung zu früheren Aussagen stehen, wonach Hermas sein Haus hat verderben lassen und er verraten wurde.

Aus weiteren Berichten über Hermas' Frau und Kinder (mand IX 3,6;7,6) schließt Leutzsch, es dürften sich auch Sklaven im Haus befunden haben. So wird etwa sim V 3,9 und sim VII 6 zusätzlich zu Frau und Kindern „dein ganzes Haus“ (ὅλου τοῦ οἴκου σου) angesprochen. Die genauen Vergehen bzw. Merkmale des Abfalls von Kindern, Frau und vielleicht Sklaven werden nicht konkretisiert, genannt werden Sünden, Verfehlungen, Vergehen und Lästerung gegen Gott, Verrat der Eltern. Einzig der Hinweis auf das Lästern (βλασφημέω) weist in die religiöse Sphäre (vgl. Plat. Pol. 381e). Zeller meint, dass dahinter ein mögliches Verleugnen Gottes während einer Verfolgung steckt.³⁵⁷

Umstritten ist die Frage, inwiefern im Berichteten ein historischer Kern vermutet werden kann: Während Osiek hier eine autobiographische Notiz sieht³⁵⁸, erkennt Leutzsch hier eine Fiktion, zumal die sündhaft lebende Frau samt Kinder am Ende als dermaßen bußfertig gezeigt werden³⁵⁹. Gangbar ist m.E. auch der Mittelweg, wonach ein historischer Kern bei gleichzeitiger theologischer Zuspitzung und Dramatisierung vermutet werden kann. In jedem Fall zeigt sich hier, dass die Frage der Mischehe auch im westlichen Teil des Reiches durchaus im Blick war und einer Lösung bedurfte. Der Appell zeigt ferner auch die bei Paulus zu beobachtende Bemühung, den nicht-christlichen Ehe-/Familienteil für den Christusglauben zu

³⁵⁷ So bei Zeller, Hirte 175.

³⁵⁸ Vgl. Osiek/Koester, Hermas 49.

³⁵⁹ Siehe hierzu und zu weiteren Argumenten Leutzsch, Wahrnehmung 53f.

gewinnen, wenngleich der Verfasser dem christlichen Part eine klar proaktive Rolle zukommen lässt.

Die hier geforderte Lösung ist grundsätzlich von jener des Paulus zu unterscheiden. Im Hirten wird ganz bewusst die traditionelle Hierarchie im Haus angesprochen und ein Beachten dieser gefordert. Hermas wird als „Haupt des Hauses“ (sim VII 3: ἡ κεφαλὴ τοῦ οἴκου) angesprochen und für das religiöse Leben im Haushalt verantwortlich gezeigt. Indem er vom Engel ermahnt wird, Frau und Kinder zur Umkehr zu bewegen, fordert dieser ihn auf, die religiöse Einheit im Haus wiederherzustellen. Insbesondere der Tadel, er sei zu kinderlieb (φιλότεκνος) gewesen, zeigt, dass der Engel durchaus eine gewisse Härte beim Durchsetzen der religiösen Belange fordert.³⁶⁰

Interessant ist auch, dass es sich hierbei um eine der wenigen Stellen handelt, wo der Mann den christlichen Part verkörpert. Eventuell können auch die klassischen Rollenbilder als Grund für die mit Blick auf 1Kor 7 unterschiedliche Rolle des christlichen Teils angeführt werden: auf der einen Seite die Frau, die traditionellerweise in der Hierarchie untergeordnet ist und auf der anderen der *paterfamilias*, der ganz aktiv die Verhältnisse in seinen Haus ordnen soll um in seinem Haus eine Kontinuität der christlichen Religiosität zu propagieren.³⁶¹

4.1.3. Mischehe als Konflikt: Ein Exempel bei Justin

Ein etwa zur selben Zeit geschriebener Bericht über eine Mischehe findet sich bei Justin. Der in Flavia Neapolis in Samaria geborene Justin, der möglicherweise einer Familie römischer und griechischer Kolonisten entstammt, widmete sich in seinen Schriften dem Verhältnis von Christusgläubigen und Juden (Dialog mit dem Juden Tryphon) sowie jenem zur paganen Umwelt (Apologie/-n) zu. In letzterem Werk bzw. Werken³⁶², abgefasst ca. 150–154, appelliert Justin an die römische Öffentlichkeit, den Vorurteilen und Beschuldigungen über die Christen keinen

³⁶⁰ Vgl. Rüpke, Religion 152, der die *μετάνοια* weit fasst, sodass “greed, extra-marital sexual relations, luxury, and splendid meals” in den Vorwürfen impliziert sind.

³⁶¹ Vgl. auch Leutzsch, Wahrnehmung 66f.

³⁶² Zur Diskussion über literarische Struktur und Einheit siehe allgemein Munier, Apologie; Drobner, Patrologie 120; Barnard, Justin 6–12.

Glauben zu schenken. Stattdessen fordert er ein Ende der Verfolgungen und vernünftiges, einsichtiges Handeln des Kaisers Antoninus Pius und seiner Söhne, denen er das Schreiben widmet (Just. apol. 1,1).³⁶³

Im zweiten Teil führt er eine Erzählung über eine Mischehe an, für die aufgrund der detailreichen und konkreten Schilderungen sehr wahrscheinlich ein historischer Kern anzunehmen ist:

Eine gewisse Frau, die früher lasterhaft [ἀκολασταίνοντι] gewesen war, lebte mit einem lasterhaften [ἀκολασταίνουσα] Mann zusammen. Nachdem sie die Lehren Christi [τὰ τοῦ Χριστοῦ διδάγματα] kennen gelernt hatte, war sie vernünftig [ἐσωφρονίσθη] geworden und versuchte auch ihren Mann zu einem vernünftigen [σωφρονεῖν πείθειν ἐπειράτο] Wandel zu bewegen, indem sie ihm die Lehren [διδάγματα] vorlegte und die Strafe vorhielt, die den nicht Vernünftigen [οὐ σωφρόνως] und im Wahren Wort Lebenden [μετὰ λόγου ὀρθοῦ βιοῦσιν] im ewigen Feuer bevorsteht. Der aber verblieb in demselben Lasterleben und entfremdete sich durch seine Handlungen seine Gattin. Denn da die Frau es für unfromm [ἀσεβές] hielt, mit einem Mann zu liegen, der gegen das Gesetz der Natur [παρὰ τὸν τῆς φύσεως νόμον] und gegen das Recht allgemein seine Lust [ἡδονῆς] zu befriedigen versuchte, wollte sie sich vom Band der Ehe [συζυγίας] trennen. Danach wurde sie überzeugt [ἐξεδυσσωπεῖτο] von den Ihren [ὑπὸ τῶν αὐτῆς], die ihr rieten, wegen der Hoffnung der Umkehr [μεταβολῆς] des Mannes noch zu bleiben und so zwang sie sich und blieb. Als aber ihr Mann nach Alexandria gereist war und ihr von den schlimmen Taten berichtet wurde, da trennte sie sich von ihm, um nicht an seinen Ungerechtigkeiten [ἀδικημάτων] und Freveln [ἀσεβημάτων] Anteil zu haben, wenn sie in der Ehe blieb und Tisch und Bett mit ihm gemeinsam hatte, und so trennte sie sich von ihm, indem sie ihm den sogenannten Scheidebrief [ῥεπουδίον] gab. Ihr schöner und guter Gatte aber, der sich hätte freuen sollen, dass sie, die früher mit Dienern [ὑπηρετῶν] und Söldner [μισθοφόρων] unangebracht lebte und sich an Trinken und allem Bösen erfreute, von diesen Dingen abgekommen war und auch ihn davon abbringen wollte, erhob, da er sich nicht trennen wollte, die Anklage, dass sie Christin sei [κατηγορίαν πεποιήται, λέγων αὐτὴν Χριστιανὴν εἶναι]. Da übergab sie dir, Kaiser, eine Schrift [βιβλιδίον] mit der Bitte, dass sie zuerst ihre häuslichen Angelegenheiten [πραγμάτων αὐτῆς διοίκησιν] aus dem Weg schaffen und ordnen darf, um sich danach vor der Anklage verteidigen zu können. Und diese Bitte hast du gewährt. Dieser, der einst ihr Mann war und nun nichts tun konnte, wandte sich nun gegen einen gewissen Ptolemäus, der von Urbikus bestraft wurde, weil er jene in den christlichen Lehren [τῶν Χριστιανῶν μαθημάτων] unterrichtet hatte, [...]. (Just. apol. 2,2,1–9)³⁶⁴

Über die genauen Umstände, wie oder wo sich diese Erzählung begab, lassen sich nur Vermutungen anstellen.³⁶⁵ Bemerkenswert ist bereits der Hinweis am Beginn, dass die Frau früher „lasterhaft“ lebte. Es lässt sich vermuten, dass damit auf eine Art

³⁶³ Zu Leben und Werk des Justin siehe Drobner, Patrologie 119–123; Barnard, Justin 3–5.

³⁶⁴ Übersetzung nach Rauschen, Apologeten 140f.

³⁶⁵ Grant leitet aus den Aussagen Folgendes ab: “They had servants and hired men, perhaps to work a farm, and later on the husband was to feel free to leave for an indefinite stay in Alexandria. His wife had some access to the emperor.” Grant, Matron 463. Auch wenn all diese Punkte zugetroffen haben könnten, so handelt es sich hier größtenteils um Spekulationen. Der Umgang mit Dienern und bezahlten Arbeitern sagt nichts darüber aus, ob es die eigenen waren und auch die Petition an den Kaiser weist nicht zwingend auf ein irgendwie geartetes Verhältnis zum Kaiser hin, zumal das Eingeben einer Petition für jede Privatperson möglich war.

Konversion zum Christusglauben angespielt wird. Mag es zunächst verwundern, dass sie trotzdem mit ihrem „lasterhaften“ (wohl einfach Ausdruck für eine pagane Lebensweise) Mann zusammenlebt, so ist erneut an 1Kor 7,10–16 sowie die Erzählung bei Hermas zu denken, wo an den christlichen Part appelliert und das Zusammenbleiben zum Zwecke der Heiligung des Partners empfohlen wird. Da sich diese Hoffnung aber nicht erfüllte, entschied sich die Frau schließlich doch, sich vom Mann scheiden zu lassen. Auch wenn die Erzählung mit dem Martyrium der Frau endet und literarisch ein klares apologetisches Ziel verfolgt, zeigt sich, dass die Hoffnung, den Partner zu gewinnen oder zumindest friedlich koexistieren zu können, nicht immer in die Realität umgesetzt werden konnte.

Auffällig ist auch die Rolle jener, die Justin als „die Ihren“ bezeichnet. Das Kapitel 3.1.3.1. zeigte bereits, dass das Beenden einer Ehe – sei es aus Scheidung oder Verwitwung – aus mehreren Gründen, z.B. aus wirtschaftlichen, sozialen und eben auch religiösen³⁶⁶, für die Frau von Nachteil war. Ob diese Summe oder doch der religiöse Aspekt für die „Ihren“ – hinter denen wohl am ehesten andere Christusgläubige zu vermuten sind – im Vordergrund stand, lässt sich nicht sicher sagen. Trifft ersteres zu, dann wäre es Anzeichen für das Beharren an der eigenen Religiosität und Hoffnung auf Lebenswandel des Ehepartners, wie bereits bei Paulus ersichtlich. In diesem Fall ist es nicht mehr nur private Angelegenheit, sondern die gesamte christusgläubige Gemeinschaft wäre betroffen. Die Wendung, dass sie durch die Ihren „überzeugt“/„überredet“/„beschämt“ war, zeigt jedenfalls, welchen Einfluss das soziale/religiöse Umfeld haben konnte.

Klar ist, dass für Justin der Konflikt in der unterschiedlichen Religiosität begründet liegt, de facto sind es aber nicht religiöse Überzeugungen im engeren Sinn, sondern die daraus resultierenden Konsequenzen – hier also das unterschiedliche Ethos – die zu einem Konflikt führen. Interessant ist auch die Schilderung des Verhältnisses zu ihrem ehemaligen Gatten. Zunächst fällt auf, dass sein Verhalten und jenes der Frau vor ihrer Begegnung mit der christlichen Lehre mit demselben Wort (ἀκολασταίνω) beschrieben werden, womit Justin erneut den Dualismus von Nicht-Christsein und Christsein ausdrückt. Somit wird das moralische Handeln direkt mit der Religiosität der jeweiligen Person verknüpft. Es scheint, als wäre die

³⁶⁶ Zu den Folgen einer Ehescheidung für die Frau siehe Kapitel 3.1.3.1.

unterschiedliche Lebenspraxis, die sich eben aus Religiosität ergibt, allein für die Frau zum Problem geworden. Als es für sie unerträglich wurde, ergriff die Frau schließlich die Initiative und übergab ihm den Scheidebrief.³⁶⁷ Was hier sichtbar wird ist ein steigendes Bedürfnis der Abgrenzung im Bereich der Religiosität, was hier auf der zwischenmenschlichen Ebene verhandelt wird, gleichzeitig aber schon symptomatisch das Verhältnis von Christusgläubigen und paganer Umwelt abbildet.

Diese Erzählung zeigt, inwiefern Privates zur Sache der Öffentlichkeit werden konnte. Neben dem einflussreichen Umfeld der Frau wird der Fall spätestens mit der Anklage des Mannes – wenn nicht schon vorher mit der Übergabe des Scheidebriefs – in die öffentliche Sphäre verlagert. Der Mann reagiert mit der Anklage, sie sei eine Christin, denunziert sie nach Justin also aufgrund ihrer Religiosität. Ein Blick auf die Rechtslage zeigt, dass damit auf den im Christenbrief des Plinius (Plin. 10,95,2) so formulierten Anklagepunkt des *nomen ipsum* angespielt wird. Während der Name allein demnach schon Grund für eine Anklage gewesen wäre, sind – ebenfalls nach derselben Quelle – davon die Verbrechen, die mit dem Christsein verbunden sind (*flagitia cohaerentia nomini*), zu unterscheiden.³⁶⁸ Selbst wenn Justin es so darstellen wollte, als wäre in diesem Fall das *nomen ipsum* der primäre Anklagepunkt, so kann m.E. auch vermutet werden, dass der geschiedene Mann bei seiner Eingabe das ehemals lasterhafte Leben seiner Frau nicht unerwähnt ließ, womit er in Wirklichkeit eine Anklage aufgrund der *flagitia cohaerentia nomini* eingereicht hätte. An wen die Anklage gerichtet und was die Reaktion darauf war, wird nicht berichtet. Nach der Schilderung des Justin hat sich die Frau aber bereits kurz darauf – wohl gleich nach dem Reskript – an den Kaiser persönlich gewandt.³⁶⁹

Nicht ganz klar ist, welche Bitte, die häuslichen Angelegenheiten vor der Anklage ordnen zu dürfen, sich dahinter versteckt. Am ehesten sind damit familiäre Erledigungen gemeint, an die Schlichtung des Streits mit ihrem ehemaligen Mann ist dabei wohl nicht zu denken. Bedenkt man auch, was die schlimmste Folge dieser Anklage, nämlich das Todesurteil, sein konnte, ist vielleicht an ein Verabschieden

³⁶⁷ Zur unterschiedlichen Stellung von Mann und Frau bei einer Scheidung siehe 3.1.3.1.

³⁶⁸ Zur juristischen Lage und der Differenzierung allgemein Freudenberger, Verhalten, besonders 41–91; Koch, Geschichte 478f.

³⁶⁹ Frauen treten in Petitionen durchaus als Adressatinnen auf (für Ägypten etwa 15%), häufiger sind es jedoch Männer aus der Familie, sog. *κύριοι*, die stellvertretend schreiben. Benjamin Kelly sieht in den Petitionen von Frauen, die sich selbst als „hilflos“, d.h. alleinstehend, verwitwet oder unverheiratet, darstellen, eine eigene Kategorie. Vgl. dazu Kelly, Petitions 225–227.229–241.

von Freunden und Familie zu denken. Da die Frau keine Anstalten macht, ihren Christusglauben zu beteuern und scheinbar nicht gegensätzlich argumentiert, war sie sich der Konsequenzen wohl bewusst und bereitwillig, die Strafe zu empfangen. Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass Justin die Erzählung als Beispiel für ein Martyrium anführt. Wie geschildert wird und worauf der Fokus gelegt wird, ist zu einem gewissen Teil wohl auch dieser literarischen Intention geschuldet.

4.1.4. *dei ancilla vs. diaboli servus in Tertullians ad uxorem*

Auch der an der Wende vom 2. zum 3. Jh. n. Chr. lebende Tertullian widmete sich in seinen zahlreichen Schriften der Frage nach der Integration von Christusgläubigen und der großteils paganen Umwelt. Mischehen behandelte er besonders ausführlich im zweiten Buch seines Werks *ad uxorem*, welches zumeist zwischen 200–206 datiert wird.³⁷⁰ Tertullian adressierte die Schrift an seine Gattin und schilderte ihr mögliche Szenarien nach seinem Ableben. Während er im 1. Buch dafür plädiert, dass sie nicht mehr heiraten und stattdessen Witwe bleiben soll, beschreibt er im 2. Buch ausführlichst die vielgestaltigen Gefahren und Widrigkeiten, die ihr bei einer erneuten Heirat mit einem Nicht-Christusgläubigen widerfahren würden:

Indessen mag sie [die christliche Ehefrau] zusehen, wie sie ihrem [heidnischen] Manne ihre Pflichten leistet! Dem Herrn kann sie sicher nicht genügen, so wie es die Kirchenzucht [*disciplina*] verlangt. Denn sie hat an ihrer Seite einen Knecht des Teufels [*diaboli seruum*], der als Geschäftsführer seines Herrn den Bestrebungen und Leistungen der Gläubigen hinderlich ist, so zwar, dass, wenn ein Stationsfasten zu halten ist [*ut si statio facienda est*], der Mann am frühen Morgen ein Bad bestellt, wenn ein Fasttag zu beobachten wäre [*si ieiunia ubseruanda sint*], der Mann für denselben Tag ein Gastmahl anrichtet, und wenn man ausgehen sollte, dann gerade die dringendsten häuslichen Geschäfte in den Weg kommen. Denn wer möchte seiner Gattin erlauben, straßenweise in den fremden und gerade in den ärmsten Hütten vorzusprechen, um die Brüder [*fratrum*] zu besuchen? Wer wird es gern sehen, dass sie, wenn es erforderlich ist, sich zu nächtlichen Zusammenkünften von seiner Seite wegbegeben? Wer wird zur Zeit der Osterfeierlichkeiten [*paschae*] ruhig dulden, dass sie die ganze Nacht wegbleiben? Wer wird sie zu dem bekannten Mahl des Herrn [*conuiuium dominium*], welches sie so in Verruf bringen, ohne seinen eigenen Argwohn gehen lassen? Wer wird sie in die Kerker schleichen lassen, um die Ketten eines Märtyrers zu küssen? Oder gar erst sich irgendeinem Mitbruder zum Friedenskuss [*osculum*] zu nahen? Oder Waschwasser für die Füße der Heiligen zu bringen? Von den Speisen und Getränken etwas zu nehmen und zu verlangen, ja daran auch nur zu denken? Wenn ein Mitbruder aus der Fremde ankommt, welche Bewirtung wird er in einem

³⁷⁰ Vgl. Le Saint, Tertullian 8.

solchen fremden Hause finden, wenn ihm, dem man die ganze Vorratskammer anbieten müsste, sogar die Brotschränke verschlossen sind! Manche, hält man uns entgegen, lassen sich aber unsere Übungen gefallen und schelten nicht dagegen. Dann ist der Fehler der, dass Heiden [*gentiles*] unsere Übungen kennen lernen, dass wir unter der Mitwissenschaft der Ungerechten stehen und, wenn wir etwas tun, es ihr guter Wille ist. Wer sich etwas gefallen lässt, der weiß notwendigerweise auch darum; andernfalls, wenn ihm etwas verheimlicht wird; weil er es nicht dulden würde, wird er gefürchtet. Da aber die Schrift beides anempfiehlt, sowohl ohne Mitwissenschaft anderer als auch ohne unsere eigene Belästigung für den Herrn zu wirken, so macht es keinen Unterschied, nach welcher Seite hin man es verfehlt, ob in Bezug auf die Mitwissenschaft des Gatten, wenn er nämlich gutmütig ist, oder zur eigenen Beschwernis, wenn er es nämlich nicht ist, und deshalb gemieden wird, „Werfet eure Perlen nicht vor die Schweine“, heißt es, „damit sie dieselben nicht niedertreten, sich umkehren und euch zerreißen“. Zu diesen Perlen gehören auch die schönen Übungen des täglichen Lebens. Je mehr man sich bemühen würde, sie zu verheimlichen, um so mehr würde man sie zum Gegenstande des Verdachtes und des Verlangens für die Neugierde der Heiden machen. Wird es unbemerkt bleiben, wenn Du Dein Bett und Dich selbst mit dem Kreuz [*corpusculum*] bezeichnest [*signas*]? wenn Du etwas Unreines [*immundum*] von dir wegblasest? Wenn Du sogar nachts aufstehest, um zu beten [*exurgis oratum*]? Wird es da nicht scheinen, als wolltest Du eine magische Handlung vornehmen? Dein Mann wird nicht wissen, was das ist, was Du vor jeder ändern Speise heimlich genießest; und wenn er wüsste, dass es Brot sei, würde er dann nicht glauben, es sei dasjenige Brot, von welchem man immer spricht? Und wird wohl jeder, der den Grund nicht kennt, es dulden ohne Unwillen und ohne den Argwohn, es sei Gift und kein Brot? Manche dulden alle diese Dinge wohl, aber nur, um sie zu verachten, sie dulden sie, um mit solchen Frauen ein Spiel zu spielen, indem sie deren Geheimnisse für den Fall einer vermeintlichen Gefahr, wenn sie selber einmal beleidigt werden sollten, bei sich bewahren und sich um den Preis ihrer Mitgift durch Vorhalten ihres christlichen Bekenntnisses das Stillschweigen abkaufen lassen, da sie nämlich sonst vor dem achtsamen Schiedsrichter mit ihnen prozessieren würden. Das haben viele nicht vorausgesehen und sind nur mit Verlust ihres Vermögens oder ihres Glaubens davongekommen. Die Dienerin Gottes [*dei ancilla*] hält sich auf bei fremden Hausgöttern [*laribus alienis*] und unter ihnen; sie wird bei allen vorkommenden, den Dämonen erwiesenen Ehrenbezeugungen, allen Festlichkeiten der Landesfürsten, beim Jahresbeginn und Monatsanfang durch den Dunst des Weihrauchs belästigt. Sie tritt aus einer mit Lorbeer und Laternen behängten Tür, wie aus einem neu errichteten Standquartier öffentlicher Unzucht [*consistorio libidinum publicarum*], sie sitzt mit ihrem Ehemann häufig bei Schmausereien zu Tisch, häufig auch in den Garküchen, auch wird sie manchmal ruchlosen Menschen aufwarten, da sie früher gewohnt war, den Heiligen aufzuwarten. Wird sie darin, dass sie denjenigen zu Dienst sein muss, welche von ihr gerichtet werden sollen, nicht ein Vorzeichen ihrer Verwerfung erblicken? Aus wessen Hand wird sie etwas erwarten? Aus wessen Becher wird sie mittrinken? Was wird ihr Mann ihr, oder was wird sie ihrem Manne vorsingen? Fürwahr, sie wird ein Stück von der Bühne zu hören bekommen, etwas aus dem Wirtshause, aus der Kneipe! Wo bleibt das Andenken an Gott, wo die Anrufung Christi [*Christi inuocatio*]? Wo die Belebung des Glaubens durch Einlegung der Schriftlesung [*scripturarum interiectione*]? Wo die Erfrischung des Geistes [*spiritus refrigerium*]? Wo der heilige Segen [*diuina benedictio*]? Alles trägt hier das Gepräge der Fremdheit, der Ungehörigkeit, der Verdammnis [*damnata*] und ist zur Schädigung des Seelenheils von dem bösen Feind [*adterendae salutis a malo immissa*] angestiftet. (Tert. ux. 2,4-6)³⁷¹

Trotz der sehr umfangreichen Schilderung kann der Bericht kurz und knapp zusammengefasst werden: Hat eine christusgläubige Frau einen paganen Ehemann, wird dieser ob ihrer religiösen Praktiken skeptisch werden und alles daran tun, um sie an der Durchführung derselben zu hindern. Stattdessen wird sie gezwungen, pagane

³⁷¹ Übersetzung nach Kellner, Tertullian (private und katechetische Schriften) 80.

Feste zu feiern und pagane Gottheiten zu verehren. Nach Tert. mil. cor. 13,4f ist es bereits der Akt der Heirat, in dem die christliche Frau mit einem paganen Ritual und somit der Idolatrie in Berührung kommt. Um die Problematik im Alltag vor Augen zu führen, schildert Tertullian die gesamte Palette an religiösem Handeln – sowohl pagan als auch christlich.

Bereits auf dem ersten Blick wird ersichtlich, dass Tertullian hier ein extremes Szenario schildert, in welchem der Mann laut 2,4,1 als Sklave des Teufels (*diaboli servus*) auftritt. Sein großteils im indikativischen Stil formulierter Bericht weist darauf hin, dass er nicht nur eine Möglichkeit, sondern vielmehr unausweichliche Konsequenz zeigen will. Der schlechthin böse Mann erscheint als Werkzeug des Teufels, der die Dienerin Gottes (*dei ancilla*) am Ausüben ihrer Religiosität hindern will. Für Tertullian geht es somit nicht nur um zwischenmenschliche Konflikte, in der religiösen Differenz der Eheleute drückt sich vielmehr der Kampf zwischen Gott und dem Teufel selbst aus. Dies erklärt auch das leidenschaftliche Argumentieren des Tertullian, dem es in der Frage der Mischehe um alles oder nichts zu gehen scheint.

Vergleicht man nun die Aussagen des Tertullian mit den bereits angeführten, zeigt sich bereits das ganze Spektrum dessen, wie man von christlicher Seite mit Mischehen umgehen konnte. Für Paulus erschien eine friedliche Koexistenz durchaus möglich und er appelliert an die Passivität des christlichen Partners. Weiters sieht er eine Chance auf Heiligung des Ehepartners und der Kinder, was ihn dazu bringt, die Mischehe grundsätzlich nicht negativ zu bewerten. Auf der anderen Seite stehen die Aussagen des Tertullian, der Mischehe mit Götzendienst gleichsetzt und damit klar verurteilt. In seinem ungleich schärferen Ton findet sich von der sonst erwähnten Hoffnung auf eine Umkehr des Partners nichts mehr. Auch wenn der Weg ein gänzlich anderer ist, so ist das angestrebte Ziel dennoch dasselbe: das von äußerlichen religiösen Faktoren unbeeinflusste Fortbestehen des Christusglaubens.³⁷²

³⁷² Siehe dazu insgesamt Mühlenkamp, Heiden.

4.1.5. Der Versuch eines Kompromisses der *Traditio Apostolica*

Eine weitere wichtige Quelle ist die *Traditio Apostolica*, eine in der Forschung lange Hippolyt zugeschriebene und um das Jahr 200 datierte Kirchenordnung.³⁷³ Erhalten ist der Text in einer lateinischen, arabischen, äthiopischen und koptischen Version sowie in den koptischen Dialekten Sahidisch und Bohairisch. Ihnen allen lag aber wohl ein griechischer, nicht mehr erhaltener, Text zugrunde.³⁷⁴ Inhaltlich widmet sich die *Traditio Apostolica* neben Ämtern und Sakramenten auch unterschiedlichen Fragen christlichen Lebens. So äußert sie sich etwa auch zu Gebetszeiten und hier konkret jener, wie man in einer Mischehe die Gebetszeiten einhalten kann:

Bete auch, bevor dein Körper sich zur Ruhe niederlegt [L: *cubile requiescat*/SAE: *requiescas in lecto cubiculi tui*]. Gegen Mitternacht aber erhebe dich [*circa mediam uero noctem exurgens/cum surgis media nocte*], wasche deine Hände und bete. Wenn deine Frau [*coniunx/mulier*] bei dir ist, betet zusammen. Ist sie aber noch nicht gläubig [*necdum est fidelis/nondum est fidelis*], zieh dich in ein anderes Zimmer [*in alio cubiculo/in locum*] zurück, bete und kehre zu deinem Bett [*ad cubilem tuum/ad locum tuum*] zurück. Sei nicht träge im Gebet. Der in der Ehe Gebundene ist nicht unrein. Denn diejenigen, die getauft sind, benötigen keine erneute Waschung, weil sie rein sind (Trad. Apost. 41,11f).³⁷⁵

Hier handelt es sich auffälligerweise um die chronologisch erste Quelle, die einen christusgläubigen Mann in einer Mischehe anspricht. Aufgrund des allgemein formulierten Charakters der Schrift können daraus aber keine weiteren Schlüsse abgeleitet werden, da die Anrede des Mannes vielleicht einfach als Standard gelten

³⁷³ Begründet wurde dies mit der Verortung Roms als Entstehungsort und aufgrund einer heute in den Vatikanischen Museen aufbewahrten Statue, die als Hippolyt – zuweilen auch als Sophia, Logos oder als Personifikation der mathematischen Wissenschaft – identifiziert wurde und für die die Aufschrift Π]ΕΡΙ ΧΑΡΙΣΜΑΤΩΝ| ΑΠ]ΟΣΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟ]ΣΙΣ rekonstruiert wurde. Während der restliche Text Schriften des Hippolyt nennt, lassen sich diese Einträge zunächst nicht klar zuordnen. Die lateinische Übersetzung nennt im Prolog eine Schrift über die Gnadengaben, weshalb der nun übrigbleibende Ausdruck *Αποστολική παράδοσις* als Titel der *Traditio Apostolica* verstanden wurde. Auch wenn die Tradition Hippolyt als ihren Verfasser annimmt, muss es aufgrund des komplizierten Befundes Hypothese bleiben. Möglich bleibt natürlich auch, dass die vier Wörter Bezeichnung für eine Schrift sind. Zu Fragen der Datierung und Autorenschaft siehe Ziegler, *Successio* 270; Geerlings, *Traditio Apostolica* 146–149; Marksches, *Traditio Apostolica*. Zur Diskussion über die Statue siehe Brent, *Hippolytus*; Marksches, *Traditio Apostolica* 21–24.

³⁷⁴ Vgl. Geerlings, *Traditio Apostolica* 149–153. Zur Überlieferungsgeschichte siehe allgemein auch Botte, *Tradition apostolique*.

³⁷⁵ Übersetzung nach Geerlings, *Traditio Apostolica* 302–305. Die beiden lateinischen Varianten verweisen auf die beiden Textzeugen (L: schriftliche Fixierung im 4.Jh.; SAE: alexandrinische Gruppe, die von der großteils verloren gegangenen sahidischen Übersetzung aus dem 6.Jh. abstammt). Zu letzterer schuf Botte, *Tradition apostolique* 22–24 eine lateinische Synopse.

kann. Umgekehrt bedeutet dies, dass hier kein konkreter Einzelfall im Blick ist, wenngleich die Notwendigkeit der Formulierung einen solchen zumindest wahrscheinlich macht.

Offen muss bleiben, weshalb die Frage der Mischehe erst im nächtlichen Gebet berücksichtigt wird, nachdem jenes am Morgen sowie jenes zur dritten, sechsten und neunten Stunde bereits früher behandelt wurden. Wenn Mann und Frau den Tag gemeinsam beginnen, müsste es schon für das Gebet am Morgen Klärungsbedarf geben. Handelt es sich hier einfach um eine Parenthese oder ist dahinter doch ein konkreter Anlassfall zu vermuten, wonach das Mitternachtsgebet Anlass für Spannungen war?

Die *Traditio Apostolica* zielt hier offenbar auf einen Kompromiss. Nicht potenzielle Konflikte rücken in den Vordergrund, sondern die Frage, inwiefern man trotz einer Mischehe seinen christlichen Glauben praktizieren kann. Dieser nüchterne, lösungsorientierte Ansatz lässt die *Traditio* Paulus, der in 1Kor 7 wohl auch auf ein Problem bzw. eine Anfrage reagiert, näherstehen als die Schilderungen bei Justin und Tertullian. Ähnlich wie bei Paulus und Justin drückt sich auch hier die Hoffnung auf Konversion des Ehepartners durch das „noch nicht“ (*necdum/nondum*) aus. Was die *Traditio* von den beiden anderen Schriften unterscheidet, ist, dass nicht allein diese Hoffnung ausgedrückt wird, sondern auch eine ganz pragmatische Anweisung, wie man beten sollte, geliefert wird. Die Tendenz geht klar dorthin, dass Konflikte somit vermieden werden sollten. Inwiefern dieses Verhalten in der Praxis gangbar war, muss offen bleiben. Es scheint, als wäre man noch auf den Gutwillen des Partners angewiesen und daher bemüht, Konflikte zu vermeiden, was für diese frühe Zeit des Christentums auch nicht ganz unverständlich ist. Es sei nur daran erinnert, was das Bekanntwerden des Christusbekenntnisses zur Folge haben konnte, denken wir etwa an die Erzählung bei Justin.

4.1.6. Mischehe in Apokryphen

Auch in der apokryphen Literatur, vorrangig den Apostelakten, sind die Erzählungen über Beziehungen zwischen Christen und Nicht-Christen ein beliebter literarischer

Topos.³⁷⁶ Die Apokryphen gelten als Literatur einer Oberschicht. Häufig trifft man bei der Lektüre auf große Häuser und Sklaven, die Protagonisten wirken zumeist relativ frei in ihrem Aktionsradius und reisen viel.³⁷⁷ Eine Radikalisierung in der Beurteilung der Ehe generell und auch konkret in der Mischehe findet sich hier unisono. Zentrales Thema ist die Enthaltbarkeit in einer Ehe (z.B. ActThom 12–14), was gleichermaßen für Mischehe (z.B. ActAndr 4; ActJoh 63f; ActPaul 3–5; Act Petr 34; ActThom 89) als auch christliche Ehe (z.B. ActJoh 63f) gilt, bzw. auch die Bekehrung eines Ehepartners hin zum christlichen Glauben (z.B. ActPetr 1; ActThom 12–14). Die zahlreichen Berichte (ActPaul 3–5, ActThom 101, ActJoh 63f, ActPetr 1,1; 3,7–20³⁷⁸) bieten viele Gemeinsamkeiten, weshalb sie hier summarisch dargestellt werden. Stellvertretend sei hier die aus dem 2. Jh. stammende Erzählung der Mischehe von Thekla und Thamyris angeführt, von welcher die Paulusakten berichten.³⁷⁹

Und während Paulus so sprach in der Gemeinde im Hause des Onesiphorus, saß eine Jungfrau [παρθένος] (namens) Thekla – ihre Mutter war Theoklia –, die einem Mann (namens) Thamyris versprochen [μεμνησθευμένη] war, an einem benachbarten Fenster [ἐπὶ τῆς σύνεγγυς θυρίδος] und hörte Tag und Nacht das Wort vom jungfräulichen Leben [τὸν περὶ ἀγνείας λόγον], wie es von Paulus verkündet wurde. Und sie neigte sich nicht vom Fenster fort, sondern drängte sich im Glauben in unaussprechlicher Freude herzu. Da sie aber auch noch viele Frauen und Jungfrauen zu Paulus hineingehen sah, hatte sie das Verlangen, auch sie möchte gewürdigt werden, vor dem Angesicht des Paulus zu stehen und das Wort Christi zu hören, denn sie hatte Paulus von Angesicht noch nicht gesehen, sondern hörte nur sein Wort. Da sie aber nicht vom Fenster wich, schickte ihre Mutter zu Thamyris. Der aber sprach nun zu Theoklia: „Wo ist meine Thekla, daß ich sie sehe?“ Und Theoklia antwortete: „Eine neue Geschichte habe ich dir zu berichten, Thamyris! Drei Tage und drei Nächte nämlich ist Thekla nicht vom Fenster aufgestanden, weder zum Essen noch zum Trinken, sondern als ob sie sich einer großen Freude zugewandt hat, so hängt sie an einem fremden Mann, der trügerische und schillernde Worte lehrt, so dass ich mich wundere, wie eine Jungfrau, die von so großer Schüchternheit ist wie sie, sich so peinlich belästigen lässt. Thamyris, dieser Mensch bringt die Stadt der Ikonier in Aufruhr und deine Thekla noch dazu. Denn alle Frauen und jungen Leute gehen zu ihm hinein und lassen sich von ihm belehren. ‚Man muss‘, sagt er, ‚einen einzigen Gott allein fürchten und enthaltsam leben‘. Es wird aber auch noch meine Tochter, die wie eine Spinne am Fenster klebt, durch seine Worte (bewegt und) von einer nie gekannten Begierde und unheimlichen Leidenschaft ergriffen. Ist doch das Mädchen auf seine Rede ausgerichtet und lässt sich davon gefangen nehmen. Aber gehe du zu ihr und sprich mit ihr; denn dir ist sie ja versprochen!“ [...]. Thamyris aber sprang auf, ging auf die Straße und beobachtete alle, die bei Paulus ein- und ausgingen. Und er sah zwei Männer, die heftig miteinander stritten, und sprach zu ihnen: „Ihr

³⁷⁶ Siehe zu häuslicher Religiosität und zum Familienleben in den Apokryphen Frenschkowski, Religion.

³⁷⁷ Vgl. ebd. 129f.

³⁷⁸ Betitelung und Zählung folgen jeweils der 6. Auflage von Schneemelcher, Apokryphen II.

³⁷⁹ Die Datierung fußt zumeist auf der ersten Nennung in Tertullians *de baptismo* 17,5 (um 200). Zu weiteren einleitungstechnischen Fragen siehe Schneemelcher, Paulusakten 193–198 und Snyder, Acts 100–113.

Männer, wer seid ihr, sagt es mir, und wer ist der bei euch da drinnen, [der Irrlehrer,] der die Seelen der Jünglinge und Jungfrauen betrügt, dass sie nicht heiraten, sondern so bleiben sollen? Ich verspreche nun, euch viel Geld zu geben, wenn ihr mir über ihn berichtet; denn ich bin der erste in der Stadt.“ Und Demas und Hermogenes sagten zu ihm: Wer dieser ist, wissen wir nicht. Er macht aber Jünglingen die Frauen und Jungfrauen die Männer abspenstig, indem er sagt: „Auf andere Weise gibt es für euch keine Auferstehung, es sei denn, dass ihr rein bleibt und das Fleisch nicht befleckt, sondern es keusch bewahrt. Thamyris sprach aber zu ihnen: „Kommt in mein Haus, ihr Männer, und ruht euch bei mir aus!“ Und sie gingen zu einer üppigen Mahlzeit, mit viel Wein, großem Reichtum und glänzender Tafel. Und Thamyris gab ihnen zu trinken, da er Thekla liebte und sie zur Frau haben wollte. Und während der Mahlzeit sprach Thamyris: „Ihr Männer, sagt mir, was ist seine Lehre, damit auch ich sie kennen lerne; denn ich bin in großer Sorge um Thekla, weil sie den Fremden so liebt und ich um die Heirat komme.“ (ActPaul 3,7–9.11–16)³⁸⁰

Auch dieser Bericht zeigt uns wieder eine Beziehung zwischen einer christusgläubigen Frau und einem nicht-christusgläubigen Mann. Zwar ist der Begriff „Mischehe“ hier nicht gänzlich zutreffend, zumal Thekla und Thamyris noch nicht verheiratet, sondern lediglich sich versprochen bzw. verlobt (μεμνηστευμένη) sind. Jedoch schildert das Narrativ die Beziehung bereits mit Blick auf die Motive Ehe und auch Ehebruch. Hierbei werden die beiden männlichen Hauptakteure, Paulus und Thamyris, trotz unterschiedlicher Motivationen als Antagonisten dargestellt, mit denen Thekla eine gewisse Art von Liebe verbindet. Während die Beziehung zu Thamyris auf eine gängige Ehe hinzielt, was vorrangig sexuelle Konnotationen impliziert, predigt Paulus sehr deutlich von geschlechtlicher Enthaltensamkeit. Dennoch spielen die Paulusakten mit den Begrifflichkeiten und so wird auch die Beziehung zu Paulus durchaus mit sexueller Motivik ausgeschmückt. In 3,8f etwa heißt es von Thekla, sie wäre drei Tage und Nächte nicht vom Fenster aufgestanden und bewegt „durch seine Worte [und] von einer nie bekannten Begierde und unheimlichen Leidenschaft ergriffen“.

Dies ergibt sich durch die ebenfalls bereits häufiger zu beobachtende enge Verzahnung von Religiosität und Lebensführung. Indem sich beide gegenseitig durchdringen, werden Paulus und Thamyris auf eine Stufe gestellt und die Erzählung stellt Thekla vor die Wahl. Die Entscheidung zwischen Thamyris einerseits und Paulus andererseits ist gleichsam eine zwischen verschiedenen aus einer bestimmten Religiosität ergebenden Lebensweise.

Eine schwer zu beantwortende Frage ist jene, inwiefern dem Erzählten ein historischer Kern innewohnt. Zwar ist Einiges klar als legendär überformt erkennbar

³⁸⁰ Übersetzung nach Schneemelcher, Paulusakten 217f.

– etwa das dreitägige Ausharren Theklas am Fenster –, jedoch wirken einzelne Schilderungen der Lebensverhältnisse des 2. Jh.s. durchaus realistisch. Anne Jensen beschreibt diese komplexe Ineinander folgendermaßen: „Nur ist alles in ein romantisierendes und heroisierendes Licht getaucht, und gerade dadurch wird die brutale Realität verschleiert, und die harten Fakten erscheinen unwirklich.“³⁸¹ Bezüglich der Person der Thekla scheint die Forschung jedoch skeptisch zu sein und ihre Existenz anzuzweifeln, da sie in der Erzählung merkwürdig blass bleibt und eine Theklaverehrung erst sehr spät einsetzte.³⁸² Ungeachtet dessen richten sich die zentralen Aussagen an einen Adressatenkreis, der mit dem breiten Feld von Jungfräulichkeit, Enthaltensamkeit und Mischehen durchaus vertraut war und mit der Predigt des Paulus eine konkrete Meinung transportieren will.³⁸³

Exkurs: Beziehung und sozialer Status

Zwar nicht konkret zu Mischehe, aber dennoch ein bemerkenswerter Beleg dafür, inwiefern eheliche Gemeinschaft und religiöse Überzeugung zusammenhängen, stammt aus dem 3. Jh. n. Chr. Hippolyt, der bereits als möglicher Verfasser der *Traditio Apostolica* (4.1.5.) genannt wurde, widmete sein Werk u.a. auch dem Kampf gegen Häresien. Hierfür verfasst er die *Refutatio*, in der von den einzelnen Fehlentwicklungen der Kirche berichtet wird, darunter auch von seiner Kritik an Bischof Callistus. In der Beschreibung von dessen Ansichten findet sich auch ein Abschnitt zu Mischehen, in der v.a. der soziale Unterschied eine zentrale Rolle spielt:

Auch hat er [Callistus] Frauen vornehmen Standes, die unverheiratet in noch jugendlichem Alter heiratsüchtig waren, ihren Rang durch eine gesetzmäßige Ehe aber nicht einbüßen wollten, erlaubt, einen Beischläfer nach ihrer Wahl zu haben, sei es einen Sklaven, sei es einen Freien, und diesen, auch ohne rechtmäßige Ehe, für ihren Mann anzusehen. Und so begannen sogenannte Christinnen, empfängnisverhütende Mittel zu gebrauchen und sich zu schnüren, um die Leibesfrucht abzutreiben, weil sie wegen ihrer hohen Geburt und ihres Riesenvermögens kein Kind von einem Sklaven oder einem gewöhnlichen Mann haben wollten. (Hipp. refut. 9,12,24f)³⁸⁴

³⁸¹ Jensen, Thekla 81.

³⁸² So jüngst bei Jeremy W. Barrier. Für einzelne Argumente und weitere Vertreter dieser These siehe Barrier, Acts 10f. Anm.51.

³⁸³ Siehe zu Zölibat und asketischer Lebensform von Frauen ferner Cloke, Female 33–56.

³⁸⁴ Übersetzung nach Preysing, Hippolyt 250.

Diese Quelle sei hier v.a. aus dem Grund angeführt, da sie einen Kontrast zu den vorherigen bietet. Zwar handelt es sich auch hier um christusgläubigen Frauen, sie befinden sich aber nicht in einer Ehe und müssen daher um ihren christlichen Glauben kämpfen, sondern können es sich als vornehme Frauen leisten, sich einen männlichen Partner auszusuchen. Die Erzählung macht klar, dass es den Frauen vorrangig um die sexuelle Befriedigung geht.

Irritierend wirken hier mehrere Dinge: Zunächst überrascht die zügellose Sexualität, wenngleich sexuelle Abstinenz im Neuen Testament an keiner Stelle als Pflicht, sondern vielmehr als Empfehlung auftritt (1 Kor 7,5f). Der Zweck der Sexualität ist die lustvolle Befriedigung an sich, die Zeugung von Kindern hingegen soll mit allen Mitteln verhindert werden. Dieser Sicht kann vonseiten der biblischen Texte Gen 1,28 entgegengehalten werden, wenngleich die Aufforderung, sich zu vermehren, gegenteiliges Bemühen nicht automatisch verurteilt. Befremdlich wirkt nicht zuletzt die Tatsache, dass diese – moralisch zu hinterfragenden – Ratschläge von einem Bischof gemacht werden. Womöglich dürfte dies der Grund sein, dass Hippolyt sich genötigt fühlt, eine Kritik formulieren zu müssen. Bestes Beispiel hierfür ist seine Beschreibung der „sogenannten“ Christinnen.

Will man dennoch den nicht angesprochenen Aspekt der Religiosität bei der Wahl eines Ehepartners oder Beischläfers hereinnehmen, schließen sich erneut Fragen an, z.B. welche praktischen Ausformungen das Verhältnis von sozialem Status und Religiosität haben kann oder in welchem Ausmaß im Ethos religiöse Anschauungen beinhaltet sind.

4.2. Eltern – Kinder

Zunächst eine begriffliche Spezifizierung: Mit dem Ausdruck „Kinder“ ist hier nicht allein die genealogische Abhängigkeit gemeint, sondern es soll dadurch vielmehr der Fokus auf einen bestimmten Lebensabschnitt gelegt werden. Die zu untersuchende Zeitspanne ist demnach jene, in der die Kinder als minderjährige Mitglieder des Haushaltes auftreten. Auch wenn nach römischem Recht Kinder lebenslang – und somit auch im Erwachsenenalter – unter der *patria potestas* ihres Vaters weilten, so

soll durch die gewählte Einschränkung ein konkretes innerfamiliäres Verhältnis zwischen hierarchisch klar höher gestellten Eltern und den ihnen untergeordneten minderjährigen Kindern beleuchtet werden, welches von jenem, in dem sich zwei Erwachsene, wenngleich auch auf unterschiedlichen hierarchischen Ebenen, begegnen, klar zu unterscheiden ist.³⁸⁵ Aufgrund dieser künstlichen und zunächst unbefriedigenden Einschränkung müssen zwar manche Quellen außen vor gelassen werden, die ansonsten ebenfalls das Verhältnis von Eltern und Kindern beschreiben würden, z.B. jenes von Perpetua und ihrem Vater (Perp. 6), sie soll aber helfen, ein spezifischeres Bild dieser Personengruppen und deren Verhältnis zueinander zu zeichnen.

Wenn auch sehr unspezifisch, ist die „Minderjährigkeit“ wohl am besten umfassend von der Geburt an bis zum Beginn des heiratsfähigen Alter anzusetzen.³⁸⁶ Zumindest für diese Phase ist auch vorauszusetzen, dass Kinder im Haus ihrer Eltern wohnten, wenngleich dies mancherorts auch im fortgeschrittenen Alter vorgekommen sein wird. Man denke hier etwa an Unverheiratete, geschiedene oder verwitwete Personen. Eine konkrete Altersangabe erscheint m.E. jedoch nicht nötig, da aus den Quellen meist doch recht eindeutig hervorgeht, ob die genannten Personen eher einem Erwachsenen- oder Kindesalter zuzuordnen sind.

Ein Problem, welches in dieser Frage besonders offenkundig auftritt, ist jenes der Quellen. Kinder werden in den Texten zumeist nicht genannt und wenn, dann erscheinen diese eher als bloße Objekte, die nie initiativ werden. Es kann auch schon vorausgeschickt werden, dass auch im Falle von christlichen Kindern deren Abwesenheit in den Texten konstatiert werden muss. Kurt Aland beschreibt diesen Sachverhalt folgendermaßen: „Wenn man das Neue Testament einmal daraufhin durchmustert, wo und wie es von ‚Kindern‘ spricht, stellt man mit Überraschung fest, daß das sehr selten geschieht.“³⁸⁷ Ein ‚konkretes‘ christliches Kind, d.h. ein zur Gemeinde gehöriges Kind, das uns mit einigermaßen individuellen Zügen geschildert wird, so daß wir uns von ihm und seinen Lebensumständen eine wenigstens

³⁸⁵ Zu allgemeinen Fragen zum Verhältnis von Eltern und Kindern siehe Kapitel 3.1.2.2.

³⁸⁶ In Rom war das Mindestalter der Ehepartner bei Mädchen 12 und bei Knaben 14 Jahren. Durchschnittlich heirateten Männer jedoch mit 30, Frauen hingegen mit 20 Jahren. Siehe dazu Treggiari, Ehe 897.

³⁸⁷ Zum Verhältnis von Eltern und Kindern im Neuen Testament und seiner Umwelt siehe allgemein auch Balla, Relationship.

ungefähre Vorstellung machen können, ist im ganzen Neuen Testament nicht zu finden.“³⁸⁸ Das Verhältnis zu Kindern gestaltet sich dort somit insgesamt sehr ambivalent. Obwohl sie im „Kinderevangelium“ (Mk 10,13–16) gleichermaßen als Vorbild für das Eingehen in die βασιλεία dienen, scheinen sie dies nicht wegen bestimmter Charaktereigenschaften zu sein, sondern vielmehr wegen ihrer sozialen Stellung.³⁸⁹

Wurde bereits die Thematik der Ehe angeführt, stellt sich damit zwangsläufig auch die Frage, welche Rolle Kinder im religiösen Leben einer Familie einnehmen. Wird ihnen in religiösen Belangen Selbstständigkeit und Mitspracherecht zugesprochen oder müssen sie sich gänzlich den Eltern, in erster Linie dem Vater, unterordnen? Diese Fragen werden umso gewichtiger, wenn man an ein Kind, welches in einem gemischten Haushalt lebt, denkt. Wie oben im Kapitel 3.1.1.2 bereits ersichtlich wurde, wird vorausgesetzt, dass Kinder in ihrer Religiosität im Idealfall jener der Eltern folgen, ein Gedanke, der auch schon in 1Kor 7³⁹⁰ und in den Bekehrungsberichten der Apostelgeschichte (Apg 11,14; 16,15.31; 18,8) sowie in 1Kor 1,16, in denen die Einzelpersonen wohl stillschweigend als Teil des „ganzen Hauses“ mitgedacht sind, begegnete. Auch in den Pastoralbriefen, konkret den Haustafeln (z.B. 1Tim 3,4; Tit 1,6), werden sie zwar ermahnt, erscheinen aber nie als handelnde Subjekte.

Ist von der Bekehrung ganzer Häuser die Rede, müsste strenggenommen auch die Frage der Kindertaufe berücksichtigt werden. Doch zeigt bereits obiges Diktum von Kurt Aland, der seine Untersuchung eben unter diesen Aspekt stellte, wie Kinder einschließende Bemerkungen nichts über dieselben aussagen. Zwar werden die Berichte, dass sich das ganze Haus – und damit wohl auch alle Familienmitglieder – zum Christusglauben hin bekennt, an keiner Stelle problematisiert, so liegt es doch auf der Linie der Apostelgeschichte die Einheit der frühen Christen zu betonen bzw.

³⁸⁸ Aland, Kinder 5.

³⁸⁹ Der Sitz im Leben dieser Stelle ist schwer zu bestimmen. Eine gelungene Zusammenstellung der Aussagen in den Kommentaren findet sich m.E. bei Peter Müller, der eine Parallele zwischen Kindern und anderen benachteiligten Gruppen (Arme, Zöllner, Sünder) sieht. Jesus wollte demnach auf eine Streitfrage reagieren, inwiefern diese Gruppen Anteil an der βασιλεία haben und beantwortet diese u.a. durch diese Stelle positiv. Vgl. Müller, Mitte 72–78.

³⁹⁰ Siehe dazu auch die Überlegungen in 4.1.1

den ersten Gemeinden einen Spiegel vorzuhalten.³⁹¹ Dass zumindest in manchen Fällen diese Bekehrung nicht immer problemlos vonstatten ging, erscheint durchaus möglich, muss aber eine Hypothese bleiben.

Neben der eigenen Familie hatten aber auch andere Personen Einfluss auf die Erziehung des Kindes, etwa die Amme oder jener Sklave, der für die Erziehung der Kinder angestellt war, ein Umstand, der umso spannungsreicher war, denkt man erneut an einen betreffs der Religiosität inhomogenen Haushalt.

Abgesehen vom Jesuswort über Zwistigkeiten im Haus sind die beiden anderen Quellen zeitlich zwar recht spät zu datieren. Nichts desto trotz verdienen sie besondere Beachtung, zumal einerseits der seltene Fall eintritt, dass Kinder in ihrer Religiosität als handelnde Objekte auftreten, andererseits diese zum Teil auch in Spannung zu religiösen Vorstellungen anderer Familienmitglieder steht. Es kann jedoch gemutmaßt werden, inwiefern bei den in Kapitel 4.1. berichteten Mischehen auch die Situation von Kindern mitzudenken ist. Welchem Elternteil folgten sie? Dass es nicht stets der Vater war, wurde bereits beim Hirten des Hermas (4.1.2.) ersichtlich, wo sich Kinder offenbar der vom Christusglauben abgefallenen Mutter angeschlossen hatten. Weitere Berichte aus früherer Zeit sind leider nicht überliefert.

4.2.1. Zwistigkeiten durch das Kommen Jesu?

In der Logienquelle Q (Mt 10,34–39 par Lk 12,51–53) ist eine Rede Jesu an seine Gefolgschaft überliefert, in der innerfamiliäre Streitigkeiten für die Zeit seines Kommens attestiert werden:

Meint nicht, daß ich gekommen sei, Frieden auf die Erde zu bringen; ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, den Menschen zu entzweien mit seinem Vater und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; und des Menschen Feinde werden seine eigenen Hausgenossen (οἰκιακοὶ) sein. Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig; und wer nicht sein Kreuz aufnimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht würdig. Wer sein Leben findet, wird es verlieren, und wer sein Leben verliert um meinetwillen, wird es finden. (Mt 10,34–39)

³⁹¹ So auch etwa aufgrund der Interpretation der Summarien Apg 2,42–47 und 4,32–35 bei Schneider, Apostelgeschichte 286 und Eckey, Apostelgeschichte 92.

Indem Jesus sich selbst als Grund für eine Spaltung nennt, wird klar, dass es religiöse Situation im Haus ist, die die Familienmitglieder voneinander trennt. Jesus ist sich scheinbar bewusst, dass ihm nachzufolgen Konflikte heraufbeschwören kann und wird. Je nachdem, mit welcher Gruppe diese Aussagen in Verbindung gebracht werden, ergeben sich auch andere religiöse Konstellationen. Sind mit den hier angesprochenen Familien Menschen mit jüdischem Hintergrund gemeint, war wohl der kritische Umgang Jesu – und eventuell auch Jesus selbst als gedeuteter Messias – mit demselben für Spannungen ausschlaggebend. Identifiziert man die Familien jedoch als pagan, verschiebt sich der Fokus der Problematik von mehr religiösen Inhalten auf eine eher soziale Ebene,³⁹² wonach nun nicht mehr die Stellung zu theologischen Fragen im Vordergrund steht, sondern die grundsätzliche Entscheidung, welcher Sozialstruktur (leibliche Familie vs. Leben mit christusgläubigen Brüdern und Schwestern) man angehören möchte.³⁹³ Das Problem gestaltet sich jedoch komplexer, denn es geht nicht nur um ein starres Entweder-Oder, denn mit einer Spannung zwischen leiblicher Familie und Nachfolge Jesu bewegen wir und auf verschiedenen Ebenen, sodass es sich hierbei um eine Frage der Prioritäten handelt.³⁹⁴

Im Erzählten ist auch ein Zitat aus Mi 7,6 eingefügt, das im Vergleich zu Lk 12,53 hervorgehoben und ausgebaut wird. Micha klagt hier die Missstände seiner Zeit an und ruft u.a. zur Einheit innerhalb der Hausgemeinschaft auf. Der Text wurde aber auch als Vorhersage für das Auflösen der sozialen Bindungen in der Endzeit interpretiert (QJub 23,19; Sota 49b).³⁹⁵

Trotz der zahlreichen Interpretationen, die die Erzählung mit einem eschatologischen Geschehen in Verbindung bringen wollen, kann gefragt werden, ob nicht vielleicht auch bereits Vergangenes darin verarbeitet wird. Womöglich zeigen uns Matthäus und Lukas ein Szenario, das für Jesus eine zukünftige Vision und für die Autoren der Evangelien bereits bittere Wirklichkeit war. In diesem Fall hätte der Glaube an Jesus schon innerfamiliäre Konflikte herbeigeführt. Ähnlich vertritt dies

³⁹² Robert H. Mounce weist Mounce, Matthew 98 darauf hin, dass in einem rein paganen Haus jedes Familienmitglied irgendwie am lokalen Kult teilnimmt und die totale Hingabe wie Jesus sie forderte, gezwungenermaßen zu einer Trennung führen musste.

³⁹³ Zur metaphorischen Verwendung von „Familie“ und familiären Strukturen in den Evangelien siehe Kapitel 5.1.1.

³⁹⁴ Vgl. Mounce, Matthew 98.

³⁹⁵ Vgl. Fiedler, Matthäusevangelium 235 Anm. 25.

auch François Bovon, der die hier sowohl Aussagen über die „Plagen der letzten Zeit“ erkennt als auch konkrete Erzählungen nennt, die während der Ausbreitung des Christusb Glaubens zu Streitigkeiten führt, die ihrerseits ausgelöst werden von Individuen, die sich entgegen ihrer Familie für einen anderen Glauben entscheiden.³⁹⁶

4.2.2. Kinder zwischen den Fronten

Wohl gegen Ende des 2. Jh.s. verfasste ein gewisser Kelsos zwischen 177–180 eine Schrift „Wahre Lehre“ (Ἀληθῆς λόγος), die er Juden und Christen entgegenstellen wollte. Die Schrift selbst ist nicht erhalten, Fragmente daraus finden sich aber in einer Replik des Origenes: *Contra Celsum*. Aus ihnen lassen sich zumindest einige wenige Aussagen über Kelsos als Person sowie seine Argumentation treffen, wenngleich Origenes aller Wahrscheinlichkeit nach nichts über Kelsos wusste.³⁹⁷

Unabhängig von den beiden am häufigsten vertretenen Thesen, es handle sich bei ihm entweder um einen gewissen Iuuentius Celsus, Konsul des Jahres 164 (Pélagaud), oder doch eher um den Kelsos, der enge Kontakte mit dem Philosophen Lukian hatte (so die These Keims)³⁹⁸, zeigt sich bei ihm ein hohes Maß an Bildung und eine breite Kenntnis der antiken Literatur. Er weiß Bescheid über Religionsgesetze und kennt auch die gnostischen Gruppierungen und verschiedenen christlichen Parteien. Wenngleich dies nach Lona selbstverständlich für Gebildete war, so sieht er dessen Denken und Bildung „vielmehr durch die griechische Überlieferung geprägt, nicht durch die lateinische oder gar die römische“³⁹⁹. Er verortet ihn ferner im Mittelplatonismus und erklärt dadurch seine intellektuelle und kritische Haltung zur volkstümlichen, religiösen Praxis, die in seinen Augen oft unreflektiert vor sich ging.⁴⁰⁰

Für die Frage nach Religiosität in Familien und insbesondere Kindern haben wir den Glücksfall, auf ein Zitat des Kelsos zurückgreifen zu können:

³⁹⁶ Vgl. hierzu Bovon, Lukas 354–357 und ähnlich Luz, Matthäus (Mt 8–17) 139f.

³⁹⁷ Für einen sehr guten Überblick über die Person des Kelsos siehe Lona, Lehre 27–50 und ferner Fiedrowicz/Barthold, *Celsum* I 13–16 sowie Marcovich, Origenes XIV, Andresen, Logos.

³⁹⁸ Vgl. zu diesen beiden klassischen Thesen Pélagaud, *Celse* 167 und Keim, Rom 283–293.

³⁹⁹ Lona, Lehre 31.

⁴⁰⁰ Vgl. ebd. 49f.

Schauen wir uns auch seine [des Kelsos] folgende Äußerung an: „Aber wir sehen [ὁρῶμεν] doch wohl auch, dass die Leute, die auf den Marktplätzen [ταῖς ἀγοραῖς] die infamsten Dinge zur Schau stellen [ἐπιρρητότατα ἐπιδεικνυμένους] und betteln [ἀγείροντας], sich niemals einer Versammlung verständiger Menschen näher noch es wagen würden, unter ihnen ihre schönen Ansichten darzulegen. Wenn sie aber Jugendliche [μειράκια] sehen, einen Haufen Sklaven [οἰκοτριβῶν ὄχλον] und eine Schar von Menschen ohne Verstand, dann rennen sie hin und suchen Eindruck zu machen [...]“ Da er an seinen verleumderischen Reden [λοιδοριῶν λόγῳ] gegen uns Freude hat, wollen wir auch Folgendes zitieren und sehen, ob durch die Aussagen die Christen oder Celsus in ein schlechtes Licht geraten, wenn dieser sagt: „Wir sehen nun auch,“ sagt er, „wie in den Privathäusern [τὰς ἰδίας οἰκίας] Wollarbeiter [ἐριουργούς], Schuster [σκυτοτόμους], Walker [κναφεῖς], die ungebildetsten [ἀπαιδευτοτάτους] und unkultiviertesten [ἀγροικοτάτους] Leute in Gegenwart ihrer Dienstherrn [δεσποτῶν], die älter [πρεσβυτέρων] und verständiger [φρονιμωτέρων] sind, nicht den Mund zu öffnen wagen. Wenn sie aber deren Kinder [τῶν παιδῶν] beiseite nehmen, zusammen mit einigen unverständigen [ἀνοήτων] Frauen, dann erzählen sie ganz erstaunliche Dinge, zum Beispiel, dass man nicht auf den Vater und die Lehrer hören dürfe [προσέχειν], sondern ihnen gehorchen müsse [πείθεσθαι]. Diese würden nur dummes Zeug reden und Schwachköpfe sein und, von hohlem Geschwätz eingenommen, das wahrhaft Gute [τῷ ὄντι καλὸν] weder kennen noch vollbringen können. Sie hingegen würden als Einzige wissen, wie man zu leben habe. Wenn die Kinder ihnen gehorchen wollten, so würden sie glücklich [μακαρίους] sein und auch das Haus glücklich machen [τὸν οἶκον ἀποθανεῖν εὐδαίμονα]. Sehen sie, während sie so reden, einen der Lehrer, die Unterricht geben, oder eine Person, die etwas mehr Verstand besitzt, oder den Vater selbst, dann laufen die Vorsichtigeren unter ihnen schnell auseinander, die dreisteren aber hetzen die Kinder zum Ungehorsam [ἀφηνιάζειν ἐπαίρουσι] auf. Hierbei flüstern sie ihnen ein, dass sie in Gegenwart des Vaters und der Lehrer den Kindern etwas Gutes weder erklären wollten noch könnten; denn mit der Dummheit [ἄβελτηρίαν] und Plumpheit [σκαιότητα] jener völlig verdorbenen und äußerst charakterlosen Leute [Vater/Lehrer], die die Kinder strafen könnten, wollten sie nichts zu tun haben. Wenn sie es aber wollten, dann sollten sie den Vater und die Lehrer verlassen und mit den Frauen und Spielgefährten ins Frauengemach [γυναικωνίτην], in die Schusterwerkstatt [σκυτεῖον] oder die Walkerei [κναφεῖον] gehen, um die Vollkommenheit [τὸ τέλειον] zu erlangen. Und mit solchen Äußerungen überreden sie diese. (Cels. 3,50.55)⁴⁰¹

Im Zentrum der Untersuchung steht zwar 3,55, mit der parallel gestalteten Einleitung (ὁρῶμεν δὴ [...] ταῖς ἀγοραῖς / τὰς ἰδίας οἰκίας) zeigt sich aber, dass beide Passagen aufeinander bezogen sind. Kelsos stellt hier klar zwei Gruppen an Personen gegenüber: Einerseits gibt es die Unverständigen, die in der Öffentlichkeit zunächst laut ihre Inhalte präsentieren und bemüht sind, Kinder, Sklaven und andere Unverständige für ihre Sache zu gewinnen.⁴⁰² Als ihre Antagonisten gelten schließlich die Verständigen, die am gemeinschaftlichen, öffentlichen Leben teilhaben und so auch Versammlungen beiwohnen. Die Unverständigen besitzen jedoch eine gewisse Scheu vor ihnen und gehen einer Konfrontation eher aus dem Weg, was ihnen einen doch recht suspekten Charakter verleiht.

⁴⁰¹ Übersetzung nach Fiedrowicz/Barthold, Celsus II 603.613.

⁴⁰² Dass es sich hierbei nicht ausschließlich um fiktive Propaganda handelt, beweist der im 5./6.Jh. schreibende Apologet Aristides. Auch er spricht davon, dass Sklaven und Kinder aus Liebe zu ihnen zum christlichen Glauben überredet werden (Arist. 6f).

Dass Kelsos mit den Unverständigen die Christen meint, erscheint aufgrund des Kontexts wahrscheinlich, wenngleich es an keiner Stelle dezidiert gesagt wird. Kelsos schildert hier in erster Linie eine Spannung zwischen zwei Gesellschaftsgruppen. Demnach sind es die unverständigen Christen, die durch unlautere Mittel sehr bewusst versuchen, die etablierten Gesellschaftsformen ins Wanken zu bringen. Nun sind beide Gruppen nicht nur mit Blick auf ihre Stellung zu Öffentlichkeit und Tradition gänzlich voneinander zu unterscheiden, sondern vielmehr auch in ihrer sozialen Stellung. Unter den Unverständigen gibt es einfache Handwerker, zu denen auch nicht alle, sondern wohl nur „die ungebildetsten und unkultiviertesten“ gehören, und sogar Bettler. Den Schilderungen des Kelsos zufolge handelt es sich bei der Begegnung zwischen Christen und Nicht-Christen somit auch um eine Spannung zwischen Arm und Reich. Dass auch dieser Umstand recht nahe an der Wirklichkeit war, bestätigt Karl Andresen: „Ohne Zweifel ist Kelsos bei diesem Punkt seiner Darstellung der Christen den historischen Gegebenheiten am nächsten gekommen. Das beweisen nicht zuletzt die Apologeten, die sich z.T. mit dem gleichen Vorwurf auseinandersetzen und unumwunden zugeben, daß das Christentum sich vornehmlich aus den niederen Ständen rekrutiert.“⁴⁰³ Als Belege hierfür führt er Tat. Or. 33,1, in der der Autor betreffs Kinder und Frauen auf diesen Vorwurf reagieren muss, und Just. apol. 1,39,3, der die Einfalt der Christusgläubigen nicht verschweigen will, an.⁴⁰⁴

Eine besondere Rolle spielen nun eben jene Kinder, die gleichsam zwischen den Fronten stehen und auf die die Christen mit besonderer Intensität versuchen einzuwirken. In 3,55 vollzieht Kelsos auch einen räumlichen Wechsel vom öffentlichen Raum weg hin zum nicht-öffentlichen Bereich der Privathäuser, genannt werden ferner auch Schusterwerkstätte und Walkerei.⁴⁰⁵ Zwar sind Kinder wie auch Sklaven Teil der Haushalte der Verständigen, hier aber in der Hierarchie klar untergeordnet, in diesem Falle nämlich dem Vater – und zu einem geringeren Maße auch dem Lehrer⁴⁰⁶ – bzw. Hausherrn. Diese Stellung der Kinder zwischen geforderter Unterordnung einerseits und erziehbares Objekt andererseits ist wohl auch

⁴⁰³ Andresen, Logos 175.

⁴⁰⁴ Vgl. ebd. 175.326f.

⁴⁰⁵ Zur Rolle der Werkstätten als Versammlungsorte der ersten Christusgläubigen siehe Adams, Places.

⁴⁰⁶ Lona übersetzt διάσκαλοι sogar mit „Hauslehrer“. Siehe dazu Lona, Lehre 203 Anm. 134.

Grund dafür, dass sie als „angreifbarer“ und offener für Systemkritik gelten. Die Aufforderung, nicht dem Vater und Lehrer – beide auf ihre Weise Systemerhalter – zu gehorchen, sondern den Christen zu folgen, wird jedoch nicht positiv durch Argumente begründet, es bleibt bei der Diffamierung der vermeintlich Verständigen. Sie werden als „Dummköpfe“ und als „dummes Zeug“ redend beschrieben und ihnen wird die Kenntnis des Guten abgesprochen. Die logische Konsequenz daraus konnte nur sein, dass nach Kelsos Christen eine Umkehrung der Gesellschaft anstrebten, in der nun die Unverständigen die Führung innehaben sollten, da die scheinbar Verständigen als unwissend entlarvt werden.⁴⁰⁷

Interessant ist noch der Nebensatz „so würden sie [die Kinder] glücklich sein und auch das Haus glücklich machen“. Hier wird nun doch der konkrete Grund genannt, warum man sich an Kinder wendet. Gelingt es, sie für den christlichen Glauben zu gewinnen, so darf man darauf hoffen, dass auch die anderen Familienmitglieder davon „angesteckt“ werden. Dies in Richtung einer möglichen Bekehrung des Haushaltes zu interpretieren, erscheint m.E. plausibler als dahinter eine Sorge um das Seelenheil des Hauses zu vermuten, zumal der Kontext eine mehr sozial ausgerichtete Spitze aufweist. Kelsos greift hier das uns schon durch die Frage der Mischehen bekannte Motiv auf.⁴⁰⁸ Sollte man Ursprünge dieses Motivs suchen wollen, würde man am ehesten in 1Kor 7 fündig werden, wenngleich der Fokus auf die Kinder ein Novum ist. Hier sind es die Kinder, die im Vergleich zu 1Kor 7 als Akteure auftreten. Sie sind es, die durch ihre Religiosität das gesamte Haus glücklich machen und somit von bloßen Objekten zu handelnden Subjekten werden: Erfolgt die Heiligung der Kinder in 1Kor 7 als Folge der Zuwendung ihrer Eltern zum Christusglauben sind es nun die Kinder selbst, die für den christlichen Glauben gewonnen werden und das Haus „glücklich machen“.

Auch terminologisch lassen sich einige Unterschiede festmachen, weshalb angezweifelt werden darf, ob und inwieweit Kelsos eine Kenntnis der neutestamentlichen Literatur und insbesondere der Paulusbriefe hatte.

Durch das zweimalige Betonen des Sehens (ὁρῶμεν) will Kelsos wohl ausdrücken, dass es sich hierbei nicht um eine fiktive Denunziation der Christen

⁴⁰⁷ Vgl. zu diesem Gedanken ebd. 200–203.

⁴⁰⁸ So etwa angelegt bei Paulus (1 Kor 7,10–16) und konkret bei Justin (apol. 2,2) und der Traditio Apostolica (41,11f).

handelt, sondern dass man das Berichtete auch tatsächlich in der Öffentlichkeit beobachten konnte.⁴⁰⁹ Inwieweit Kelsos hier historische Begebenheiten vor Augen hatte oder vielleicht sogar einen Augenzeugenbericht wiedergibt, kann nicht sicher entschieden werden. Dass sich zumindest ähnliche Szenarien abgespielt haben, erscheint m.E. jedoch plausibel. Auch inwiefern Christusgläubige Anteil am von religiösen Handlungen begleiteten öffentlichen Leben haben sollten, dürfte durchaus umstritten gewesen sein, denn sonst hätten sich die antiken Schriftsteller dieser Thematik nicht gewidmet. Tertullian etwa bemüht sich in *idol.* 16 um einen Kompromiss und meint, man darf an jeglichen Festen und Feiern teilnehmen, allein das Opfer soll von Christusgläubigen gemieden werden, da es sich hierbei um Götzenopfer handle.⁴¹⁰

Interessant ist, dass bei all den Versuchen, einen Keil in Familie und Gesellschaft zu treiben, die Spannungen vorrangig auf sozialer Ebene zu beobachten sind. Kultisch-religiöse Fragen werden nicht tangiert und die Frage nach dem Guten scheint mehr philosophischer Art zu sein, was jedoch auch an der intellektuell-philosophischen Haltung des Kelsos liegen kann. Auch das Hinzukommen der Frauen ist bemerkenswert. Sie gehören für Kelsos klar zu jener Gruppe der Unverständigen, die die Kinder zu überreden versuchen. Dass Frauen jedoch eine zentrale Rolle bei der Tradierung des Christusglaubens inne hatten, zeigten bereits die Quellen zur Mischehe und diesem Umstand dürfte daher weitgehend historische Plausibilität zukommen.⁴¹¹

⁴⁰⁹ Dass Marktplätze durchaus Ort verschiedener Formen von Religiosität war, ist im Aufsatz Frenschkowski, *Religion* zusammengefasst. Er nennt dort u.a. Zauberer, Wahrsager, Traumdeuter und Bauchredner als „religiöse“ Akteure.

⁴¹⁰ Vgl. auch Greschat, *Sache* 256 und ihr Urteil: „Selbstverständlich weiß er [Tertullian] um die Unmöglichkeit dieses Unterfangens – die religiöse Verbindung konstituiert schließlich auch die Familie. Doch selbst dieser grimmige Polemiker will den familiären Zusammenhalt nicht sprengen und die Christen dazu auffordern, rein christliche Haus- oder Lebensgemeinschaften abseits der bestehenden zu gründen.“

⁴¹¹ Siehe zu dieser Stelle auch MacDonald, *Celsus* 184, die die besondere Stellung der Frau und ihren Einsatz bei der Verbreitung des christlichen Glaubens, herausstellt.

4.2.3. Die christliche Enkelin des paganen Hohepriesters

Ausführliche, wenn auch späte Quellen zu Kindern und Kindererziehung haben wir mit den Briefen des Hieronymus, die auf die Wende 4./5. Jh. datiert werden. Im Rahmen seiner engen Kontakte mit der in Rom lebenden Paula nimmt er u.a. auch Stellung zu innerfamiliären Angelegenheiten und berichtet in den Briefen 107 und 108 von der Ehe ihres Sohnes Toxotius, bei dem die Hinwendung zu christlichen Glaubensvorstellungen scheinbar auch erst relativ spät, jedoch noch vor seiner Heirat, stattgefunden hatte. Seine Frau wurde Laeta, Adressatin des Briefes und Tochter eines paganen Priesters, Caeionius Caecina Albinus, sowie einer christlichen Mutter. Aufgrund der Vielzahl an Fehlgeburten beschlossen Toxotius und Laeta, bei einer glücklichen Geburt das Kind Gott zu weihen. Kurz darauf wurde ihnen eine Tochter namens Paula geschenkt.

Nachdem Hieronymus 1Kor 7,13f zitiert, berichtet er über das Leben der kleinen Paula Folgendes:

Wenn vielleicht jemandem bis heute die Bande der Zucht allzu sehr gelockert und die Nachsicht des Lehrers übereilt erschienen, dann möge er in Gedanken beim Hause deines Vaters, der noch in der Dunkelheit wandelt (*ambulantibus in tenebris*), verweilen. Er wird dann wahrnehmen, dass des Apostels Rat sich bewährt hat; denn die Bitterkeit der Wurzel wird aufgewogen durch den Wohlgeschmack der Früchte, und die unansehnlichen Zweige schwitzen kostbaren Balsam aus. Du bist aus einer gemischten Ehe (*nata de impari matrimonio*) hervorgegangen; dein und meines Toxotius Kind ist Paula. Wer hätte es für möglich gehalten, dass die Enkelin des Hohepriesters (*pontificis neptis*) Albinus auf das Gelübde einer christlichen Mutter hin geboren würde? Wer hätte je geglaubt, dass die lallende Zunge auch in Gegenwart des Großvaters und zu seiner Freude wiederhallt vom Gesang des Hallelujas? Dass der Greis einer Christus geweihten Jungfrau auf seinem Schoß zu essen reichen würde? Die ganze Sache hat, wie erwartet, einen guten und glücklichen Ausgang genommen. Ein heiliges und gläubiges Haus heiligt den einen Ungläubigen (*sancta et fidelis domus unum sanctificat infidelem*). Der ist bereits ein Anwärter des Glaubens, dem eine gläubige Schar von Kindern und Enkeln umgibt (*Candidatus est fidei, quem filiorum et nepotum credens turba circumdat*). Ich glaube, es hätte selbst Jupiter an Christus glauben können, wenn er einen solchen Umgang gehabt hätte. Mag er auch über meinen Brief lächeln und spotten, mag er mich einen Toren und einen Narren schelten. Das hat ja schließlich auch sein Schwiegersohn getan, ehe er den Glauben annahm (*Hoc et gener eius faciebat, antequam crederet*). Man ist nicht als Christ geboren, sondern wird zu einem. (*fiunt, non nascuntur christiani*). (Hier. ep. 107,1)⁴¹²

Bemerkenswert sind an diesem Brief mehrere Punkte. Aus sozialgeschichtlicher Sicht zeigt ein Blick auf die Ahnen der Paula, der *gens Caeonia*, dass ihre Vorfahren zu

⁴¹² Übersetzung nach Schade, Hieronymus 115f.

den führenden Familien Roms gehörten. Mehrere männliche Vorfahren hatten etwa das Amt des Konsuls, des *praefectus urbi* oder die Statthalterschaft einer Provinz inne.⁴¹³ Religionsgeschichtlich ist dabei interessant, dass Christliches scheinbar immer nur über Frauen transportiert wird, ihre Männer sowie ihre Söhne hingegen scheinen in ihrer Religiosität pagan geblieben zu sein. Dies kann wohl auch dadurch erklärt werden, dass bei Männern in öffentlichen Ämtern eine Sorge um klassisch römische – und somit pagane – Kulte immer noch vorausgesetzt wurde. Über den Großvater der Paula der Jüngeren, Publi(li)us Caeonius Caecina Albinus, wissen wir etwa, dass er während seiner Statthalterschaft in Numidien 394–396 ein *speleum* („Höhle“, „Gruft“) für den Mithraskult widmete (CIL VIII 6975). Hieronymus nennt ihn sogar *pontifex*, was wohl auf ein Amt innerhalb eines Priesterkollegiums hinweist, Genaueres kann jedoch nicht gesagt werden.

Da sich diese gemischte Religiosität über Generationen hinweg zog, dürften die religiösen Differenzen keine unüberwindbaren Grenzen dargestellt haben und/oder es ist davon auszugehen, dass sich das Christentum gegen Ende des 4.Jh.s. bereits stark etablierte und stattdessen vielleicht die verschiedenen Formen paganer Religiosität bereits in der Unterzahl waren.⁴¹⁴

Gehen wir zurück zum Text, muss kritisch angemerkt werden, dass es sich hierbei nicht um eine klassische Mischehe gehandelt haben kann, da Toxotius bei der Geburt Paulas bereits Christ ist. Dennoch schildert Hieronymus die Umstände ähnlich einer Mischehe, indem er Laetas Vater im Brief derart viel Raum gibt, dass dessen Autorität beinahe immanent wirkt – wohl nicht zuletzt auch eine Folge seiner *patria potestas*, die sich ja auf Laeta und deren Kinder erstreckte. Nichtsdestotrotz scheint es gemäß dem Bericht des Hieronymus aber keinerlei Spannungen gegeben zu haben. Vielmehr ist der Brief geprägt von Stolz und der Hoffnung, durch das Kind auch den Großvater zu einer Bekehrung zu bringen. Die Kernaussage findet sich demnach in der Aussage „Ein heiliges und gläubiges Haus heiligt den einen Ungläubigen“. Hier handelt es sich wohl um denselben Gedanken, der in etwas weniger konkreter Form

⁴¹³ Als bekannteste seien etwa der Großvater der Laeta, Caeonius Ruf(i)us Volusianus Lampadius (*praefectus urbi* 365–366) oder der Onkel der Laeta, Caecina Ruf(in)us Albinus (*praefectus urbi* 389–391) zu nennen. Deren Großvater Caeonius Rufius Albinus wiederum hatte 335–336 das Amt des Konsuls inne. Vgl. Rebenich, Hieronymus 173.

⁴¹⁴ Nicht von ungefähr wird Laetas Vater, Publilius Caeonius Caecina Albinus, von Alan Cameron in dessen Monographie „The last pagans of Rome“ erwähnt. Siehe dazu Cameron, Pagans.

auch von Kelsos den Christen in den Mund gelegt wird, wenn Kinder das Haus „glücklich“ machen (τὸν οἶκον ἀποθανεῖν εὐδαίμονα).⁴¹⁵ Mit der „Heiligung“ wird erneut auf die Hoffnung, ein Familienmitglied zum Christusglauben zu bekehren, angespielt. Im Unterschied zu den bisherigen Quellen zu Mischehen, wo sich diese Hoffnung auf Ehepartner bezieht und somit sehr wahrscheinlich 1Kor 7 im Hintergrund steht, sind hier zum ersten Mal auch Kinder im Blick. Da die Formulierungen hier – ebenso wie auch schon in den Schilderungen bei Kelsos – begrifflich aber keine Parallele zu Paulus feststellen lassen, dürfte es sich bei ihnen um die Verbalisierung von mittlerweile etablierten christlichen Glaubensüberzeugungen handeln und weniger um eine Rezeption biblischer Texte.

Etwas unklar ist hingegen die Bemerkung, dass man nicht als Christ geboren sei, sondern erst zu einem werde. Während dies zunächst danach klingt, also wäre Religiosität nach Hieronymus nicht bereits mit der Geburt vorgegeben, lässt dies zwar mit dem Blick auf den Großvater eine Bekehrung offen, steht aber in gewisser Spannung zu Paula selbst, die ja von Anfang an Gott geweiht ist.⁴¹⁶ Denkbar ist, dass der christliche Glaube für Hieronymus eine Art Einbahn ist, wonach nur die Umkehr von pagan zu christlich möglich ist, nicht jedoch umgekehrt.

Während wir es hier also mit einer sehr konkreten und auch greifbaren Familie im spätantiken Rom zu tun haben, so weisen die Bemühungen des Hieronymus im restlichen Brief von der Familie weg in Richtung der Alternative einer asketischen Lebensführung, die Paula die Jüngere später auch einnimmt. Hierin zeigt sich erneut der Bezug zu Paulus, wenn die Jungfräulichkeit der Ehe vorgezogen wird (1Kor 7,25–38).

4.3.Herr – Sklave

Zuletzt gilt es noch einen Blick auf das Verhältnis von Herren bzw. Herrinnen auf Sklaven und Sklavinnen zu werfen. Sklaven hatten eine Sonderstellung im Haus inne. Sie waren nicht durch ihr Blut Teil der Familie, sondern vielmehr durch ihre täglichen

⁴¹⁵ Vgl. dazu die Überlegungen unter 4.2.1.

⁴¹⁶ Es muss offen bleiben, inwiefern damit auch schon die Kindertaufe impliziert ist.

Geschäfte, die sie mitunter auch den Alltag mit ihr verbringen ließen. Diese Zwischenstellung aus Familienmitglied einerseits und ὄργανον andererseits spiegelt sich auch in der Religiosität wider. Indem sie den Alltag einer Familie begleiteten, nahmen sie auch Teil am religiösen Leben und wurden auch bei mancher Kulthandlung berücksichtigt, wie etwa das Fest der *Compitalia* zeigte.⁴¹⁷ Daneben erscheinen Sklaven durchaus auch als religiöse Individuen, die – unabhängig von ihren Herren – einen eigenen Kult verfolgen konnten. Häufig taten sie dies in Kollektiven, genauer gesagt in *collegia* und partizipierten auch am „offiziellen“ Staatskult.⁴¹⁸ Nichtsdestoweniger war den Bediensteten – zumindest in der polytheistischen Welt der griechisch-römischen Antike – auch die Verehrung von eigenen Gottheiten in ihren sog. „Serviceräumen“ erlaubt.⁴¹⁹

Mit Blick auf gemischte Haushalte ist zunächst danach zu fragen, wer der beiden, Sklave oder Herr, christusgläubig war. Je nachdem ergibt sich verständlicherweise eine ganz andere Dynamik zumal das Ausüben von Macht im Haushalt immer auch an Kontexte gebunden war. Ein christusgläubiger Herr in einer paganen Umwelt hatte in Bezug auf seine eigene Religiosität und religiösen Forderungen an den Haushalt einen anderen Aktionsradius als ein Herr, dessen religiöse Überzeugungen mit einer ihm umgebenden „Mehrheitsreligion“ korrelieren.

Ob nun eher Sklaven oder Herren in gemischten Haushalten den christlichen Part einnahmen, kann nur schwerlich rekonstruiert werden. In der Briefliteratur finden sich zahlreiche Aussagen, wo Sklaven ganz allgemein ermahnt werden, sich unter allen Umständen unterzuordnen (Kol 3,22; Tit 2,9; 1Petr 2,18). Sklaven – wohl christusgläubige – sind hier zwar die Adressaten, dass es sich jedoch bei ihren Herren um Nicht-Christusgläubige handelt, kann nicht aus den Quellen geschlossen werden. Auch die Polemik – man denke etwa erneut an die obigen Schilderungen bei Kelsos – siedelt Christusgläubige weit unten im Sozialgefüge an. Werden ansonsten konkrete gemischte Haushalte angesprochen, tauchen stets christusgläubige Herren auf, wengleich der sehr schmale Befund keine historischen Rückschlüsse zulässt.

⁴¹⁷ Siehe dazu im Kapitel zu den klassischen Hauskulten den Abschnitt zu den Laren. Für eine Darstellung, welche Rollen Sklaven in antiken paganen Haushalten haben konnten, siehe auch Bömer, Untersuchungen 32–78 und Bakker, Living 42.

⁴¹⁸ Zu Strukturen und religiösen Implikationen von Vereinen siehe die Sammelbände Egelhaaf-Gaiser/Schäfer, Vereine und Gutsfeld/Koch, Vereine. Vgl. auch Bömer, Untersuchungen 32.

⁴¹⁹ Vgl. Burkert, Religion 259.

Im Umgang mit Sklaven ging man keine eigenen Wege und bediente sich stattdessen traditionellen ethischen Überzeugungen, die den Herren einen gerechten, aber milden Umgang empfahlen (Kol 4,1; Ign. Polyk. 4,3), wie es etwa sowohl aus der griechisch-römischen Welt (Sen. Ep. Mor. 47,1) oder alttestamentlichen Überlieferung (Sir 7,23) bekannt ist.

4.3.1. Der bekehrte Onesimus

Einen recht frühen Beleg über einen Sklaven, der scheinbar in einem gemischten Haushalt wohnte, haben wir im Neuen Testament mit dem Philemonbrief. Paulus schreibt aus seiner Gefangenschaft einem gewissen Philemon, über welchen aufgrund der Kürze des Briefs jedoch nur wenig bekannt ist. Im Haus des Philemon trifft sich die gemeindliche Versammlung (2: τῆ κατ' οἶκον σου ἐκκλησίᾳ) und dieser scheint auch Sklaven zu besitzen, weshalb er wohl zur reicheren Bevölkerungsschicht zu zählen ist. Genannt werden auch noch eine Apphia (2), wohl die Frau des Philemon, ein gewisser Archippos (2), traditionell als Sohn gedeutet, wenngleich dies eine Hypothese bleiben muss, und ein Sklave Onesimus.⁴²⁰ Doch bevor genauere Überlegungen über Personen und etwaige im Hintergrund liegende angestellt werden, folgt hier der von Paulus geschilderte Sachverhalt:

Deshalb, obwohl ich große Freimütigkeit in Christus habe, dir zu gebieten, was sich ziemt, bitte ich doch vielmehr um der Liebe willen als ein solcher, wie ich bin, Paulus, der Alte [πρεσβύτερος], jetzt aber auch ein Gefangener [δέσμιος] Christi Jesu. Ich bitte dich für mein Kind [τοῦ ἐμοῦ τέκνου], das ich gezeugt habe [ἐγέννησα] in den Fesseln, Onesimus, der dir einst unnütz war, jetzt aber dir und mir nützlich ist [τόν ποτέ σοι ἄχρηστον νυνὶ δὲ καὶ σοὶ καὶ ἐμοὶ εὐχρηστον]. Den habe ich zu dir zurückgesandt - ihn, das ist mein Herz. Ich wollte ihn bei mir behalten, damit er statt deiner mir diene in den Fesseln des Evangeliums. Aber ohne deinen Willen wollte ich nichts tun, damit deine Wohltat nicht wie gezwungen, sondern freiwillig sei. Denn vielleicht ist er deswegen für eine Zeit von dir getrennt gewesen, damit du ihn für immer besitzen sollst, nicht länger als einen Sklaven, sondern mehr als einen Sklaven, als einen geliebten Bruder [οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλ' ὑπερ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητὸν], besonders für mich, wie viel mehr aber für dich, sowohl im Fleisch als auch im Herrn. Wenn du mich nun für deinen Gefährten hältst, so nimm ihn auf wie mich! Wenn er dir aber irgendein Unrecht getan hat oder

⁴²⁰ Callahan und Horsley deuten das ὡς δοῦλον hingegen so, „als ob er ein Sklave wäre“ und meinen, es sei damit eigentlich ein Bruder des Philemon angesprochen. Vgl. dazu den Aufsatz Callahan, Epistle und Horsley, Paul 181f. Während Stowers einwirft, dass die Bedeutung des „als ob“ in einem adverbialen ὡς nirgends belegt ist, geht Arzt-Grabner nicht so weit und meint, allein der Kontext kann über die Deutung Aufschluss geben. Vgl. dazu Stowers, Paul 303 und Arzt-Grabner, Philemon 84. Anm. 130.

dir etwas schuldig ist [εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ ὀφείλει], so rechne dies mir an! Ich, Paulus, habe es mit meiner Hand geschrieben, ich will bezahlen [ἀποτίσω]; ich brauche dir nicht zu sagen, dass du auch dich selbst mir schuldig [προσοφείλεις] bist (Phlm 8–19).

Onesimus ist ein häufiger Sklavename (z.B. SB XVI 12764,2,17; P.Lond. II 208a,3–5; TAM II/3 1026,1f) und aufgrund der Bedeutung („der Nützliche“) ist anzunehmen, dass er bereits als Sklave geboren wurde und womöglich sein ganzes Leben lang schon im Dienst des Philemon stand.⁴²¹ Unklar ist jedoch, wie viele Sklaven Philemon besaß und auch, ob sich das Arbeitsfeld des Onesimus in einem städtischen Haus oder doch eher in einem landwirtschaftlichen Betrieb befand, kann nur schwerlich rekonstruiert werden. Weder die allgemeine Bezeichnung δοῦλος⁴²² noch der textinterne Befund liefern hierzu eindeutige Hinweise.⁴²³

Eine der zentralen exegetischen Fragen ist jene, ob Onesimus geflohen ist oder nicht.⁴²⁴ Eine Beantwortung hängt stets von der Deutung des Nebensatzes „Wenn er dir aber irgendein Unrecht getan hat oder dir etwas schuldig ist [εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ ὀφείλει]“ ab. Die Aussagen in V.12 machen klar, dass Paulus ihn zurückschicken will und die folgenden Verse, die von Unstimmigkeiten zwischen Onesimus und Philemon berichten, legen dies zunächst nahe. Fragt man nach konkreten, möglichen Gründen für eine Flucht, so lassen sich folgende anführen: Einmal ist stets mit der banalen Möglichkeit zu rechnen, dass sich ein Sklave nach Freiheit sehnt – nach Philo spec. 2,84 gibt es kein größeres Gut für einen Sklaven – und versucht, diese durch eine Flucht zu erreichen. Dann ist es auch noch möglich, dass Onesimus wegen eines Vergehens floh und er so einer Bestrafung entgehen wollte. Auf letzteres weist die Aussage „Wenn er dir aber irgendein Unrecht getan hat oder dir etwas schuldig ist, [...]“ hin. Einen etwas anderen Zugang bietet Arzt-Grabner unter der Überschrift „Onesimos – ein Herumtreiber“. Demnach sieht er im Sich-Entfernen des Onesimus zwar auch ein (mit Blick auf V.11 vielleicht erneut) unerlaubtes Fortgehen, vermutet dahinter aber kein konkretes Zerwürfnis.⁴²⁵ Eine

⁴²¹ Zu den einzelnen Personen siehe ausführlich Arzt-Grabner, Philemon 78–86 und Wengst, Philemon 30–39.

⁴²² Siehe Überlegungen zum Begriff sowie rechtliche Implikationen bei Wessels, Letter 147f.

⁴²³ Wengst meint, dass wenn Onesimus Paulus als Vermittler aufsuchen wollte, aufgrund der Entfernung eher die Stadt als sein Tätigkeitsbereich anzunehmen ist. Vgl. Wengst, Philemon 30–36. Zur Vorgeschichte des Philemonbriefs siehe den Aufsatz Arzt-Grabner, Onesimus.

⁴²⁴ Eine Auflistung der verschiedenen Hypothesen zu dieser Frage bei Ebner, Philemon 9-14.

⁴²⁵ Vgl. Arzt-Grabner, Philemon 101–108.

Alternative zu den von Spannungen geprägten genannten Möglichkeiten wäre jene, wonach Onesimus auf Geheiß – vielleicht von Archippos – zu Paulus geschickt worden ist.⁴²⁶

Eine Entscheidung muss an dieser Stelle nicht gefällt werden, stattdessen soll sich der Fokus auf ein Thema richten, das bis jetzt noch unberücksichtigt blieb: die Frage nach der Religiosität des Onesimus und auch weshalb der Philemonbrief hier im Rahmen der gemischten Haushalte behandelt wird. Zwei Bemerkungen sind es, die hier anzuführen sind: Zunächst findet sich in V.10 der Hinweis, dass Paulus Onesimus während seiner Gefangenschaft „gezeugt“ (ἐγέννησα) hat. Meist wird dies als Bekehrung mit Taufe oder abgeschwächt im Sinne einer religiösen Erneuerung gedeutet.⁴²⁷ Wenn dies tatsächlich der Fall war, dann hätte Onesimus als nicht-christlicher Sklave in einem von einem christlichen Herrn geführten Haushalt gearbeitet. Natürlich muss auch hier offen bleiben, ab wann Philemon selbst christusgläubig wurde. Geht man nämlich davon aus, dass Philemon zur selben Generation wie Paulus gehört, ist auch für ihn eine Bekehrung anzunehmen. Daran schließt sich folgende weiterführende Frage an: War Onesimus bereits im Haus des Philemon tätig als dieser sich bekehrte? Wenn nein, dann mag es überraschen, dass er sich scheinbar seine pagane Religiosität „behalten“ konnte, ein Umstand, der in gewisser Spannung zu jenen idealisierten Berichten der Apostelgeschichte steht, wo doch nie nur ein einzelnes Familienmitglied, sondern stets der gesamte Haushalt getauft wird (Apg 16,15; 16,15.34; 18,8). Sollte Onesimus aber erst zu Philemon gekommen sein als dieser bereits christusgläubig war, so kann dies als Indiz dafür gesehen werden, dass die Religiosität kein Kriterium für die Anschaffung eines Sklaven war.

In beiden Fällen zeigt sich aber, dass eine religiöse Einheit bei Sklaven und dem Rest der Familie nicht zwingend angestrebt wurde – was für diese frühe Zeit des sich erst im Formieren begreifenden Christentum wohl auch nicht zu erwarten wäre. Zu dieser These würde auch der oben schon beschriebene Umstand passen, wonach

⁴²⁶ Diese These wurde erstmals von John Knox formuliert. Vgl. Knox, Philemon 17f.

⁴²⁷ So etwa bei Osiek, Philemon 136: “Paul talks of himself as having begotten Onesimus in prison, probably meaning that he has brought Onesimus to the faith and ultimately to baptism, though it is also possible that some other kind of conversion is meant, in which Onesimus acquires a new spiritual élan and identity”

Sklaven in den ihnen zugedachten Räumlichkeiten eigene Gottheiten verehrten konnten.⁴²⁸

Dann findet sich noch die in der Forschung umstrittene Formulierung: „der dir einst unnützlich war, jetzt aber dir und mir nützlich ist (τόν ποτέ σοι ἄχρηστον νυνὶ δὲ καὶ σοὶ καὶ ἐμοὶ εὐχρηστον)“. Ob ein Sklave nützlich ist oder nicht ist klarerweise von zentraler Bedeutung, hierin erschöpft sich nicht nur seine wichtigste, sondern auch einzige Funktion. Neben bzw. hinter dieser wörtlichen Deutung wurde seit den Kirchenvätern jedoch auch eine religiöse Aussage vermutet, die zustande kommt, wenn man annimmt, dass die Worte ἄχρηστον und εὐχρηστον aufgrund des damals stärker werdenden Itazismus als ἄχριστον bzw. εὐχριστον ausgesprochen wurden. Wolter übersetzt diese Passage demnach mit „den für dich einst Unbrauchbaren/Unchristlichen, für dich und mich jetzt aber Wohlbrauchbaren/Wohlchristlichen“⁴²⁹. Er fährt dann fort: „[E]s geht um des Onesimus Christlichkeit (es verbieten sich darum Spekulationen darüber, in welcher Weise Onesimus seinem Herrn in der Vergangenheit ‚nutzlos‘ gewesen sei): Sub specie Christi hatte Onesimus zu Philemon vor seiner Bekehrung ein Nicht-Verhältnis, das nach der Bekehrung nicht nur ins Positive umschlägt, sondern nun auch Paulus mit einschließt.“ Selbst wenn diese Deutung sehr gut zur von Paulus angesprochenen Bekehrung passen würde, so ist sie in der Forschung doch mehr als umstritten.⁴³⁰

Leider sind auch betreffs der religiösen Umstände im Haus des Philemon keine Informationen vorhanden und wir können daraus keine Rückschlüsse ziehen, inwiefern das Zusammenleben von christusgläubigem Herrn und nicht-christusgläubigen Sklaven – über den nicht einmal gesagt werden kann, ob seine Religiosität eher paganen Kulturen oder dem Judentum zuzuordnen ist – „funktioniert“ hatte. Stellt man sich jedoch ein Szenario vor, in welchem sich die christusgläubige Gemeinde im Haus des Philemon versammelte und wohl auch das gemeinsame Mahl feierte, dann wird dort auch der eine oder andere Sklave seinen Dienst verrichtet

⁴²⁸ Siehe dazu oben 3.2.2.

⁴²⁹ Vgl. Wolter, Philemon 263f.

⁴³⁰ Während etwa Suhl, Philemonbrief 32 ähnlich formuliert, verwerfen Fitzmyer, Philemon 109; Wengst, Philemon 60f Anm. 60; Arzt-Grabner, Philemon 206f diese Hypothese. Letzterer widerlegt sie durch sprachliche Untersuchungen, da er einerseits keine Parallelen für die angebliche Ableitung von ἄχρηστον/εὐχρηστον zu ἄχριστον/εὐχριστον sieht und andererseits die Deutung der (Nicht-)Nützlichkeit durchaus plausibel macht.

haben. Dieses Beispiel kann somit nur andeuten, welche konflikträchtigen Situationen daraus resultieren konnten.

4.3.2. Die religiösen Pflichten eines Sklaven (Tert. idol. 17,1)

In seinem Werk *de idolatria* richtet sich Tertullian an Christusgläubige und schildert die zahlreichen Gefahren des Götzendienstes, die im Alltag lauern können. U.a. widmet er sich hier auch dem Verhältnis von Sklaven und Herren und warnt vor gemeinsamen kultischen Handlungen.

Was sollen aber christliche Sklaven und Freigelassene⁴³¹ [*serui uel liberti fideles*] und auch die niederen Beamten [*officiales*] tun, wenn ihre Herren, Patrone oder die provinziellen Amtsträger, denen sie beigegeben sind, Opfer darbringen [*sacrificantibus dominis uel patronis uel praesidibus suis adhaerentes*]? Reicht jemand dem Opfernden auch nur Wein dar, ja schon, wenn er eine der beim Opfern notwendigen Formeln [*uerbo quoque aliquo sacrificio necessario*] mitspricht, ist er ein Helfershelfer der Idololatrie [*minister habebitur idololatriae*]. Wenn wir dieses Grundsatzes eingedenk bleiben, so dürfen wir Obrigkeiten und Machthabern [*magistratibus et potestatibus officium*] Dienste leisten, nach dem Beispiel von Patriarchen und sonstigen Älteren [*patriarchas et ceteros maiores*], welche götzenverehrende Königen dienen bis hin zur Grenze der Idololatrie [*regibus idololatrias usque ad finem idololatriae apparuerunt*]. (Tert. idol. 17,1)⁴³²

Tertullian vollzieht hier – ähnlich wie schon im kurzen Exkurs zu den Familienfeiern⁴³³ – die strikte Unterscheidung von bloßer Anwesenheit und Partizipation im Kult.⁴³⁴ Während ersteres denkbar und unproblematisch ist, wird letzteres als Götzendienst angesehen und damit verworfen. Dass Sklaven mit der Familie zusammen kultische Handlungen vollzogen, wurde bereits oben am Beispiel der *Compitalia* ersichtlich.⁴³⁵

Von Cato erfahren wir ferner, dass Sklaven für den Fall der Abwesenheit des Herrn konkrete Anweisungen erhielten. Er berichtet von einem *vilicus*, dem Aufseher

⁴³¹ Franz Oehler entschied sich in seiner Ausgabe stattdessen bewusst für die Lesart *liberti*. Vgl. Oehler, Tertullian 97. Da Freigelassene aber besser in einer Reihe zu Sklaven und niederen Beamten passen als Kinder, wird *liberti* in aktuellen Übersetzungen (z.B. Waszink/Van Winden, Tertullianus 57) bevorzugt.

⁴³² Übersetzung nach Kellner, Tertullian (private und katechetische Schriften) 164.

⁴³³ Siehe dazu oben den Exkurs 91–93.

⁴³⁴ Dass es Fälle gab, in denen christusgläubige Sklaven bei paganen Zeremonien anwesend waren, ist zumindest für Karthago bekannt und Auslöser theologischer Debatten. Vgl. Schöllgen, Ecclesia 247f. und Mühlenkamp, Heiden 56.104f.

⁴³⁵ Siehe 3.2.1.2

des Landgutes, und einer ihm wohl zugeteilten *vilica*.⁴³⁶ Der *vilicus* bekommt von seinem Herrn sogar ein ausformuliertes Gebet mitgeteilt sowie einer genauen Beschreibung der Opferhandlung auf dem Feld. (Cat. agr. 150), Ähnliches gilt bereits auch für die *vilica*, die das Haus an den Kalenden, Iden und Nonen zu schmücken hat (Cat. agr. 143). Die penibel angeführten Maßnahmen beinhalten aber auch Verbote, wonach bestimmte kultische Handlungen ausschließlich für den Hausherrn reserviert sind. Auffällig ist auch noch der Nebensatz, dass die *vilica* ohne ausdrückliche Erlaubnis vom Herrn und der Herrin an keinen religiösen Gemeinschaften außerhalb des Haushalts partizipieren darf (Cat. 143,3).

Eine besondere Nuance erhält die Aussage zudem dadurch, dass Tertullian ein breites Spektrum an sozialen Schichten anführt, welches von einem *dominus*, der allein in seiner Funktion als (Haus-)Herr, jedoch ohne Hinweis auf ein öffentliches Amt beschrieben wird, über den *patronus*, wohl verantwortlich für eine größere Gruppe an Personen, bis hin zu einem *praesides*, mit denen Träger der höchsten provinziellen Ämter gemeint sind.⁴³⁷ Ferner sind *servi* und *liberti* den *domini* und *patroni* zugeordnet, womit der häusliche, nicht-öffentliche Bereich in den Fokus gerät, während die *officiales* mit den *praesides* korrelieren. Diese dienen als Kontrast zu Vorigen und weisen auf den öffentlichen Raum hin.⁴³⁸

An dieser Stelle wird deutlich, dass auch das Durchführen von religiösen Handlungen Teil der Aufgaben von Sklaven war und ein Nicht-Erfüllen dieser käme demnach einer Arbeitsverweigerung gleich. Während das Nicht-Partizipieren bei hierarchisch weniger starren Verhältnissen, etwa jenem zwischen Ehepartnern, eher denkbar erscheint, befindet sich ein Sklave in einem wohl ungleich größeren Dilemma, da es nicht allein bei religiösen Differenzen zweier Individuen bleibt, sondern die unterschiedliche Religiosität im Grunde das Arbeitsverhältnis untergräbt. Tertullian geht – wie auch schon in der Frage zu den Mischehen⁴³⁹ – rigoristisch vor und stellt die Leserschaft vor eine Entscheidung: Gelingt es, sich von der *finis idolatriae* fernzuhalten oder beugt man sich doch dem paganen Umfeld und nimmt aktiv am Götzenopfer teil?

⁴³⁶ Siehe hierzu bereits 3.3.4.

⁴³⁷ So die Interpretation bei Schöllgen, Ecclesia 248.

⁴³⁸ Vgl. Waszink/Van Winden, Tertullianus 252.

⁴³⁹ Siehe 4.1.4.

4.3.3. Der Sklave als „domestic enemy“ (Tert. idol. 15,7f)

Die folgenden zwei Textbeispiele nehmen den Topos des ambivalenten Sklaven in den Blick, der den Alltag eines Menschen begleitet, sich aber in Abwesenheit des Herrn gegen ihn wendet bzw. entgegen seiner Überzeugungen handelt. Harrill sieht den Sklaven in dieser Ambiguität als „either a ‚faithful companion‘ or a ‚domestic enemy‘“⁴⁴⁰ und verweist damit auf ihre ambivalente Stellung in der griechisch-römischen Literatur (z.B. Tac. ann. 14,42–45: Ermordung des Herrn durch Sklaven). Ihr scheinbar oft unsteter Charakter scheint aber auch besonders für die frühen Christuskgläubigen durchaus eine Gefahr dargestellt zu haben. Das Spektrum reicht hierbei von Befremdlichkeit und Verwunderung gegenüber christlicher Kultpraxis, z.B. dem Zu-Sich-Nehmen von Brot und Wein (Ath. leg. 35,3⁴⁴¹), bis hin zum aktiven Ausspionieren ihrer Herren während der Domitianischen Verfolgung (Cass. Dio 68,1,2⁴⁴²).

U.a. schildert er hier auch einen Bericht über einen paganen Sklaven, der in Abwesenheit seines Herrn sein Haus schmückt:

Es ist mir bekannt, wie ein christlicher Mitbruder [*fratrem*] durch eine Vision in derselben Nacht schwer dafür gezüchtigt wurde, dass seine Sklaven bei Gelegenheit einer plötzlich ausgerufenen öffentlichen Freudenbezeugung die Haustür mit Kränzen geschmückt hatten [*quod ianuam eius subito adnuntiatis gaudiis publicis serui coronassent*]. Und doch hatte er es nicht einmal selber getan oder befohlen [*non ipse coronauerat aut praeceperat*]; denn er war vorher ausgegangen, und tadelte, als er wieder kam, das Geschehene [*ante processerat et regressus reprehenderat factum*]; folglich werden wir vor Gott in solchen Dingen auch wegen der Handlungen unserer Familie beurteilt [*apud deum in huiusmodi etiam disciplina familiae nostrae aestimamur*]. (Tert. idol. 15,7f)⁴⁴³

Bemerkenswert sind an dieser Stelle mehrere Beobachtungen: Zunächst werden Sklaven im Plural genannt, es scheint also, als hätte es sich um eine gemeinsame Tat gehandelt. Dass es sich hierbei um – allem Anschein nach – nicht-christuskgläubige

⁴⁴⁰ Harrill, Slaves 145.

⁴⁴¹ Hier werden aus der Sicht eines Sklaven die Gemeinsamkeiten des Mahles mit Gladiatorenspielen und Tierkämpfen verglichen. Vgl. Eberhard, Athenagoras 65.

⁴⁴² Siehe dazu ferner McFayden, Occasion 62f.

⁴⁴³ Übersetzung nach Kellner, Tertullian (ausgewählte Schriften) 162.

Sklaven gehandelt haben soll, ist offenbar noch kein Problem, erst die folgende Aktion kreierte eines.

Auf den ersten Blick steht ihr Handeln in Spannung oder vielleicht sogar Abgrenzung zu ihrem Herrn. Dagegen müssen jedoch mehrere Punkte eingewendet werden: Zunächst handelt es sich beim Schmücken der Türe⁴⁴⁴ um eine scheinbar spontane Aktion, die Initiative kommt nicht von ihnen selbst, sondern ist Reaktion auf die wohl von öffentlichen Autoritäten ausgerufenen *gaudia publica* zu sehen. Ferner ist es nicht zwingend, in dieser Aktion der Sklaven eine bewusste gegen den Herrn gerichtete Maßnahme zu erkennen.

Dass es einen konkreten Befehl von oben gab, ist allein durch das Öffentlichmachen der Freudenbezeugung noch nicht erklärt. M.E. können aber die in Kleinasien gefundenen Altäre zu Ehren Hadrians, die in großem Stil verbreitet waren und wohl während seiner Prozession vor dem Haus aufgestellt wurden, als Parallele dienen, zumal auch hier vielleicht indirekt ein Zwang zu kultischer Handlung gegeben war.⁴⁴⁵ Auch wenn es möglich ist, dass Sklaven bewusst ihre Religiosität praktizieren wollten und im Zweifelsfall vielleicht sogar die Unschuldsvermutung zu gelten hat, so sieht Tertullian darin einen Skandal, da der Herr als *paterfamilias* auch zuständig für die religiösen Belange ist und man „auch wegen der Handlungen unserer Familie beurteilt“ wird.

Auch bei dieser Erzählung ist man an den schon im vorigen Kapitel erwähnten *vilicus* erinnert. Beide Berichte ähneln sich insofern, dass sich der Herr vom Haus entfernt und die Sklaven dadurch im kultischen Bereich initiativ werden. Während jedoch *vilicus* konkrete Anweisungen betreffs der kultischen Handlungen vom Herrn erhielt, ist über solche vonseiten des Herrn in dieser Quelle nichts bekannt.

Ungeachtet der Bemühungen des Tertullian, ein ermahnendes Exempel vor Augen zu führen, in welchem er einen gewissen „Mitbruder“ als Protagonisten nennt, kann die Historizität doch angezweifelt werden, da die Erzählung sehr blass bleibt und jegliche Details entbehrt. Sie wirkt eher wie ein konstruiertes apologetisches Lehrstück zur Vermittlung eines Zwecks. Sollte es sich doch um einen historischen Bericht handeln, überrascht das doch recht abrupte Ende, das das Tadeln der Sklaven

⁴⁴⁴ Hierbei handelt es sich um einen beliebten Kritikpunkt des Tertullian, den er auch in Tert. cor. mil. 11; 13 und apol. 35 anführt.

⁴⁴⁵ Vgl. zu den Altären Benjamin, Altars 61–83 und Robert, décret 188.

eher noch nebenbei anfügt. Hier lassen sich m.E. folgende Spekulationen anschließen: Will Tertullian am Ende der Erzählung einfach schnell zur Paränese überleiten, was die Bemerkung des Tadelns obsolet gemacht hätte, oder ist die Zurückhaltung vielleicht sogar durch das Bemühen um eine Verschleierung von Tatsachen erklärbar. In diesem Fall hätte Tertullian den Bericht zensuriert, was nicht unmöglich erscheint, zumal das Tadeln als Reaktion auf das Schmücken des Hauses als recht milde Bestrafung erscheint.

Versucht man nun, die Erzählung doch einem konkreten historischen Ereignis zuzuordnen, stellt sich auch kein befriedigendes Ergebnis ein. Da das Schmücken von Türen bei besonderen Anlässen allgemein verbreitet war,⁴⁴⁶ bleibt das Ausrufen der *gaudia publica* als einziger auswertbare Hinweis. Ob es sich hierbei bereits zu dieser frühen Zeit um einen geprägten *terminus technicus* handelt oder sich erst im Laufe des 3. Jh.s. zu einem solchen entwickelte, ist ebenso wenig festzustellen wie die Frage, welches politische Ereignis Grund für dieses Fest sein könnte.⁴⁴⁷ Eine mögliche Datierung, die einen *terminus ante quem* festlegen könnte kann nur bedingt helfen, zumal eine solche für *de idolatria* in der Forschung durchaus umstritten, am ehesten aber für den Zeitraum um 200–210 anzunehmen ist.⁴⁴⁸ Auf Münzen findet sich die Aufschrift *gaudia publica* jedenfalls erstmals um 207, was auf die Verbreitung dieses Begriffes zur Zeit des Tertullian hinweist.⁴⁴⁹

So fiktiv und schwarzmalersich diese Begebenheit auch anmutet, so beschreibt Tertullian doch die komplexe Dynamik, die sich in einem gemischten Haushalt findet. Damit, dass Sklaven als religiöse Individuen eigene Interessen verfolgen konnten, muss durchaus gerechnet werden und trotz ihres Status als

⁴⁴⁶ Dass etwa Türen von herausragenden Personen, etwa des Augustus, zu seinen Ehren geschmückt wurden, ist bekannt (Cass. Dio 53,16,4) und auch die Geburt eines Kindes war Anlass für besonderen Türschmuck (Hesych. s.v. στέφανον ἐκφέρειν). Siehe dazu Mühlkamp, Heiden 54f und für eine detaillierte Auflistung samt Quellen Ogle, House-Door. Siehe auch oben 3.3 zur kultischen Nutzung des Eingangsbereichs und ferner Nilsson, Geschichte 376.

⁴⁴⁷ So z.B. 197 den Sieg des Severus über den Gegenkaiser Albinus in Gallien. Vgl. dazu mit gewisser Skepsis Bonwetsch, Schriften 10.36 Anm. 30.

⁴⁴⁸ Eine Zusammenstellung verschiedener Forschungspositionen samt Argumenten für und wider findet sich bei Waszink/Van Winden, Tertullianus 10–13.

⁴⁴⁹ Bei der entsprechenden Münze handelt es sich um einen Denar, der aus Anlass der Decenaillien des Caracalla 207/208 geprägt wurde. Während sich auf dem Avers dessen Name ANTONINUS PIUS AUG und seine Darstellung mit nacktem Körper und Lorbeerkrone befindet, zeigt der Revers die Aufschrift GAUDIA PUBLICA nebst vier Frauen, die zusammen ein Füllhorn halten. Vgl. dazu Panvini Rosati, Denario 209–212. In Tertullian apol. 35,4.11 werden *gaudia publica* erwähnt und auch dort berichtet er vom Schmücken des Hauses, Entzünden von Lichtern sowie Feiern auf dem Forum. Vgl. dazu Barnes, Tertullian 247f.

„Werkzeug“ müssen sie – auch hinsichtlich der Religiosität – als eigenständige Individuen wahrgenommen werden, die immer einen gewissen Unsicherheitsfaktor darstellten.

4.4. Bewertung

Bei der Untersuchung von gemischten Haushalten fällt zuallererst auf, dass die Quellen zu Mischehen klar in Überzahl sind, Kinder und Sklaven hingegen deutlich seltener in den Blick geraten. Dafür können m.E. mehrere Gründe geltend gemacht werden: Einmal scheint die Frage der häuslichen Hierarchie zentral. Will man – sehr vereinfacht – eine allgemeine Hierarchie entwerfen, würden dem *paterfamilias* zuerst die Gattin, danach Kinder und zuletzt Sklaven folgen. Frauen waren insofern die zweithöchste Autorität und konnten – wie der Großteil der obigen Quellen zeigt – dem Mann in religiöser Hinsicht durchaus die Stirn bieten. Zu den beiden anderen Gruppen zeigt sich hingegen eine deutlich tiefere Kluft. Ihnen wird de facto jede Mündlichkeit abgesprochen und so wird auch in religiösen Fragen eher über sie bestimmt. Ein weiterer Grund für das zahlenmäßige Übergewicht dürfte wohl auch im damaligen literarischen Interesse zu suchen sein.

Sind Berichte über Kinder und Sklaven zwar inhaltlich durchaus gehaltvoll, bieten sich die zahlreichen Erzählungen über Mischehen doch eher dazu an, in ein konkretes literarisches Genre, dem Liebesroman, gegossen zu werden. Dadurch war es ein Einfaches, dass solche Berichte über Mischehen geographisch, sozial und chronologisch weitertradiert werden konnten. Dieser wohl weiten Verbreitung jener Erzählungen wohnt jedoch auch eine Gefahr inne, nämlich die der Festschreibung von literarischen Topoi. Zwar haben wir viele Berichte über Mischehen überliefert, inhaltlich findet sich jedoch nur wenig Varianz: Zumeist handelt es sich in den Erzählungen um christliche Frauen, die sich in einer Ehe oder eheähnlichen Gemeinschaft mit einem Mann befinden. Sie erscheinen als Leidtragende der paganen maskulinen Autorität und sind doch häufig bemüht, die Ehe aufrecht zu erhalten. Auch der Ausgang der Erzählungen bietet im Regelfall nur zwei Möglichkeiten: Martyrium der Frau oder Bekehrung des Mannes. Dass aufgrund dieser stereotyp

anmutenden Berichte im Hintergrund stehende historische Tatsachen nur bedingt rekonstruierbar ist, erscheint klar.

Die Mischehe wird in den Quellen als eine Herausforderung gezeigt, sie führte in der Regel zu einem Konflikt, der sich aus der unterschiedlichen religiösen Differenz der beiden Eheleute ergab. Die Religiosität wird bewusst als etwas Trennendes wahrgenommen und das Festhalten an der christlichen Lebensweise uneingeschränkt gefordert. Der Großteil der angeführten Quellen teilt die Hoffnung, der nicht-christliche Part solle für den christlichen Glauben gewonnen werden. Beim näherem Hinsehen zeigt sich ein breites und komplexes Spektrum, welches einerseits das Entweder-Oder in den Vordergrund rückt und andererseits durch das Bemühen um friedliche Koexistenz geprägt ist, wobei freilich auch die jeweilige Situation der Abfassung wie auch die Adressaten die eingenommene Haltung bedingen. Die rigoroseste Sicht findet sich bei Tertullian, der der Witwe die Heirat mit einem nicht-christusgläubigen Mann strikt untersagt und für den Fall, dass es doch dazu kommen sollte, ein detailliertes Bild der Unterdrückung der Frau schildert. Er sieht für sie keine Möglichkeit, ihren Glauben weiter praktizieren zu können. Am anderen Ende des Spektrums steht die *Traditio Apostolica*, welche den christlichen Part dezidiert auffordert, sich für religiöse Handlungen zu separieren. Sehr häufig läuft es auf die Frage hinaus, wie konfliktfreudig die frühen Christusglauben waren bzw. inwiefern man diese innerfamiliären Spannungen nach außen tragen und somit zur Sache der Öffentlichkeit machen wollte.

Desweiteren sind auch die traditionellen Rollenbilder zu beachten, die den beiden Geschlechtern eine im Haushalt klar zu unterscheidende Funktion zukommen lassen. Wenngleich Frauen wie Männer Einfluss auf das religiöse Leben im Haus ausüben konnten, waren diese Möglichkeiten aufgrund der gesellschaftlichen Konventionen zu einem Teil bereits vorgegeben und im Falle der Frau limitierter. Mit diesen Ideen im Hinterkopf lassen sich die Frage nach Aktivität und Passivität zumindest zum Großteil erklären. Einzig die *Traditio* scheint hier aus dem Rahmen zu fallen, da dort der Mann den passiven Teil einnimmt und sich vom Bett entfernen soll.

Dass in den erhaltenen Quellen der frühen Christusgläubigen die Mischehe eine derart zentrale Stellung einnahm, ist auf den ersten Blick bemerkenswert, aber im Grunde nicht verwunderlich. Die leidenschaftlichen Berichte bei Justin und Tertullian sowie die Ausführlichkeit in der apokryphen Tradition zeigen, dass es sich bei Mischehen um mehr als nur um eine private Angelegenheit zwischen Verheirateten handelt. Nicht nur individuelle religiöse Überzeugungen oder persönliche Heilsvorstellungen standen im Zentrum, sondern etwas viel Grundsätzlicheres: die Frage nach Identität und somit nach zentralen Werten, Grenzen und Kompromissfähigkeit. Das Aufeinandertreffen der unterschiedlichen Religiositäten forderte eine Rückfrage nach und Fokus auf die jeweiligen zentralen Glaubensinhalte. Die Frage war, inwiefern man an ihnen festhalten konnte und wo man vielleicht doch nachgeben konnte. Das Betonen der jeweils unterschiedlichen Religiosität zeugt davon, wie Spannung zwischen entstehendem Christentum mit der paganen Umwelt Eingang in das Familienleben findet. Ob die Frage nach der Religiosität tatsächlich einen derart breiten Raum im Eheleben eingenommen hat, wie die Quellen zeigen wollen, kann nur gemutmaßt werden. Aufgrund des zeitlichen Abstands zu den Quellen und die in der Gegenwart fortschreitenden Säkularisierung muss man sich vor einer Nivellierung des Faktors „Religiosität“ in Acht nehmen. Mit Blick auf die unmittelbare Integration von religiösen Ritualen in den Alltag der Antike ist mit folgenschweren Auswirkungen und somit auch Spannungen zu rechnen.

Insofern Religiosität nicht nur Privatsache war, sah sich auch das gesamte Umfeld bemüht, einzuschreiten und wird – wie aus beinahe allen Quellen ersichtlich wird – nicht verlegen, seinen Standpunkt kundzutun. Zudem ist mit zu bedenken, dass auch aus der Ehe hervorgehende Kinder in ihrer zu entwickelnden Religiosität durch die Mischehe beeinflusst waren. Sie sind es, die in dieser Spannung aufwachsen sollten und für die es eine religiöse Verantwortung zu übernehmen galt.⁴⁵⁰

Eine zentrale Stellung bei der Verbreitung des Christusglaubens scheint also den Frauen zuzukommen. Es fällt etwa auf, dass es v.a. Frauen sind, die in Mischehen den christlichen Part einnahmen. Mit Ausnahme der *Traditio Apostolica* sowie dem

⁴⁵⁰ Näheres zum Verhältnis von Eltern und Kinder mit Fokus auf die Religiosität unter 4.3.

Hirten des Hermas werden ausschließlich christliche Frauen erwähnt. Dieses Überwiegen der christlichen Frauen scheint m.E. auch der historischen Realität entsprochen zu haben, da eine bloße Bewertung als rein literarische Fiktion – wie vielleicht bei Justin, Tertullian und Apokryphen zu sehen – m.E. zu kurz greift. Besonders das Leben und das soziale Umfeld der kleinen Paula zeigt, inwiefern Frauen Träger und Tradenten von christlichem Gedankengut sind. Obwohl die zumeist christlichen Frauen aus der *gens Caecilia* mit paganen Ehemännern verheiratet waren, von denen aufgrund ihrer öffentlichen Ämter eine gewisse Pflege der traditionellen Kulte erwartet wurde, gelang es ihnen nicht nur ihren Glauben zu behalten, sondern ihn auch an die nächste Generation weiterzugeben.

Hier scheinen jene Berichte, die am wenigsten typisiert erscheinen, wie jener bei Paulus, umso mehr Gewicht zu haben. Eine besondere Brisanz hat diese Fragestellung, wenn man sich dazu noch die im Haus – auch in religiöser Hinsicht – vorherrschenden Hierarchien vergegenwärtigt.

Komplex gestaltet sich hingegen das Verhältnis von frühen Christusglauben und Hierarchie. Während der christlichen Frau gemäß den besprochenen Quellen zumeist eine sehr konkrete Rolle zwischen Unterordnung und dem Bemühen um Harmonie zukommt, zeigt der Hirte des Hermas für den Protagonisten ein davon gänzlich zu unterscheidendes Bild. Hier wird der christliche *paterfamilias* dazu aufgefordert, bewusst auf die traditionelle Hierarchie zurückzugreifen um so eine religiöse Einheit im Haus herzustellen. Ähnlich wird auch in der Erzählung über den abwesenden Herrn (idol. 15,7) im abschließenden Tadel der Sklaven der soziale Status indirekt bestätigt. Der *paterfamilias* bleibt für das Haus verantwortlich und gibt die religiöse Richtung vor. Auf der anderen Seite geht aus dem Bericht des Kelsos – und der Bestätigung des Athenagoras – klar hervor, dass man bei der Verbreitung der christlichen Botschaft konkret auf jene zugeht, die in ihren sozialen Kontexten eher sozial niedriger gestellt waren: Kinder, Sklaven und auch Frauen. Insofern nimmt der frühe Christusglauben eine ambivalente Haltung zu Hierarchie und Autorität ein, die jedoch stark vom Status des christusgläubigen Menschen abhängt.

Dies zeigt zunächst, dass Religiosität durchaus eng mit sozialen Strukturen verbunden war. Ist der Hirte des Hermas demnach mehr auf das Stützen der

gesellschaftlichen Konventionen ausgerichtet, so zielen die Aussagen bei Kelsos auf eine Umkehrung eben dieser.

Der Blick auf gemischte Haushalte hat außerdem gezeigt, dass das sich im Formieren begreifende Christentum auf individueller, häuslicher Ebene durchaus mit Konflikten auseinandersetzen musste. Auch wenn versucht wird, etwaige Spannungen zu nivellieren – wie in der *Traditio Apostolica* zu sehen – wird klar erkennbar, in welcher komplexen Situation sich Christusgläubige befanden. Auffällig ist jedoch die Beobachtung, dass sich betreffs dieser Konfliktsituationen im Groben eine Zweiteilung findet, wonach Konflikte entweder wegen konkreter kultischer Handlungen aufbrachen (z.B. Tertullian, *de uxore* und *de idolatria*) oder wegen eines divergierenden Ethos (vorrangig in den Mischehen). Quantitativ scheint Letzteres zu überwiegen, was als Hinweis dafür gesehen werden kann, dass sich das religiöse Leben von Christusgläubigen und Paganen nicht monolithisch gegenüberstanden, sondern Grenzen vielmehr flexibel waren. Da davon auszugehen ist, dass Konflikte zumeist da ausbrechen, wo eine Differenz am größten ist, dürfte das Ethos als jenen Aspekt angesehen werden, der – zumindest in eine Art „Volksfrömmigkeit“, die klar von einer theologischen Sichtweise zu unterscheiden ist – ein Proprium des Christusglaubens darstellt, wenngleich allein aus dem Negativbefund umgekehrt nicht geschlossen werden darf, dass christliche Kulthandlungen wenig bis gar keine Relevanz hatten, denn allein das Konfliktpotenzial scheint im Falle des Ethos höher zu sein.

5. Christliche Haushalte

In den sogenannten „christlichen Haushalten“ teilt die gesamte Bewohnerschaft den Christusglauben. In den meisten Fällen wird nicht dargelegt, welche religiösen Vorstellungen bei den einzelnen Mitgliedern der Familie verbreitet waren, weshalb diese häufig erst konstruiert werden müssen. In den Blick sollen daher jene Quellen kommen, die durch den jeweiligen Kontext und die inhaltliche Stoßrichtung – zumindest mit einer hohen Plausibilität – einen religiös homogenen Haushalt zeichnen. Will man Religiosität und religiöse Dynamiken der einzelnen

Familienmitglieder von christlichen Haushalten untersuchen, so ist im Vergleich zu gemischten Haushalten ein anderer Zugang notwendig. Es kann angenommen werden, dass aufgrund der religiösen Einheit – und dem damit verbundenen gemeinsamen Ethos – im Idealfall von einem harmonischen Miteinander auszugehen ist. Dies wird zumindest zwischen den Zeilen in den Quellen zu christlichen Haushalten ersichtlich, die die komplexen sozialen Beziehungen weniger in den Mittelpunkt stellen.

Wird die religiöse Einheit im Haus vorausgesetzt, erscheinen in den Quellen plötzlich jene Fragen zentral, die den Fokus auf das kultische Leben im Haus legen. Das *Wie des Zusammenlebens* wird großteils durch das *Wie der religiösen Praxis* ersetzt. Werden an manchen Stellen doch Fragen bezüglich zwischenmenschlicher Beziehungen aufgeworfen, geschieht dies zumeist auf einer allgemein ethischen Ebene. „Allgemein“ meint hier, dass die entsprechenden Quellen nur bedingt auf konkrete innerfamiliäre Dynamiken eingehen. Zumeist handelt es sich um pauschalisierende moralische Verhaltensnormen. Aus diesem Grund sollen in diesem Kapitel nicht nur die Phänomene „Familie“ und „Haushalte“ aus einer sozialgeschichtlichen Perspektive untersucht werden. Stattdessen geht man zweierlei Wege:

Zunächst soll der Fokus darauf gerichtet werden, Unterschiede sowie Gemeinsamkeiten zwischen christlichen, genuin paganen und gemischten Haushalten festzustellen. Da das Schildern von christlichen Haushalten jedoch eben jene Einheit voraussetzt, stehen wir vor der Gefahr, beides monolithisch gegenüberzustellen und sind daher im Anschluss an die Quellen aus christlicher Feder schnell versucht, diesen Einheitsanspruch zu übernehmen. Die Quellenlage verlangt dabei eine verantwortungsvolle und kritische Herangehensweise, um Verallgemeinerungen in den Resultaten zu vermeiden. Mit einer gewissen Flexibilität aufgrund regionaler, sozialer und weiterer Unterschiede muss jedenfalls gerechnet werden.

Sodann soll versucht werden, durch einen Blick auf einzelne kultische Handlungen und ihre Umsetzung Aussagen über christliches Leben in Haus und Familie tätigen zu können. Dadurch sollen in weiterer Folge auch Erkenntnisse über soziale Strukturen und räumlich-zeitliche Verortung von Ritualen gewonnen werden.

Die entsprechenden Texte weisen nicht nur auf ihre Verortung im Alltag hin, sondern zeigen auch die unterschiedlichen Rollen einzelner Personen im Kultgeschehen.

5.1. Familie und Haushalt in neutestamentlichen Texten

Aussagen über Familien sind im Neuen Testament nicht nur zahlreich, auch die Beschaffenheit der Aussagen ist komplex und vielgestaltig. Im Folgenden werden einzelne Textgruppen zusammengefasst, die weitgehend ähnliche Auffassungen teilen. Eine inhaltliche Übereinstimmung deckt sich somit mit intertextuellen Bezügen verwandter literarischer Gattungen, sodass eine Zuspitzung auf die Bereiche „Haushalt und Familie in den synoptischen Evangelien“ sowie „Haushalt und Familie in den Haustafeln“ m.E. berechtigt ist. Die Behandlung dieser Textstellen soll die Relation von christlicher Lehre und praktischer Umsetzung hinsichtlich familiärer Strukturen sichtbar machen.

Inwiefern werden etablierte Strukturen, wie sie etwa auch weiter oben in Kapitel 3 vorgestellt wurden, tradiert, kritisiert oder gar modifiziert? Es kann an dieser Stelle bereits vorausgeschickt werden, dass die Texte beinahe ausschließlich normativ über Familien berichten. Ausnahmen hiervon sind selten. Am ehesten greifbar sind konkrete Lebenssituationen in indirekten Aussagen wie 1Kor 5, wo das Zusammenleben eines Mannes mit der Frau seines Vaters von Paulus als schwerwiegendes Problem geschildert wird. Zu dieser Normativität gehört aber nicht nur diese Distanz zu Greifbarem, sondern ferner auch der in den Quellen verfolgte Zweck dieser Aussagen. Insofern sie nicht deskriptiv Auskunft über christliche Haushalte geben, stellen sie diese doch in den Rahmen der Jesusbewegung, die stets als gemeinschaftlich organisierte Bewegung konzipiert war. Mit dieser Idee eines größeren sozialen Gefüges entstand die Notwendigkeit, bereits vorfindliche soziale Systeme zu deuten und zu adaptieren.

Auch wenn in Quellen zu gemischten Haushalten ebenso gewisse Überzeugungen transportiert werden wollen, so ist den christlichen – und insbesondere den neutestamentlichen – eigen, dass Familie stets in einen größeren transzendenten Bereich gestellt wird und der Begriff teils eine Umdeutung erfährt.

Dieser kategorische Unterschied erschwert es nicht nur, Aussagen über christliche Haushalte zu treffen, sondern die Quellen entziehen sich somit auch jeglicher Möglichkeit, unterschiedliche Texte zu Haus und Familie auf derselben Ebene zu sehen und ein gewisses Maß an Vergleichbarkeit herzustellen.

5.1.1. Haushalt und Familie in den synoptischen Evangelien

Die erste hier zu nennende Gruppe ist jene der synoptischen Evangelien, in welchen bereits ein durchaus spannungsvolles Verhältnis zur Familie zum Ausdruck kommt. Zunächst finden sich bei der Frage der Nachfolge Jesu klar antifamiliäre Züge: Nach Mt 8,21f par Lk 9,59f soll man gestorbene Familienmitglieder nicht begraben, bei Mk 3,31–35 par Mt 12,46–50 par Lk 14,26 wird der Nachfolge Jesu der Vorzug gegenüber der eigenen Familie gegeben. Besonders drastisch drückt dies Lk 14,26 aus: „Wenn jemand zu mir kommt und hasst nicht seinen Vater und die Mutter und die Frau und die Kinder und die Brüder und die Schwestern, dazu aber auch sein eigenes Leben, so kann er nicht mein Jünger sein.“ Statt des Versuchs Nachfolge und Familienleben zu verbinden, werden sie nicht nur bewusst gegenübergestellt, sondern sondern auch für unvereinbar erklärt: man kann sich scheinbar nur für eines der beiden entscheiden. Diese Konstellation lässt sich vielleicht damit erklären, dass hier eine – wohl bewusste – Vermischung eines Jetzt-Zustandes mit dem Leben im Reich Gottes vorgenommen wurde und sie sollte es dadurch ermöglichen, irdisch Bekanntes als für einen noch nicht realisierten, angestrebten Zustand zu imaginieren.

Klar ist jedoch, dass diese Forderungen nicht allein auf zwei gleichrangige soziale Systeme, irdische Familie und Gemeinschaft Jesu, rekurriert. Vielmehr gelangt mit der Nachfolge Jesu und dessen Verkündigung des Gottesreiches eine mehr transzendente Perspektive in den Blick. Dies zeigen schon die eben genannten Verse, in denen der Gemeinschaft Jesu eine theozentrische Komponente zukommt, z.B. Mk 3,35: „Wer den Willen Gottes tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter.“ Jedes Individuum ist einzeln herausgefordert und steht dadurch in seinem Handeln in Spannung zur Familie. Auffällig ist hier, dass die im Haus vorherrschenden Hierarchien in der neuen von Jesus geschaffenen Familie scheinbar

keinen Platz haben und man sich stattdessen auf einer Ebene begegnet und alle miteinander verwandt sind. Dass man hierfür auf das metaphorische Bild von Bruder und Schwester zurückgreift, kann wohl als bewusster Ausdruck für die Egalität der Nachfolger Jesu gedeutet werden.

Am eindrücklichsten wird das Konfliktpotenzial in Jesu Reden über die Nachfolge Mt 10,34–36 par Lk 12,51–53 gezeigt:

Denkt ihr, daß ich gekommen sei, Frieden auf der Erde zu geben? Nein, sage ich euch, sondern vielmehr Entzweiung. Denn es werden von nun an fünf in einem Haus entzweit sein; drei mit zweien und zwei mit dreien; es werden entzweit sein Vater mit Sohn und Sohn mit Vater, Mutter mit der Tochter und Tochter mit der Mutter, Schwiegermutter mit ihrer Schwiegertochter und Schwiegertochter mit der Schwiegermutter. (Lk 12,51–53)

Inwiefern hier aber bereits auf konkrete Ereignisse rekurriert wird, lässt sich nicht sicher entscheiden. Reagieren diese Erzählungen also auf etwas oder möchte Jesus eschatologische Zustände vor Augen führen? Am ehesten kann man darin m.E. wohl Reminiszenzen an vergangene Ereignisse sehen, die gleichzeitig aber auch als Zeichen der Endzeit schon von Jesus selbst vorausgesagt werden. Dafür spricht sich u.a. auch François Bovon aus, der hier einerseits Aussagen über die „Plagen der letzten Zeit“ erkennt, gleichzeitig aber auf konkrete Erzählungen verweist, die in der Folgezeit des jungen Christentums als Konflikte, ausgelöst durch Individuen, die sich entgegen dem Willen oder der Religiosität ihrer Familie für die Nachfolge Jesu entscheiden, manifest werden.⁴⁵¹ Mit Blick auf die Nachfolge wird der Familienbegriff schließlich neu gefüllt und der Akzent verschiebt sich deutlich im Sinne einer geistigen Familie, wie dies etwa Mk 3,34f ausdrückt:⁴⁵²

Und er sah ringsum auf die, die um ihn im Kreise saßen, und sprach: Siehe, das ist meine Mutter und das sind meine Brüder! Denn wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter. (Mk 3,34f)

Daneben finden sich gleichzeitig aber auch familienbejahende Stimmen, und zwar meist dann, wenn der Aspekt der Nachfolge nicht der bestimmende ist, wie etwa in Mk 7,10–12 und 10,19f, wo Jesus mit Bezug auf den Dekalog die Elternliebe nennt.

⁴⁵¹ Vgl. hierzu Bovon, Lukas 139f.

⁴⁵² Vgl. Henning, „Familiensoziologisches“ 176–180 und zum Motiv der *familia dei* allgemein Roh, *familia dei*.

Ferner finden sich in den Evangelien aber auch Aussagen, die einzelne Elemente des Familienlebens aufgreifen und konkret Stellung dazu nehmen, wie etwa in Mt 5,31f:

Es ist aber gesagt: Wer seine Frau entlassen will, gebe ihr einen Scheidebrief (ἀποστάσιον). Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entlassen (ἀπολύων) wird, außer aufgrund von Hurerei (παρεκτὸς λόγου πορνείας), macht, dass mit ihr Ehebruch (μοιχευθῆναι) begangen wird; und wer eine Entlassene heiratet, begeht Ehebruch. (Mt 5,31f)

In dieser pointierten Bemerkung zeigt sich eben nicht nur erneut die geforderte Radikalität in sozialen Systemen, sondern mit der Nennung der Ehe wird ein innerfamiliäres Verhältnis aufgegriffen und in einem gewissen Maße als etwas besonders Schutzwürdiges klassifiziert, von der oben genannten Ablehnung findet sich nichts mehr. Natürlich ist Ehe nicht mit Familie gleichzusetzen und der angeführte Text stellt allein die Einrichtung der Ehe ins Zentrum. Jedoch wurde im entsprechenden Kapitel (3.1.2.1) bereits ersichtlich, dass die Ehe – neben der genealogischen Abstammung – im Grunde den Kern einer Familie ausmacht. Insofern Ehe und Ehebruch Themen sind, die zentrale familiäre Strukturen berühren, erscheint es m.E. gerechtfertigt, hier auch eine Parallele zum Familienverständnis allgemein zu ziehen, wenngleich der Text diese nicht ins Zentrum stellt.

In der Forschung ist jedoch umstritten, inwiefern sich die neutestamentlichen Aussagen Jesu zum Thema „Familie“ mit deren Historizität verhalten. Wenngleich diese Frage nur peripher für die vorliegende Untersuchung zu sein scheint, so kann auch die Umdeutung sozialgeschichtlicher Realitäten Aufschluss geben über deren Umgang mit ihnen. Taesong Roh setzt sich in seiner Untersuchung der *familia dei* mit Jürgen Sauer auseinander, der die familienkritischen Worte als „ethische Radikalismen“⁴⁵³ beschreibt. Sauer spricht sich dafür aus, dass lediglich Mk 3,35, Lk 9,60a und Lk 14,26 zu den authentischen Jesusworten zu zählen sind. Er begründet dies damit, dass sich Jesus in der dort zu findenden familiären Terminologie ursprünglich gegen die Gesamtheit der institutionellen Bindungen gewandt hat und stattdessen die direkte Gottesbeziehung in den Vordergrund stellen wollte. Nach Roh findet sich in den betreffenden Stellen, besonders in Lk 14,26, ausschließlich eine

⁴⁵³ Mit dieser Beschreibung einer Art Idealzustand, der kurz nach der Schöpfung vor Einbruch der Sünde zu finden war, wendet sich Sauer gegen eine Interpretation dieser Stelle als Teil einer Zwei-Stufen-Ethik. Vgl. Sauer, Rückkehr 525.

Kritik an der Familie, die weiteren sozialen Strukturen kommen nicht in den Blick.⁴⁵⁴ Dieser Einwand ist m.E. rechtens, da in den angeführten Texten eine Interpretation in Richtung familienübergeordneter Institutionen nur auf Umwegen geschehen kann und auch der unmittelbare Kontext eher auf die realen sozialen Verhältnisse rekurriert.

In diesen beiden auf den ersten Blick ambivalent erscheinenden Positionen zur Familienthematik kommen zwei konträre Konzepte zum Ausdruck. Im zuletzt genannten Konzept wird ein konkreter Ausschnitt des Familienlebens, genauer gesagt die Ehe, aufgegriffen und als gewissermaßen unverrückbar gezeigt. Es sind hier neben sozialen und rechtlichen Implikationen vielleicht auch jene ethischer oder kultischer Natur impliziert und so kommt es zu einer Bestätigung und Bekräftigung jener familiären Strukturen. Das zuerst genannte Konzept verschiebt das soziale Gefüge „Familie“ auf eine mehr spirituelle Ebene, wonach die Nachfolge Jesu als neues Konzept jenes der leiblichen Verwandtschaft und Familie ablöst. Durch diese Vermischung der real-sozialen und heilsrelevanten Ebenen zeigt sich, inwiefern die irdische Vorstellung von Familie und Haushalt im Grunde nicht im Fokus der Evangelien liegt und konsequenterweise auch der Vorstellung einer Naherwartung entgegensteht.

Exkurs: „Egalität“ und „Einmütigkeit“ als zentrales Motiv neutestamentlicher Texte

Der Glaube an Christus ist ein Phänomen, welches die unterschiedlichen sozialen Gefüge durchdringt. Während die Familie in der vorliegenden Untersuchung im Fokus stehen soll, ist sie doch nie isoliert von ihrem sozialen und kulturellen Kontext. Dennoch bildet sie eigenständige Strukturen aus. Wie eben bei den Evangelien zu sehen war, konnten sich Elemente dieser Strukturen lösen und sich transformieren. Insofern konnten auch Begriffe sowie Verhaltensmuster aus den Bereichen „Familie“ und „Haushalt“ in grundsätzlich unterschiedene Kontexte Eingang finden.

Die Topoi „Egalität“ und „Einmütigkeit“ sollen an dieser Stelle als Exkurs eingeführt werden, da damit einerseits schon ganz klar auf ein soziales Gefüge

⁴⁵⁴ Vgl. dazu ebd. 211f und Roh, *familia dei* 284f.

rekurriert wird, andererseits der Begriff sinngemäß auf eine Institution, nämlich die Hausgemeinde, übertragen wird. Diese wiederum wird nicht allein durch den Ort „Haus“ bestimmt, der gleichzeitig auch Wohnort war und an dem man sich zur gemeindlichen Versammlung traf, sondern es finden sich betreffs ihrer Organisation Parallelen zum Haushalt, man denke etwa an die patriarchale Struktur durch die Leitung der Apostel.⁴⁵⁵ Paradoxaerweise kann „Egalität“, obwohl sie im Grunde im Gegensatz zur häuslichen Hierarchie steht, dennoch als strukturelles Bindeglied zwischen Familie und Hausgemeinde verstanden werden, wodurch vorgegebene Machtverhältnisse aufgenommen, zugleich aber auch konterkariert werden.

Sehr nachdrücklich wird in den neutestamentlichen Quellen vertreten, dass die Gemeinschaft der Christusgläubigen als egalitär zu gelten hat. Dies drückt sich ansatzweise bereits in den Evangelien aus, z.B. in der Reaktion Jesu darauf, dass seine Mutter, Brüder und Schwestern ihn suchen. Er antwortet daraufhin, dass jeder und jede an seiner Seite mit ihm verwandt ist (Mk 3,31–35 par Mt 23,8–10).

Mit einem besonderen Fokus auf das Thema „Egalität“ führen diesen Gedanken die Apostelgeschichte und paulinischen Briefe weiter, konsequent bei Paulus:

Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus. (Gal 3,28)

Dieses Überwinden von sozialen Grenzen sowie jene der Geschlechter ist jedoch kein Ziel, das zu Lebzeiten des Paulus in Erfüllung gehen soll, sondern bezieht sich auf das endzeitliche Heil. Die Unterschiede werden nivelliert und für die Frage des Heils als irrelevant abqualifiziert.⁴⁵⁶

Die Vorstellung, dass alle Mitglieder der Gemeinschaft auf demselben sozialen Level stehen, findet sich auch in den Summarien über die sog. Jerusalemer Urgemeinde in Apg 2,42–47 und 4,32–35. Die Texte zeugen davon, wie man sich das gemeindliche Leben in Jerusalem nach Angaben des Lukas vorzustellen hatte:

⁴⁵⁵ Diese Struktur wurde besonders von Sandnes betont, der darin jedoch zurecht nicht eine Analogie zwischen familiärer Struktur und Hausgemeinde feststellt, sondern letztere strukturell als Modifikation versteht. Vgl. dazu Sandnes, *Equality* 162f.

⁴⁵⁶ Siehe zu Gal 3,28 und seiner Rolle in der Taufparänese Nicklas/Klein, *Entwicklungslinien* 206–223.

Sie verharteten aber in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft (τῇ διδασκίᾳ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ), im Brechen des Brotes und in den Gebeten (τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς). Es kam aber über jede Seele Furcht, und es geschahen viele Wunder und Zeichen durch die Apostel. Alle Gläubig gewordenen aber waren beisammen und hatten alles gemeinsam (εἶχον ἅπαντα κοινὰ); und sie verkauften die Güter und die Habe und verteilten sie an alle, je nachdem einer bedürftig war. Täglich verharteten sie einmütig (ὁμοθυμαδόν) im Tempel und brachen zu Hause das Brot, nahmen Speise mit Jubel und Schlichtheit des Herzens, lobten Gott und hatten Gunst beim ganzen Volk. Der Herr aber tat täglich hinzu, die gerettet werden sollten. (Apg 2,42–47)

Lukas schildert die Urgemeinde als Gütergemeinschaft, die trotz eines hervorgehobenen Gremiums, jenes der Apostel, von einer egalitären Haltung geprägt ist. Klarerweise handelt es sich hierbei um das häufig in der Apostelgeschichte zu findende Ideal der Einmütigkeit (ὁμοθυμαδόν).⁴⁵⁷ Das Wort, das sonst nur selten belegt ist, findet sich hier 9mal (Apg 1,14; 2,46; 4,24; 5,12; 7,57; 8,6; 12,20; 18,12; 19,29) und es geht stets um das Zusammenleben der frühen Christusgläubigen. Wenn nicht dem Wort, so doch dem Sinn nach, wird dieses Motiv auch auf Familiensituationen übertragen: Wird ein Haus getauft, so handelt es sich immer um das ganze Haus (Apg 16,15.34; 18,8). Damit will Lukas wohl eine konfliktfreie Atmosphäre zeichnen, in der sich das frühe Christentum ausgedehnt haben soll. Es wird also vorausgesetzt, dass, sobald der Haushaltsvorstand einen bestimmten Glauben annimmt, dieser somit auch für den Haushalt verbindlich wird. Die Einmütigkeit wird so gemäß den Schilderungen des Lukas zum Ideal und Kennzeichen der christlichen Versammlungen. Dass diese stilisierte Einmütigkeit auch hier mehr ein Ideal widerspiegelt und keineswegs historische Tatsachen, zeigen etwa die Berichte über Spannungen in den ersten christusgläubigen Gemeinden. Ein Beispiel hierfür ist 1Kor 3, wo die korinthische Gemeinde gerade nicht durch Einmütigkeit, sondern Parteiungen geprägt war.

Im Ganzen gesehen lebten Christusgläubige also in zwei Kontexten: Zum einen leben sie ihren Alltag in ihrem – manchmal auch paganen – Umfeld, zum anderen waren sie Teil einer egalitär ausgerichteten Gruppe, die eine gemeinsame Religiosität verfolgte. Diese Spannung ist es, in der man sich bewegte und – wie die obigen Quellen zu gemischten Haushalten zeigten – die den Christusglauben in Bezug auf seine Umwelt auch an seine Grenzen stoßen ließ. Lampe nennt diese

⁴⁵⁷ Dass dieses Ideal der Einmütigkeit und das damit verbundene stete Wachstum der Gemeinde mit großer Wahrscheinlichkeit nicht der Realität entsprachen, findet sich wiederholt in der exegetischen Literatur. Vgl. dazu den Aufsatz Molthagen, *Geschichtsschreibung* 167.

beiden Welten “mental and social contexts“ und erkennt die Fähigkeit, zwischen beiden Kontexten zu wechseln sowie diese in Form der gemeindlichen Versammlung zu vereinen, als Spezifikum der ersten Christusgläubigen.⁴⁵⁸

5.1.2. Haushalt und Familie in den Haustafeln

Mit der deuteropaulinischen Literatur haben wir im Neuen Testament mit Abstand jene Quellen vor uns, die uns am konkretesten einen christlichen Haushalt vor Augen führen wollen. Dass trotz der allgemeinen Formulierung hier mit großer Wahrscheinlichkeit von christlichen Häusern als Adressaten auszugehen ist, wird weiter unten erläutert.

Die zentralen Texte sind hierbei die sog. Haustafeln, die sich in erster Linie allgemein in der Briefliteratur (Eph 5,21–6,9; Kol 3,18–4,1; Petr 2,18–3,7) und in loserer Form konkret auch in den Pastoralbriefen (1Tim 2,1f.8–15; 1Tim 5,1–8; 1Tim 6,1f; Tit 2,1–10; Tit 3,1f) finden. Sie fordern von den Bewohnern des Hauses eine bestimmte Haltung zueinander. Dem Aufbau nach widmen sie sich paarweise den Verhältnissen Mann-Frau⁴⁵⁹, Eltern-Kinder⁴⁶⁰, Herren-Sklaven sowie Alte-Junge in 1Petr 5,1-5. Diese tafelartigen Anordnungen lassen wiederum Parallelen zu verschiedenen Traditionen erkennen. Sowohl Ökonomikliteratur, Gnomik, Apodiktik oder hellenistisch-jüdische und pagane Weisheitstraditionen wurden hierfür in der Forschung als Vergleichsmodelle herangezogen.⁴⁶¹ Forschungsgeschichtlich umstritten ist ferner auch die Frage, inwiefern sie bereits vorfindliche Traditionen aufnehmen und worin das Spezifikum zu finden sei.⁴⁶² Das Urteil von Woyke lautet folgendermaßen:

Ogleich keine direkt vergleichbaren Haustafeln außerhalb des Neuen Testaments nachgewiesen sind, ist an der Disposition nach den Gliedern des Oikos sowie an der imperativischen Struktur nichts für die Umwelt Ungewöhnliches zu verzeichnen. Die Christen leben in den gesellschaftlich normalen Verhältnissen einer Oikosgemeinschaft und folgen der gängigen Form der gnomisch-weisheitlichen Belehrung. Dass diese Teil der religiösen

⁴⁵⁸ Siehe dazu Lampe, Equality 77–83.

⁴⁵⁹ Näheres bei Balch, Wives.

⁴⁶⁰ Siehe dazu die beiden Aufsätze MacDonald, Parenting und MacDonald, Household Codes.

⁴⁶¹ Vgl. zu Aufbau und Gattung Verner, Household 83–91 und Woyke, Haustafeln 27–30.

⁴⁶² Siehe für einen Forschungsüberblick Woyke, Haustafeln 54–60.

Unterweisung ist, teilt die christliche Gemeinde mit der (hellenistisch-) jüdischen Synagoge, weil hier wie dort der Gottesglaube seinen Ausdruck in den weltlichen Bezügen findet. Neu gegenüber der Synagoge hingegen ist die religiöse Gleichstellung von Sklaven, Frauen und Kinder als Ständen. Neu gegenüber der paganen Umwelt ist ihre sozialetische Gleichstellung als ethisch-verantwortliche Glieder des Oikos.⁴⁶³

Kernthema der Haustafeln ist das Unterordnen: Wer muss sich wem unterordnen und mit welcher Gesinnung soll man sich unterordnen? Statt die gegebenen sozialen Strukturen aufzulösen, werden sie bestätigt und durch den Christusglaubens als *Movens* ergänzt:

Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter (ὁποτάσσεσθε), wie es sich im Herrn ziemt (ἀνῆκεν)! Ihr Männer, liebt eure Frauen und seid nicht bitter gegen sie! Ihr Kinder, gehorcht euren Eltern in allem (ὁπακούετε τοῖς γονεῦσιν κατὰ πάντα)! Denn dies ist wohlgefällig im Herrn. Ihr Väter, reizt eure Kinder nicht, damit sie nicht mutlos werden! Ihr Sklaven, gehorcht in allem (ὁπακούετε κατὰ πάντα) euren irdischen Herren (τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις), nicht in Augendienerei, als Menschengefällige, sondern in Einfalt des Herzens, den Herrn fürchtend! Was ihr auch tut, arbeitet von Herzen als dem Herrn und nicht den Menschen, da ihr wißt, daß ihr vom Herrn als Vergeltung das Erbe empfangen werdet; ihr dient dem Herrn Christus. Denn wer unrecht tut, wird das Unrecht empfangen, das er getan hat; und da ist kein Ansehen der Person. Ihr Herren (κύριοι), gewährt euren Sklaven, was recht und billig ist, da ihr wißt, daß auch ihr einen Herrn im Himmel habt! (Kol 3,18–4,1)

Dieser Ausschnitt aus dem Kolosserbrief gibt bereits die inhaltliche Stoßrichtung für das Zusammenleben im Haus vor: Frauen sollen sich den Männern unterordnen, Kinder ihren Eltern und ebenso Sklaven ihren Herren. Aufgabe dieser ist es hingegen, verantwortungsvoll den Haushalt zu führen und daher auch für dessen Mitglieder Sorge zu tragen. Insgesamt handelt es sich hierbei um Aussagen, die aus der Umwelt bekannt sind, man denke etwa an die Forderung Senecas in Ep. Mor. 47,1, wo er Sklaven als „Hausgenossen“ (*contubernales*) und „Freunde“ (*amici*) bezeichnet, oder auch in der jüdischen Tradition, z.B. Sir 7,23: „Einen umsichtigen Sklaven habe lieb und hindere ihn nicht, wenn er frei werden kann.“⁴⁶⁴

Auch bei den einzelnen Paarbeziehungen lässt sich hier manches erkennen: Als zentrales Element in ihnen erscheint jedes Mal eine Art von Unterordnung (ὁπακούω), es geht also vorrangig schon um das Leben in der häuslichen Hierarchie, wobei von allen Teilen, auch dem *paterfamilias* etwas gefordert wird. Während aber Frauen, Kinder und Sklaven mit dem Unterordnen und Eingliedern in die Hierarchie scheinbar eher Pflichten zukommen, wirken die Aufgaben des Haushaltsvorstandes

⁴⁶³ Ebd. 58.

⁴⁶⁴ Vgl. dazu auch Abschnitt 3.3.4.

mehr wie Empfehlungen oder werden als bekannt vorausgesetzt. Dennoch ist er die Person, die klar im Zentrum steht, zumal er in allen Paaren in unterschiedlicher Funktion genannt wird.⁴⁶⁵ Mit Blick auf die ökonomische Literatur ist jedoch auch der erzieherische Aspekt nicht außer Acht zu lassen. Wie z.B. oben bei Xen. Oec. 7 ersichtlich, ist mit dem Ausüben von Macht im Haus immer schon ein gewisses erzieherisches Ideal verbunden. Dem *paterfamilias* kommt nicht nur beinahe uneingeschränkte Autorität zu, sondern ihm wird umfassendes Wissen über die Führung des Haushalts zugesprochen.

Gewisse Berührungen zeigen sich zwischen den Haustafeln und den oben angeführten Texten aus den Evangelien. Auch hier wird deutlich, dass Familie und Haushalt nicht um ihrer selbst Willen existieren, sondern als irdische Institutionen gleichzeitig auch dem Wirkbereich Gottes zugeordnet sind.

Die Nähe zu weiteren nicht-christlichen Quellen zeigt bereits, dass die Haustafeln, die im Grunde sozialetisch ausgerichtet sind, eben nicht allein auf dieser Ebene bleiben, sondern sich eher wie eine allgemeine Ermahnung, dass die im Haus vorfindliche Hierarchie eingehalten wird, lesen. Die Haustafeln bilden demnach Idealvorstellungen ab, wonach nicht nur das häusliche Zusammenleben geregelt sein soll, sondern sie stellen auch den Maßstab für die Gemeinschaft der Christusgläubigen dar.

Da diese Aussagen jedoch derart allgemein sind, lässt sich schwer feststellen, wo die Grenzen dieser Unterordnung waren und ob damit eine gänzliche Unterordnung – auch in kultischen Dingen – gemeint ist. Man denke etwa erneut an den Konflikt zwischen Herrn und Sklaven bei Tertullian (4.3.3.) bzw. jegliche Art von Spannungen in gemischten Haushalten. Es kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, an welche Haushalte sich diese Texte richten, jedoch erscheint es wahrscheinlich, dass konkret christliche Haushalte im Blick sind, in denen weitgehend eine religiöse Homogenität vorausgesetzt ist. Dies zeigt sich zum einen dadurch, dass der Bereich der religiösen Diversität gänzlich unberücksichtigt bleibt. Die häufige Bezugnahme auf Christus (Eph 5,21: ἐν φόβῳ Χριστοῦ) oder dem Herrn (Kol 3,18; Eph 6,1: ἐν κυρίῳ) als Triebfeder für das richtige Verhalten macht

⁴⁶⁵ Vgl. dazu McGinn, Household Codes 50. Sie spricht von einem “model of ‘love-patriarchalism,’ patriarchy softened by Christian charity, a sort of *noblesse oblige* undergirded by shared devotion to the one *Pater* and Lord of all.”

klar, dass daneben keine anderen Gottheiten Platz finden. Der Schlüssel hierfür wird im Kolosserbrief der Haustafel vorangestellt:

Und alles, was ihr tut mit Worten oder mit Werken, das tut alles im Namen des Herrn Jesus und dankt Gott, dem Vater, durch ihn (Kol 3,17).

Zum andern wird Paganen stark negativ abqualifiziert, sodass es schwer denkbar ist, Menschen mit paganer Religiosität in den angesprochenen Haushalten zu erwarten:

Wenn aber jemand die Seinen, besonders seine Hausgenossen (οικείων), nicht versorgt, hat er den Glauben verleugnet und ist schlimmer als ein Ungläubiger (ἀπίστου χείρων) (1Tim 5,8).

Liefern die Haustafeln aufgrund ihrer guten Bezeugung und außerbiblichen Parallelen einen Einblick in das Familienleben, bleiben sie doch auf einer normativen Ebene und können daher kein weiteres Licht auf das konkrete Familienleben werfen. Es lässt sich aber fragen, aus welcher Motivation heraus diese Schriften entstanden sind. Versuchte man, proaktiv eine Art Agenda für das Zusammenleben aufzustellen oder doch, auf Begebenheiten in den Gemeinden zu reagieren und erstellte erst aufgrund dieser Reaktion eine Agenda? Eine Entscheidung ist hier nicht möglich, aber auch nicht zwingend erforderlich, zumal vorrangig eine bestimmte Perspektive im Vordergrund steht: die der Hörenden. Diese Gruppe wurde mit den Haustafeln konfrontiert und damit in eine Spannung zwischen Ideal und Realität hineingestellt.

5.2. Religiöses Leben

Wie bereits eingangs erwähnt, widmet sich jener zweite Hauptteil dem religiösen Leben von Christusgläubigen in ausschließlich christlichen Häusern. Der Versuch, „religiöses Leben“ zu beschreiben, muss einzelne Aspekte desselben betonen, da mit einem weit umfassenden Begriff von „Religiosität“ das gesamte Leben weitgehend als „religiös“ bezeichnet werden könnte. Wollte man eine strenge Trennung durchführen, könnte man „religiöses Fühlen, Denken, Vorstellungen“ dem „religiösen Handeln“ gegenüberstellen. Ein solches Vorgehen birgt die Gefahr, beide Aspekte als isoliert anzusehen, was aufgrund des In- und Miteinanders von Denken und Handeln

zu kurz greifen würde. Während nun der in dieser Forschungsarbeit intendierte Fokus zwar auf dem kultpragmatischen Handeln liegt, müssen ebenso kulttheoretische Fragen Erwähnung finden. Der Begriff „religiös“ umfasst in diesem Zusammenhang somit jene Phänomene, in denen menschliches Handeln eine transzendente Sphäre, hier konkret mit dem Bezug zu einer christlichen Gottesvorstellung, berührt.

Während diese allgemeine Definition ein breites Spektrum an einzelnen Handlungen umfassen würde, soll dieser Abschnitt jene in den Fokus rücken, die einerseits als zentral für den häuslichen Kontext gelten können, andererseits auch quellenmäßig am besten zu belegen sind. Da in dieser Untersuchung v.a. die Berührungen mit paganer Religiosität interessieren, sei eine gewisse kultpragmatische Schnittmenge ebenfalls Kriterium.

Die weitgefasste Definition von Gebet als Kommunikationsvorgang hat zur Folge, dass darunter eine Vielzahl an religiösem Handeln subsumiert werden kann. Da viele Aktivitäten im Alltag von Gebeten begleitet sein konnten, müsste strenggenommen jedes einzelne Setting gesondert untersucht und als jeweils eigenes religiöses Phänomen wahrgenommen werden. Scharfe Grenzziehungen können hier freilich nicht gemacht werden, da m.E. kein geeignetes Kriterium gefunden werden kann, was z.B. das Gebet am Morgen beim Aufstehen von einem Gebet bei einer Mahlzeit kategorisch unterscheiden lässt. Zwar lassen sich aufgrund des Kontexts manchmal Rückschlüsse über die tatsächlichen Umstände ziehen, dies ist aber nicht zwingend der Fall: Der Sitz im Leben eines Dankgebets kann z.B. kann in vielen Situationen verortet werden. Diese Sichtweise mag vielleicht ein verfälschtes Bild auf christliche Häuser werfen, zumal der Christusglaube freilich nicht allein in der Kommunikation mit Gott aufgeht. Zu ihm gehört auch die Weitergabe von religiösen Inhalten sowie das sich daraus erschließende Ethos.

Ein Fokus auf das religiöse Leben in den Häusern kann sich an Apg 2,46f orientieren. Neben dem hier genannten Gebet scheint auch das gemeinsame Einnehmen von Mahlzeiten von zentraler Bedeutung zu sein. Diesen Befund bestätigen auch die Quellen, wenngleich wir ausschließlich über Mahlfeiern im gemeindlichen Kontext unterrichtet sind. Im Grunde könne man hier auch noch die

christliche Lehre als zentral für das religiöse Leben in Haus und Familie nennen. V.a. die Pastoralbriefe zeugen von deren Bedeutsamkeit.⁴⁶⁶

Im Folgenden wird also das Gebet als stellvertretend für christliche Religiosität insgesamt untersucht, ferner die gemeinschaftliche Mahlfeier und im Anschluss noch einige nennenswerte Handlungen, die zwar als religiös beschrieben werden kann, aber den Quellen nach singulär sind.

5.2.1. Das Gebet

Ein Gebet kann vieles sein, daher ist es zuerst nötig, eine angemessene, nicht zu einschränkende Definition zu finden. Erst danach können weitere Implikationen des Gebets wie Ort, Zeit, Gesten, Gebetsethos und die Frage, wer als betende Person in den Quellen in Erscheinung tritt, untersucht werden.

5.2.1.1. Allgemeines, Definition und Funktion

Eine weit verbreitete Form religiöser Handlung in den Häusern ist das Gebet. Eine Definition von „Gebet“ ist generell schwierig und in der Literatur gibt es unterschiedliche Antworten auf die Frage, *was* ein Gebet ist.⁴⁶⁷ Meist wird der Aspekt der Kommunikation in den Vordergrund gerückt.⁴⁶⁸ Brodersen, der es als allgemeinen Vorgang zwischen Adressanten und Adressaten versteht, sieht beim Gebet in den meisten Fällen eine Kommunikation „von unten nach oben“.⁴⁶⁹ Der Mensch richtet sich mit seinen Botschaften oder Bitten an eine Instanz, der eine besondere Wirkmächtigkeit zugesprochen wird. Daneben muss auch beachtet werden, dass

⁴⁶⁶ Siehe dazu allgemein Krumbiegel, Erziehung.

⁴⁶⁷ Teile dieses Kapitels wurden bereits veröffentlicht als Gugl, Gebet.

⁴⁶⁸ So etwa insgesamt bei Ostmeyer, Gebet und Gerhards/Doeker/Ebenbauer, Identität und konkret bei Brodersen, Gebet 7 und Gerhards/Doeker/Ebenbauer, Identität; Brodersen, Gebet 13, wo allerdings betont wird, dass es erstes Kennzeichen ist, sich darin aber „noch nicht sein gesamter Gehalt“ erschöpft. Auch Chapot/Laurot, Corpus 7 betonen den Kommunikationsaspekt des Gebets, welches in einem Opfer kulminiert. Eine Reflexion darüber, was genau Gebet ist, fehlt in der älteren Literatur durchgehend, etwa bei Cullmann, Gebet.

⁴⁶⁹ Brodersen, Gebet 7f. Dies erkennt er v.a. in den Belegen aus dem antiken Griechenland. Ähnlich bei Arx, Gebet, der dem Gebet „eine primäre ‚vertikale‘ und eine sekundäre ‚horizontale‘ Dimension zukommen lässt.

Gebete, indem sie literarisch festgehalten werden, nicht mehr allein an eine Gottheit gerichtet sind, sondern durch den Prozess der Verschriftlichung auch Menschen in den Adressatenkreis einbeziehen.⁴⁷⁰ Daneben kann auch der spirituelle Aspekt betont werden, wonach nicht mehr der Aspekt der Kommunikation, sondern jener der Beziehung im Vordergrund steht.⁴⁷¹

Der hier verwendete Gebetsbegriff soll ein umfassender sein, für diese Untersuchung ist es aber zweckmäßig, wenn der Kommunikationsvorgang – wie oben beschrieben – selbst Kriterium für das Gebet ist. Es gilt jedoch zu bedenken, dass darunter nicht allein die Anrede Gottes in 2.Sg. gemeint ist, sondern auch noch weitere Facetten, wie Segnungen oder magische Formeln, hinzugehören. Hier sind somit auch kultische Handlungen und die nonverbale Kommunikation subsumiert. Eine Grenze, ab wann eine solche Kommunikation Gebet ist und welche Kriterien dafür erfüllt sein müssen, muss daher nicht gezogen werden.

Will man das Gebet bei den frühen Christen eingehend erforschen und auf seine signifikanten Merkmale hin untersuchen, ist ein vergleichend-systematischer Blick auf die Gebetspraxis der Antike allgemein vonnöten, da das Gebet der Christenanhänger phänomenologisch nicht von Gebeten anderer „Religionen“ ihrer Umwelt zu unterscheiden ist.⁴⁷² Diese Kontinuität beschreibt Phillips folgendermaßen: „Prayer, both private and communal, is fundamentally a ritual activity, and ritual is resistant to change, especially on the levels of physical gesture and daily pattern.“⁴⁷³

Da das Gebet an sich ein höchst komplexer Vorgang ist, an dem viele unterschiedliche Facetten zu beobachten wären und viele verschiedene Aspekte beleuchtet werden könnten, liegt der Fokus hier auf jenen Aspekten, die mit Blick auf den häuslichen Kontext besonders relevant sind. Im Zusammenhang mit der vorliegenden Arbeit soll ferner untersucht werden, was zum Gebet und seinen praktischen Implikationen gehört: Gab es festgelegte Zeiten, zu welchen gebetet wird? In welchen der bereits in 3.2. vorgestellten Räumlichkeiten im Haus wurden

⁴⁷⁰ Zu diesem Gedanken siehe v.a. Fenske, Gebete und Arx, Gebet 25, wo auch ausführlich Literatur zum Thema zu finden ist.

⁴⁷¹ Dies findet sich bei Phillips, Prayer 2f, der ebd. auch die Problematik einer Definition thematisiert.

⁴⁷² Für eine umfangreiche Sammlung griechischer und lateinischer Gebete siehe die Zusammenstellung bei Chapot/Laurot, Corpus, bei der auffälligerweise jüdische wie christliche Gebete fehlen.

⁴⁷³ Phillips, Prayer 31.

Gebete verrichtet? Gab es bestimmte Haltungen oder Gesten beim Beten bzw. ein speziell einzuhaltendes Ethos? Diese und weitere Fragen sollen im folgenden Kapitel behandelt werden.

5.2.1.2. Zeiten

Für den Großteil – wenn nicht für alle – „Religionen“ der antiken Mittelmeerwelt gilt, dass – mit Blick auf die Zeit – grundsätzlich zwei Möglichkeiten des Betens gegeben waren. Einerseits gab es das situative Gebet als emotionalen Ausdruck einzelner Personen, welches mit keiner fixierten Uhrzeit in Verbindung gebracht werden kann und zu jeder Tag- und Nachtzeit erfolgen konnte, sofern es die Situation erforderte. Andererseits konnten aufgrund der durch die Tradition geprägten Riten konkrete Zeiten oder Situationen mit einem Gebet verbunden sein. Es gab wohl auch die Kombination, wonach situative Gebete auch an festgelegten Zeiten stattfinden können. Wann jemand betet, richtet sich also nicht ausschließlich nach der Notwendigkeit der Zwiesprache mit einer Gottheit, vielmehr gab es immer schon bestimmte Zeiten, die in irgendeiner Weise mit einem Gebet verbunden waren.⁴⁷⁴ Bei beiden Formen ist aber noch nichts darüber ausgesagt, welcher Art das Gebet war, da hier allein die zeitliche Komponente betont wird. Ob der Gebetsinhalt nun spontan erfolgte oder eine vorgefertigte Formulierung vorliegt, ist damit noch nicht entschieden.

In der Forschung zur Thematik rund um das Gebet bei den frühen Christen fällt auf, dass sich Untersuchungen in besonderem Maße an den jüdischen Wurzeln orientieren. Traditionselemente, die im paganen Umfeld Usus waren, werden zumeist gar nicht beachtet oder außen vorgelassen. Z.B. erkennt Philips zwar im Einleitungsteil seiner Untersuchung, dass es bezüglich des Gebets kaum Unterschiede zwischen den frühen Christen und der „griechisch-römischen Matrix“ gibt, bezieht sich im Folgenden aber allein auf das Judentum, da er hier besonders starke

⁴⁷⁴ Siehe dazu auch Penner, Patterns 1.

Berührungen sieht.⁴⁷⁵ Dieser Zugang ist m.E. problematisch, da dies zwar in einigen Fällen für die Zeit der ersten Christusanhänger zutrifft, aber auch durchaus bewusste Abgrenzungen sowohl gegenüber paganer wie jüdischer Gebetspraxis vorgenommen worden. Insofern genügt es nicht, das Christentum und seine religiösen Praktiken genealogisch einer Tradition zuzuordnen, denn durch das Bemühen der Christuskgläubigen, eine neue religiöse Identität zu schaffen, zu der Abgrenzung nach außen sowie Festigung nach innen gehört, werden einzelne Aspekte, etwa das Gebet, angepasst.

Eine Durchsicht der antiken Texte zeigt, dass man sich vordergründig an Vorgängen in der Natur orientierte. Bei Platon heißt es, dass Griechen wie Nichtgriechen bei Aufgang von Sonne und Mond die Götter anriefen:

[...] wie sie [die Götter] auch Zeugen davon sind, dass alle Hellenen und Barbaren in den mannigfachen Bedrängnissen des Lebens so gut wie in glücklichen Lebenslagen bei Auf- und Niedergang von Sonne und Mond sich in tiefer Andacht zu Boden werfen. (Plat. leg. 10,887e).⁴⁷⁶

Auch wenn es m.E. zutreffend ist, hier den Fokus auf eine in der Tradition fest verankerte Gebetszeit zu legen, so sei hier auch noch eine weitere Interpretation genannt. In einem Kommentar zu dieser Stelle meint Schöpsdau, es gehe hier in erster Linie nicht um eine Beachtung dieser Zeiten, sondern eher um die Verehrung von Sonne und Mond als Gottheiten, die allen antiken Menschen gemeinsam waren.⁴⁷⁷ Nichtsdestotrotz darf nicht vergessen werden, dass eine Anbetung von Sonne und Mond und eine Beachtung ihrer zeitlichen Durchführung natürlich Hand in Hand gehen, womit der Faktor Zeit nicht auszublenden ist.

Für die Zeit am Morgen haben wir u.U. einen Beleg bei Ovid, der uns aus seinem Exil berichtet, er bringt der kaiserlichen Familie Weihrauch und Gebet dar „sooft nur wieder ein Tag emporsteigt aus dem östlichen Lauf“ (Ov. Pont. 4,9,111f)⁴⁷⁸. Damit muss jedoch nicht zwingend die Verehrung des Augustus und seiner Familie am Morgen gemeint sein. Eine andere Möglichkeit wäre auch noch, die Stelle als allgemeine Beschreibung zu verstehen, wonach Ovid einfach das

⁴⁷⁵ Phillips, Prayer 31. Jüdische und christliche Praxis kommen hingegen häufig gemeinsam in den Blick, z.B. bei Gerhards/Leonhard, Liturgy, Gerhards/Doeker/Ebenbauer, Identität, eine Ausnahme bietet hingegen Fenske, Gebete.

⁴⁷⁶ Übersetzung nach Apelt, Platon 400.

⁴⁷⁷ Vgl. Schöpsdau, Platon 382.

⁴⁷⁸ Übersetzung nach Willige/Holzberg, Briefe 516f. Siehe auch Kapitel 3.2.2.

tägliche Opfer für Augustus und dessen Familie betonen will.⁴⁷⁹ Ähnlich beschreibt es auch Horaz für beide Zeiten:

Dich mit vielem Gebet ehret er, dich mit Most,
Aus den Schalen gesprengt; und bei den Laren steht
Deine Gottheit, wie einst Gräcia Kastors Macht
Dankbar weicht‘ und des Herkules.

Lang anhaltende Fest‘ ach! in Hesperia
Schenk‘ uns edler Fürst! rufen wir, wann der Tag
Neu uns Nüchterne grüßt; rufen wir Trunkene,
wann zum Ocean Sol versank. (Hor. carm. 4,5,33–40).⁴⁸⁰

Selbstverständlich muss aber der historische Kontext bei Horaz und Ovid kritisch in den Blick kommen, da beide Dichter der augusteischen Zeit entstammen und daher auch ein klar panegyrischer Charakter mitschwingt. Darüber, ob diese Praxis auch beim Rest der Bevölkerung verbreitet war, kann nur gemutmaßt werden. Fest steht aber, dass in beiden Fällen das Gebet mit einer konkreten Tageszeit verbunden ist, was nicht allein auf den panegyrischen Charakter der Schriften zurückzuführen ist.

Neben der Orientierung an Tageszeiten treten noch jene Gebete, die mehr mit konkreten Handlungen im Tagesablauf verbunden waren, z.B. dem Aufstehen am Morgen und Schlafengehen am Abend. Für diese beiden Zeiten bezeugt uns Hesiod Gebete:

Wie du es vermagst, vollziehe den todfreien Göttern die Opfer,
rein und in heiliger Scheu, verbrenn ihnen stattliche Schenkel;
Sonst aber stimme mit Güssen von Trank und mit Weihrauch sie gnädig,
Wenn du dich niederlegst, wenn empork das heilige Licht steigt. (Hes. erg. 338f).⁴⁸¹

Auffällig ist hier ferner, dass Aufstehen und Schlafengehen bereits mit dem Lauf der Sonne in Verbindung gebracht wird, also die Orientierung an der Tageszeit mit

⁴⁷⁹ Leider schweigen zu dieser Frage auch die philologischen Kommentare und auch die Textausgaben, z.B. Richmond, Ponto 102.

⁴⁸⁰ Übersetzung nach Voß, Horaz 195. Auch wenn die Gebete in beiden Belegen im engeren Sinne nicht an transzendente Größen gerichtet sind, sondern an konkret existierende Menschen (mit *dux* meint Horaz Augustus, siehe dazu etwa Fedeli, Carmina 269f) – die freilich aus antiker Sicht ebenso in die göttliche Sphäre gerückt werden können –, ist das Phänomen m.E. dasselbe. Zu dieser Horazstelle und einem Hinweis zu Trankopfern bei der Verehrung des Augustus nach Dio 51,19 siehe auch Kaimowitz, Odes 153.

⁴⁸¹ Übersetzung nach Marg, Hesiod 322 auf Basis des griechischen Textes bei Most, Theogony 114.

alltäglichen Handlungen zusammenfällt. Ähnliches taucht auch bei Homer auf, wenn Amphinomos vorschlägt, vor der Betruhe noch ein Libationsopfer zu tätigen (Hom. Od. 18,419). Über morgendliches Gebet berichtet Seneca:

Wie man die Götter verehren muß, wird gewöhnlich vorgeschrieben. Dass jemand Lampen anzündet am Sabbat, wollen wir verhindern, weil die Götter Licht nicht brauchen und auch die Menschen keine Freude haben am Qualm. Verboten wollen wir die Morgenaufwartung zu machen und an den Tempeltoren zu sitzen (Sen. Ep. 95,47).⁴⁸²

Interessant ist auch die Frage, was mit dieser Morgenaufwartung (*salutatio*) gemeint ist. Die *salutatio* bezieht sich auf den Empfang der Klienten im Haus des *paterfamilias*. Mit Blick auf den näheren Kontext drängt es sich m.E. auf, somit auch für diese Situation ein im weitesten Sinne kultisches Geschehen zu erwarten. Dies vermutete bereits Neumayer.⁴⁸³ Wie wir von Martial (4,8) wissen, fand die *salutatio* in den ersten beiden Morgenstunden statt.⁴⁸⁴ Weiters erfahren wir aus der Lektüre der *Aethiopica* des aus dem 4. Jh. schreibenden Heliodors schließlich, dass das abendliche Gebet zu Merkur und die damit verbundenen Opfer dazu führen sollten, gute Träume zu haben und seine Liebsten im Traum zu sehen (Heliod. 3,4). Merkur war auch Führer der toten Seelen und somit dafür zuständig, dass diese nicht in die Träume der Schlafenden eindringen.⁴⁸⁵ All diese Belege zeigen, dass das Gebet nicht allein verbaler Akt, sondern meist begleitet von Handlungen – häufig Libationsopfer – war.⁴⁸⁶ Auch der Aspekt des Essens darf aber nicht vergessen werden. V.a. die Verbindung von Opfer und Mahlzeiten ist gut dokumentiert und nur in Ausnahmefällen schloss sich an das Opfer kein gemeinsames Essen an.⁴⁸⁷ Der Kontext der oben angeführten Horazstelle weist ebenfalls darauf hin, dass die Mahlzeit von einer Libation für den Kaiser begleitet sein konnte. Ob zu diesem Opfer auch ein Gebet gehörte, kann nicht mehr rekonstruiert werden.

⁴⁸² Vgl. dazu auch Winterling, *Aula* 117, der auch den kritischen Blick des Seneca auf diese Form der Ehrerbietung betont. Siehe dazu allgemein auch Baumstark, *Abendgebet*.

⁴⁸³ So Neomario, *Geschichte* 322f, wengleich auch jegliche Belege dafür fehlen.

⁴⁸⁴ Siehe auch den Artikel Hurschmann, *Salutatio*.

⁴⁸⁵ Vgl. dazu Morgan, *Ethiopian story* 69 und zur Rolle des Hermes ebd. 271.

⁴⁸⁶ Dass jedenfalls Libationen und Gebete in der Antike – soweit erkennbar – oft in Kombination auftraten, bezeugen ferner Hom. Od. 3,43–64, die *Tabulae Iguvinae* VIa 22; VIb 6, aber auch Dokumente über Zusammenkünfte von Vereinigungen wie PLond 2193,9f. Vgl. dazu auch Haase, *Trankopfer*.

⁴⁸⁷ Dies trifft wiederum für die Libationsopfer zu, dann aber auch für Opfer für Heroen und bestimmte Gottheiten. Siehe dazu Bremmer, *Opfer* 1243f.

Auch wenn man sich in folgenden Beispielen nicht konkret an eine transzendente Größe richtet, so zeigen die griechischen Zauberpapyri doch, dass die Abendzeit ferner als besonders geeignet für magische Handlungen (PGM II 21; VII 363) angesehen wurde. Einer berichtet etwa von einem Zauberspruch, der kurz vor dem Schlafengehen ausgeführt werden soll (PGM II 12):

„Abends dann, wenn du dich zur Ruhe legen willst, tu, rein von allem (Unreinen), das: geh hin zum Licht und sprich siebenmal den folgenden Spruch, lösche aus und leg dich schlafen. Der Spruch den du sprichst, lautet so: [...]“⁴⁸⁸

Es zeigt sich somit, dass das Orientieren an Naturphänomenen (Sonnenaufgang, -untergang) einerseits und an den Tätigkeiten des täglichen Lebens andererseits durchaus nicht in Widerspruch zueinander standen, sondern sich vielmehr ergänzen konnten, zumal man sich in letzteren auch nach der Tageszeit richtete. Natürlich waren die Grenzen fließend, zumal der Aufgang der Sonne in vielen Fällen wohl auch zeitlich mit dem Aufstehen zusammenfiel. Ob dies der Fall war oder aber z.B. der Sonnenaufgang und das Aufstehen am Morgen vielleicht doch als zwei unterschiedliche Gebetszeiten anzusehen sind, kann nicht endgültig festgestellt werden, da die Quellen immer nur einen der beiden Aspekte nennen. Offen muss jedoch auch hier bleiben, ob, und wenn ja, inwiefern diese Gebetszeiten verbindlichen Charakter hatten.

Für die jüdischen Gruppierungen lässt sich allgemein feststellen, dass nach Ansicht der derzeitigen Forschung das Haus der wichtigste Ort religiöser Praxis neben Tempel und Synagoge war.⁴⁸⁹ Die große Zäsur stelle diesbezüglich die Zerstörung des Tempels 70. n. Chr. dar. Davor konnten Gebete zusammen mit Fasten und Almosen v.a. im Tempel dargebracht werden, aber auch im Haus scheinen alle diese Formen verbreitet gewesen zu sein. In der Synagoge hingegen spielen sie „vor 70 – wenn überhaupt – nur eine untergeordnete Rolle“⁴⁹⁰. Gebet in jüdischen Häusern war häufig verbunden mit Fasten (Neh 1,4; Jdt 4,9–11), aber auch das Almosengeben, das auch als eine Art Fasten verstanden werden kann (vgl. Jes 58,6), spielte hier eine große Rolle. Gebete gab es ferner beim Einzug in ein neues Haus oder bei den

⁴⁸⁸ Übersetzung nach Preisendanz, Papyri 16.

⁴⁸⁹ So etwa bei Wick, Gottesdienste 131–136, Osten-Sacken, Welt 7f und Beckwith, Calendar 177.

⁴⁹⁰ Wick, Gottesdienste 127. Zur Diskussion siehe dazu auch allgemein Zahavy, Prayer 11–44.

Mahlzeiten. Jüdischerseits wird überhaupt der ganze Gottesdienst als Gebet interpretiert.⁴⁹¹

Auch in den jüdischen Gruppierungen gibt es mehrere zeitlich festgelegte Faktoren, die auf die Durchführung eines Gebets hinweisen können.⁴⁹² Zum einen war das Gebet häufig mit Opfern verbunden und insofern gab es auch eine Orientierung an den Opferzeiten (morgens und abends) des Tempels in Jerusalem. Die Verbindung von Opfer und Gebet zeigt sich bereits in 1Kön 18,36–38, wo Elia beides gemeinsam darbringt und Gott daraufhin antwortet. In Ps 141,2 wird schließlich davon berichtet, wie die betende Person das Gebet von Weihrauch begleiten lässt. Der Tempelkult übernimmt wohl schon eine ältere Praxis, von der bereits in der Tora berichtet wird. Nach dem Buch Exodus (und in ähnlichem Wortlaut mit genaueren Bestimmungen zu den einzelnen Festen in Num 28) sollen zwei Opfer regelmäßig getätigt werden:

Und dies ist es, was du auf dem Altar darbringen sollst: täglich zwei einjährige Lämmer als regelmäßiges Brandopfer. Das eine Lamm sollst du am Morgen darbringen, und das zweite Lamm sollst du zwischen den zwei Abenden darbringen (Ex 29,38f).

Demnach sind die geforderten Zeiten am Morgen (τὸ πρωί) und am Nachmittag/Abend (δελιῖον). V.a. letzteres Wort ist in seiner Bedeutung nicht ganz klar, da es sowohl den Nachmittag als auch den Abend bezeichnen kann.⁴⁹³ Eine genaue Uhrzeit kann hiervon aber zunächst noch nicht abgeleitet werden. Manche vermuten, dass dieses Gebet vielleicht zur neunten Stunde dargebracht werden sollte, was jedoch eher auf den Nachmittag hinweisen würde.⁴⁹⁴ Auch bei jenem am Morgen ist die genaue Uhrzeit nicht sicher geklärt, vielleicht ist mit Blick auf die späteren Texte die dritte Stunde gemeint.⁴⁹⁵ Später wurden diese Gebetszeiten dann bis auf fünfmal am Tag ausgedehnt.⁴⁹⁶ Daneben gibt es auch hier das Orientieren am

⁴⁹¹ Siehe zum jüdischen Haus als Kultort auch Werner, Haus 477.

⁴⁹² Zum Faktor Zeit im Judentum siehe allgemein Stern, Time und Stern/Burnett, Time.

⁴⁹³ Vgl. dazu Liddell-Scott, Lexicon 874. Nähere Bestimmungen, wie genau geopfert werden soll, finden sich in Num 28,1–8.

⁴⁹⁴ Vgl. Schilling, Genius 1167.

⁴⁹⁵ Vgl. hierzu Schürer, Geschichte II und zur neueren Diskussion Phillips, Prayer 36 und Beckwith, Worship 13

⁴⁹⁶ Siehe Baumstark, Abendgebet 1167.

Tagesablauf⁴⁹⁷, wonach man am Morgen nach dem Aufstehen und am Abend vor dem Schlafengehen betete.⁴⁹⁸ Hier liefern v.a. die Psalmen, die ja ihrerseits schon Gebete sind, wichtige – wenn auch nicht ganz eindeutige – Informationen.⁴⁹⁹ Ps 54,18 berichtet eventuell von Gebeten am Morgen, zu Mittag und am Abend. Ps 4 scheint ein Abendgebet zu sein und der Bußpsalm in Ps 6 gibt uns ein vielleicht ein Morgengebet nach einer Nacht voll Tränen und Kummer wieder. Diese Orientierung an Zeiten ist nicht nur auf das Judentum in hellenistisch-römischer Zeit beschränkt, sondern dürfte auch bei den Qumran-Essenern verbreitet gewesen sein, zumindest legt die Lektüre der Schriften von Qumran diese Vermutung nahe (1QS 10,1–3a).⁵⁰⁰ Für die tägliche Praxis müssen also scheinbar mindestens fünf Gebete angenommen werden, zwei zu den Opferzeiten und wohl drei weitere zu den genannten Tageszeiten.⁵⁰¹ Mit dem Opferkult am Tempel einerseits und der am Tagesablauf orientierten Gebetspraxis andererseits geht teilweise auch eine Trennung in öffentlichen und nicht-öffentlichen Bereich einher.

Während die Orientierung an den Opferzeiten ein öffentliches Gebet in den Fokus nimmt, welches in Tempeln und vl. auch in Synagogen gebetet wurde, darf man beim Gebet in Orientierung an den Tagzeiten an privates Gebet in den eigenen vier Wänden denken. Dieses war von hohem Stellenwert.⁵⁰² Bei Severus heißt es im Artikel „Gebet“ dazu: „Sein persönliches G. verrichtet der Israelit in seinem Hause, besonders in dem vom Lärm des Alltags abgeschirmten Obergemach.“⁵⁰³ Belegstellen

⁴⁹⁷ Siehe hierzu auch den Abschnitt "Luminary Cycles and Daily Prayer" bei Penner, Patterns 101–136, der neben einem zu "Sacrifice and Daily Prayer" (25–72) auch noch das Verhältnis von "Scripture and Daily Prayer" (73–99) behandelt.

⁴⁹⁸ Es scheint m.E. gegen Bieritz, Liturgik 606f. weniger einleuchtend, die Orientierung am Tagesablauf lediglich als einen nach der Zerstörung des Tempels notwendigen Ersatz anzusehen. Unklar ist auch die Aussage von Schilling, Genius 1167, wonach man aus den folgenden Belegen keinen Brauch oder ein Gebot ableiten dürfe.

⁴⁹⁹ Zu den Psalmen und ihrer Entwicklungsgeschichte siehe allgemein Beckwith, Calendar.

⁵⁰⁰ Je nach Interpretation dieser Stelle können für Qumran aber auch vier oder sechs Zeiten festgestellt werden. Zur Diskussion siehe Phillips, Prayer 33–37.

⁵⁰¹ Über das genaue Verhältnis muss an dieser Stelle nicht spekuliert werden, zumal die Aussagen über das Gebet, wie auch das Traktat Berachot, hauptsächlich aus deutlich späterer Zeit stammen. Einen Lösungsversuch bietet Jeremias, Abba 70–73, der dafür plädiert, dass man in der Früh und abends das Schema betete und jeweils danach und zusätzlich nachmittags auch noch die Tefillah. Vgl. für eine Zusammenstellung aller Gebete auch Vetter, Gebete.

⁵⁰² Phillips, Prayer 32. Das Schema wird nach Dtn 6,8f und Jos. ant. 4,8,13 jedenfalls auch an den Türen der Häuser angebracht (ἐπιγράφειν δὲ καὶ τοῖς θυρῶμασιν) und nach bBer 8b,39 zweimal am Tag gebetet.

⁵⁰³ Schilling, Genius, 1166f. Vgl. auch Anm. 3. Auch wenn die Exilszeit sicherlich einen großen Einschnitt in der jüdischen Kultpraxis mit sich brachte, so ist doch anzunehmen, dass auch bereits

dazu sind vor allem Tob 3,11 und Dan 6,11. Beide Stellen berichten von einem Gebet am Fenster (εἶπεν εὐλογητὸς bzw. προσεύχομαι). Dan 6,11 führt darüber hinaus an, dass es sich bei dem Raum um ein ὑπερῶν handelt und die Fenster Richtung Jerusalem zeigen (diese Orientierung Richtung der Stadt, also Jerusalem, findet sich ähnlich schon im Gebet Salomos in 1Kön 8,44). Dreimal am Tag kniete Daniel in jenem ὑπερῶν und sprach dabei Gebete sowie Lobpreis. Judith begibt sich in Jud 9 in ein Zelt (σκηνή) auf dem Dach ihres Hauses, in dem sie fastet und trauert. Interessant ist, dass in diesen – wenngleich auch relativ jungen – Texten des AT das Haus als Ort des Gebetes genannt wird und der Raum im höher gelegenen Teil des Hauses eine besondere Stellung einnimmt.⁵⁰⁴

Es überrascht zunächst nicht, dass die ersten Christusanhänger, teils selbst auf dem jüdischen Kontext stammend, keine „neuen“ Gebetszeiten erfanden, sondern ihre bisher gelebten Traditionen dort, wo sie nicht im Widerspruch mit ihrem neuen Glauben standen, übernahmen. Inwiefern aber jüdische Gruppierungen dafür Pate standen, ist schwer zu beurteilen. Interessant ist jedenfalls, dass bei den bisherigen wissenschaftlichen Untersuchungen zum Thema „Gebet“ stets die jüdischen Wurzeln betont werden. Parallelen zu anderen, polytheistischen Vorstellungen werden, wenn überhaupt, nur am Rande gezogen. Im Neuen Testament zeigt sich jedenfalls eine Kontinuität zu einem an konkreten Zeiten orientierten Gebet⁵⁰⁵: In Apg 3,1 wird im Zusammenhang der Heilungsgeschichte berichtet, wie Petrus und Johannes zur Gebetszeit um die neunte Stunde hinauf zum Tempel gehen. In Apg 10,9ff wird berichtet, dass Petrus zur sechsten Stunde auf dem Dach (δῶμα) des Hauses betet und dort eine Vision empfängt. Auch der römische Hauptmann Kornelius betet in Apg 10,3.30 zur neunten Stunde und erlebt dabei eine Vision, in der ihm ein Engel erschien. Eventuell kann noch das Pfingstereignis in Apg 2, das zur dritten Stunde stattfindet (V. 15), als Hinweis auf eine Gebetszeit gedeutet werden.⁵⁰⁶ Die dritte,

davor in den Häusern gebetet wurde. Siehe dazu auch Phillips, Prayer 33, der das häusliche Gebet als ein Addendum sieht.

⁵⁰⁴ Siehe dazu weiter unten den Abschnitt „Ort“.

⁵⁰⁵ Vl. ist hier bereits an die Praxis der dreimaligen Tefillah gedacht, die zunächst als Gebete am Morgen und Abend um ein Nachmittagsgebet erweitert wurden. Vgl. dazu Phillips, Prayer 36f.

⁵⁰⁶ So bei Bieritz, Liturgik 607. Interessant ist die Stelle außerdem, da der Ort des Ereignisses nach V.2 ein Haus sein soll.

sechste und neunte Stunde scheinen für die ersten Christusanhänger den Quellen nach zu urteilen gewiss eine herausragende Rolle gespielt zu haben.⁵⁰⁷

Es mag deshalb auch nicht verwundern, dass die Didache, welche als erste christliche Quelle konkrete Vorgaben bezüglich der Gebetszeiten macht, das dreimalige Beten (Did 8,3) vorschreibt; eine genau Uhrzeit wird dabei aber nicht genannt. Auch wenn das „dreimal am Tage“ noch recht unkonkret scheint, so ist möglich, dass genau diese Zeiten vorausgesetzt werden. Wenngleich in der Didache Angaben zu den Gebetszeiten gemacht werden, bleiben andere Fragen dennoch offen. So etwa die Frage danach, ob es sich um ein privates Gebet handeln soll bzw. muss.⁵⁰⁸ Dass ein privates Gebet gefordert sein könnte, ergibt sich erst aus dem Versuch einer Deutung eben jener Gebetsvorschriften durch die jüdische Tradition, in jenem Fall durch den Versuch der Ableitung der frühchristlichen Gebetspraxis mit ihren dreimal täglichen Gebetszeiten aus der jüdischen Praxis der Tefillah. Folgt man dieser Interpretation, zeigt sich an dieser Stelle einerseits eine starke Verwurzelung im Judentum, andererseits aber auch eine klare Abgrenzung, da die ὑποκριταὶ (im NT und hier am besten als „Heuchler“ übersetzt, sonst auch oft Schauspieler) in Did 8,2 – eine Anlehnung an Mt 6,2, wo die gewünschte Gebetspraxis des Betens im Verborgenen in der Kammer als rechtes Verhalten dem Gebet der Heuchler, welche ihr Gebet zur Schau stellen, gegenüber gestellt wird – wohl als Juden zu identifizieren sind.⁵⁰⁹

Schwieriger hingegen ist eine Deutung des der Didache verwandten Textes in Mt 6. Anstatt sich entscheiden zu müssen, ob sich Christusgläubige entweder gegenüber dem jüdischen oder dem paganen Umfeld abgrenzen wollen, erscheint eine allgemeinere Lösung ebenso denkbar. M.E. sind die Aussagen auf beide Kontexte bezogen, da einerseits zwar der Hinweis auf die Synagogen in V.5 eindeutig ist, andererseits in V.7 eine Bezugnahme auf die ἔθνη, bzw. in V.32 auf die ἔθνη zu

⁵⁰⁷ Vgl. hierzu allgemein auch MacGowan, *Worship* 188f.

⁵⁰⁸ So vertreten bei Schilling, *Genius* 1189: „Obwohl es sich bei dieser Aufforderung um privates G. handelt [...]“ und Klauser, *Doctrina* 22 (Anm. 3): „*De oratione privata agitur.*“ Auch hier kommt es zu einer Bezugnahme auf das Achtzehnbittengebet.

⁵⁰⁹ So u.a. Wengst, *Schriften* 2 29f.34.79.

finden ist. Erst durch den Didachisten wird die Zuspitzung gegenüber den Juden konkret.⁵¹⁰

Eine weitere Zäsur stellt die *Traditio Apostolica* dar. In *Traditio Apostolica* 41 erweitert man das dreimalige Gebet um drei weitere Gebete: eines zum Aufstehen, eines zum Schlafengehen sowie eines um Mitternacht. Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass die Gebetszeiten nicht als gegeben hingestellt werden, sondern mehr und mehr christlich gedeutet werden, indem sie mit der markinischen Chronologie der Kreuzigung Jesu verbunden werden:

3. Stunde (9 Uhr): Jesus wird gekreuzigt (Mk 15,25)

6. Stunde (12 Uhr): Beginn der Finsternis (Mk 15,33)

9. Stunde (15 Uhr): Jesus betet Ps 22 und verstirbt (Mk 15,34)

Spätestens damit ist die Trennung von der jüdischen Praxis vollzogen.⁵¹¹ Die dritte, sechste und neunte Stunde setzten sich letztlich durch, auch die Kirchenväter nehmen auf diese Gebetszeiten Bezug.

Clemens von Alexandrien stellt eine Verbindung von Gebetszeiten und Trinität her:

Aber auch die Stundeneinteilung mit ihren drei Abständen, die durch die gleichen Gebete ausgezeichnet ist, ist denen vertraut, die die selige Dreizahl der heiligen Wohnungen kennen. (Clem. strom. 7,7,40,4)⁵¹²

Auch Tertullian, der zur selben Zeit wie Clemens lebte, schreibt von den drei Abschnitten des Tages, argumentiert mit den Gebeten in der Apostelgeschichte (Apg 3,1; 10,9) und bezieht sich gleichzeitig auf die drei Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist:

Hinsichtlich der Zeiten aber dürfte die äußerliche Beobachtung gewisser Stunden nichts Überflüssiges sein, jener gemeinschaftlichen Stunden nämlich, welche die Hauptabschnitte des Tages bezeichnen, die dritte, sechste und neunte, welche man auch in der Hl. Schrift als die

⁵¹⁰ Vgl. Luz, Matthäus (Mt 1–7) 325f sehen hier eine Anspielung auf jüdische Praxis und Luz weist ebd. darauf hin, dass der Text lange Zeit metaphorisch verstanden wurde, sodass hier die Kammer des Herzens und die Türen der Sinne gemeint seien. Ähnlich auch Klauser, *Doctrina* 22 sowie Harnack, *Apostellehre* 3. Frankemölle, Matthäus 1 244 erkennt hier hingegen einen Vorwurf an die Heiden. Nach Fiedler, *Matthäusevangelium* 162–164 hat der Autor in 6,5f zunächst jüdische Gebetspraxis und in 6,7–15 heidnische im Visier.

⁵¹¹ Für die einzelnen Abweichungen der Überlieferungen siehe die Kommentare bei Bradshaw/Johnson/Philips, *Apostolic Tradition* 206–215.

⁵¹² Übersetzung nach Stählin, *Clemens* 3 46.

ausgezeichneten genannt findet. Zum ersten Male wurde der Hl. Geist auf die versammelten Jünger ausgegossen um die dritte Stunde. An dem Tage, als Petrus in jenem Geräte die Vision von der Gemeinsamkeit hatte, war er um die sechste Stunde in das obere Stockwerk hinaufgestiegen, um zu beten. Derselbe ging mit Johannes um die neunte Stunde nach dem Tempel, wo er dem Gelähmten seine Gesundheit wiedergab. Wenn sie auch absichtslos verfahren, ohne die Darnachachtung vorzuschreiben, so möchte es doch gut sein, darauf eine Anschauung zu begründen, welche der Ermahnung zum Gebete eine feste Form gibt, wie ein Gesetz zuweilen von den Geschäften losreißt und zu dieser Pflicht hintreibt, damit wir nicht etwa weniger als wenigstens dreimal am Tage - als Schuldner der drei Personen, des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes – anbeten [...] (Tert. orat. 25).⁵¹³

Cyprian verbindet das Morgengebet schließlich mit der Auferstehung, die er in den Psalmen (Ps 5,8f) als vom Heiligen Geist angekündigt versteht. Auch beim Hinweis, dass man am Abend zu Christus beten soll, weil er die Sonne ist, zieht er ein Psalmzitat heran (Ps 117,22f). Er schließt die Bemerkungen damit, dass man als Christ aber eigentlich ständig, sowohl tags als auch nachts beten soll. (Cypr. dom. or. 35). Das „ausdauernde Beten“ (προσκαρτερέω), das sowohl Clemens von Alexandrien als auch Cyprian verwenden, ist kein neuer Topos und bereits aus dem NT bekannt (Apg 1,14; 2,42.46; Röm 12,12). Es kann somit zeitlich als „ständiges Beten“ verstanden werden.⁵¹⁴

Neben dem Gebet zu festgelegten Gebetszeiten gab es auch, wie bereits zu Beginn des Unterkapitels erwähnt, davon unabhängige situative Gebete. Hierfür können viele Belege angeführt werden, von denen v.a. das Tisch- (EvThom 6; vgl. 1Tim 4,3-5) und das Abschiedsgebet (Apg 20,36; 21,5; ApkMos 5) für den häuslichen Kontext relevant sind.⁵¹⁵ Über die Tradition des Tischgebetes berichtet uns auch Clem. paid. 2,4,44, wonach man Gott vor dem Essen preist und beim Trinken Psalmen singt. Tertullian fügt Tert. orat. 25 noch hinzu, dass auch vor jedem Bad gebetet werden soll. Ferner erwähnt Paulus noch so genannte *μνηα* (1Thess 1,2; Phil 1,3–6; Röm 1,9f), einem Fürbittengebet. Weitere Gebete lässt u.a. auch noch der Jakobusbrief (5,13f) vermuten:

„Erleidet jemand unter euch Übel, soll er beten (προσευχέσθω). Ist jemand guten Mutes, soll er Psalmen singen (ψαλλέτω). Ist jemand unter euch krank (ἀσθενεῖ), rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich, und sie sollen über ihn beten und ihn mit Öl salben (ἀλείψαντες [αὐτὸν] ἐλαίῳ) im Namen des Herrn. (Jak 5,13f)

⁵¹³ Übersetzung nach Kellner, Tertullian (private und katechetische Schriften) 269f.

⁵¹⁴ Im Gegensatz dazu meint Jeremias, Abba 78, es handle sich hier um eine Aufforderung zur strikten Einhaltung der Gebetszeiten, was m.E. in den Texten nicht zu finden ist.

⁵¹⁵ Vgl. Berger, Gebet IV 48f.

Nicht zuletzt der Hinweis, dass jemand die Ältesten zu sich – gemeint ist wohl nach Hause – rufen soll, macht eine Verortung des Geschehens im nicht-öffentlichen Kontext wahrscheinlich.

Wie die bisher angeführten Belege zeigen, sind wir relativ gut darüber informiert, wann gebetet wurde. Die Frage, was zur jeweiligen Zeit gebetet wurde, ist schon schwieriger zu beantworten, denn zu konkreten mit den Gebetszeiten verbundenen Gebetstexten der frühen Christusanhänger schweigen die Quellen beinahe völlig. Neben dem Vaterunser, das nach Did 8,3 – und sicher auch schon davor – eine gewisse Rolle gespielt haben wird, gab es auch freie Gebete und in Kol 3,16 und Eph 5,19 wird uns berichtet, dass auch noch Hymnen, Oden und Psalmen als Lobestexte bzw. Gebete verbreitet waren. Einerseits ist aber bei Letzteren unsicher, ob der Begriff allgemein zu verstehen ist, oder bereits jene im Psalter gesammelten Gebete des Alten Testaments meint, die damals bereits sicher als solcher in seiner heutigen Form verbreitet und die Endredaktion abgeschlossen war⁵¹⁶ Andererseits bleibt zu fragen, inwiefern diese auch im täglichen Gebet im Haus oder doch eher in gemeindlichen Versammlungen Verwendung fanden. Die Aufnahme vieler Psalmzitate in die Schriften des Neuen Testaments lässt zumindest vermuten, dass die Psalmen weit verbreitet waren. Darüber hinaus gibt es zumindest in der späteren Literatur Hinweise für den Gebrauch von den Psalmen des alttestamentlichen Psalters in Abend- und Morgengebet.⁵¹⁷

Woher wusste man in der Antike aber, wann diese bestimmten Uhrzeiten, allen voran die dritte, sechste und neunte, waren? Wie konnte man im Alltag überhaupt wissen, wie spät es war? Verbreitet war in der Antike v.a. zwei Arten von Uhren zur Zeitmessung: Die Sonnenuhr und die Wasseruhr. Während letztere hauptsächlich im Gerichtswesen, aber auch zur Verteilungsregelung bei Bewässerungssystemen und astronomischen Beobachtungen Verwendung fanden, diente die Sonnenuhr der Teilung des Tages in zwölf Stunden. Im Alltag konnte man sich daher nach Zeugnissen der attischen Komödie an einer in Fuß ausgedrückten Länge von Schatten orientieren (Aristoph. Eccl. 652).

⁵¹⁶ Vgl dazu Zenger, Psalmen 348–354.

⁵¹⁷ Siehe etwa die Belege und Überlegungen bei Schilling, Genius 1223f.

Es ist m.E. sehr wahrscheinlich, dass diese Methode der Zeitmessung auch in späteren Zeiten und auch in anderen Regionen die verbreitetste – wenn nicht sogar einzige – war, durch die man im Alltag die aktuelle Uhrzeit erkennen konnte. Dafür sprechen auch archäologische Funde: Aus dem 2. Jh. v. Chr. sowie aus hellenistisch-spätantiker Zeit sind zwei Sonnenuhren aus dem Pythagoreion auf Samos erhalten.⁵¹⁸

5.2.1.3. Individuum – Gruppe

Eine weitere, nicht unerhebliche Frage, die sich im Zusammenhang mit dem Gebet unweigerlich stellt, ist jene nach den Personen. Betete man im Haus als Individuum oder als Gruppe? Welche Rolle nahmen die einzelnen Personen bei einem solchen Gruppengebete ein? Traditionellerweise war der Mann als *paterfamilias* für die Kulte im Haus zuständig (vgl. dazu auch 3.3.1), wenngleich auch die restlichen Bewohner des Hauses samt Sklaven diese ausüben konnten.⁵¹⁹ Er ist es, der auch stellvertretend für sein Haus bzw. seine Familie betet, denn der Hauskult war ident mit dem Familienkult. Dem *paterfamilias* obliegt die Verantwortung der korrekten Ausübung und jegliches Delegieren ist verboten.⁵²⁰ Cato weist darauf hin, dass sogar der Hausverwalter (*vilicus*) den Hauskult nur sehr eingeschränkt übernehmen darf. Dessen Frau durfte ohne Befehl selbst überhaupt nicht aktiv werden:

Er [der Aufseher] darf keine kultischen Handlungen durchführen, außer bei den Compitalia oder am Herd (Agr. 5,3).

Sie [die Frau der Aufsehers] darf selbst nicht an religiöser Verehrung teilnehmen oder andere teilnehmen lassen ohne Befehl des Herren oder der Herrin. Erwähne sie daran, dass der Herr allein die Verehrung der Götter für den Haushalt innehat (Agr. 143,1).⁵²¹

Dass dies nicht allein eine Eigenheit der römischen Kultur war, zeigt uns in diesem Zusammenhang eine Bemerkung aus den Psalmen Salomos, wo jemand morgens für sein ganzes Haus betet:

⁵¹⁸ Vgl. Dohm-van Rossum, Uhr und allgemein Gibbs, Sundials.

⁵¹⁹ Für einen Überblick der Hauskulte der Antike siehe dazu allgemein Öhler, Haus. Auf die Bedeutung von Sklaven im frühen Christentum weisen u.a. Harrill, Enemy und Martin, Families hin.

⁵²⁰ Siehe dazu allgemein Ebner, Stadt 168f.

⁵²¹ Übersetzung nach Froesch, Cato 18f.160f. Siehe zu diesen Stellen auch 4.3.2.

Er steht auf von seinem Schlaf und preist den Namen des Herrn (ἠύλογησεν τῷ ὀνόματι κυρίου), mit beständigem Herzen lobsingt er dem Namen Gottes (ἐξύμνησεν τῷ ὀνόματι).“ und er bittet vor dem Angesicht des Herrn für jeden aus seinem Haus (περὶ παντὸς τοῦ οἴκου αὐτοῦ) und der Herr erhört das Gebet jedes Gottesfürchtigen (περὶ παντὸς τοῦ οἴκου αὐτοῦ). (PsSal 6,4f)⁵²²

Bei den neutestamentlichen Texten dürfte nicht überraschen, dass es Gebete sowohl des Einzelnen als auch einer Gruppe, genauer gesagt in einer Versammlung, gab. Auffallend ist hingegen, dass bei den hier genannten Gebetsanweisungen nie konkret davon gesprochen wird, wer nun genau beten soll. Bei den Gebeten des Einzelnen ist wohl zunächst an eine Weiterführung der alltäglichen Praxis des dreimaligen Betens zu denken. In Mt 6,5–8 ist die Gebetsparänese im 2. Sg. verfasst, in der Apg beten Einzelpersonen zu den Gebetszeiten und auch das Beten von einsamen Witwen in 1Tim 4,4 muss hier genannt werden. Spätestens Trad. Apost. 41 weist auf konkrete Gebete des Einzelnen hin, die man zu den Gebetszeiten – u.a. auch im Haus – zu tätigen hatte. Mit dem Hinweis, dass man sich beim mitternächtlichen Gebet – eine Zeit, die hier das erste Mal genannt wird – vom Bette des ungläubigen Ehepartners entfernen soll, um alleine zu beten, ist damit umgekehrt bereits die Möglichkeit eines gemeinsamen Gebetes von Mann und Frau impliziert (Trad.Apost. 41,12).⁵²³

Wenn man nicht alleine für sich betete, dann geschah dies wohl meist im Rahmen von Versammlungen, wie etwa in Apg 1,13f, wo sich die Apostel ins Obergemach zurückziehen und beten, berichtet. Auch die Formulierung des Vaterunsers in 1. Pl. in Mt 6,9 lässt auf eine Gruppe von Betenden schließen, wenngleich etwa die in Mt 6,11 formulierte Bitte „Unser tägliches Brot gib uns heute“ (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον) m.E. stark auf eine alltägliche Verwendung im Rahmen einer Mahlzeit im Haus hinweist. In den Briefen finden wir häufig die Wendung, dass „wir“ beten (2Kor 3,17.19; Kol 1,3.9; 2Thess1,11), wenngleich dabei unklar bleibt, wer mit diesem „wir“ konkret gemeint ist. Plausibel erscheint in diesem Zusammenhang, an eine Fürbitte zu denken, die der Autor stellvertretend für eine hinter ihm stehende Gemeinde verfasst. Dennoch kann

⁵²² Übersetzung nach Wright, Psalms; Scholtissek/Steins, Psalmoi 921.

⁵²³ Ob an ein solches gemeinsames Gebet als tägliche Praxis gedacht wird, ist jedoch nicht sicher, da auch individuelle Gebete möglich wären. Vgl. dazu auch Phillips, Prayer 46. Siehe zu dieser Stelle auch 4.1.6.

davon ausgegangen werden, dass das Vaterunser auch Eingang in den häuslichen Kontext fand und etwa zu Mahlzeiten von der Familie gebetet wurde.

Eine in der antiken Literatur häufig diskutierte Frage war jene, inwiefern neben dem *paterfamilias* auch die Frau religiös tätig sein darf. Plutarch vertritt hier das traditionelle Ideal, dass die Frau ausschließlich jene Götter verehren dürfe, die auch ihr Mann verehrte (Plut. Conj. praec. 19). Während etwa in Apg (z.B. 1,13f; 17,4) das gemeinsame Gebet von Männern und Frauen scheinbar kein Problem darstellte – oder zumindest kein so großes, als dass es problematisiert werden musste –, so zeigt sich in weiteren neutestamentlichen Schriften ein differenzierteres Bild. Mit Blick auf die Gemeindesituation werden Frauen im wohl deuteropaulinischen Zusatz 1Kor 14,34 zum Schweigen ermahnt. Im Epheser- (5,22–28) und Kolosserbrief (3,18f) werden die Frauen zur Unterordnung unter die Männer gemahnt. Konkret zur Frage des Gebets äußern sich die Pastoralbriefe:

Ich will nun, dass die Männer an jedem Ort (ἐν παντί τόπῳ) beten, indem sie heilige Hände (ὁσίους χεῖρας) aufheben, ohne Zorn und zweifelnde Überlegung, ebenso, dass auch die Frauen sich in würdiger Haltung mit Schamhaftigkeit und Sittsamkeit (αἰδούς καὶ σοφροσύνης) schmücken, nicht mit Haarflechten und Gold oder Perlen oder kostbarer Kleidung, sondern mit dem, was Frauen geziemt, die sich zur Gottesfurcht (θεοσεβείαν) bekennen, durch gute Werke. Eine Frau lerne in der Stille in aller Unterordnung (ἐν πάσῃ ὑποταγῇ). Ich erlaube aber einer Frau nicht zu lehren (διδάσκειν), auch nicht über den Mann zu herrschen, sondern ich will, dass sie sich in der Stille halte [...] (1Tim 2,8–12)

Anstatt mit Haarschmuck, Gold oder Perlen soll sich die Frau mit Zurückhaltung und guten Werken schmücken (2,10). Während es für Männer in 1Tim 2,8 geboten ist, „an allen Orten zu beten“⁵²⁴, werden betreffs der Frau nur die Äußerlichkeiten angesprochen. Davon darf natürlich nicht abgeleitet werden, dass Frauen überhaupt nicht beten durften. Die aktuellen Kommentare stimmen dahingehend überein, dass sich diese Aussagen alle auf eine öffentliche Praxis, konkret die Gemeindesituation, beziehen.⁵²⁵ M.E. ist dies jedoch nicht zwingend notwendig, da ein konkreter Hinweis dafür nirgends zu finden ist. Das Lernen und Lehren kann demnach genauso ihre Rolle in der Erziehung der Kinder meinen. Zwar werden Elemente angeführt, die auf

⁵²⁴ Dieser Ausdruck kann sowohl als begrenzt lokal verstanden werden, wenn man ihn auf die nähere räumliche Umgebung des Mannes bezieht, kann aber auch überregional als Aufforderung, an allen Orten der Welt – konkret in der Diaspora – zu beten, interpretiert werden.

⁵²⁵ So bei den gängigen aktuelleren Kommentaren wie Hendriksen/Kistemaker, Thessalonians 105 und Quinn/Wacker, Timothy 215f. Vgl. auch Külling, Mann 25–40.

Versammlungen vor Ort hinweisen, wie etwa eine Hierarchie durch das Amt des Bischofs und der Diakone, die hier angeführten Bestimmungen können aber auch wegen ihres allgemeinen und abstrakten Charakters als über den gemeinschaftlichen Rahmen hinausgehend gedacht werden. Sie sind daher sowohl als Anweisung für das richtige Verhalten in der Gemeinschaft als auch insgesamt im Leben gültig.⁵²⁶ Schwieriger wird es, die Anweisungen an die Frauen zu deuten, will man die Stelle als über den gemeinschaftlichen Rahmen hinaus denken. Denn die Anweisung, keinen Schmuck und Putz zu tragen, macht nur dann Sinn, wenn die Frau in ihrem Handeln – also wohl auch im Gebet – sichtbar wird. Für den häuslichen Kontext gäbe diese Anweisung wenig Sinn, kann man doch zum Schluss kommen, dass man im Haus gewissermaßen unter sich war. Ein anderes Bild ergibt sich aber, wenn man die Anweisungen in einen kultischen Rahmen stellt und Gott als Kommunikationspartner ansieht, ganz im Sinne des anfangs des Kapitels aufgeworfenen Gebetsverständnisses, das der Arbeit zugrunde liegt. Dann nämlich weisen die Forderungen auf ein korrektes Verhalten Gott gegenüber hin, das sich durch Bescheidenheit im Angesicht Gottes auszeichnet.⁵²⁷ Dass diese Bescheidenheit grundsätzlich gefordert wird und dies eine Art Ethos ist, der dem christlichen Gebet zugrunde liegt, zeigt sich auch an anderen Stellen und wird in 5.1.2.5. noch näher behandelt werden.

Die Distanz von Mann und Frau wird hier ferner vergrößert und die Rollen zwischen den sozialen Geschlechtern in Bezug auf das Gebet klar aufgeteilt. Der Mann ist es, der an allen Orten beten soll, klar sichtbar, mit erhobenen Händen, also öffentlichkeitswirksam. Dem Gegenüber steht das Gebet der Frau in Stille, Sittsamkeit und Würde, Schamhaftigkeit und Unterordnung. Hinter dem „Beten an allen Orten“ und dem in klarem Gegensatz dazu stehendem Beten in „Stille“, in der sich die Frau halten soll, ist auch die antike Trennung von öffentlich und nicht-öffentlich zu vermuten.⁵²⁸ Die Unterordnung kann demnach – ähnlich wie oben bei

⁵²⁶ Ähnlich auch Brox, Pastoralbriefe 132, der darauf hinweist, dass der Schmuck zunächst allein für den Kultus verboten war und das Verbot dann auf das ganze Leben ausgedehnt wurde.

⁵²⁷ Zum „Gebetsethos“ siehe 5.2.15.

⁵²⁸ Dies wurde in der Forschung lange als Entweder-Oder angesehen, hilfreicher ist aber eine Unterscheidung nach dem „Grad an Privatheit“, wie etwa bei Schörner, Lokalisierung 138. Nicht zuletzt ist jede Zuteilung von Mann-öffentlich und Frau-privat bzw. eine, die den Geschlechtern konkrete Räume im Haus zuweisen will, zu kurzfristig und vernachlässigt wichtige Aspekte des antiken Alltags. Vgl. dazu Hales, House 208 und Nevett, House 154f.

Plutarch erwähnt⁵²⁹ – auch in einem kultischen Sinne zu verstehen sein. Dem Ideal des „einmütigen“ Hauskultes, welches auch 1Petr 3,3–7 für Mann und Frau aufnimmt sowie die Sammelberichte der Apg in 2,43–47 und 4,32–35, stehen aber wiederum andere Zeugnisse entgegen, die vl. eher die Realität abbilden: So berichten etwa 1Kor 7,10–16 oder die Kirchenväter (Justin apol. 2,2; Tert. ux. 2,4–6) von Mischehen, in denen Konflikte bereits im Blick sind (vgl. Kap. 4.1.7). Es stellt sich somit auch die Frage, ob Männer und Frauen im Hause gemeinsam beten konnten.

Diese Frage kann ferner auch auf Synagogen und Hauskirchen ausgedehnt werden. Für eine Trennung in Synagogen fehlen jegliche archäologischen Zeugnisse⁵³⁰, auch für Häuser ist eine solche weder aus literarischen noch aus archäologischen Quellen nachweisbar. Für letztere erscheint es nicht zuletzt auch aufgrund der archäologischen Zeugnisse als relativ unwahrscheinlich.⁵³¹ Neben der Nennung des Gebets im ὑπερφῶν in Apg 1,13f zeigen spätere Quellen ein ambivalentes Bild: In einem koptischen Papyrus zu den Petrusakten wird etwa von einem „einmütigen“ Gebet einer Versammlung, darunter Priska und Aquila berichtet⁵³², ein andermal von einem Gebet (προσευχή) zusammen mit Witwen (ActPetr 20), später erfahren wir dann, dass Frauen Tag und Nacht bei Paulus saßen – wobei das Gebet sicherlich auch Teil davon war (ActPetr 7). Die gnostischen Texte sind hier rigider und fordern ganz klar eine Trennung der Geschlechter. Dabei beruft man sich auf ein fiktives Jesuswort, um das Beten abseits von Frauen zu begründen. Im Dialog des Erlösers 14,91f heißt es:

⁵²⁹ Siehe Anm. 21.

⁵³⁰ In den wenig erhaltenen Synagogen Galiläas lässt sich eine räumliche Trennung nicht mehr feststellen und auch der hierfür oft angeführte Beleg bei Philon comtempl. 32f hilft nicht weiter, da er keine Zusammenkunft von Juden, sondern eine der Therapeuten in Ägypten beschreibt. Vgl. dazu Brooten, Women 103–138, die feststellt, dass es zwar Seitenräume und Galerien gegeben hat, für die Trennung aber jegliche Hinweise fehlen. Sie verweist 138 auch auf die Praxis der frühen Christusanhänger, die in ihren Hauskirchen auch keine Trennung der Geschlechter auch nicht kannten. Lediglich MacMullen, Church 5 hingegen erkennt in der Hauskirche in Dura Europos. eine solche Trennung. Selbst wenn dies stimmen sollte, bewegen wir uns bereits im 3. Jh. Siehe dazu auch die neuere Untersuchung von Spiegel, Synagogue 48f.

⁵³¹ Räume, für die eine kultische Verwendung nachzuweisen ist, sind v.a. jene, die der gesamten Familie zugänglich waren. Vgl. dazu für Pompeji Schörner, Lokalisierung und für die östliche Reichshälfte Meyers, Problems, Métraux, Housing und Bonini, Casa.

⁵³² Vgl. Schneemelcher, Paulusakten 241.

Der Herr sagte: Betet an dem Ort, wo keine Frau ist. Matthäus sagte: Betet an dem Ort, wo keine Frau ist, sagt er uns und meint: Zerstört die Werke der Weiblichkeit, nicht weil es eine andere Art der Geburt gibt, sondern weil sie aufhören werden zu gebären.⁵³³

Für die ersten Jahrhunderte sind Hinweise auf gemeinschaftliche Gebete nur spärlich und schwer auszuwerten. Erst ab dem 3. Jh. sind schließlich tägliche Gemeinschaftsgebete morgens und abends überliefert.⁵³⁴ Bei Clemens von Alexandrien finden wir die Anweisung, v.a. die Schlussworte eines Gebets gemeinsam zu sprechen (Clem. Strom. 7,40,1). Bei Origenes finden wir in *de oratione* die Beschreibung eines Gebetsraumes, in welchem sich die Gläubigen versammeln sollen (De orat. 31,5). Trad. Apost. 18 und 35 beschreiben Zusammenkünfte am Morgen, bei denen auch gebetet wurde. Von einer Aufteilung in Geschlechter ist aber auch hier nirgends die Rede.

5.2.1.4. Ort

Wenden wir uns der Frage des Ortes nocheinmal konkret im Kontext des Gebetes zu: Wo genau im Haus wurde gebetet? Wie in Kap. 3.2. bereits ausführlich ausgeführt, gab es in der Antike mehrere Räume, die auch für kultische Zwecke genutzt wurden. V.a. an jenen Orten, die durch ihre Funktion den Tagesablauf der Bewohner begleiteten, sind kultische Vollzüge nachzuweisen.⁵³⁵

Im Folgenden will ich kurz jene in Kap. 3.2.2. erklärten Begriffe nochmals aufnehmen, die im NT als Gebetsort genannt werden. Wenngleich diese in Kapitel 3.2.2. schon allgemein erläutert wurden, ist an dieser Stelle der Ausblick auf die christliche Praxis nachzureichen bzw. sind ferner zu präzisieren. Die für die Gebete relevanten Bereiche im Haus lassen sich grob in zwei Kategorien einteilen: den erhöhten und den tief im Haus gelegenen Bereich.

⁵³³ Übersetzung nach Blatz, Dialog 252f.

⁵³⁴ Vgl. dazu und im Folgenden Phillips, Prayer 46–48, der auch Tertullian orat. 25 im Sinne eines gemeinschaftlichen Betens versteht.

⁵³⁵ Schörner, Lokalisierung 137 erkennt für Pompeji v.a. in Höfen im Frontbereich, im Hauptgarten und in Küchen eine starke Konzentration. Analog dazu zeigen auch die Hanghäuser in Ephesos ein ähnliches Bild. Siehe dazu Rathmayr, Götterkult und Quatember, Kulteinrichtungen. Außerdem sind hier auch noch die Schlafräume in den Blick zu fassen, wie etwa Suet. Aug. 7,2; Dom 17,5; SHA AS, 29,2 berichten. Siehe dazu auch Öhler, Gemeinde 273f, der das religiöse Handeln im Haus als Kontinuität zu jenem im Tempel sieht.

Zunächst einmal geht es um einen erhöhten Bereich des Hauses. In Apg 10,9 haben wir den Begriff δῶμα, der im engen Sinne das Dach meint, dann aber pars pro toto auch für das Haus, die Familie oder den Haushalt stehen kann.⁵³⁶ Das Dach selbst ist seit den frühesten Zeiten ein zentraler Ort für kultische Handlungen. Man denke etwa an die zahlreichen Tempeln mit Flachdächern wie etwa den Zikkuraten in Mesopotamien oder den ägyptischen Tempeln, wobei selbstverständlich auch andere Dachvarianten verbreitet waren.⁵³⁷ Auffällig ist jedoch, dass die kultische Funktion des Daches im griechisch-römischen Bereich weitgehend zurücktritt und vorwiegend im Kontext von orientalischen Kulturen wieder auftaucht. Auf dem ἀνάγαιον (der Dachterrasse) wurde traditionellerweise das Passahmahl abgehalten und auch Jesus nahm es hier mit seinen Jüngern zu sich (Mk 14,15; Lk 22,12).⁵³⁸ Es scheint, als wäre der Bereich synonym mit dem Begriff des ὑπερῶον, der in den biblischen Schriften (4mal im NT, 20mal in der LXX) als zentraler Begriff einen Bereich im oberen Teil des Hauses beschreibt.

Als „oben gelegener Raum“ wird er in den meisten alttestamentlichen Belegen übersetzt.⁵³⁹ Womöglich soll mit dem Begriff des „Obersaals“ bereits ein Hinweis auf eine Lokalisierung im Jerusalemer Tempel erfolgen, was aus den Quellen m.E. aber nicht mit Sicherheit gefolgert werden kann. Nach Hermann ist auch unklar, ob das ὑπερῶον generell einen eigenen geschlossenen Raum auf dem Dach bezeichnet oder ob der Bereich auf dem Dach so bezeichnet wurde.⁵⁴⁰ Wahrscheinlicher dürfte aber die Deutung von Gehring sein. Er stellt fest:

Die Verwendung dieses Begriffes ist in der hellenistischen Zeit weit verbreitet gewesen und weist auf das obere (erste oder zweite) Stockwerk eines Hauses hin, d.h. auf einen mit Fenstern versehenen zusätzlichen Raum auf einem flachen Dach von größeren Häusern, den man durch

⁵³⁶ Siehe den Eintrag bei Liddell-Scott, Lexicon 464.

⁵³⁷ Für die einzelnen Belege siehe hierzu und im Folgenden Hermann, Dach II.

⁵³⁸ Siehe dazu auch Öhler, Gemeinde 259.

⁵³⁹ Auch die Bibelübersetzungen ins Deutsche gehen hier verschiedene Wege: In den Übersetzungen für das ὑπερῶον finden sich Begriffe wie „Obergemach“, „Obersaal“ oder einfach der „Raum oben“. Bei Luther (2017), in der Einheitsübersetzung (2017) sowie im Münchner Neuen Testament findet sich durchgehend „Obergemach“, die Schlachter (2000) übersetzt mit Ausnahme von 20,8 („Obersaal“) stets „Obergemach“. Die Elberfelder übersetzt unterschiedlich (Apg 1,13; 20,8: „Obersaal“; Apg 9,37.39: „Obergemach“).

⁵⁴⁰ Hermann spricht sich dafür aus, dass damit ein Bereich bezeichnet wird und sieht in der Interpretation als eines Raumes einen Irrtum der „Lateiner“. Vgl. ebd. 548.

„Hinaufsteigen“ nur über eine Außentreppe erreichte. Im Orient war das Obergemach der luftigste und am besten ausgestattete Raum des Hauses.⁵⁴¹

Auch die weiteren biblischen Belege zeugen von einer kultischen Verwendung: 2Kön 23,12 beschreibt, wie Ahas auf dem Dach des Obergemachs Altäre errichtet, Dan 6,10, Tob 3,10, Apg 1,13 berichten uns davon, dass hier gebetet wurde und in Apg 9,39f wird davon berichtet, dass der Leichnam der gestorbenen Tabita ins ὑπερῶον gebracht wurde und sich dort die Witwen versammelten, um um sie zu trauern. Im weiteren Verlauf der Erzählung wird dieses Obergemach schließlich zum Ort des Gebets für Petrus, und schließlich zum Ort des Wunders ihrer Aufweckung. In Apg 1,13, wo die Jünger in Jerusalem in das ὑπερῶον hinaufsteigen und mit den Frauen beten, sowie in 20,8, der Abschiedsrede des Paulus in Troas, die auch in einem ὑπερῶον gehalten wird, erscheint es klar als Versammlungsort. Von hier aus sollen auch die Christen predigen (Mt 10,27). Ez 41,7 erfahren wir schließlich noch, dass auch der Tempel mehrere solcher ὑπερῶα⁵⁴² hatte. Möglich ist daher, dass es sich bei einigen Stellen des NT vielleicht nicht um das Haus, sondern sogar den Tempel in Jerusalem handelte. Auf jeden Fall wird durch die Nennung des ὑπερῶον ersichtlich, dass der Raum Ort für das Gebet eines Individuums, aber auch für die frühchristliche Versammlung sein konnte. Ein kurioser Fall findet sich in Apg 20,8–12, wo während der Predigt des Paulus im ὑπερῶον ein Hörer einschief, vom dritten Stock hinunterfiel (ἔπεσεν ἀπὸ τοῦ τριστέγου κάτω) und starb.

Eine andere Bezeichnung weist auf einen Raum hin, der tief im Haus verborgen ist, im NT namentlich das ταμεῖόν (Mt 6,6)⁵⁴³, wie bereits im Kapitel 3.2.2. über Nebenräume geschildert ein Raum, der sehr unterschiedlich übersetzt werden kann und im Lateinischen dann als *cubiculum* wiedergegeben wird.

Eine Verwendung des Schlafbereiches für das Gebet scheint naheliegend, zeigte sich bei der Darstellung der Gebetszeiten bereits, dass das Gebet beim Aufstehen und Schlafengehen verbreitet war. Interessant ist, dass wir auch von Sueton und der Historia Augusta wissen, dass man in seinem Schlafzimmer auch ein Lararium haben konnte (vgl. auch Suet. Aug. 7,2; Dom 17,5):

⁵⁴¹ Siehe Gehring, Hausgemeinde 152f, der ebd. Anm. 18 auch papyrologische Quellen miteinbezieht und anmerkt, dass auch das Aramäische diesen Befund stützt.

⁵⁴² So die Übersetzung der LXX von תַּמְעִיִן

⁵⁴³ Zur Geschichte von ταμεῖόν und cubiculum siehe den Aufsatz Osiek, Tameion.

Er [Severus Alexander] hatte folgende Gewohnheit: Zuerst, wenn es möglich war, er also nicht bei seiner Frau schlief, verehrte er in den Morgenstunden [die Gottheiten] an seinem Lararium. (SHA AS, 29,2).⁵⁴⁴

Eine Verbindung von kultischen Handlungen und dem cubiculum findet sich auch in den Johannesakten. In dieser apokryphen Schrift ist das Schlafzimmer der Ort, an dem ein Kultbild des Johannes wider dessen Willen aufgestellt wurde (ActJoh 27) und angebetet wurde.⁵⁴⁵

In anderen Schriften wird betont, dass das Gebet nicht mehr an konkrete Räume gebunden ist, sondern man an allen Orten beten kann (1Kor 1,2; 1Tim 2,8). Das entspricht dann auch der Forderung, die wir bei den Kirchenvätern finden: Tertullian bezieht sich Tert. orat. 24 darauf und er versteht das „an allen Orten“ so, dass man immer und überall beten kann und soll, sofern es notwendig ist.

Daneben sind natürlich noch weitere Orte des Gebets anzunehmen, denkt man etwa an die oben angeführten Äußerungen der Kirchenväter, dass man auch vor den Mahlzeiten beten soll. Der Speiseraum wird hier sicherlich eine große Rolle gespielt haben, allein die Quellen hierfür fehlen für die Zeit der ersten Christusanhänger. Leider lassen uns die Quellen auch bei der Frage im Stich, in welchem liturgischen Kontext Gebete eingebunden waren. Bei den Apokryphen haben wir noch zumindest einen Hinweis auf das Speisezimmer und dass hier das Evangelium verlesen wurde, was vielleicht auch in irgendeiner Form mit einem Gebet verbunden war.:

Petrus aber ging in das Speisezimmer und sah, daß das Evangelium gelesen wurde. Er rollte es zusammen und sagte: „Ihr Männer, die ihr an Christus glaubt und hofft, sollt erfahren, wie die heilige Schrift unseres Herrn verkündet werden muß.“ (ActPetr 20)⁵⁴⁶

Insgesamt müssen die Begriffe ὑπερῶν und ταμειῶν, die auf Bereiche oben und tief im Haus hinweisen, vielleicht gar nicht nur als zwei verschiedene Bereiche des Hauses, sondern vielleicht sogar als sich ergänzend verstanden werden. Geht man davon aus, dass, je tiefer man in das Haus eindringt, desto intimer auch der Bereich der darin wohnenden Personen war und somit auch wahrscheinlicher Orte des häuslichen Kultes anzunehmen sind, dann leuchtet ein, dass auch der Bereich oben tief im Haus liegt und sich daher besonders für kultische Handlungen eignet. Gerade

⁵⁴⁴ Übersetzung nach Turcan, Gods 15.

⁵⁴⁵ Siehe dazu auch 5.2.4.2.

⁵⁴⁶ Übersetzung nach Schneemelcher, Petrusakten 274f.

im Hinblick auf das Schlafgemach macht diese Verbindung durchaus Sinn – es war einerseits der Ort, der hoch bzw. im oberen Stockwerk gelegen war, andererseits aber auch der am wenigsten öffentliche Ort im Haus, war er nur den Bewohnern selbst zugänglich.⁵⁴⁷

5.2.1.5. Gebetsethos

Zuletzt folgt noch ein kurzer Ausblick auf das Gebetsethos. Der Begriff „Ethos“ ist hier verstanden als Überbegriff dafür, „wie“ man „richtig“ betet.

- leises Gebet

Grundsätzlich betete man in der Antike laut. Man wollte sicherstellen, dass die Gottheit das Gebet auch hört.⁵⁴⁸ Jegliche Form von leisem Beten war zunächst anormal und erregte bei anderen Skepsis. Wenn jemand leise betete, tat er dies, weil er etwas zu verbergen hatte. Gründe könnte es dafür mehrere gegeben haben. Bei Tibull geht es z.B. um Scham, seine Gedanken öffentlich auszusprechen, weshalb die Gottheit, die die Gedanken von Menschen lesen kann danach gefragt wird. (Tib. 3,11.)⁵⁴⁹

Daneben konnte das leise Gebet aber auch noch etwas „Dunkles“, „Kriminelles“, ja „Magisches“ haben, wenn man z.B. leise die Göttin der Diebe anruft (Hor. Epist. 1,16,57–62). Dazu gehören auch das leise und geheime Bitten und Flehen, das niemand sonst hören darf, und derer man sich ebenfalls schämen würde (Sen. benef. 6,38,15).

Diese Sicht ist bereits in den alttestamentlichen Schriften selbst herausgefordert. In 1Sam 1,12f wundert sich Eli, warum Hannah im Tempel leise betet und vermutet, sie ist betrunken. Der Text löst die Spannung insofern, dass man Hannah als im Recht und Eli als ignorant darstellt. Die jüdisch-christliche Tradition scheint hier aber einen Sonderweg zu beschreiten, da im Unterschied zum paganen

⁵⁴⁷ Siehe dazu v.a. Schörner, Lokalisierung 141f.

⁵⁴⁸ Vgl. dazu und im Folgenden den Aufsatz von Van der Horst, Prayer.

⁵⁴⁹ *optat idem iuvenis quod nos, sed tectius optat; nam pudet haec illum dicere verba palam. at tu, natalis, quoniam deus omnia sentis, adnue; quid refert, clamne palamne roget?* (Tib. 3,11.)

Umfeld, das leise und individuelle Gebet eine besondere Stellung einnimmt. So trennt sich Jesus öfters von seiner Gruppe um zu beten (Mk 1,35; 6,46; Mt 14,23). Sehr interessant ist in diesem Kontext auch die Bemerkung in Mt 6,5f, dass man im ταμείον [...] ἐν τῷ κρυπτῷ beten soll. Damit ist jedoch noch nicht notwendigerweise auf ein leises Gebet hingewiesen. Erst mit Blick auf V.8 kann man ein solches vermuten: οἶδεν γὰρ ὁ πατήρ ὑμῶν ὧν χρεῖαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν.⁵⁵⁰ Auch Tertullian empfiehlt leises Beten, denn Gott ist nicht ein „Hörer der Stimmen, sondern des Herzens, welches er ja durchschaut“⁵⁵¹ (Tert. orat. 17).

- Gesten/Haltungen/Handlungen

Obwohl Gebete ein geistiger und verbaler Akt waren, wurden sie in der Antike immer von bestimmten äußerlichen Gesten und Haltungen begleitet. Die Gebetsgesten und -haltungen im Haus werden in der Regel ähnlich wie jene außerhalb des Hauses gewesen sein. Die typische Gebetshaltung war das Stehen (vgl. Lk 18,13; Mk 11,25; Mt 6,5; 1Tim 2,8), Knien war v.a. ein Zeichen für Reue und Not (z.B. Lk 22,41, wo sich Jesus im Garten Getsemane hinkniet und betet), aber auch Ausdruck des Flehens: So bittet etwa Petrus kniend am Bett der Tabitha um ihre Auferweckung (Apg 9,40). Knien konnte ferner auch die Haltung für ein Bekenntnis sein (Eph 3,14f). Zum Ausdruck der Ehrerbietung war auch das Niederfallen verbreitete Praxis (Mt 2,11; 28,9.17; Lk 5,8). Zwar wird von weiteren Gebetsgesten im NT selbst nichts berichtet, doch konnte inhaltliche Aspekte des Gebets performativ wirken. Ein Beispiel hierfür ist etwa Jesu Brechen des Brotes begleitet von Danksagungen und Segen in Mt 26,26.

Bei den Kirchenvätern wird noch unterschieden, an welchen Tagen man stehen oder knien soll: nach Tertullian darf man am Sonntag nicht fasten oder knien (Tert. coron. 3), an Fasttagen muss hingegen immer gekniet werden (Tert. orat. 23).

Eine Vielzahl an unterschiedlichen Gesten konnte das Gebet begleiten: So gab es etwa das Erheben der Hände, das Mit-den-Händen-Berühren, die Kusshand, die Rechtsdrehung, das An-die-Brust-Schlagen, den Kniefall oder das Springen und

⁵⁵⁰ Siehe dazu insgesamt Zarras, Silence 13–15 und Schilling, Genius 1156f.

⁵⁵¹ Übersetzung nach Kellner, Tertullian (private und katechetische Schriften) 261.

Tanzen.⁵⁵² Es scheint sehr wahrscheinlich, dass die Christusanhänger all diese Gesten übernahmen. Dass aber schon damals über den richtigen Gebetsgestus diskutiert wurde, zeigt sich bei Tertullian. Er prangert an, dass sich andere wie Hermas in Herm. vis. 1,1,4 nach dem Gebet hinsetzen und meint in orat. 16, dass es sich dort nicht um eine Gebetsgeste handelt, sondern einfach Teil der Erzählung war. Nach Tertullian nimmt auch das Kreuzzeichen eine besondere Stellung für die Zeit von Ostern bis Pfingsten ein (Tert. coron. 3) Eine interessante Quelle ist erneut Clemens von Alexandrien. Er steigert das Stehen noch zum Stehen auf den Zehen (Clem. strom. 7,40,1). In der Didaskalia Apostolorum 2,57 sowie der Traditio Apostolica 18 wird wiederum vom Stehen als „normale“ Gebetshaltung gesprochen. Letztere bezieht sich auf ein Gemeinschaftsgebet.⁵⁵³

Schwieriger ist die Frage, seit wann eine Gebetsausrichtung nach Osten stattfand. Die neutestamentlichen Belege sind dafür nur schwer in Anschlag zu bringen und auch ein Vergleich mit paganen wie jüdischen Gebetspraktiken, die allesamt auch in Richtung Osten hinweisen, hilft nur schwerlich weiter. Es scheint jedoch, als ob die ersten Christusanhänger – wie auch die Juden – entweder nach Jerusalem oder Richtung Osten beteten. Ersteres könnte eher auf eine Diasporasituation hinweisen. Dies wird dadurch wahrscheinlich, dass diese Praxis v.a. aus den – wohl aus der Diaspora stammenden – Spätschriften des Alten Testaments bezeugt ist (z.B. Dan 6,11).⁵⁵⁴ Ausdrückliche Belege gibt es erst Ende 2. Jh./Anfang 3. Jh. beginnend mit den Paulusakten, wenn Paulus in Richtung des Sonnenaufgangs die Hände erhebt und lange betet (ActPaul 5 115.13f). Für Tertullian und Clemens von Alexandrien ist es hingegen schon eindeutig, dass das Beten in Richtung Osten typisch für das Christentum ist. Letzterer schreibt dazu, dass am Morgen das Licht aus dem Osten die Finsternis durchbricht. Genauso soll durch die Gebete den Betenden Erkenntnis zuteilwerden. Er fügt noch an, dass die alten Tempel deshalb Richtung Westen ausgerichtet sind, damit die Personen sich dem Osten zuwenden (strom. 7,7,43,6f). Dass die Orientierung nach Osten jedoch auch für den häuslichen Kontext anzunehmen ist, zeigt uns Origenes, der das nach Osten gerichtete

⁵⁵² Vgl. Schilling, Genius 1158–1161 und Phillips, Prayer 48–56.

⁵⁵³ Siehe dazu Näheres bei Phillips, Prayer 48–51 und Schilling, Genius 1216f.

⁵⁵⁴ Zur Frage der Ostung siehe allgemein Lang, Conversi, 33–101. Mit der Frage der Wurzeln setzt sich Walraff, Ursprünge auseinander.

Gebet demjenigen in Richtung der Türöffnung vorzieht, da man sich auch im Freien nach Osten und nicht Westen orientiert (orat. 32).

In Bezug auf Äußerlichkeiten macht 1Tim 2,8–15 (und auch 1Petr 3,3–7) klare Aussagen, wie sich Frauen geben sollen, nämlich:

[Ich will] ebenso, dass auch die Frauen sich in würdiger Haltung mit Schamhaftigkeit und Sittsamkeit schmücken, nicht mit Haarflechten und Gold oder Perlen oder kostbarer Kleidung (1Tim 2,9).

Wie oben schon erwähnt, geht es hier mehr um eine Haltung: bescheidenes Auftreten soll die Frau auszeichnen. Dies gilt unabhängig davon, ob sie nun in der Öffentlichkeit von anderen oder im Hauskult von Gott selbst so wahrgenommen wird. In 1Kor 11,5–7 meint Paulus, dass es für eine Frau eine Schande sei, mit unbedecktem Haupt zu beten, Männer hingegen sollen dies ohne Kopfbedeckung tun. Tertullian schließt sich dem an, verbietet Frauen auch jeglichen Putz, und empfiehlt dies auch für den privaten Bereich (virg. vel.; orat. 22; cult. fem 2,7). Über die Frauen sagt Trad.Apost. 18,5 Ähnliches.⁵⁵⁵

Sehr konkrete weitere Anweisungen für das Gebet gibt uns schließlich wieder Tertullian: Zunächst grenzt er sich von Praktiken anderer religiöser Gruppen ab: So soll man etwa vor dem Gebet nicht Händewaschen (Tert. orat. 13), dann seine Oberkleider, namentlich die Pänula, nicht ablegen (Tert. orat. 15) und auch das Hinsetzen nach dem Gebet ist verpönt (Tert. orat. 16). Was man nach Tertullian aber machen soll, ist seine Hände zum Gebet erheben, den Friedenskuss in der Fastenzeit weglassen (orat. 18), Jungfrauen sollen verschleiert beten (Tert. orat. 21) und er empfiehlt das Beugen der Knie beim Gebet (Tert. orat. 23). Interessant ist noch, dass man sich scheinbar mit einem Gebet nach Lk 10,5: „Friede sei mit diesem Haus!“ (Tert. orat. 26) verabschiedete. Zuletzt erwähnt er noch, dass man Psalmen und das Halleluja betete (Tert. orat. 27).

⁵⁵⁵ Vgl. auch Phillips, Prayer 52.

- Die innere Haltung

Unabhängig von äußeren Gebetsgesten spielt immer die innere Haltung eine zentrale Rolle. Das zeigt sich schon im NT: Gemäß den Evangelien ist der Glaube konstitutiv für das Gebet (Mt 21,22) und nur durch Glauben kann es auch Wunder bewirken (Jak 5,15f), das beständige Verharren im Gebet ist häufiger Topos in Apostelgeschichte und der Briefliteratur (z.B. Apg 1,14; Röm 12,12; Eph 6,18; Kol 4,2). Einen Ausdruck für den wahren Glauben finden wir auch in 1Tim 2, wenn die Männer „heilige“ Hände aufheben sollen.

Tertullian beginnt sein Traktat *de oratione* mit einigen theoretischen Überlegungen über das Gebet und betont dann, dass man nur beten darf, wenn man keinen Zorn gegenüber den Mitbrüdern hegt (orat. 11), man soll von aller Unordnung des Geistes frei sein (orat. 12). Erst danach folgt seine Aufzählung der äußeren Gebetshaltungen, die auch jeweils biblisch-theologisch gedeutet werden.

5.2.2. Mahlzeiten

Dass das Essen allgemein mit einer kultischen Sphäre in Verbindung gebracht wurde, zeigte sich bereits im Kapitel zu den klassischen Hauskulten (3.2.1), wonach bei den Mahlzeiten⁵⁵⁶ eine Vielzahl an unterschiedlichen Gottheiten – v.a. durch Libationen – verehrt wurde.⁵⁵⁷

An dieser Stelle soll nochmals der Fokus der vorliegenden Arbeit betont werden: Der Blick richtet sich auf das Haus als Ort, an dem Menschen zusammenwohnen. Während das Mahl als Bestandteil der christusgläubigen gemeindlichen Zusammenkünfte sehr gut belegt ist (z.B. Apg 2,46; 1Kor 11; Did 9f; Just. apol. 1,66f; Apk 2,20?). Inwiefern sich aber die soeben erwähnten Berichte hinsichtlich ihrer Praxis decken – man denke an die mögliche Unterscheidung von Sättigungsmahl, Agape und Herrenmahl⁵⁵⁸ – und wie das Mahl Bestandteil einer

⁵⁵⁶ Siehe zu dieser Thematik allgemein Klinghardt, Gemeinschaftsmahl Smith/Taussig, Meals; Klinghardt/Taussig, Mahl; Hellholm/Sänger, Eucharist.

⁵⁵⁷ Siehe auch Klinghardt, Typology 11f.

⁵⁵⁸ Eine solche Differenzierung erkennt Niederwimmer, Didache 178f in der Didache, für die er folgenden Ablauf rekonstruiert: Gemeinschaftsmahl („Agape?“) – Sättigungsmahl – Segen über Brot und Wein – Dankgebet – Invitation – Herrenmahl.

gewissen Liturgie ist, muss und kann hier offenbleiben. Zumindest Justin führen an, dass dem gemeinschaftlichen Mahl von einem Vorbeter gesprochene Gebete vorausgehen sowie folgen.⁵⁵⁹ Letzteres wird auch durch die Didache bestätigt. Matthias Klinghardt bringt das komplexe Verhältnis folgendermaßen zum Ausdruck:

Die Unterscheidung zwischen Privat- und Vereinsmahl ist daher eine moderne Kategorie, die Grenzziehung ist oft nicht eindeutig und weniger vom Mahlphänomen selbst als von dem Organisationsgrad der versammelten Mitglieder her bestimmt. Der Begriff ‚Privatmahlzeit‘ ist dabei nur hilfswise verwendet und verweist darauf, daß der Veranstalter ein Individuum ist, nicht aber, daß das ‚Privatmahl‘ keine öffentliche Bedeutung besessen hätte.⁵⁶⁰

Hatten aber auch Mahlzeiten innerhalb des familiären Kontexts eine religiöse Komponente und wenn ja, wo waren die Unterschiede zum Essen in der gemeindlichen Versammlung? Gemeinsam ist beiden das private Haus als Ort des Essens und somit wird religiöses Handeln einer außerfamiliären Gruppe in den nicht-öffentlichen Bereich des Hauses integriert. In der Antike isst man grundsätzlich in der Gesellschaft und so finden sich zahlreiche Möglichkeiten, in einem größeren sozialen Kontext Speise zu sich zu nehmen: etwa in Vereinen, Heiligtümern und Tempeln.⁵⁶¹

Dennis E. Smith unterscheidet ferner ein Essen zum Zweck der Sättigung und eines, wonach das darüber hinausgeht und gleichermaßen soziales Event ist.⁵⁶² Eine Sonderform der Mahlzeiten nimmt das Bankett ein, zu dem auch externe Besucher geladen sind. Es handelt sich hierbei um ein komplexes, soziales Event, welches ein sehr konkreten Verhaltensregeln, die sich auf soziale Stellung, Geschlecht, etc.

Dass gemeinsame Mahlzeiten in Häusern eine fundamentale, das Sozialgefüge sich konstituierender Faktor war, ist aus der paganen Tradition weitgehend bekannt. Auffälligerweise schweigen jedoch die Quellen zu gemeinsamen Mahlzeiten in der christusgläubigen Familie. Erneut Tertullian ist es, der zumindest einen Hinweis gibt:

⁵⁵⁹ Zum Mahlverständnis bei Justin siehe den Aufsatz Standhartinger, Mahl, die 304 die Nähe von Justin zur römischen Mahlpraxis betont, wenngleich sie auch Skepsis ausdrückt, ob diese Mähler in der von ihm beschriebenen Art und Weise durchgeführt wurden.

⁵⁶⁰ Klinghardt, Gemeinschaftsmahl 29f.

⁵⁶¹ Vgl. ebd. 30.

⁵⁶² Für diese Unterscheidung greift er Smith, Banquet 23 auf ein Zitat des Plutarch zurück (Plut. Quaest. conv. 569C): Ich habe gegessen, aber noch nicht gespeist (ἐπεὶ μόνος ἐδέιπνησε, ‘βεβρωκένα, ’).

Auch Speise genießen und ein Bad nehmen, bevor man ein Gebet hat vorausgehen lassen, geziemt sich nicht für Gläubige. Denn die Erquickung und Nahrung der Seele muß der des Fleisches vorangehen, weil das Himmlische früher ist als das Irdische (Tert. orat. 25).⁵⁶³

Folgt man diesem Hinweis, empfiehlt Tertullian vor jeder Mahlzeit das Gebet, unabhängig von Uhrzeit und der Frage, ob allein gebetet wird oder in einer Gemeinschaft. Nimmt man die in Kapitel 3.2.1. erfolgte Beschreibung der klassischen Hauskulte hinzu, kann m.E. davon ausgegangen werden, dass Gebete – meist wohl in Form von Dankgebeten – ohnehin gängige Praxis waren und Christusgläubige somit beim Hinwenden an eine Gottheit durchaus einer Kontinuität zu paganen Traditionen standen.

5.2.3. Weitere religiöse Handlungen?

Zum religiösen Leben der ersten Christusgläubigen gehören ferner auch vereinzelt erwähnte Handlungen, denen eine kultische Konnotation innewohnt, die in den Texten jedoch singular genannt werden. Der Ausdruck des „religiösen Lebens“ von Christusgläubigen soll indes nicht ausschließlich jene Aspekte beinhalten, die in der Folgezeit als genuin christlich angesehen werden, sondern vielmehr einen übergeordneten Sammelbegriff für all jenes bieten, das einer gemeinsamen Schnittmenge von religiösem Handeln einerseits und christusgläubigen Menschen andererseits zugeordnet werden kann. Wie die folgenden Texte zeigen werden, bewegen wir uns hier im Graubereich von Ritual, Tradition und Kultpraxis, Zuordnungen sind schwierig. Für die Apokryphen kommt Marco Frenschkowski zu folgendem Urteil:

“The house becomes a place of baptism, worship, family piety, preaching, missionary discussion, eucharist, prayer and other expressions of the new faith, sometimes coexisting with older forms (as religious art, belief in omens and dreams and others).”⁵⁶⁴

Eine komplette Untersuchung all dieser religiösen Formen würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen, daher werden im Folgenden zwei Erzählungen

⁵⁶³ Kellner, Tertullian (private und katechetische Schriften)

⁵⁶⁴ Frenschkowski, Religion 149.

angeführt, die aufgrund ihrer singulären Bezeugung atypisch für die frühchristliche Religiosität anmuten. Sie sind deshalb bemerkenswert, weil sie besonders gut veranschaulichen, wie komplex alltägliche Religiosität in der Antike zu denken ist. Neben dem Gebet, über das wir besonders gut unterrichtet sind, gab es wohl eine Vielzahl an religiösen Praktiken, die ihrem sozialen, lokalen oder zeitlichen Kontext geschuldet waren.

5.2.3.1. Das Bildnis des Johannes

Ein bemerkenswerter Bericht, welche Rolle religiöse Praxis in der Situation des Sich-Hin-Wendens von paganen Traditionen zum Christusglauben einnehmen kann, findet sich in den apokryphen Johannesakten. Die Johannesakten werden zeitlich zumeist auf die zweite Hälfte des 2. Jh.s. bzw. in Abhängigkeit zu den Petrus- und Paulusakten auf die 1. Hälfte des 3. Jh.s. datiert und dürften aus dem kleinasiatischen Gebiet stammen.⁵⁶⁵

In der Erzählung kommt Johannes unter anderem in die Stadt Ephesos, in der er auf Lykomedes, den Strategen von Ephesos, und dessen wenige Tage zuvor verstorbene Frau, Kleopatra, trifft. Auch Lykomedes stirbt schließlich aus Kummer und Johannes kann beide wieder zum Leben erwecken. Als Dank für diese Tat lässt Lykomedes unbemerkt ein Portrait des Johannes anfertigen:

Der Maler (ζωγράφος) machte nun am ersten Tag eine Skizze (σκιαγραφίσας) und ging dann fort. Tags darauf malte er ihn auch mit Farben aus und übergab so dem Lykomedes zu seiner Freude das Bildnis (τὴν εἰκόνα). Der nahm es, stellte es in seinem Schlafzimmer (τὸν ἑαυτοῦ κοιτῶνα) auf und bekränzte es (ἔστεφεν), so daß Johannes, als er später (etwas) gemerkt hatte, zu ihm sagte: „Mein geliebtes Kind, was treibst du (eigentlich), wenn du vom Bad (ἀπὸ τοῦ βαλανείου) allein in dein Schlafzimmer gehst? Bete ich nicht mit dir und den übrigen Brüdern? Oder verbirgst du (etwas) vor uns?“ Und während er das sagte und scherzte, ging er mit ihm in das Schlafzimmer und sah ein bekränztes Bildnis eines alten Mannes und es standen Leuchter (λύχνους) daneben und Altäre (βωμοὺς) davor. Da sprach er ihn an und sagte: „Lykomedes, was hat es für dich mit diesem Bildnis auf sich? Ist es einer von deinen Göttern, der da gemalt ist? Ich sehe ja, dass du noch heidnisch lebst (ὁρῶ γὰρ σε ἔτι ἐθνικῶς ζῶντα)!“ Und Lykomedes antwortete ihm: „Gott ist für mich jener allein, der mich mit meiner Lebensgefährtin vom Tode erweckt hat. Sofern man aber nach Gott auch die Menschen, die unsere Wohltäter (τοὺς εὐεργέτας) sind, Götter nennen darf, bist du es, der auf dem Bildnis gemalt ist, den ich bekränze

⁵⁶⁵ Zu den Abfassungsverhältnissen siehe Schäferdiek, Johannesakten 154f. Vgl. auch Junod/Kaestli, Acta Iohannis 2 (Textus - Commentarius) 694f. Die spätere Datierung findet sich bei Zwierlein, Petrus 179–181.

und küsse und verehere als den, der mir ein guter Führer gewesen ist.“ Da sagte Johannes, der noch niemals sein eigenes Antlitz gesehen hatte, zu ihm: „Du treibst Scherz mit mir, Kindchen. Bin ich so von Gestalt (μορφῆ)? Bei deinem Herrn, wie überzeugst du mich davon, dass das Bildnis mir ähnlich ist?“ Da brachte Lykomedes ihm einen Spiegel und als er sich selbst im Spiegel gesehen und genauer auf das Bildnis geschaut hatte, sprach er: „So wahr der Herr Jesus Christus lebt, das Bildnis ist mir ähnlich! Vielmehr nicht mir, Kind, sondern meinem fleischlichen Bild (τῷ σαρκικῷ μου εἰδώλῳ). Denn wenn dieser Maler, der dieses mein Erscheinungsbild (τὴν ὄψιν) nachgestaltet hat, mich in einem Bildnis darstellen will, dann reiße er sich los (von) Farben, wie sie mir jetzt gegeben sind, von Tafeln, von Umriß und Gewandung, von Gestalt (und) Form, von Alter und Jugend und von allem Sichtbarem (σανίδων καὶ τόπου καὶ πόλις καὶ σχήματος μορφῆς καὶ γήρους καὶ νεότητος καὶ πάντων τῶν ὁρωμένων). (ActJoh 27f)⁵⁶⁶

Im Kapitel 29 liefert Johannes eine ausführliche Aufzählung, mit welchen „Farben“ Lykomedes malen soll und setzt mit einem umfangreichen Tugendkatalog fort. Da der Text am Ende dieser Rede abbricht, ist unklar, ob noch eine Replik des Lykomedes folgte.

Wir haben es bei Lykomedes mit jemandem zu tun, der an der Schwelle von paganer Kultpraxis zum Christusglauben zu stehen scheint. Beim ersten Zusammentreffen mit Johannes spricht er ihn als den an, den sein Gott geschickt hat und wünscht sich, dass er diesen durch das Wunder der Auferweckung verherrlicht (ActJoh 19), von einer bewussten Hinwendung des Lykomedes zum christlichen Gott wird jedoch nichts berichtet. Johannes erscheint demnach im Stile eines Wanderpredigers, wie sie auch aus dem paganen Umfeld bekannt sind.⁵⁶⁷ Die erfolgte Auferweckung ist für Lykomedes Grund genug, um Johannes selbst kultische Verehrung zukommen zu lassen, dessen Portrait wird nach paganem Brauch bekränzt und gesellt sich schließlich zu den Hausaltären⁵⁶⁸, wo es sich vermutlich in guter Gesellschaft anderer Gottheiten befand. Auch Johannes schließt daraus folgerichtig: „Ich sehe ja, dass du noch heidnisch lebst!“ Dazu in Spannung steht jedoch die Aussage des Lykomedes, dass nur einer für ihn Gott sei, nämlich jener, der seine Frau und ihn wieder ins Leben holte. Bedenkt man die rasche Ausbreitung des Christusglaubens und die damit verbundenen zahlreichen Konversionen, dürfte

⁵⁶⁶ Übersetzung nach Schäferdiek, Johannesakten 159f.

⁵⁶⁷ Man vergleiche etwa die Berichte über die kynischen Wanderprediger (Epikt. Diss. 3,22,46–48). Vgl. dazu Theißen, Soziologie 216.

⁵⁶⁸ Es ist interessant, dass es neben dem hier bezeugten Plural des Codex M auch eine Variante der Codices R und T gibt, in denen hier der Singular βωμὸν verwendet wird. Grund für das Ersetzen durch den Singular dürfte vielleicht gewesen sein, dass für einzelne Räume meist auch nur ein einzelner Altar nachzuweisen ist und der Plural unverständlicher ist. Siehe zur Überlieferung der Handschriften Junod/Kaestli, Acta Iohannis 1 (Praefatio - Textus) 12–25.

Lykomedes eine typologische Rolle zukommen. Wie ihm erging es vielleicht vielen anderen auch, für die die Verehrung der häuslichen Gottheiten zur liebgewonnenen Tradition wurde, welche nach dem Erstkontakt mit dem Christusglauben nicht aufgegeben werden wollte.

Als kultische Handlung lässt sich die Erzählung insofern charakterisieren, als Lykomedes das Bild nicht nur zu den Altären stellt, sondern es auch bekränzt. Dem Kranz wohnt meist ein kultischer Aspekt inne bzw. fußen mit Kränzen verbundene Traditionen häufig in kultischen Ritualen, die auch im familiären Kreis verbreitet waren. Hierzu schreibt Karl Baus: „Er [der Kranz] begleitet den Menschen von der Sitte, einen Kranz aus Ölbaumzweigen vor die Tür zu hängen [Hesych. s.v.]. Juvenal bezeugt dasselbe für römische Verhältnisse [Juv. sat. 9,85f.]. Der Kranz bei der Hochzeit, beim Symposion, der Kranz als Siegespreis, der Kranz beim Scheiden von dieser Welt für den Toten und sein Grabmal, sind aus dem antiken Leben nicht wegzudenken.“⁵⁶⁹ Ferner ist der Kranz auch Symbol des Sieges, etwa nach Agonen⁵⁷⁰ oder als Ornat für siegreiche Herrscher⁵⁷¹. Wenngleich auch der Kranz innerhalb der frühchristlichen Tradition ein zentrales Motiv darstellt – man denke an den Siegeskranz als eschatologischem Lohn (2Tim 4,8: ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος) oder der Praxis des Bekränzens der Grabmäler (Just. apol. 1,24,2) –, wird das Bekränzen des Hauptes sehr ambivalent beurteilt. Clemens von Alexandrien befasst sich in seinem *Paidagogos* (2,8) mit dieser Frage und Tertullian widmet dieser Thematik eine Schrift *de corona militis*. Nach Tertullian soll überhaupt nichts bekränzt werden, er lehnt es als heidnischen Brauch ab und verbietet den Kranz sogar für den christlichen Altar und das Gotteshaus (cor. mil. 9).⁵⁷² Irenäus verurteilt in *adv. haer.* 1,19,3 sogar die Praxis der Karpokratianer, die das Bild Christi bekränzen. Dass der Brauch aber viel hartnäckiger war, zeigt schließlich der Codex Theodosianum aus dem Jahr 392, wo man scheinbar erneut einschärfen musste, dass das Verehren von Laren, Genius,

⁵⁶⁹ Baus, Kranz 37–42 und Engemann, Kranz 1018–1020.

⁵⁷⁰ Kränze waren Siegespreis für alle Arten von Agonen, etwa bei musischen: IG 2/3 1402, 2f. Dies trifft übrigens gleichermaßen auf den griechischen wie römischen Bereich zu. Näheres dazu bei Blech, Kranz 109–153 und Engemann, Kranz 1010.1014.

⁵⁷¹ So erhielt z.B. Caesar nach seiner siegreichen Rückkehr aus Spanien 4 v. Chr. die *corona graminea* (RSC I Julius Caesar 39/BMCRR I Rome 4173). Siehe dazu Bergmann, Kranz 190.

⁵⁷² Zur Ablehnung und ihren verschiedenen religiös-theologischen sowie Vernunftgründen siehe Baus, Kranz 38–54.

Penaten verboten war und ihnen zu Ehren auch keine Lichter angezündet, Weihrauch geopfert oder sie bekränzt werden durften (Cod. Theod. 14,10,12).⁵⁷³

Auch in den Johannesakten kann man diese Ambivalenz förmlich spüren. Besonders bemerkenswert ist sodann die Reaktion des Johannes. Bereits in der Frage, was Lykomedes auf dem Weg vom Bad ins Schlafzimmer mache, kann eine versteckte Anklage vermutet werden und dass Lykomedes das Bild unbemerkt in Auftrag gibt, weist darauf hin, dass Lykomedes sich aus irgendwelchen Gründen bei seinem Vorhaben nicht sicher fühlt. Vielleicht kannte er bereits die oben genannten Vorbehalte über Bilder und deren Bekränzungen vonseiten der Christusgläubigen. Im Grunde wäre wohl eine Rüge des Johannes die erwartete Reaktion gewesen, da Lykomedes nicht Gott, sondern Johannes als Dank für die Auferweckung verehrt, wengleich die bildnische Darstellung Gottes freilich nicht minder problematisch gewesen wäre. Stattdessen hält Johannes einen Monolog darüber, dass das Bildnis nur das Äußere einfangen kann und nicht das, was es wert ist, abgebildet zu werden, das Innere des Menschen ist.⁵⁷⁴ Auch François Bovon stellte dazu fest, dass mit der Heroisierung der Apostel eine Verschiebung des Fokus auf die äußere Erscheinung einhergeht.⁵⁷⁵ Eventuell ist der Kranz des Johannes auch als eine Art Siegeskranz zu deuten, da dieser durch die Auferweckung von Lykomedes und Kleopatra zum Sieger über den Tod geworden ist. Damit hätten wir es dann mit einer Form der Bekränzung zu tun, die auch in der Folgezeit zur gängigsten Deutung der Kranzsymbolik wird.⁵⁷⁶

Die Kritik in dieser Erzählung zielt also allein auf das *Wie* der bildnerischen Darstellung, nicht auf das *Dass*. Mit keinem Wort wird angeprangert, dass ein Bild eines Apostels in einem Hausschrein angebracht und auch verehrt wird. Zwar überrascht es nicht, dass den Aposteln als Predigern und Wundertätern vonseiten der Bevölkerung eine besondere Bewunderung zukommt,⁵⁷⁷ aber geht das Aufstellen und Bekränzen eines Apostelportraits nicht zu weit? Kommt nicht Gott allein kultische

⁵⁷³ Vgl. ebd. 60f.

⁵⁷⁴ Siehe dazu auch den Kommentar bei Junod/Kaestli, *Acta Iohannis 2 (Textus - Commentarius)* 448–456.

⁵⁷⁵ Vgl. Bovon, *Apostelgeschichte* 370.

⁵⁷⁶ Baus, *Kranz 60* nennt als Beispiel hierfür die in Anlehnung an Apk 12 thronende Maria als Gottesmutter mit Strahlenkranz, Krone und Zepter.

⁵⁷⁷ Die Parteibildungen in 1 Kor 1,12 zeugen bereits von dieser Fanmentalität, von der es wohl nicht mehr weit ist bis zur kultischen Verehrung. Man denke auch an die Vorbildwirkung von Märtyrern und das Einsetzen der Reliquienverehrung.

Verehrung zu? Fragen, die Johannes offenbar nicht interessieren oder in diesem Moment keine Relevanz zu haben scheinen. Stattdessen könnte man in Johannes' Bemerkung über das Äußere der Darstellung eine implizite Kritik an der kultischen Verehrung von figürlichen Darstellungen jeglicher Art erkennen.

5.2.3.2. Die Besprengung des Hauses

Eine andere Erzählung über jemanden, der an der Schwelle von paganer Religiosität zu Christusglauben steht, findet sich in den Petrusakten aus der zweiten Hälfte des 2. Jh.s. Genauer datiert wird sie zumeist auf einen Zeitraum kurz vor 200, da sie die zu dieser Zeit verfassten Paulusakten voraussetzen. Als Abfassungsort erscheint Kleinasien am wahrscheinlichsten. Der folgende Abschnitt entstammt dem Actus Vercellenses, einer lateinischen Handschrift. Der Schlusssatz „*actus Petri apostoli explicuerunt cum pace et Simonis. amen.*“ fungiert gleichsam als Überschrift.⁵⁷⁸

Die zentrale Thematik dieser Schrift ist der in Rom stattfindende Kampf zwischen Petrus und dem Magier Simon⁵⁷⁹, der schon aus Apg 8,9–25 als dessen Antagonist bekannt ist. Simon, der sich selbst „Kraft Gottes“ (δύναμις τοῦ θεοῦ) nennt (ActPetr 2,4; vgl. Apg 8,10), kommt nach Rom und scharft eine begeisterte Anhängerschaft Gläubiger um sich. Unterkunft findet er im Haus eines Senators mit Namen Marcellus. Als Petrus von dessen Wirken erfährt, reist er nach Rom und es gelingt ihm, durch zahlreiche Wunder die Bewohner für sich zu gewinnen, Simon wird schließlich gesteinigt. Petrus hält eine Siegesrede und bittet die Gläubigen darum, sich von allem zu säubern, was durch Simon Magus verunreinigt wurde. Dieser Aufforderung scheint Marcellus bereits in vorauseilendem Gehorsam nachgekommen zu sein.

⁵⁷⁸ Zu Datierung und Abfassungsort siehe Schneemelcher, Petrusakten 255. Die Datierung der Paulusakten fußt auf einer Bemerkung des Tertullian in *de baptismo* 17,5, wo er die Schriften über Paulus und Thekla nennt. Man nimmt an, dass die Paulusakten daher in unmittelbarer zeitlicher Nähe abgefasst wurden. Waitz, Simon 121 geht hingegen von 220–235 und der römischen Gemeinde als Abfassungsort aus. Zur Überlieferung von ActPetr und ActPaul siehe ferner auch Zwierlein, Petrus.

⁵⁷⁹ Zu den zahlreichen weiteren Belegen zu Simon Magus sowie dessen Interpretationen siehe den Aufsatz Waitz, Simon.

Nachdem dies von Petrus gesagt worden war, kam auch Marcellus, der sprach: „Petrus, ich habe für dich mein ganzes Haus von Grund auf von den Spuren Simons gereinigt und (von den Spuren) seines verbrecherischen Treibens befreit. Ich nahm nämlich Wasser und indem ich den heiligen Namen Jesu Christi ausrief (zusammen) mit seinen übrigen Dienern, die ihm (Christus) angehörten, besprengte ich mein ganzes Haus und alle Speisezimmer und den ganzen Vorraum bis hinaus vor die Tür (*omnem domum meam et omnia triclinia et omnem porticationem usque foris ad ianuam*) und sagte: ‚Ich weiß, dass du, Herr Jesus Christus, rein und unberührt bist (*mundum et intactum esse*) von jeder Unreinheit, so dass vertrieben wird der Feind und mein Widersacher (*hostis et inimicus*) aus deinem Angesicht.‘ Und dann, Seligster, befahl ich, dass alte Witwen (*uiduas et seniores*) in das gemeinsame Haus zusammenkommen, zu dir, um mit uns zu beten. Sie werden aber im Namen des Dienstes je ein einzelnes Goldstück erhalten, damit sie wahrlich Diener Christi (*Christi serui*) genannt werden können. Die übrigen Dinge aber sind alle vorbereitet zum Gottesdienst (*ministerium*). Ich bitte dich daher, seligster Petrus, dass du ihre Gebete besiegelst, damit du auch ihre Gebete für mich zierst. Gehen wir also, empfangen wir auch den Narcissus und wer immer von den Brüdern hier ist.“ (ActPetr 19).⁵⁸⁰

Was Marcellus hier macht, kann als eine Reinigung des Hauses durch Besprengung beschrieben werden. Er wurde selbst initiativ und führt die Aufforderung zur Reinigung mit Wasser durch. Wie diese Reinigung aber auszusehen hatte, wird von Petrus nicht erwähnt und auch nicht, dass hierfür Wasser vonnöten ist. Es ist also anzunehmen, dass Marcellus eine Handlung vollzog, die ihm aus seinem Kontext bekannt war und er sie nach bestem Wissen und Gewissen durchführte. Aus dem an diese Stelle anschließenden Part erfahren wir lediglich, dass Petrus gemeinsam mit einer Witwe und deren Tochter das Haus des Marcellus betreten, wo im Speisezimmer gerade das Evangelium verlesen wurde. Petrus lässt sogleich eine Schriftauslegung folgen. Zwar scheint Petrus nicht bewusst auf den Reinigungsbericht des Marcellus zu reagieren, tadelt ihn aber auch nicht dafür. Somit scheint es, als dürfte die Art und Weise der Durchführung auf Verständnis gestoßen sein. An das Berichtete schließen sich nun zwei Fragen an: Kann diese Reinigung als eine dezidiert religiöse Handlung gewertet werden? Wenn ja, welche Rolle spielt sie im Alltag der Christusgläubigen bzw. ist diese hier singulär berichtete Erzählung Ausnahmeerscheinung oder gängige Praxis?

Die Bedeutung und Durchführung von Reinheit und Reinigung wird prägnant bei Theodor Heinze auf den Punkt gebracht: Die Reinigung von Befleckung und Unreinheit, genannt Kathartik, ist demnach v.a. in der griechischen Tradition verwurzelt und dient der Wiederherstellung von religiöser sowie gesellschaftlicher Ordnung. Zum Zweck von kultischen Handlungen mussten sich Personen regelmäßig reinigen und auch die Orte für kultische Handlungen – Tempel, Temenos, aber auch

⁵⁸⁰ Übersetzung nach Döhler, Acta Petri 101.

öffentlicher Raum wie die Agora – durften nicht unrein sein. Als Mittel für die Wiederherstellung der Reinheit wurde zumeist Wasser, Blut oder Schwefel verwendet.⁵⁸¹ Zum Besprengen durch Wasser kommt bei Marcellus eine Anrufung Jesu hinzu, die Reinigung geschieht somit durch die Kombination von Wort und Tat.

Besprengung als Übergießen mit Wasser war in der Antike durchgehend sowohl mit äußerlicher körperlicher als auch mit kultischer Reinigung verbunden. Vor dem Betreten eines Heiligtums war eine Reinigung vonnöten und zum Zweck der Besprengung standen an den Eingängen dafür vorgesehene Gefäße bereit (Theophr. 13f). Als mögliche Parallelen für die Besprengung des Hauses durch Marcellus bieten sich zwei Interpretationen an: 1. Die Besprengung des Hauses könnte symbolisch als Vorbereitung des Marcellus für die Taufe stehen.⁵⁸² Gerd Theißen vergleicht Waschungen und die Taufe und kommt zum Schluss, dass „die meisten Waschungen Vorbereitungsriten sind, denen ein anderer Ritus folgt. Sie ermöglichen es, das Heiligtum zu betreten, sind aber nicht das entscheidende Ritual im Heiligtum selbst“⁵⁸³. Dafür würde sprechen, dass sich Marcellus nach der Affäre um Simon Magus nun endgültig zum Christusglauben bekennen will und sich und sein Haus auf die Taufe als Initiationsritus vorbereiten will. 2. Die Reinigung durch Wasser könnte ferner auch auf die Entsühnung hinweisen, wonach sich Marcellus von jeglichen Überresten des Simon Magus befreien will. Diese Entsühnung stünde dann in enger Verbindung zu einer Reinigung, die das Abstoßen paganer Praktiken zum Ziel hat. Aus Theodoret's Kirchengeschichte 5,22 wissen wir von der Zerstörung paganer Tempeln durch Wasser. Nachdem es dazu in einem Gefäß unter den Altar gestellt wurde, legte der Diakon das Feuer und wie Öl ließ das Wasser plötzlich die Flammen ausbreiten.⁵⁸⁴

Wasser taucht aber auch an anderer Stelle der Petrusakten auf. In ActPetr 11 zerstört ein Dämon eine Marmorstatue des Kaisers, woraufhin Petrus es regnen lässt und den schon an Christus glaubenden Marcellus bittet, das Wasser mit seinen Händen aufzufangen und auf die Trümmer der Statue zu träufeln. Die Statue wurde dadurch wieder heil – ein bemerkenswerter Umstand, denkt man an das oft

⁵⁸¹ Vgl. Heinze, Kathartik 352f.

⁵⁸² Vgl. Koep, Besprengung 187–189.

⁵⁸³ Theißen, Taufe 89.

⁵⁸⁴ Vgl. Koep, Besprengung 193.

spannungsvolle Verhältnis zwischen Christusglauben und römischen Staat. Nimmt man nun diese Erzählung zu ActPetr 19 hinzu, wird klar, dass die reinigende Kraft des Wassers den dämonischen Mächten entgegensteht. Eine Reinigung ist somit Reinigung von ihnen. Dies wird narrativ noch dadurch verstärkt, dass in ActPetr 20 sogleich ein Gottesdienst mit Schriftlesung und Predigt im Haus des Marcellus stattfindet. Das Haus erscheint somit als eine Art Heiligtum, dass zuerst gereinigt werden musste, damit erneut religiöses Handeln möglich ist. Inwiefern der Aspekt der Taufe hier eine Rolle spielt, kann nur vermutet werden. Zumindest das in ActPetr 11 vom Himmel regnende Wasser und das Gebet des Marcellus als Antwort darauf erinnern stark an die Taufhandlung selbst.

5.3. Bewertung

Aussagen über christliche Haushalte zu treffen gestaltet sich schwierig. Es wird in den Quellen zwar häufig über die Personen eines Hauses berichtet und häufig betont, dass es sich hierbei um ein christliches Haus handelt. Konkrete Berichte über die sozialen Strukturen innerhalb der Familie sind jedoch Mangelware. Es gibt Aussagen in den Pastoralbriefen und auch die Paulusbriefe geben uns einige Hinweise über häusliches Leben. Da die Literatur jedoch zumeist paränetischen Charakter hat, bleiben die Hinweise blass und sagen oft mehr über die Adressatensituation aus als über einzelne Begebenheiten.

Sehr prominent erscheint das Gebet als der zentrale Ausdruck christlicher Religiosität. Durchführung und innere Haltung werden sehr ausführlich reflektiert, doch ist das Gebet freilich keine Erfindung der Christusgläubigen und so hat man es bei der Frage wie man richtig betet, ganz stark mit Identitätsfragen zu tun. Klar ist, dass sich die Gebetspraxis in der Zeit des sich formierenden Christusglaubens noch relativ stark an der jüdischen Praxis orientiert, wenngleich stets ein Blick auf pagane geworfen wird. Zahlreiche Elemente wie Haltungen oder das leise Beten wird aus anderen Kontexten übernommen. Dennoch nimmt man eine ambivalente Stellung, denn man versucht auch eigene Wege zu gehen und ist sichtlich bemüht, sich von der

Gebetspraxis sowohl der paganen als auch der jüdischen Umwelt abzugrenzen. Dass bereits für die Zeit der ersten Christuskgläubigen eine große Zahl an Gebetsparänesen erhalten sind, weist darauf hin, dass das Gebet als solches gleichsam zu einem identitätsformierendem Aspekt wurde. Insofern man sich nach außen abgrenzen will, ist es auch identity marker nach innen.

Bei der Frage nach Gebeten von Individuum oder eine Gruppe zeigt sich, dass es hier durchaus Unterschiede gab. Während der Einzelne einen intimen Dialog mit Gott führen sollte, ist gemeinschaftliches Gebet den Quellen nach wohl stets Gebet innerhalb der Gemeinde, über Gebete der Familie wird nichts berichtet. Erst Clemens nennt für das 3. Jahrhundert gemeinsame Gebete, die nicht im Rahmen einer Versammlung stattfinden. Auffällig ist jedoch, dass das Geschlecht der betenden Person über die Gebetspraxis entschied. Während Männer selbstbewusst mit erhobenen Händen beten sollten, waren Frauen aufgefordert, still und zurückgezogen zu beten. Ob sich diese Aussagen aber allein auf die gemeindlichen Versammlungen beschränkt oder der gesamte Alltag im Blick ist, kann nicht mit letzter Sicherheit gesagt werden.

Das Haus nimmt in der Frage des Gebets eine besondere Stellung ein, da die Häuser als Zentralisationspunkt gelten können. Nach Mt 6,6 ist das Haus der Ort, in dem man sich zurückziehen und ohne äußere Ablenkung in Kontakt mit Gott treten kann. Die Bereiche, an denen man im Haus Gebete verrichten sollte, waren jene tief im Haus oder im Obergeschoss, ein Befund, der sich auch mit paganer und jüdischer Praxis deckt (vgl. 3.2.2.), wenngleich die Motivation dahinter differiert.

Bei der Entwicklung des Gebets zeigen sich zwei Stränge: In vielen Schriften, v.a. bei den Kirchenvätern, findet sich eine Öffnung und Universalisierung des Gebets, wonach man weniger an konkrete Zeiten und Orte gebunden ist und stattdessen immer und überall beten kann. Daneben gibt es Traditionen, die die Anforderungen für ein Gebet hoch ansetzen. Somit finden sich zahlreiche Verschärfungen und Konkretisierungen v.a. in der gnostischen Literatur. Auch in den Kirchenordnungen (Did.; Trad. Apost.) werden die Bestimmungen für das Gebet weiter ausdifferenziert, was später wohl auch in der monastischen Tradition seine Weiterführung findet.

Auffallend ist, dass neben dem Gebet von weiteren Ritualen in der Familie hingegen nichts Konkretes berichtet wird. Zwar wird an einigen wenigen Stellen das gemeinsame Mahl oder die Lesung des Evangeliums genannt, doch der Kontext macht erneut eine Verortung im gemeindlichen Kontext wahrscheinlich. Auch mit Blick auf Theorie und Reflexion wird darauf nicht eingegangen und man kann daher annehmen, dass sich der Großteil des kultischen Geschehens im Rahmen der gemeindlichen Versammlungen abgespielt haben, wie etwa das gemeinsame Mahl. Denkbar ist m.E. ferner, dass die Quellen diesen häuslichen Bereich nicht erfassen und vieles an Ritualen, die u.U. ebenfalls dem religiösen Bereich zugeordnet werden können, als bekannt vorausgesetzt und daher als nicht berichtenswert eingestuft werden. Klarerweise ist dies auch der methodischen Vorgehensweise geschuldet, die den Ritual- sowie Religiositätsbegriff bewusst weit angesetzt hat. Zurecht muss man fragen, was eine Handlung zu einer religiösen Handlung macht. Dies trifft in besonderem Maße auf die Sumarien der Apostelgeschichte zu, die aufgrund ihres Charakters als Symbolhandlungen auf den ersten Blick wie gängige religiöse Praxis anmuten, die auch von paganer Seite ähnlich durchgeführt wurde. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass eine konkrete Deutung dieser Symbolhandlung schwierig erscheint und ob die agierenden Personen es als religiöse – und ferner als christliche – Handlung verstanden haben, bleibt unklar.

Fazit

Auf die eingangs gestellten komplexen Fragen, welche Rolle die Religiosität in der gemeinsamen Schnittmenge von Haus und Familie einnimmt, müsste strenggenommen mindestens ein genauso breites Spektrum an Antworten gegeben werden.

Eine philologische Untersuchung der Semantik rund um das Haus und die Familie zeigten, wie nuancenreich die Bedeutungen von οἶκος und *familia* sowie verwandte Begriff waren. Mann, Frau und Kinder und nicht zuletzt auch Sklaven, die im selben Haus wohnten und den Alltag mit ihnen teilten, waren Teil der Familie und somit auch Teil des religiösen Lebens. Religiosität im weitesten Sinne durchdringt den Alltag und strukturiert ihn durch eine Vielzahl von religiösen Handlungen. Dazu gehören etwa das obligatorische Gebet am Morgen und Abend sowie verschiedene Dankesgesten bei den Mahlzeiten. Dieser Umstand bezieht sich gleichermaßen auf alle Haushalte der Antike, unabhängig von der jeweiligen Religiosität der Bewohner. Doch waren konkrete kultische Handlungen nicht einziger Ausdruck von religiösen Überzeugungen. Vielmehr gehörte auch ein Ethos dazu, wonach etwa Denken, Fühlen, Handeln und deren Deutung von religiösen Inhalten bestimmt sind.

Folgerichtig korreliert auch die Architektur des Hauses mit dessen religiöser Praxis. Während v.a. in früher Zeit der Herd und somit die zahlreich mit ihm verbundenen Gottheiten im Zentrum des Hauses war, nutzten die Römer ihre persönliche Religiosität auch zur Repräsentation, wo sie Hausschreine, die sog. Lararien, oft prominent im Eingangsbereich des Hauses platzierten. Für den Alltag dürfte es aber zugleich eine intimere Seite der Religiosität gegeben haben, wenn v.a. für die tief im Haus gelegenen Bereiche sowie das Obergeschoß kultische Handlungen wahrscheinlich waren.

Sehr starr waren in der antiken Überlieferung scheinbar die religiösen Rollen der einzelnen Familienmitglieder: Der Mann als *paterfamilias* und gleichsam Hohepriester im Haus, seine Frau, mit einem deutlich beschränkterem religiösen Handlungspotenzial, die Kinder als bloße Objekte religiösen Handelns und ebenso die

Sklaven, denen zumindest zum Teil die Verehrung eigener Gottheiten zugestanden wurde.

Lokale, soziale sowie zeitliche Faktoren bestimmen in großem Maße, welche religiösen Rituale das Leben der Menschen begleiteten und inwiefern Religiosität eine Größe war, die die sozialen Strukturen im Haushalt mitbestimmte. Die soziale Rangordnung im Haus geht einher mit der religiösen und so ist für die Religiosität der Familie entscheidend, wer Autorität über wen besitzt. Es ist bemerkenswert, dass man sich dazu christlicherseits auf einem schmalen Grat zwischen Bestätigung und Bekräftigung der bestehenden sozialen Verhältnisse einerseits und totales Ablehnen und Auflöschung derselben bewegt. Wie zu erwarten, sind die jeweiligen Positionen dazu stark von der Intention des Kontexts geleitet.

Dass gemischte Haushalte Konfliktpotenzial boten, zeigten besonders die Ausführungen zu Mischehen. Justin, Tertullian, der Hirte des Hermas und die apokryphe Tradition schildern solche Ehepaare, in denen jedoch stets das Ethos und nie kultische Handlungen selbst Anstoß erregten. Auf der anderen Seite standen Bemühungen, religiöse Differenzen möglichst konfliktfrei zu bewältigen, namentlich die *Traditio Apostolica* und Paulus in 1Kor 7. Inwieweit das Verhältnis von Theorie und Praxis bei der Integration der Religiosität in den Alltag eine Rolle spielte, muss offen bleiben, denn Religiosität war und ist stets dynamisch und flexibel.

Auch die Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern sowie Herren und Sklaven bestätigen zunächst dieses Spannungspotenzial. Kinder, die als religiöse Subjekte nirgends in den Blick kamen, waren als religiöse *tabula rasa* nicht mehr als Spielball der Vertreter von religiösen Angeboten, was nicht zuletzt auch auf die Verbreitung des christlichen Glaubens zutraf. Sklaven hatten im Haus eine ambivalente Position inne. Sie bewegten sich zwischen den beiden Polen Loyalität seinem Dienstgeber gegenüber vs. Träger zahlreicher intimer – und somit häufig kostbarer – Informationen. Auch in religiösen Belangen zeigte sich wohl diese Spannung, wenn Sklaven entweder von ihrem Herrn zu konkreten kultischen Handlungen gezwungen werden konnten oder wenn sie selbst zum Unmut ihres Herrn religiös aktiv wurden.

Gelangen in den Quellen homogen christliche Haushalte in den Blick, ist es nicht mehr das komplexe soziale Miteinander das in den Fokus gerät, sondern die

konkrete Kultausübung. Wenngleich freilich keine christliche Erfindung, so ist das Gebet jene Handlung, die in besonderem Maße Teil der nicht-öffentlichen Religiosität war. Sowohl mit Blick auf äußeres Verhalten beim Betenden als auch auf inhaltliche Aspekte des Gebets wurden vonseiten der Kirchenschriftsteller, allen voran Tertullian in dessen *de oratione*, komplexe Überlegungen angestellt. Von weiteren zu erwartenden religiösen Handlungen innerhalb der Familie ist sonst bemerkenswerterweise nicht bekannt. Genannt werden jedoch solche, die mit dem Haus in Verbindung stehen und von Individuen begangen werden, namentlich das Aufstellen eines Portaits des Apostel Johannes bei den Hausaltären und das Besprengen des Hauses von Marcellus nach der Vertreibung des Simon Magus. Beide Rituale wurden von Menschen durchgeführt, die sich von paganer Religiosität hinwenden zum Christusglauben. Von hier aus könnte man weiterdenken, wie fließend doch ganz allgemein die Grenzen zwischen pagan und christusgläubig waren.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Christusgläubige in den ersten Jahrhunderten einem komplexen Transformationsvorgang ausgesetzt waren. Weder Glaubensinhalte noch Glaubenspraxis waren festgeschrieben und so bewegte man sich in einer ständig sich aktualisierenden Situation der Ambivalenz. „Ständig sich aktualisierend“ meint hier die jeweils sich verändernden Rahmenbedingungen für Christusgläubige, die je nach Ort, Zeit und weiteren Faktoren einem breiten Spektrum von schroffer Ablehnung und Verfolgung bis hin zur Akzeptanz. Doch auch von christlicher Seite wirkt es, als ob es um ein vorsichtiges Herantasten und Ausloten der Grenzen geht. Dies zeigt sich v.a. im apologetischen Schrifttum, in dem dieser Spagat je nach Adressatenkreis besonders ausdrückt. Dennoch gelang es, innerhalb dieser fragilen Situation nicht nur den Fortbestand des Christusglaubens zu sichern, sondern tatsächlich zur Mehrheitsreligion im Römischen Reich zu werden. Die Rolle des Hauses darf dabei nicht unterschätzt werden. Das Votum des Aristoteles, dass das Haus ein eigener Kosmos ist, der aber zugleich den Staat abbildet, findet in diesem Fall eine Bestätigung. Mit der Übernahme des Christusglaubens in Familien und der Taufe ganzer Häuser war der Grundstein dafür gelegt, religiöse Überzeugungen in weitere soziale Strukturen diffundieren zu lassen. Begünstigt wurde diese

Entwicklung nicht zuletzt durch die Verschränkung von Haus und Familie, zwei im Grunde verschiedene Systeme, die in ihrem Alltag Verbindung eingehen und eine Stabilität beanspruchen, die außerhalb des Hauses ihresgleichen sucht.

Die vorliegende Untersuchung hat also einen bescheidenen Versuch unternommen, etwas Licht auf das religiöse Leben in der Familie der frühen Christusgläubigen zu werfen und anhand ausgewählter Quellen ein Gefühl dafür zu erzeugen, inwiefern Religiosität ein für das Sozialgefüge des Haushalts bestimmender Faktor war. Es zeigten sich jedoch aufgrund der Komplexität der Thematik auch zahlreiche Leerstellen. Weiterführende Untersuchungen könnten durch ebenfalls interdisziplinäre Forschung angestrebt werden: wie diese Arbeit als ein Produkt des Dialogs von Bibelwissenschaften und Archäologie entstand, so könnte auch ein besonders Fokus von Religionswissenschaften, Patrologie, Sozialwissenschaften, Judaistik und weiteren verwandten Disziplinen lohnend sein, um weitere Mosaiksteine beizusteuern.

Literaturverzeichnis

- Adam Robert/Brentnall Derek, *Classical architecture. A comprehensive handbook to the tradition of classical style*, New York 1991.
- Adams Edward, *The earliest Christian meeting places. Almost exclusively houses?*, *Library of New Testament Studies* 450, London/New York 2016.
- Aland Kurt, *Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden - und ihre Taufe*, *Theologische Existenz heute* 138, München 1967.
- Allison Penelope M., *Using the Material and Written Sources: Turn of the Millennium Approaches to Roman Domestic Space*, *American Journal of Archaeology* 105/2 (2001), 181–208.
- Anderson James C., *Roman architecture and society*, Baltimore 1997.
- Andresen Carl, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 30, Berlin 1955.
- Antonaccio Carla M., *An archaeology of ancestors. Tomb cult and hero cult in early Greece*, *Greek studies: interdisciplinary approaches: Philology-Anthropology*, Lanham, Md. 1995.
- Apelt Otto, *Platon. Sämtliche Dialoge* 7, 1916.
- Arx Urs von, *Fürbittendes Gebet im Neuen Testament*, in: *Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbâta de Sus 4.-8. August 2007* 249, Hans Klein/Vasile Mahoc/Karl-Wilhelm Niebuhr (Hgg.), *WUNT* 249, Tübingen 2009, 25–75.
- Arzt-Grabner Peter, *1. Korinther 2*, *Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament* 4, Göttingen 2006.
- , *Onesimus erro. Zur Vorgeschichte des Philemonbriefes*, *ZNW* 95 (2004), 131–143.
- , *Philemon*, *Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament* 1, Göttingen 2003.
- Ascough Richard S./Harland Philip A./Kloppenborg John S., *Associations in the Greek-Roman World. A Sourcebook*, Waco (TX) 2012.
- Audring Gert, *Ökonomische Schriften, Schriften und Quellen der alten Welt* 38, Berlin 1992.
- Bakker Jan Theo, *Living and working with the Gods. Studies of evidence for private religion and its material environment in the city of Ostia (100 - 500 AD)*, Amsterdam 1994.
- Balch David L., *Let wives be submissive*, *Society of Biblical Literature. Monograph Series* 26, Chico (CA) 1981.
- , *Paul's Portrait of Christ Crucified (Gal. 3:1) in Light of Paintings and Sculptures of Suffering and Death in Pompeiian and Roman Houses*, in: *Early Christian Families in Context*, David L. Balch/Caroline Osiek (Hgg.), *Religion, Marriage, and Family*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2003, 84–108.
- Balch David L./Osiek Carolyn, *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*, *Early Christian Families in Context*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2003.
- Balch David L./Weissenrieder Annette, *Contested Spaces*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 285, Tübingen 2012.

- Balla Peter, *The child-parent relationship in the New Testament and its environment*, Tübingen 2003.
- Barclay John M. G., *The Family as the Bearer of Religion*, in: *Constructing Early Christian Families*, Halvor Moxnes (Hg.), London/New York 1997, 66–80.
- Barnard Leslie W., *St. Justin Martyr. The first and second apologies*, *Ancient Christian writers* 56, New York 1997.
- Barnes Timothy D., *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford 1971.
- Barrier Jeremy W., *The Acts of Paul and Thecla*, *WUNT II* 270, Tübingen 2009.
- Barton Ian M., (Hg.) *Roman domestic buildings*, *Exeter Studies in History*, Exeter 1996.
- Baumert Norbert, *Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes*, Würzburg 2007.
- Baumgarten Roland, *Griechenland*, Chap. 29–35 in: *Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike*, Johannes Christes/Richard Klein/Christoph Lüth (Hgg.), Darmstadt 2006,
- Baumstark Anton, *Abendgebet*, in: *RAC* 1, Stuttgart 1950, 9–12.
- Baus Karl, *Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians*, Bonn 1940.
- Beard Mary/North John/Price Simon, *Religions of Rome*, Cambridge/New York/Oakleigh 1998.
- Beckwith Roger T., *Calendar, chronology and worship. Studies in ancient Judaism and early Christianity* 61, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 61, Leiden/Boston 2005.
- , *Daily and Weekly Worship: Jewish and Christian*, *Gorgias Liturgical Studies* 6, Bramcote 1987.
- Bendlin Andreas, *Religion I. Einleitung*, in: *DNP* 10, Stuttgart 2001, 888–891.
- Benjamin Anna S., *The Altars of Hadrian in Athens and Hadrian's Panhellenic Program*, *Hesperia* 32, Athen 1963.
- Berger Klaus, *Gebet IV. Neues Testament*, in: *TRE* 12 (Gabler - Gesellschaft V), Berlin/New York 1984, 47–60.
- Bergmann Birgit, *Der Kranz des Kaisers. Genese und Bedeutung einer römischen Insignie*, Berlin/New York 2010.
- Bieritz Karl-Heinrich, *Liturgik*, Berlin 2004.
- Blatz Beate, *Der Dialog des Erlösers*, in: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I. Evangelien*, Wilhelm Schneemelcher (Hg.), Tübingen 1997, 245–253.
- Blech Michael, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 38, Berlin/New York 1982.
- Blomenkomp Paul, *Erziehung*, in: *RAC* 6, Stuttgart 1966, 502–559.
- Bodel John, *Cicero's Minerva, Penates, and the Mother of the Lares: An Outline of Roman Domestic Religion*, in: *Household and family religion in antiquity*, John P. Bodel/Saul M. Olyan (Hgg.), Oxford 2008, 248–2275.
- Bodel John P./Olyan Saul M., *Household and family religion in antiquity*, Oxford 2008.
- Boedeker Deborah, *Family Matters: Domestic Religion in Classical Greece*, in: *Household and family religion in antiquity*, John P. Bodel/Saul M. Olyan (Hgg.), Oxford 2008, 229–247.

- Bömer Franz, Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom, Archiv für Religionswissenschaft. Beihefte zum Archiv für Religionswissenschaft 1, Leipzig 1943.
- Bömer Franz/Herz Peter, Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom, Forschungen zur antiken Sklaverei. Im Auftrag der Kommission für Geschichte des Altertums der Akademie der Wissenschaften und der Literatur 14,1, Wiesbaden ²1981.
- Bonini Paolo, La casa nella Grecia romana. Forme e funzioni dello spazio privato fra I e VI secolo, Roma 2006.
- Bonwetsch Nathanel G., Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung, Bonn 1878.
- Bormann Diana, Rom - Republik und Kaiserzeit, Darmstadt 2006.
- Botte Bernard/Gerhards Albert/Felbecker Sabine, La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39, Münster ⁵1989.
- Bovon François, Das Evangelium nach Lukas, EKK 3,2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 2007.
- , Die kanonische Apostelgeschichte und die apokryphen Apostelakten, in: Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Jörg Frey/Clare K. Rothschild/Jens Schröter (Hgg.), Berlin 2009, 349–379.
- Bowes Kim, At Home, in: A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World, Rubina Raja/Jörg Rüpke (Hgg.), Chichester 2015, 209–219.
- Bradley Keith R., Remarriage and the Structure of the Upper-Class Roman Family, in: Marriage, divorce and children in ancient Rome, Beryl Rawson (Hg.), Oxford 1991, 79–98.
- Bradshaw Paul F./Johnson Maxwell E./Phillips L. Edward, The Apostolic Tradition. A commentary, Minneapolis 2002.
- Bremmer Jan, Opfer. III. Griechenland, in: DNP 8, Stuttgart 2000, 1240–1246.
- Brent Allen, Hippolytus and the Roman church in the third century. Communities in tension before the emergence of a monarch-bishop, Vigiliae Christianae Supp. 31, Leiden/New York/Köln 1995.
- Briones David, Mutual Brokers of Grace: A Study in 2 Corinthians 1.3-11, New Testament Studies 56/4 (2010), 536–556.
- Brodersen Kai, Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike 1, Antike Kultur und Geschichte 1, Münster/Hamburg/London 2001.
- Brooten Bernadette J., Women leaders in the ancient synagogue. Inscriptional evidence and background issues, Chico, Calif. 1982.
- Brothers A.J., Urban Housing, in: Roman domestic buildings, Ian M. Barton (Hg.), Exeter 1996, 33–63.
- Brox Norbert, Die Pastoralbriefe. 1 Timotheus, 2 Timotheus, Titus, Regensburger Neues Testament, Regensburg ⁵1989.
- Burkert Walter, Greek religion. Archaic and classical, Malden, Mass. 2012.
- Callahan Allen D., Paul's Epistle to Philemon. Toward an Alternative *Argumentum*, HTR 86 (1993), 357–376.
- Cameron Alan, The last pagans of Rome, Oxford 2010.
- Cardauns Burkhardt, Lar (Lararium), in: RAC 22, Stuttgart 2008, 978–989.
- Censorinus/Sallmann Klaus, Betrachtungen zum Tag der Geburt, Leipzig 1988.

- Chambers Mortimer, *Staat der Athener*, Berlin 1990.
- Chapot Frédéric/Laurot Bernard, *Corpus de prières grecques et romaines, Recherches sur les rhétoriques religieuses 2*, Turnhout 2001.
- Charlesworth James H., *The good and evil serpent. How a universal symbol became christianized*, Anchor Bible Reference Library, New Haven, CT 2010.
- Christes Johannes/Klein Richard/Lüth Christoph, *Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike*, Darmstadt 2006.
- Clarke John R., *Domus/Single Family House*, in: *A Companion to Roman Architecture*, Roger B. Ulrich/Caroline K. Quenemoen (Hgg.), Blackwell companions to the ancient world, Malden 2014, 342–362.
- , *The houses of Roman Italy, 100 B.C.-A.D. 250. Ritual, Space, and Decoration*, Berkeley/Los Angeles/London 1991.
- Cloke Gillian, *This female man of God*, London/New York 1995.
- Cohick Lynn H., *Women, Children, and Families in the Greco-Roman World*, in: *The world of the New Testament. Cultural, social, and historical contexts*, Joel B. Green (Hg.), Grand Rapids 2013, 179–187.
- Cook Arthur Bernard, *Zeus. A study in ancient religion 1–3*, Cambridge 1914–1940.
- Cooper Kate, *Approaching the Holy Household*, *Journal of Early Christian Studies* 15/1 (2007), 131–142.
- , *Closely watched households. Visibility, exposure, and private power in the Roman domus*, *Past and Present* (2007), 3–33.
- Corbier Mireille, *Divorce and Adoption as Familias Strategies (Le Divorce et l'adoption 'en plus')*, in: *Marriage, divorce and children in ancient Rome*, Beryl Rawson (Hg.), Oxford 1991, 47–78.
- Cullmann Oscar, *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen*, Tübingen²1997.
- Cusumano Nicola, *Zeus Meilichios, Mythos /3* (1991), 19–47.
- Dassmann Ernst/Schöllgen Georg, *Haus II (Hausgemeinschaft)*, in: *RAC 13*, Stuttgart 1986, 801–905.
- Deißmann-Merten Marie-Luise, *Familie. IV. Griechenland und Rom. B. Rom*, in: *DNP 4*, Stuttgart 1998, 412–417.
- Dessau Herrmann, *Lares*, in: *RE 22,1*, Stuttgart/Weimar 1994, 806–833.
- Döhler Marietheres, *Acta Petri. Text, Übersetzung und Kommentar zu den Actus Vercellenses The Acts of Peter: Text, German Translation, and Commentary on the Actus Vercellenses, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 171*, Berlin/Boston 2017.
- Dohrn-van Rossum Gerhard, *Uhr. II. Klassische Antike*, in: *DNP 12/I*, Stuttgart 2002, 971–976.
- Drobner Hubertus R., *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt am Main³2011.
- Eberhard Anselm, *Athenagoras. Bittschrift für die Christen*, in: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten 1. Band*, Otto Bardenhewer/Theodor Schermann/Karl Weyman (Hgg.), *Bibliothek der Kirchenväter 12*, München 1913, 261–325.
- Ebner Martin, *Der Brief an Philemon*, *EKK 18*, Göttingen 2017.
- , *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen, Das Urchristentum in seiner Umwelt I*, Göttingen 2012.

- Eckert Michael, Gottes Segen für die zweite Ehe!? Ein katholischer Ausblick auf die orthodoxe Theologie der Ehe und die Perspektiven für die wiederverheirateten Geschiedenen, Norderstedt ³2013.
- Eckey Wilfried, Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband 1: Apg 1,1–15,35, Neukirchen-Vluyn 2000.
- Egelhaaf-Gaiser Ulrike, Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom, Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 2, Stuttgart 2000.
- Egelhaaf-Gaiser Ulrike/Schäfer Alfred, Religiöse Vereine in der römischen Antike, Studien und Texte zu Antike und Christentum 13, Tübingen 2002.
- Engemann Josef, Kranz (Krone), in: RAC 21, Stuttgart 2006, 1006–1034.
- Eyben Emiel, Fathers and Sons, in: Marriage, divorce and children in ancient Rome, Beryl Rawson (Hg.), Oxford 1991, 114–143.
- Faraone Christopher Athanasios Household Religion in Ancient Greece, in: Household and family religion in antiquity, John P. Bodel/Saul M. Olyan (Hgg.), Oxford 2008, 210–228.
- Fedeli Paolo/Ciccarelli Irma, Q. Horatii Flacci carmina liber IV, Biblioteca Nazionale. Serie dei classici greci e latini testi con commento filologico, Florenz 2008.
- Fenske Wolfgang, "Und wenn ihr betet..." (Mt. 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments Bd 21, Göttingen 1997.
- Fiedler Peter, Das Matthäusevangelium 1, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Stuttgart 2006.
- Fiedrowicz Michael, Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike, Darmstadt 2004.
- Fiedrowicz Michael/Barthold Claudia, Contra Celsum II, Fontes Christiani 50, Darmstadt 2011.
- , Contra Celsum I, Fontes Christiani 50, Darmstadt 2011.
- Fink Gerhard, Seneca. Epistulae morales ad Lucilium 1, Tusculum, Düsseldorf 2007.
- Fischer Joseph A., Die apostolischen Väter, Schriften des Urchristentums 1, Darmstadt 2004.
- Fischer Jutta, Das Bild der Frau im antiken Griechenland, in: Geschlechterdifferenz. Texte, Theorien, Positionen. Kolloquium des Interdisziplinären Zentrums für Frauen- und Geschlechterstudien an der Ernst-Moritz-Arndt Universität Greifswald, Doris Ruhe (Hg.), Würzburg 2000, 121–150.
- Fitzmyer Joseph, The Letter to Philemon, The Anchor Bible 34c, New York 2000.
- Forster Edward Seymour, Isaeus, The Loeb classical library 202, Cambridge Repr. 1962.
- Frankemölle Hubert, Matthäus. Kommentar 1, Düsseldorf 1994.
- Frankfurter David T. M., The Interpenetration of Ritual Spaces in Late Antique Religions: An overview, Archiv für Religionsgeschichte 10 (2008), 199–210.
- Frenschkowski Marco, Domestic religion, family life and the apocryphal Acts of the Apostles, Archiv für Religionsgeschichte 18-19/1 (2017), 123–155.
- , Religion auf dem Markt. Schlangenbeschwörer, Traumdeuter, inspirierte Bauchredner als Träger "abgesunkener" Religion in paganer und christlicher

- Antike. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte religiöser Berufe, ZAC Erg. 34 (2002), 140–158.
- Freudenberger Rudolf, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert. Dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 52, München 1967.
- Froesch Hartmut, Cato. De agri cultura, Stuttgart 2009.
- Fröhlich Thomas, Lararien- und Fassadenbilder in den Vesuvstädten. Untersuchungen zur 'volkstümlichen' pompejanischen Malerei, Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung Erg. 32, Mainz 1999.
- Garland Robert, Daily life of the ancient Greeks, Westport 1998.
- Gazda Elaine K., Roman art in the private sphere. New perspectives on the architecture and decor of the domus, villa, and insula, Ann Arbor (Michigan).⁴1994.
- Geerlings Wilhelm, Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung, in: Zwölf-Apostel-Lehre. Apostolische Überlieferung 1, Norbert Brox/Wilhelm Geerlings/Gisbert Greshake/Rainer Ilgner/Rudolf Schieffer (Hgg.), Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/New York 1991, 141–313.
- Gehring Roger W., Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften - von Jesus bis Paulus, Gießen 2000.
- Gehrke Hans-Joachim, Familie. IV. Griechenland und Rom. A. Griechenland, in: DNP 4, Stuttgart 1998, 408–412.
- Gehrke Hans-Joachim/Schneider Gerhard, Geschichte der Antike. Ein Studienbuch, Stuttgart³2010.
- Georges Karl Ernst *domus*, in: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch 1, Darmstadt 1913, 2285–2286.
- , *familia*, in: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch 1, Darmstadt 1913, 2682–2683.
- , *genus*, in: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch 1, Darmstadt 1913, 2921–2923.
- Gerhards Albert/Doeker Andrea/Ebenbauer Peter, Identität zwischen Tradition und Neuschöpfung, in: Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, Albert Gerhards/Andrea Doeker/Peter Ebenbauer (Hgg.), Studien zu Judentum und Christentum, Paderborn/München/Wien/Zürich 2003, 13–19.
- Gerhards Albert/Leonhard Clemens, Jewish and Christian liturgy and worship. New insights into its history and interaction, Jewish and Christian Perspective Series, Leiden/Boston 2007.
- Giacobello Federica, Larari pompeiani. Iconografia e culto dei LAri in ambito domestico, Il filarete 251, Mailand 2008.
- Gibbs Sharon L., Greek and Roman sundials 11, Yale studies in the history of science and medicine, New Haven 1976.
- Gigon Olof, Aristoteles. Politik, Dtv, München⁴1981.
- Graf Fritz, Agathos Daimon, in: DNP 1, Stuttgart 1996, 242f.
- , Apollon, in: DNP 1, Stuttgart 1996, 863–868.
- , Hestia, in: DNP 5, Stuttgart 1998, 512–514.
- Grant Robert M., The Matron in Justin, 2 Apology 2.1-9, Church History 54/4 (1985), 461–472.

- Greschat Katharina, *Eine Sache der Familie?*, ZAC 17/2 (2013), 248–267.
- Grey Cam, *Constructing communities in the late Roman countryside*, Cambridge 2011.
- Grossi Vittorino, *Il matrimonio dei cristiani - esegesi biblica e diritto romano. XXXVII incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Roma, 8 - 10 maggio 2008*, Studia ephemeridis Augustinianum 114, Rom 2009.
- Gugl Rainer, *Gebet in den Häusern der Antike als Ausdruck von Frömmigkeit*, in: *Frömmigkeit. Historische, systematische und praktische Perspektiven*, Uta Heil/Annette Schellenberg (Hgg.), Wiener Jahrbuch der Theologie 11, Wien 2016,
- , *Streitfall Religion. Zum spannungsvollen Nebeneinander von griechisch-römischer und christlicher Religiosität in antiken Haushalten*, PZB 25/2 (2016), 97–118.
- Gutsfeld Andreas/Koch Dietrich-Alex, *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 25, Tübingen 2006.
- Haase Mareile, *Trankopfer II. Klassische Antike*, in: DNP 12,1, Stuttgart 2002, 752f.
- Hales Shelley, *The Roman house and social identity*, Cambridge 2009.
- Harnack Adolf von, *Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege*, Leipzig ²1896.
- Harrill James Albert, *The Domestic enemy. A Moral Polarity of Household Slaves in Early Christian Apologies and Martyrdoms*, in: *Early Christian Families in Context*, David L. Balch/Caroline Osiek (Hgg.), Religion, Marriage, and Family, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2003, 231–254.
- , *Servile functionaries or priestly leaders? Roman domestic religion, narrative intertextuality, and Pliny's reference to slave Christian ministræ (Ep. 10,96,8)*, Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 97 (2006), 111–130.
- , *Slaves in the New Testament. Literary, social and moral dimensions*, Minneapolis 2006.
- Heinrichs Albert, *Zeus I. Name und Identität–IV. Riten, Kulte, Feste*, in: DNP 12/2, Stuttgart 2002, 782–789.
- Heinze Theodor, *Katharsis*, in: DNP 6, Stuttgart 1999, 351–354.
- Hellholm David, *Der Hirt des Hermas*, in: *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Wilhelm Pratscher (Hg.), Göttingen 2009, 226–253.
- Hellholm David/Sänger Dieter, *The Eucharist - Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376, Tübingen 2017.
- Hendriksen William/Kistemaker Simon J., *Exposition of Thessalonians, the Pastorals, and Hebrews*, New Testament Commentary, ²2002.
- Henning Rudolf, *„Familiensoziologisches“ im Neuen Testament*, JCSW 29 (1988), 175–191.
- Hermann Alfred, *Dach II*, in: RAC 3, Stuttgart 1957, 536–558.
- Herrmann-Otto Elisabeth, *Grundfragen der antiken Sklaverei. Eine Institution zwischen Theorie und Praxis*, Hildesheim/Zürich/New York 2015.
- Herter Hans/Hoheisel Karl/Brakmann Heinzgerd, *Haus I (Gütergemeinschaft - Heilgötter)*, in: RAC 13, Stuttgart 1986, 770–801.
- Höcker Christoph, *Haus*, in: DNP 5, Stuttgart 1998, 198–210.
- , *Lararium*, in: DNP 6, Stuttgart 1999, 1145.

- Hoepfner Wolfram/Schwandner Ernst-Ludwig, *Haus und Stadt im klassischen Griechenland*, München ²1994.
- Holzberg Niklas/Willige Wilhelm, *Briefe aus der Verbannung. Tristia. Epistulae Ex Ponto*. Lateinisch und deutsch, Düsseldorf ⁴2005.
- Horsley Richard A., *Paul and Slavery. A critical alternative to recent readings*, *Semeia* 83/84 (1998), 153–200.
- Huchthausen Liselot, *Römisches Recht in einem Band, Bibliothek der Antike. Römische Reihe*, Berlin/Weimar ⁴1991.
- Hurschmann Rolf, *Herd*, in: *DNP* 5, Stuttgart 1998, 407f.
 ———, *Salutatio*, in: *DNP* 10, Stuttgart 2001, 1270f.
- Jensen Anne, *Thekla-Die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt*, *Kaiser-Taschenbücher* 172, Gütersloh 1999.
- Jeremias Joachim, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.
- Johann Horst-Theodor, *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, Darmstadt 1976.
- Johnson-Hodge Caroline, *Married to an Unbeliever. Households, Hierarchies, and Holiness in 1 Corinthians 7:12–16*, *HTR* 103/1 (2010), 1–25.
- Johnston Sarah Iles, *Torgottheiten*, in: *DNP* 12,1, Stuttgart 2002, 702.
- Joubert Stephan, *Managing the Household: Paul as Paterfamilias of the Christian Household Group in Corinth*, in: *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, London 1995, 213–223.
- Jung Matthias, *Keltische Paläste? Eine Diskussionsbemerkung*, in: *Der gebaute Raum. Bausteine einer Architektursoziologie vormoderner Gesellschaften*, Peter Trebsche/Nils Müller-Scheeßel/Sabine Reinhold (Hgg.), *Tübinger archäologische Taschenbücher* 7, Münster/New York/München/Berlin 2010, 255–274.
- Junod Eric/Kaestli Jean-Daniel, *Acta Iohannis. Praefatio - Textus, Corpus Christianorum. Series apocryphorum* 1, Turnhout 1983.
 ———, *Acta Iohannis. Textus alii - Commentarius indices, Corpus Christianorum. Series apocryphorum* 2, Turnhout 1983.
- Kaimowitz Jeffrey H., *The odes of Horace*, Baltimore 2008.
- Kajava Mika, *Hestia, Hearth, Goddess and Cult*, *HSCPh* 102 (2004), 1–20.
- Keim Theodor, *Rom und das Christentum. Eine Darstellung des Kampfes zwischen dem alten und dem neuen Glauben im römischen Reche während der beiden ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung*, Berlin 1881.
- Kellner Heinrich, *Tertullian, private und katechetische Schriften*, *BKV* 1. Reihe, 7, München 1912.
 ———, *Tertullians ausgewählte Schriften ins Deutsche übersetzt*, *BKV* 2. Reihe, 24, München 1915.
- Kelly Benjamin, *Petitions, litigation, and social control in Roman Egypt*, *Oxford Studies in Ancient Documents*, Oxford 2011.
- Kermer Silvio, *Verstädterung, Migration und wirtschaftliche Entwicklung*, *Schriften zur internationalen Wirtschaftspolitik* 5, München 2007.
- Klauck Hans-Josef, *Unterweisung in lehrhafter Form. 4. Makkabäerbuch*, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* 3,6, Gütersloh 1989.
- Klauser Theodor, *Doctrina duodecim apostolorum - Barnabae Epistula*, Bonn 1940.

- Klees Hans, Herren und Sklaven. Die Sklaverei im ökonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit, Forschungen zur antiken Sklaverei. Im Auftrag der Kommission für Geschichte des Altertums der Akademie der Wissenschaften und der Literatur 6, Wiesbaden 1975.
- Klein Hans Hubert, Sie waren versammelt. Die Anfänge christlicher Versammlungen nach Apg 1-6, Münster 2015.
- Klinghardt Matthias, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 13, Tübingen 1996.
- , A Typology of the Communal Meal, in: Meals in the early Christian world. Social Formation, Experimentation and Conflict at the Table, Dennis Edwin Smith/Hal Taussig (Hgg.), New York 2012, 9–22.
- Knell Heiner, Architektur der Griechen, Darmstadt ²1988.
- Knox John, Philemon among the letters of Paul. A new view of its place and importance, New York/Nashville 1959.
- Koch Dietrich-Alex, Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen ²2014.
- Koep Leo, Besprechung, in: RAC 2, Stuttgart 1954, 185–194.
- Koetschau Paul, Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, BKV 1. Reihe, 52,1, München 1926.
- König Ingemar, Vita Romana. Vom täglichen Leben im alten Rom, Stuttgart 2004.
- Köves-Zulauf Thomas, Römische Geburtsriten 87, Zetemata, München 1990.
- Krumbiegel Friedemann, Erziehung in den Pastoralbriefen. Ein Konzept zur Konsolidierung der Gemeinden, Leipzig 2013.
- Külling Heinz, Ehe und Ehelosigkeit bei Paulus. Eine Auslegung zu 1. Korinther 6,12-7,40, Zürich 2008.
- , Mann und Frau, Eltern und Kinder als Bewohner ihres Hauses in den Pastoralbriefen, Zürich 2017.
- Laes Christian, Desperately Different? *Delicia* Children in the Roman Household, in: Early Christian Families in Context, David L. Balch/Caroline Osiek (Hgg.), Religion, Marriage, and Family, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2003, 298–324.
- Lafond Yves, Korinθος, in: DNP 6 Iul–Lee, Stuttgart/Weimar 1999, 745–752.
- Lampe Peter, The Language of Equality in Early Christian House Churches. A constructivist approach, in: Early Christian Families in Context, David L. Balch/Caroline Osiek (Hgg.), Religion, Marriage, and Family, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2003, 73–83.
- Lanczkowski Günter, Haus I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 14, Berlin/New York 1985, 475f.
- Lang Uwe Michael, *Conversi ad Dominum*. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung, Einsiedeln ⁴2006.
- Lassen Eva Marie, The Roman Family: Ideal and Metaphor, Chap. 6 in: Constructing Early Christian Families. Family as social reality and metaphor, Halvor Moxnes (Hg.), London/New York 1997, 103-120.
- Latte Kurt, Römische Religionsgeschichte, Handbuch der Altertumswissenschaft 5,4, München ²1992.
- Lauritsen M. Taylor, The Form and Function of Boundaries in the Campanian House, in: *Privata luxuria*. Towards an archaeology of intimacy: Pompeii and beyond. International workshop. Center for Advanced Studies, Ludwig-Maximilians-

- Universität München (24 - 25 March 2011), Anna Anguissola (Hg.), *Münchener Studien zur Alten Welt* 8, München 2012, 95-114.
- Lauter Hans, *Die Architektur des Hellenismus*, Darmstadt 1986.
- Le Saint William P., *Tertullian. Treatises on Marriage and remarriage*, *Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translation* 13, New York 1951.
- Lehmeier Karin, *Oikos und Oikonomia. Antike Konzepte der Haushaltsführung und der Bau der Gemeinde bei Paulus*, *Marburger theologische Studien* 92, Marburg 2006.
- Leutzsch Martin, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im "Hirten des Hermas"*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 150, Göttingen 1989.
- , *Hirt des Hermas*, in: *Papiasfragmente. Hirt des Hermas*, Ulrich H.J. Körtner/Martin Leutzsch (Hgg.), *Schriften des Urchristentums* 3, Darmstadt 2004, 107–497.
- Liddell Henry George/Scott Robert/Jones Henry Stuart, *A Greek-English lexicon*, Oxford 1968,
- Lightman Majorie/Zeisel William, *Univira. An Example of Continuity and Change in Roman Society*, *Church History* 46/1 (1977), 19–32.
- Lindemann Andreas, *Kinder und Eltern in frühchristlichen Gemeinden*, in: *Ehe - Familie - Gemeinde. Theologische und soziologische Perspektiven auf frühchristliche Lebenswelten* 46, Dorothee Dettinger/Christof Landmesser (Hgg.), *Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte*, Leipzig 2014, 61–84.
- Linderski Jerzy, *Penates (Di Penates)*, in: *DNP* 9, Stuttgart 2000, 414–416.
- Lipka Michael, *Notes on Pompejan Domestic Cults*, *Numen* 53 (2006), 327–358.
- Lona Horacio E., *Die "Wahre Lehre" des Kelsos, Kommentar zu frühchristlichen Apologeten Erg.-Bd. 1*, Freiburg/Basel/Wien 2005.
- Lübke Dieter, *Platon über Frauen, Liebe und Ehe*, in: *Die Frau in der Antike*, Max Kunze/Liselot Huchthausen (Hgg.), *Beiträge der Winckelmann-Gesellschaft* 17, Stendal 1988, 50–60.
- Luz Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)*, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1*, Zürich/Braunschweig ³1992.
- , *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8–17)*, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/2*, Zürich/Braunschweig ³1999.
- MacDonald Margaret Y., *Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of Hysterical Women*, 1996.
- , *Parenting, Surrogate Parenting, and Teaching*, in: *Ehe - Familie - Gemeinde. Theologische und soziologische Perspektiven auf frühchristliche Lebenswelten*, Dorothee Dettinger/Christof Landmesser (Hgg.), *Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte* 46, Leipzig 2014, 85–102.
- , *Reading the New Testament Household Codes in Light of New Research on Children and Childhood in the Roman World*, *Studies in Religion* 41/3 (2012), 376–387.
- , *Was Celus Right? The Role of Women in the Expansion of Early Christianity*, in: *Early Christian Families in Context*, David L. Balch/Caroline Osiek (Hgg.), *Religion, Marriage, and Family*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2003, 157–184.

- MacMullen Ramsay, *The second church. Popular Christianity A.D. 200 - 400*, Atlanta 2009.
- Maharam Wolfram-Aslan, *Genius*, in: DNP 4, Stuttgart 1998, 915–917.
- Maiuri Arduino, *Sacra privata. Rituali domestici e istituti giuridici in Roma antica, Storia delle Religioni*, Roma 2013.
- Manuwald Bernd, *Platon. Protagoras. Übersetzung und Kommentar, Platon. Werke 6,2*, Göttingen 1999.
- Marchant Edgar C., *Xenophontis opera omnia 2 Commentarii, Oeconomicvs, Convivim, Apologia Socratis*, Oxford 1949.
- Marcovich Miroslav, *Origenes. Contra Celsum Libri VIII, Supplements to Vigiliae Christianae 54*, Leiden/Boston/Köln 2001.
- Marg Walter, *Hesiod. Sämtliche Gedichte. Theogonie - Erga - Frauenkataloge, Die Bibliothek der Alten Welt Griechische Reihe*, Zürich/Stuttgart 1970.
- Markschies Christoph, *Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, in: *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten "Traditio Apostolica", zu den "Interrogationes de fide" und zum "Römischen Glaubensbekenntnis"*, Wolfram Kinzig/Christoph Marschies/Markus Vinzent (Hgg.), *Arbeiten zur Kirchengeschichte 74*, Berlin/New York 1999, 1–74.
- Martin Dale B., *Slave Families and Slaves in Families*, in: *Early Christian Families in Context*, David L. Balch/Caroline Osiek (Hgg.), *Religion, Marriage, and Family*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2003, 207–230.
- Martin Jochen, *Familie, Verwandtschaft und Staat in der römischen Republik*, in: *Res publica reperta. Zur Verfassung und Gesellschaft der römischen Republik und des frühen Prinzipats ; Festschrift für Jochen Bleicken zum 75. Geburtstag*, Jörg Spielvogel/Jochen Bleicken (Hgg.), Stuttgart 2002, 13–24.
- Mastrocinque Attilio, *Lar*, in: DNP 6, Stuttgart 1999, 1147–1150.
- McFayden Donald, *The Occasion of the Domitianic Persecution*, *The American Journal of Theology* 24/1 (1920), 46–66.
- McGinn Sheula E., *The Household Codes of the Later Pauline Traditions*, *Catechist* 37/6 (2004), 50–54.
- McGowan Andrew Brian, *Ancient Christian worship. Early church practices in social, historical, and theological perspective*, Grand Rapids 2014.
- McKay Alexander Gordon/Fellmann Rudolf, *Römische Häuser, Villen und Paläste, Edition antike Welt*, Zürich/Freiburg im Breisgau 1980.
- Mehl Andreas, *Religiöse Erziehung und Unterweisung in der griechischen Antike*, in: *Religiöse Erziehung und Religionsunterricht. 13*, Max Liedtke (Hg.), *Schriftenreihe zum Bayerischen Schulmuseum Ichenhausen 13*, Ichenhausen 1994, 67–86.
- Metraux Guy P. R., *Ancient housing. Oikos and Domus in Greece and Rome*, [in: English], *Journal of the Society of Architectural Historians* 58/3 (Sep 1999), 392–405.
- Meyers Eric M., *The Problems of Gendered Space in Syro-Palestinian Domestic Architecture*, in: *Early Christian Families in Context. An interdisciplinary Dialogue*, David L. Balch/Carolyn Osiek (Hgg.), *Religion, Marriage, and Family*, Grand Rapids/Cambridge 2003, 44–69.
- Michel Otto, *οἰκία*, in: ThWNT 5, Stuttgart 1954, 133–136.

- Micheles George, Repopulating the Roman House, in: *The Roman Family in Italy. Status, Sentiment, Space*, Beryl Rawson/Paul Weaver (Hgg.), Canberra/Oxford 1997, 299–319.
- Molthagen Joachim, *Geschichtsschreibung und Geschichtsverständnis in der Apostelgeschichte im Vergleich mit Herodot, Thukydides, und Polybios*, in: *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Jörg Frey/Clare K. Rothschild/Jens Schröter/Bettina Rost (Hgg.), Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 162, Berlin/New York 2009,
- Morgan Janett, *The classical Greek house*, Exeter ^{1. publ.}2010.
- Morgan John R., *Ethiopian story*. Translated by Sir Walter Lamb, edited with new introduction and notes by J. R. Morgan, London 1997.
- Most Glenn W., *Theogony, works and days, testimonia*, Loeb Classical Library, Cambridge/London 2006.
- Mounce Robert H., *Matthew*, New International Biblical Commentary 1, Peabody, Mass. 1991.
- Moxnes Halvor, *What is Family? Problems in Constructing Early Christian Families*, in: *Constructing Early Christian Families. Family as social reality and metaphor*, Halvor Moxnes (Hg.), London/New York 1997, 13–41.
- Mühlenkamp Christine, "Nicht wie die Heiden". *Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit*, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband - Kleine Reihe 3, Münster 2008.
- Müller-Wiener Wolfgang, *Griechisches Bauwesen in der Antike*, München 1988.
- Müller Peter, *In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1992.
- Munier Charles, *L'apologie de Saint Justin. Philosophe et Martyr, Paradosis. Etudes de littérature et de théologie anciennes* 38, Fribourg, Suisse 1994.
- Mylonopoulos Joannis, *The Dynamics of Ritual Space in the Hellenistic and Roman East*, *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* 21 (2008), 9–39.
- Neils Jenifer, *Die Frau in der Antike*, Stuttgart 2012.
- Neomario T. H., *Geschichte der Stadt Rom*, Kiel 1931.
- Neumer-Pfau Wiltrud, *Studien zur Ikonographie und gesellschaftlichen Funktion hellenistischer Aphrodite-Statuen*, Habelts Dissertationsdrucke / Reihe klassische Archäologie 18, Bonn 1982.
- Nevett Lisa C., *Domestic space in classical antiquity*, *Domestic space in classic*, Cambridge 2010.
- , *House and society in the ancient Greek world*, Cambridge 1999.
- Nicklas Tobias/Klein Hans, *Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten* 265, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Göttingen 2016.
- Niebergall Alfred, *Ehe und Eheschließung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kirche*, *Marburger theologische Studien* 18, Marburg 1985.
- Niederwimmer Kurt, *Die Didache, Kommentar zu den Apostolischen Vätern*, Göttingen ²1993.

- Nilsson Martin Persson, *Geschichte der griechischen Religion. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, Handbuch der Altertumswissenschaft 2,1, München ³1992.
- , *Greek popular Religion, Lectures on the History of Religions*, New York ²1947.
- Oehler Franz, *Quinti Septimi Tertulliani quae supersunt omnia*, Leipzig 1853.
- Ogle Marbury B., *The House-Door in Greek and Roman Religion and Folk-Lore*, *The American Journal of Philology* 32/3 (1911), 251–271.
- Öhler Markus, *Das ganze Haus. Antike Alltagsreligiosität und die Apostelgeschichte*, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 102 (2011), 201–234.
- , *Die erste Gemeinde und ihr Ort*, in: *Luke on Jesus, Paul and Christianity: What Did He Really Know?*, John S. Kloppenborg/Jos Verheyden (Hgg.), *BTS* 29, Leuven 2017, 257–280.
- Ohly Friedrich, *Haus III (Metapher)*, in: *RAC* 13, Stuttgart 1986, 851–905.
- Orr David Gerald, *Roman Domestic Religion. The Evidence of the Household Shrines*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Wolfgang Haase (Hg.) 16,3, Berlin/New York 1978, 1557–1591.
- Osiek Carolyn, *Philippians, Philemon, Abingdon New Testament commentaries*, Nashville 2000.
- , *"When you pray, go into your tameion"*, *Catholic Biblical Quarterly* 71/4 (2009), 723–740.
- Osiek Carolyn/Balch David L., *Families in the New Testament World. Household and House Churches, The Family, Religion, and Culture*, Westminster 1997.
- Osiek Carolyn/Koester Helmut, *Shepherd of Hermas, Hermeneia - A critical and historical commentary on the bible*, Minneapolis, Minn. 1999.
- Osten-Sacken Peter von der, *Die Welt des jüdischen Gottesdienstes. Feste, Feiern und Gebete*, Berlin ²2014.
- Ostmeyer Karl-Heinrich, *Art. Gebet/Beten NT, 2010, Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/48891/>, (Zugriffsdatum: 05.05.2015).*
- Otto Walter Friedrich, *Genius*, in: *RE* 7,1, Stuttgart/Weimar 1910, 1155–1170.
- Panvini Rosati Francesco, *Denario inedito di Caracalla*, *Archeologia Classica* 4/1 (1952), 209–223.
- Parker Robert, *Meilichios, Meilichioi Theoi*, in: *DNP* 7, Stuttgart 1999, 1159f.
- , *Public and Private*, in: *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Rubina Raja/Jörg Rüpke (Hgg.), Chichester 2015, 71–80.
- Pélagaud Élysée, *Étude sur Celse et la première escarmouche entre la Philosophie antique et le Christianisme naissant*, Paris 1878.
- Penner Jeremy, *Patterns of daily prayer in second temple period judaism 104*, *Studies on the texts of the desert of Judah*, Leiden/Boston 2012.
- Percival John, *Houses in the Country*, in: *Roman domestic buildings*, Ian M. Barton (Hg.), Exeter 1996, 65–90.
- Pfisterer-Haas Susanne, *Mädchen und Frauen am Wasser. Brunnenhaus und Louterion als Orte der Frauengemeinschaft und der möglichen Begegnung mit einem jungen Mann*, in: *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts* 2002 117, Deutsches Archäologisches Institut (Hg.), Berlin/New York 2003, 1–67.

- Philips C. Robert, Vesta, in: DNP 12/2, Stuttgart 2002, 130–132.
- Phillips Edward, Prayer in the First Four Centuries A.D., in: A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century, Roy Hammerling (Hg.), Brill's Companion to the Christian Tradition. A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500–1700 13, Leiden/Boston 2008, 31–58.
- Pomeroy Sarah B., Families in classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities, Oxford 1998.
- Poste Edward, Gai Institutiones or Institutiones of Roman Law, Oxford 1904.
- Preisendanz Karl, Papyri Graecae magicae 2, Leipzig 1931.
- Preysing Graf Konrad, Des heiligen Hippolytus von Rom - Widerlegung aller Häresien, BKV 1. Reihe, 40, München 1922.
- Price Simon R. F., Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor, Cambridge 1990.
- Primetshofer Bruno, Privilegium Paulinum, in: RGG⁴ 6, Tübingen 2003, 1674.
- Prümm Karl, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistische-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen, Rom 1954.
- Quatember Ursula, Private Frömmigkeit und Religionsausübung im Hanghaus 2 in Ephesos, Zeitschrift für klassische Archäologie 13/12 (1999).
- , Private Kulteinrichtungen im Hanghaus 2 in Ephesos, in: Akten des 9. österreichischen Archäologentages am Institut für Klassische Archäologie der Paris Lodron-Universität Salzburg, 6.-8. Dezember 2001, Beatrix Asamer/Wolfgang Wohlmayr (Hgg.), Wien 2003, 171–175.
- Quinn Jerome D./Wacker William C., The First and Second letters to Timothy. A new translation with notes and commentary, Eerdmans Critical Commentary, Grand Rapids, Michigan 2000.
- Quint Barbara, Die Ehe im frühen Christentum, in: Christentum und antike Gesellschaft 649, Jochen Martin/Barbara Quint (Hgg.), Darmstadt 1990, 169–208.
- Rathmayr Elisabeth, Götter- und Kaiserkult im privaten Wohnbereich anhand von Skulpturen aus dem Hanghaus 2 in Ephesos, Römische historische Mitteilungen 48 (2006), 103–133.
- Rau Peter, Plautus, Titus Maccius. Amphitruo, Asinaria, Aulularia, Edition Antike, Darmstadt 2008.
- Rauschen Gerhard, Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten Band I 12, BKV 1, München 1913.
- Rawson Beryl, Children and childhood in Roman Italy, Clarendon paperbacks, Oxford 2003.
- , Marriage, divorce and children in ancient Rome, Oxford 1991.
- , The Roman Family. New Perspectives, Chap. 1–57 in: The Family in Ancient Rome, Beryl Rawson (Hg.), London/Sidney 1986,
- Rebenich Stefan, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen, Historia 72, Stuttgart 1992.
- Reber Franz, Vitruv. De Architectura Libri decem. Zehn Bücher über Architektur, Wiesbaden 2004.
- Reber Karl, Die klassischen und hellenistischen Wohnhäuser im Westquartier, Eretria 10, Lausanne 1998.

- Rich Janet Bubar, Hestia-goddess of the Hearth. The Archetypal, Architectural, and Spiritual Functions of the Hearth As Home of the Human Soul, Lewiston/Queenston/Lampeter 2014.
- Richmond John A., P. Ovidi Nasonis ex Ponto libri quattuor recensuit J.A. Richmond, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1990.
- Rider Bertha Carr, The Greek house. Its History and Development from the neolithic period to the Hellenistic Age, Cambridge 1965.
- Ritner Robert K., Household Religion in Ancient Egypt, in: Household and family religion in antiquity, John P. Bodel/Saul M. Olyan (Hgg.), Oxford 2008, 171–196.
- Rives James B., Religion in the Roman Empire, Blackwell Ancient Religions, Malden 2007.
- Robert Louis, Sur un décret d’Illion et sur un papyrus concernant des cultes royaux, in: Essays in honor of C. Bradford Welles Samuel Alan E. (Hg.), New Haven 1966, 175–211.
- Roh Taeseong Die *familia dei* in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld, NTOA 37, Freiburg (SUI)/Göttingen 2001.
- Rüpke Jörg, Aberglauben oder Individualität?, Tübingen 2011.
- , Antike Religionen als Kommunikationssysteme, in: Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike 1, Kai Brodersen (Hg.), Antike Kultur und Geschichte 1, Münster/Hamburg/London 2001, 13–30.
- , On Roman religion. Lived religion and the individual in ancient Rome, Townsend lectures/Cornell studies in classical philology, London 2016.
- , Pantheon
- Geschichte der antiken Religionen, München 2016.
- Sandnes Karl Olav, Equality within Patriarchal Structures, in: Constructing Early Christian Families, Halvor Moxnes (Hg.), London/New York 1997, 150–165.
- Sauer Jürgen, Rückkehr und Vollendung des Heils. Eine Untersuchung zu den ethischen Radikalismen, Theorie und Forschung 133, Regensburg 1991.
- Schade Ludwig, Des Heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus Ausgewählte Briefe, BKV 2. Reihe, 1, München 1936.
- , Hieronymus. Briefe über die christliche Lebensführung, Schriften der Kirchenväter 2, München 1983.
- Schäferdiek Knut, Johannesakten, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 2. Band Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Wilhelm Schneemelcher (Hg.), Tübingen 1997, 138–193.
- Schilling Robert, Genius, in: RAC 10, Stuttgart 1978, 51–83.
- Schmitz Winfried, Haus und Familie im antiken Griechenland, München 2007.
- Schneemelcher Wilhelm, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ⁶1997.
- , Paulusakten, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 2. Band Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Wilhelm Schneemelcher (Hg.), Tübingen 1997, 193–243.

- , Petrusakten, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Wilhelm Schneemelcher (Hg.), Tübingen 1997, 243–289.
- Schneider Gerhard, Apostelgeschichte. Erster Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,40, HThK, Darmstadt 2002.
- Schöllgen Georg, *Ecclesia sordida?* Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians, Jahrbuch für Antike und Christentum / Ergänzungsband 12, Münster 1984.
- Schollmeyer Patrick, Handbuch der antiken Architektur, Darmstadt 2013.
- Scholtissek Klaus /Steins Georg Psalmoi Solomontos. Die Psalmen Salomos, in: Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung 2, Wolfgang Kraus/Martin Karrer (Hgg.), Stuttgart 2009, 913–931.
- Schönberger Otto, Cato. Vom Landbau. Fragmente, Tusculum, Düsseldorf/Zürich 2000.
- Schöpsdau Klaus, Platon, Nomoi (Gesetze), Buch VIII - XII, Göttingen 2011.
- Schörner Günther, Lokalisierung von Hauskulten im römischen Italien: Fremdbestimmte vs. individuelle Religion, *Hephaistos* 28 (2011), 135–147.
- Schottroff Luise, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, *ThKNT* 7, Stuttgart 2013.
- Schrage Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther (1Kor 6,12-11,16), *EKK* 7,2, Solothurn/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1995.
- Schumacher Leonhard, Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien, München 2001.
- Schürer Emil, Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2, Hildesheim 1907.
- Sessa Kristina, Christianity and the Cubiculum, *Journal of Early Christian Studies* 15/1 (2007), 171–204.
- Simons Will, "Werkzeug mit Seele". Sklaven in der Antike, *Petronell-Carnuntum* 1994.
- Sissa Guilia, Die Familie im griechischen Stadtstaat, in: *Altertum*, Andre Burguière/Christiane Klapisch-Zuber/Martin Segalen/Françoise Zonabend (Hgg.), *Geschichte der Familie* 1, Frankfurt am Main/New York/Paris 1996, 237–276.
- Smith Dennis Edwin, The Greco-Roman Banquet, in: *Meals in the early Christian world. Social Formation, Experimentation and Conflict at the Table*, Dennis Edwin Smith/Hal Taussig (Hgg.), New York 2012, 23–33.
- Smith Dennis Edwin/Taussig Hal, *Meals in the early Christian world. Meals in the early Christian world. Social Formation, Experimentation and Conflict at the Table*, New York 2012.
- Snyder Glenn E., Acts of Paul, *WUNT* II 352, Tübingen 2013.
- Spigel Chad S., *Ancient Synagogue Seating Capacities. Methodology, Analysis and Limits*, Tübingen 2012.
- Spyropoulos Theodoros G./Chadwick John, The Thebes Tablets II, *Suplementos a Minos* 4, Salamanca 1975.
- Stählin Otto, Clemens Alexandrinus. 3. Band. Stromata Buch VII und VIII, Leipzig 1909.
- Stambaugh John E., *The ancient Roman City*, Baltimore 1988.

- Standhartinger Angela, Mahl und christliche Identität bei Justin, in: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, David Hellholm/Dieter Sänger (Hgg.) 376, Tübingen 2017, 279–305.
- Stern Sacha, Time and process in ancient Judaism, Oxford/Portland (Oregon) 2003.
- Stern Sacha/Burnett Charles, Time, astronomy, and calendars in the Jewish tradition, Leiden 2014.
- Stirling Lea M., Pagan Stauettes in Late Antique Corinth. Sculpture from the Panayia Domus, *Hesperia* 77 (2008), 89–161.
- Stowers Stanley K., Paul and Slavery. A response, *Semeia* 83/84 (1998), 295–311.
- , Theorizing the Religion of Ancient Households and Families, in: Household and family religion in antiquity, John P. Bodel/Saul M. Olyan (Hgg.), Oxford 2008, 5–19.
- Suhl Alfred, Der Philemonbrief, Zürich 1981.
- Taussig Hal, Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 56, Tübingen 2012.
- Theißen Gerd, Die urchristliche Taufe und die soziale Konstruktion des neuen Menschen, in: Transformations of the inner self in ancient religions, Jan Assmann/Guy G. Stroussma (Hgg.), *Studies in the history of religions* 83, Leiden/Boston/Köln 1999, 87–114.
- , Studien zur Soziologie des Urchristentums, Göttingen ³1989.
- Thiselton Anthony C., The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek text, NIGCT, Grand Rapids (MI)/Cambridge (UK) 2000.
- Thomas Yan, Rom: Väter als Bürger in einer Stadt der Väter, in: *Altertum*, André Burguière/Christiane Klapisch-Zuber/Martin Segalen/Françoise Zonabend (Hgg.), *Geschichte der Familie* 1, Frankfurt am Main/New York/Paris 1996, 277–326.
- , Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort, Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Actes de la table ronde (Rome, 9-11 novembre 1982) 79 (1984), 499–548.
- Thür Hilke, Eine Einführung zum Hanghaus 2 in Ephesos, 2007, *Forum Archaeologiae*, <http://farch.net>, (Zugriffsdatum: 22.04.2015).
- Tränkle Hermann, Prudentius. Gegen Symmachus, *Fontes Christiani* 85, 2008.
- Treggiari Susan, Divorce Roman Style: How Easy and how Frequent was it?, in: Marriage, divorce and children in ancient Rome, Beryl Rawson (Hg.), Oxford 1991, 31–46.
- , Ehe. III Rom, in: *DNP* 3, Stuttgart 1997, 896–899.
- Turcan Robert, The gods of ancient Rome, Edinburgh 2000.
- Van Der Horst Pieter W., Silent prayer in antiquity, *Numen* 41/1 (1994), 1–25.
- Vardiman Ernst E., Die Frau in der Antike. Sittengeschichte der Frau im Altertum, Düsseldorf/Wien 1982.
- Veltri Giuseppe, Magie und Halakha. Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum, *Texte und Studien zum antiken Judentum* 62, Tübingen 1997.
- Verner David C., The household of God. The social World of the Pastoral Epistles 71, Chico 1983.
- Vetter Dieter, Gebete des Judentums, Gütersloh 1995.
- Vetters Herrmann, Ein weiterer Schlangegott in Ephesos, in: *Echo*. Beiträge zur Archäologie des mediterranen und alpinen Raumes. Johannes B. Trentini zum

80. Geburtstag, Brinna Otto/Friedrich Ehrl (Hgg.), *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* 27, Innsbruck 1990, 315–320.
- Volp Ulrich, *Sacra Privata, Family Duties, and the Dead: Insights from the Fathers and Cultural Anthropology*, *Archiv für Religionsgeschichte* 18-19/1 (2017), 171–185.
- Von Bendemann Reinhard/Faßbeck, Gabriele, Formen nicht-öffentlicher Frömmigkeit bei Griechen und Römern, in: *Neues Testament und Antike Kultur*, Jürgen Zangenberg/Kurt Erlemann/Karl Leo Noethlichs/Klaus Scherberich/Thomas Wagner (Hgg.), Göttingen 2011, 224–229.
- Voß Johann Heinrich, *Des Quintus Horatius Flaccus Werke I. Oden und Epoden*, Braunschweig 1822.
- Wachsmuth Dietrich, Aspekte des antiken mediterranen Hauskults, *Numen* 27/1 (1980), 34–75.
- Waitz Hans, Simon Magus in der altchristlichen Literatur, *ZNW* 5/1 (1904), 121–143.
- Wallace-Hadrill Andrew, *Domus and Insulae in Rome. Families and Houseful*, in: *Early Christian Families in Context*, David L. Balch/Caroline Osiek (Hgg.), Religion, Marriage, and Family, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2003, ———, *Houses and society in Pompeii and Herculaneum*, Princeton, NJ 1994.
- Walraff Martin, Die Ursprünge des christlichen Gebetsostung, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 111/2 (2000), 169–184.
- Waszink Jan Hendrik/Van Winden J.C.M. (Bertram), *Tertullianus. De idololatria. Critical Text, Translation and Commentary*, *Supplements to Vigiliae Christianae* 1, Leiden/New York/København/Köln 1987.
- Weaver Paul R.C., Children of Freedmen (and Freedwomen), in: *Marriage, divorce and children in ancient Rome*, Beryl Rawson (Hg.), Oxford 1991, 166–190.
- Weigandt Peter, οἶκος, in: *EWNT* 2, Stuttgart/Berlin/Köln 1981, 1222–1229.
- Weinstock Stefan, Penates, in: *RE* 19,1, München 1937, 417–457.
- Weiss Fritz, *Aulus Gllius. Die attischen Nächte*, Darmstadt 1992.
- Wengst Klaus, *Der Brief an Philemon*, *Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* 16, Stuttgart 2005.
- , *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, *Schriften des Urchristentums* 2, Darmstadt 2004.
- Werner Fritz, Haus II. Judentum, in: *TRE* 14, Berlin/New York 1985, 476–477.
- Wessels Francois G., The Letter to Philemon in the Context of Slavery in Early Christianity, in: *Philemon in Perspective. Interpreting a Pauline Letter* 169, D. Francois Tolmie (Hg.), *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Berlin/New York 2010, 143–168.
- Westbrook Raymond, *Vitae Necisque Potestas*, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 48/2 (1999), 203–223.
- Wick Peter, *Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*, Stuttgart/Berlin/Köln 2002.
- Winterling Aloys, *Aula Caesaris. Studien zur Institutionalisierung des römischen Kaiserhofes in der Zeit von Augustus bis Commodus (31 v. Chr.-192 n. Chr.)*, München 1999.
- Wlosok Antonie, *Römischer Kaiserkult, Wege der Forschung* 372, Darmstadt 1978.
- Wolter Michael, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* 12, Gütersloh/Würzburg 1991.

- Woyke Johannes, Die neutestamentlichen Haustafeln, SBS 184, Stuttgart 2000.
- Wright Robert B., The Psalms of Solomon. A critical edition of the Greek text 1, T&T Clark Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 1, London 2007.
- Zahavy Tzvee, Studies in Jewish prayer, Studies in Judaism, Lanham/New York/London 1990.
- Zamfir Korinna, Men and women in the household of God. A contextual approach to roles and ministries in the Pastoral Epistles, Göttingen 2013.
- Zarmakoupi Mantha, Private Villas. Italy and the Provinces, in: A Companion to Roman Architecture, Roger B. Ulrich/Caroline K. Quenemoen (Hgg.), Blackwell companions to the ancient world, Malden 2014, 363–380.
- Zarras Konstantinos T., Silence and Proper Intention in Late Second Temple and Early Rabbinic Prayer: the Case for *mBerakhot* 5,1, in: Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus, 4.-8. August 2007, Hans Klein/Vasile Mihoc/Karl-Wilhelm Niebuhr (Hgg.), Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 249, Tübingen 2009, 3–24.
- Zeller Dieter, Der Vorrang der Ehelosigkeit in 1 Kor 7, [in: ger], Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 96/1/2 (2005), 61–77.
- , Die Apostolischen Väter. Der Hirte des Hermas BKV 1. Reihe, 35, München 1918.
- Zenger Erich, Das Buch der Psalmen, in: Einleitung in das Alte Testament, Erich Zenger (Hg.), Studienbücher Theologie 1,1, Stuttgart 2008, 348–370.
- Ziegler Konrat/Wuhrmann Walter, Plutarchus. Fünf Doppelbiographien. 1. Teil: Alexandros und Caesar, Aristeides und Marcus Cato, Perikles und Fabius Maximus, griechisch und deutsch, Sammlung Tusculum, Düsseldorf/Zürich 2001.
- Ziegler Mario, Successio. Die Vorsteher der stadtrömischen Christengemeinden in den ersten beiden Jahrhunderten, Antiquitas 54, Reihe 1. Abhandlungen zur Alten Geschichte, Bonn 2007.
- Zwierlein Otto, Petrus und Paulus in Jerusalem und Rom. Vom Neuen Testament zu den apokryphen Apostelakten, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 109, Berlin/Boston 2013.

Abstract

This work tries to contribute to the complex field of religious studies in antiquity. The focus rests on the intersection of both the house as a space of coexistence and families as a determined social category. A close reading of ancient sources mainly from the period between the 1st and 3rd centuries AD sheds light upon domestic religion and related questions such as: How did Christ-Believers deal with their former domestic religiosity and develop their own forms of day-to-day worship in their households? Which consequences did their new belief have for social constellations in a domestic environment? What role did religion play in ancient households in general?

This study starts off with considerations regarding the archaeological remains of Greek and Roman housing. Then it will focus on social relations between the participants of familial life, namely the *paterfamilias*, his wife, their children as well as slaves. Pairs (husband-spouse, parents-children, master-slaves) help to draw a vivid image of these social relations. While the *paterfamilias* clearly is head of the socio-economic unit “house”, he is also in charge of its cultic sphere and therefore acts as a kind of high priest. The remaining family members would have to subordinate themselves to him, at least that is the ideal suggested by most ancient writings.

Pagans and Christ-Believers sharing the same house lived in a quite fragile atmosphere due to their different beliefs. As a part of a minority, christ-believing family members were at a risk of getting in conflict with common lifestyles by revealing their ethos. Interestingly, it seems that not a certain religious behaviour leads to conflicts within the family, but rather the way of life, e.g. it is one of the crucial issues arising from marriages with christ-believing spouses, who someday refuse to have intercourse with their husbands.

Regarding homogenous christ-believing households, the sources show an ambivalent view of family. The statements vary from a certain rejection or modification within the synoptic tradition to a particular focus on familial structures in the Pastoral Epistles as expressed in the so-called household codes. As a study of social relations would shift the focus slightly and would introduce a heterogeneous element, a change of perspectives towards religious acts will be taken instead. The prayer seems to be the core of christ-believing religious life. A considerable number of sources are dedicated to this topic and to the question of when and how someone should pray. Furthermore, there are additional actions that can be described as religious, but stand out as singular, e.g. the garlanding of an apostle’s portrait or the sprinkling of an entire house. Those actions seem to be characteristic for people on the threshold of the transition between pagan and christ-believing faith.

Deutsche Kurzzusammenfassung

Die vorliegende Arbeit widmet sich der häuslichen Religiosität bei den frühen Christusgläubigen. Der Fokus liegt auf dem komplexen Zusammenwirken des Hauses als ein Wohnort einerseits und der Familie, die diesen Bereich belebt, andererseits. Durch die quellenkritische Untersuchung – vordergründig der textlichen Überlieferung zwischen 1.Jh.n.Chr. und 3.Jh.n.Chr. – widmet sich die Arbeit folgenden Fragen: Inwiefern entwickelte sich bei Christusgläubigen eine eigene Form von häuslicher Religiosität? Welche Folgen hatte die neue Art der Religiosität für die sozialen Beziehungen in Häusern? Welche Rolle spielte Religiosität generell in antiken Haushalten?

Die Untersuchung beginnt mit archäologischen Überlegungen zur Wohnsituation bei Römern und Griechen. Danach gelangen die einzelnen Familienmitglieder in den Fokus, nämlich der *paterfamilias*, seine Frau, deren Kinder sowie Sklaven. Ihre paarweise Gegenüberstellung (Gatte-Gattin, Eltern-Kinder, Herr-Sklaven) hilft, ein anschauliches Bild dieser sozialen Verhältnisse zu zeichnen. Während der *paterfamilias* klar das Oberhaupt der sozio-ökonomischen Einheit des Hauses ist, ist er ebenso verantwortlich für das religiöse Leben und erscheint demnach als eine Art Hohepriester im Haus. Die übrigen Familienmitglieder müssen sich ihm unterordnen; dies erscheint zumindest im Gros der schriftlichen Überlieferung als das Ideal.

Nicht-Christen und Christusgläubige, die unter einem gemeinsamen Dach wohnen, lebten aufgrund der unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen in einem spannungsvollen Verhältnis. Familienmitglieder als Teil der christusgläubigen Minderheit waren stets dem Risiko ausgesetzt, mit ihrem Ethos in Konflikt zu traditionellen Werten und Verhaltensweisen zu treten. Interessanterweise scheint es so, als ob nicht konkrete kultische Handlungen, sondern vielmehr eine bestimmte Lebensweise zu solchen Konflikten führt, z.B. ist eines der zentralen Themen die Mischehe, in der die zumeist christusgläubige Ehefrau entscheidet, keusch zu leben.

Bezüglich der homogen christusgläubigen Haushalte findet sich in der Literatur ein ambivalentes Bild. Das breite Spektrum reicht von einer gewissen Ablehnung bzw. Modifikation, wie sie in der synoptischen Tradition zu finden ist, bis hin zu einem besonderen Fokus und Bejahen der familiären Strukturen in den Pastoralbriefen, die sich in den sog. Haustafeln ausdrückt. Da eine Untersuchung nach den sozialen Verhältnissen hier jedoch eine andere Nuance mit sich bringt und eine Vergleichbarkeit erschwert, ist sodann ein Perspektivenwechsel hin zu einzelnen kultischen Handlungen sinnvoll. Besonders das Gebet erscheint für Christusgläubige von zentraler Bedeutung zu sein. Eine Vielzahl an Quellen widmet sich dieser Thematik und den Fragen, wann und wie gebetet werden soll. Ferner finden sich noch weitere Handlungen, die als religiös gelten können, aber in ihrer Bezeugung singulär sind, etwa das Bekränzen eines Apostelportraits oder das Besprengen eines gesamten Hauses. Diese Handlungen scheinen charakteristisch zu sein für Menschen, die an der Schwelle von paganer zu christusgläubiger Religiosität stehen.