

Wolfgang Stegemann

Streitbare Exegesen

Sozialgeschichtliche,
kulturanthropologische
und ideologiekritische Lektüren
neutestamentlicher Texte

Kohlhammer

Kohlhammer

Wolfgang Stegemann

Streitbare Exegesen

Sozialgeschichtliche, kultur-
anthropologische und ideologiekritische
Lektüren neutestamentlicher Texte

herausgegeben von
Klaus Neumann

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2016

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Satz: Andrea Siebert, Neuendettelsau

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-029644-2

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-029645-9

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich.

Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

Klaus Neumann

Relevanz, Revisionen, Respekt

Wolfgang Stegemann und die neutestamentliche Wissenschaft

von 1945 bis 2015 7

I. Sozialgeschichte

War der Apostel Paulus ein römischer Bürger? 17

Zur Deutung des Urchristentums in den „Soziallehren“ 41

Sehnsucht nach Reinheit

Zum apokalyptischen Daseinsverständnis 65

Kinder im Neuen Testament und in der Antike 74

Jesu Verkündigung des Reiches Gottes als soziale Heterotopie

Reich Gottes oder Königsherrschaft Gottes (Semantik) 87

„Gebt, so wird euch gegeben werden“ (Lk 6,38)

Sozialgeschichtliche und theologische Aspekte der biblischen Gabenkultur 103

II. Kulturanthropologie

Einführung

Zu: Bruce Malina, Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische

Einsichten (aus dem Amerikan. übers. v. Gisela Guder und

Wolfgang Stegemann, Stuttgart/Berlin/Köln 1993) 118

Paul and the Sexual Mentality of His World 127

„Die Frauen sollen in den Gemeindeversammlungen schweigen

1. Korinther 14,33b–36 im Kontext mediterraner Kultur 136

Der Tod Jesu als Opfer

Anthropologische Aspekte seiner Deutung im Neuen Testament 148

Kulturanthropologie des Neuen Testaments 170

Zum Ethos Jesu

Eine grundsätzliche Bemerkung und zwei Beispiele 194

Zur Metaphorik des Opfers 208

III. Ideologiekritik

Gewissen und biblisches Zeugnis als Grundlage politischer Aussagen des Christen, christlicher Gruppen und kirchlicher Leitungsorgane Was heißt: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen?“ (Apg 5,29)	226
Keine ewige Wahrheit Die Beurteilung der Homosexualität bei Paulus	240
Amerika, du hast es besser! Exegetische Innovationen der neutestamentlichen Wissenschaft in den USA	260
Religion als kulturelles Konzept	272
Die Erfindung der Religion durch das Christentum	297
Paulusexegese in Zeiten der Dekanonisierung	308

IV. Judentum und Christentum

Christliche Judenfeindschaft und Neues Testament	322
Jesus als Messias in der Theologie des Lukas	351
Das Verhältnis von Kirche und Israel als christliches Identitätsproblem	369
Am Anfang war die Unterscheidung Sozialgeschichtliche Beobachtungen zum Auseinandergehen der Wege von Christentum und Judentum	379
Hat Jesus die Speisegesetze der Tora aufgehoben? Zur neuesten kontroversen Einschätzung der traditionellen Deutung des sog. „Reinheitslogions“ von Mk 7,15	391
Theologie im Schatten des neuen Antisemitismus	409
Hat der Apostel Paulus eine rabbinische Ausbildung in Jerusalem erhalten?	430

V. Spiritualität

Der Heilige Geist und die Sorge um sich Zur Einordnung der paulinischen Spiritualität	444
Sterben als soziale Erfahrung Biblische Perspektiven	461
Nachweis der Erstveröffentlichungen	479

Relevanz, Revisionen, Respekt

Wolfgang Stegemann und die neutestamentliche Wissenschaft von 1945 bis 2015

„Streitbare Exegesen“ aus der Feder von Wolfgang Stegemann sind in diesem Band versammelt: „Streitbare“ Exegesen sind engagierte Exegesen, sind Exegesen, die Position beziehen und Partei nehmen. Solche Exegesen waren und sind *relevante* Exegesen, alles andere als Glasperlenspiele im Elfenbeinturm der Forschung. Die hier versammelten Beiträge, die einen Zeitraum von dreißig Jahren (1984–2014) umspannen, sind aber auch deshalb relevant, weil sich in ihnen ein Stück Forschungs- und Zeitgeschichte spiegelt. In diesen dreißig Jahren haben sich tiefgreifende Umbrüche in der biblischen Exegese vollzogen. Daran war Wolfgang Stegemann oft an vorderster Front beteiligt und hat sie mit angestoßen. Und diese Umbrüche haben es im Kern wiederum selbst mit der Frage nach der Relevanz der biblischen Exegese unter gewandelten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu tun. Nur wenige Exegeten haben ihre eigene Arbeit und die Arbeit ihrer Disziplin so bewusst reflektiert, an entscheidenden Stellen auch problematisiert und nachfolgend neu ausgerichtet wie Wolfgang Stegemann.¹

Als Wolfgang Stegemann vor siebzig Jahren, am 8. November 1945, in Barkhausen (Porta Westfalica) geboren wurde, war die biblische Exegese ganz selbstverständlich die theologische Leitwissenschaft. Nach dem Ende des Krieges und von Naziherrschaft und Naziterror durfte sich auch die „dialektische“ oder „Wort-Gottes-Theologie“ als Sieger fühlen. Waren doch Theologen wie Karl Barth und Rudolf Bultmann nicht wie viele andere durch ein Paktieren mit der rassistischen Ideologie kompromittiert. Diskreditiert war hingegen nicht nur eine im engeren Sinne „deutschnationale“ Theologie, sondern generell jede Art von Geschichtstheologie, die geglaubt hatte, in historischen „Ereignisse[n], Mächte[n], Gestalten und Wahrheiten ... Gottes Offenbarung“ erkennen zu können (Barmen 1). Als Erbschaft des „Kirchenkampfes“ und der „Bekennenden Kirche“ hatte die Kirche den Aufruf zum „Hören auf das Wort“² tief verinnerlicht: Nur die Bibel und die Konzentration auf das „Evangelium“ schienen nach 1945 noch als Gegengift gegen die Ideologien des 20. Jahrhunderts übrig geblieben zu sein. Die Theologie musste und konnte nur vom „Wort“, von der „Schrift“, von der Bibel her entwickelt werden – das schien unbestreitbar. Damit übernahm die „Wort-Gottes-Theologie“ innertheologisch bis auf Weiteres die Herrschaft und löste das historisch(istisch)

¹ Vgl. seine eigene diesbezügliche Feststellung (Wolfgang Stegemann, „Was wird aus der ‚wirklichen‘ Geschichte?“, in: Eve-Marie Becker (Hg.), Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie (UTB 2475), Tübingen/Basel 2003, 255–268: 255f.): „... weil ich im Verlaufe meines wissenschaftlichen Werdegangs immer wieder meine Ansichten geändert habe. Und zwar nicht nur in Bezug auf Einzelerkenntnisse der neutestamentlichen Forschung (...), sondern eben auch in epistemologischer Hinsicht.“

² Man denke nur an die Bibelzitate (sämtlich aus dem Neuen Testament!), die den sechs Thesen der „Barmer Theologischen Erklärung“ jeweils programmatisch vorangestellt sind.

Paradigma endgültig ab, das im 19. Jahrhundert die unbestrittene theologische Leitwissenschaft gewesen war, aber schon um 1900 mit der „Krise des Historismus“ und in den Umbrüchen des Ersten Weltkriegs und der Nachkriegszeit für viele jüngere Theologen seine Überzeugungskraft verloren hatte.³

Dazu kam der Glanz der großen Namen, zuvörderst von Rudolf Bultmann und seinen Schülern (wie Ernst Käsemann, Günther Bornkamm, Ernst Fuchs), sowie von nicht zur Bultmann-Schule gehörigen Forschern wie Joachim Jeremias. Bultmann war neben Karl Barth (und Paul Tillich, dessen Theologie aber in Deutschland ihre Wirkung erst später entfaltete) der herausragende protestantische Theologe seiner Generation und gab über die Grenzen seines Faches hinaus der Theologie Themen vor. Die Exegese dieser Zeit war also ohne jeden Zweifel „relevant“. Bultmann und seine Schüler nahmen am kirchlichen und öffentlichen Diskurs teil und wurden gehört⁴ und die großen exegetischen Diskussionen (wie um die „Entmythologisierung“) zogen Kreise weit über das akademische Milieu hinaus. Auch international waren diese Forscher renommiert und sicherten der deutschen Exegese ihre unbestrittene Spitzenstellung weltweit. Zur Konkunktur des Faches nach 1945 trug dann noch eine beispiellose Welle von sensationellen Textfunden bei, die ein ganz neues Licht auf die Welt des Neuen Testaments warfen: Die Funde gnostischer Originaltexte im ägyptischen Nag Hammadi (1945) und der Texte aus den Höhlen bei Qumran am Toten Meer (seit 1947), die in den folgenden Jahrzehnten nach und nach ediert wurden, um nur die wichtigsten zu nennen.

Doch blickt man heute, siebzig Jahre später, auf die Bibelwissenschaft weltweit und in Deutschland, ergibt sich ein ganz anderes Bild: Die Exegese ist weit davon entfernt, innertheologisch noch die Leitwissenschaft zu sein, Deutschland ist schon lange nicht mehr die Mitte der Welt und im öffentlichen Diskurs spielt die Bibelwissenschaft allenfalls noch eine marginale Rolle. Selbst für die Studierenden der Theologie ist das von der universitären Theologie vermittelte exegetische Wissen keineswegs mehr von selbstverständlicher Relevanz. Oft genug steht angesichts des hoch spezialisierten Wissens und der vielfältig ausdifferenzierten Forschungsdiskurse die Frage im Raum: „Muss ich das wissen und wozu muss ich das wissen?“ Dabei gäbe es an und für sich genügend Punkte, an denen exegetische Expertise gefragt sein müsste: Das Thema des Fundamentalismus ist ein globales religiöses Phänomen und schreit geradezu danach, dass die historisch-kritische Exegese ihre Stimme erhebt und einen alternativen Zugang zu und Umgang mit den „heiligen Schriften“ aufzeigt. Und die Diskussion um das EKD-„Familienpapier“ von 2013⁵ brachte an den Tag, wie defizitär die kirchenamtliche theologische Argumentation in exegetisch-hermeneutischer Hinsicht oft ist.

³ Vgl. nur H. Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2002, 22 (kursiv i. Orig.): „Positiv beginnt die dialektische Theologie als ‚*Theologie des Wortes Gottes*‘. Sie erwächst aus einer Neu-besinnung auf die biblische Botschaft, zu der ihre Wortführer, die bis aus Bultmann dem Pfarramt entstammen, durch die notvolle Aufgabe der Predigt und Unterweisung veranlaßt waren.“

⁴ Vgl. nur Konrad Hammann, Rudolf Bultmann. Eine Biographie, Tübingen 2009, 363–373 („Beiträge zur geistigen Neuorientierung“).

⁵ [Evangelische Kirche in Deutschland:] *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh 2013; zur Diskussion darüber vgl. Klaus Neumann, *Zwischen Exegese und Applikation, zwischen Vereinnahmung und Verfremdung: Die Bibel und die Frage der Gleichwertigkeit der „Lebensformen“*. Bemerkungen zur biblischen Hermeneutik am Beispiel der Diskussion über die EKD-Orientie-

Fragt man nach den Gründen für diesen Relevanzverlust der exegetischen Wissenschaften, so hängt dies – neben der Zersplitterung in zahllose Spezialdiskurse – sicher auch damit zusammen, dass der Exegese ihre „große Erzählung“ abhandengekommen ist. Nach der ersten großen Krise der Bibelauslegung in der Neuzeit, der Infragestellung der „mythologischen“ Erzählung vom Gottmenschen und Erlöser Jesus Christus durch die aufkommende historisch-kritische Theologie, fand sich ein Ersatz in der neuen „großen Erzählung“ der liberalen Theologie von der „Persönlichkeit“ Jesu, dem „inneren Leben“, das von ihm ausstrahlte und eine historische (Aufwärts-)Bewegung auslöste, angefangen bei seinen Jüngern, über Paulus und die Reformatoren bis zur eigenen Gegenwart. Aber bekanntlich geriet nicht nur die liberale Jesusforschung um 1900 in die Krise, sondern, wie schon erwähnt, das historische Paradigma insgesamt. Doch noch ein weiteres Mal gelang die Transformation und konnte eine neue „große Erzählung“ formuliert werden: Als neues Subjekt dieser großen Erzählung trat nun zum einen das „Kerygma“ auf, zum anderen die „glaubende Gemeinde“, in der alttestamentlichen Wissenschaft analog Israel als auf die Befreiungstat JHWHs antwortendes glaubendes Gottesvolk.⁶ Das „Kerygma“, das die „Existenz“ der Glaubenden – als Einzelne wie als Gemeinde – im Gegenüber zur „Welt“ (oder zur nichtjehowistischen/kanaanäischen/altorientalischen „Umwelt“) bestimmt: Hier bildet sich nicht nur das Selbstverständnis der „Bekennenden Kirche“ ab, sondern durch das existenziale Paradigma wurde der Anschluss der heutigen Glaubenden an die „Erfahrung“ und das „Zeugnis“ der glaubenden Gemeinde im historischen „damals“ möglich, ohne dass die Zeitbedingtheit der biblischen Schriften deshalb hätte geleugnet werden müssen.

Aus heutiger Sicht freilich hat sich auch dieses „Subjekt“, die „glaubende Gemeinde“ oder das sich als „Gottesvolk“ verstehende „Israel“ in alttestamentlicher Zeit, in eine Vielzahl von konkurrierenden Identitätsdiskursen aufgelöst und zersplittert in eine Vielzahl von antiken „Christentümern“ oder in eine keineswegs einheitlich jehowistische, vielmehr weithin synkretistische Religionsgeschichte Israels. Dementsprechend entwirft sich die Exegese heute neu als „Kulturwissenschaft“, die es mit der Vielzahl menschlicher Lebensdeutungen zu tun hat.

Mit dieser, mit dem breiten Pinsel gearbeiteten Übersicht über die Theologie- und Exegesegeschichte der letzten fünfzig bis hundert Jahre ist zugleich auch das wissenschaftliche Werk Wolfgang Stegemanns in Umrissen angezeichnet: Es beginnt mit der aus der „Begeisterung für Bultmanns Theologie und Hermeneutik“⁷ geborenen Dissertation über dessen „Denkweg“ (1978).⁸ Doch schon bald kommen Zweifel am „Jargon der Eigentlichkeit“ auf.⁹ Nicht mehr die Frage nach dem abstrakten „Glauben“ und dem „Selbstverständnis“ der Gemeinde, sondern die Suche nach der „wirklichen Gemeinde“

rungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“, in: Tina Binder / Sarah Jäger (Hg.), Neues aus dem Puppenkoffer. Theologische Impulse zu Geschlecht, Macht, Liebe. Festschrift für Renate Jost, Münster 2015, 171–206.

⁶ Vgl. nur programmatisch in Gerhard von Rads „Theologie des Alten Testaments“ (Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1957 u. weitere Auflagen) den abschließenden Teil II.D. „Israel vor Jahwe (Die Antwort Israels)“.

⁷ Stegemann, Geschichte (Anm. 1), 256, als Zwischenüberschrift.

⁸ Wolfgang Stegemann, Der Denkweg Rudolf Bultmanns. Darstellung der Entwicklung und der Grundlagen seiner Theologie, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978.

⁹ Vgl. Stegemann, Geschichte (Anm. 1), 259.

und ihren Hoffnungen wird wichtig; es kommt zur „soziologischen Wende“.¹⁰ Zusammen mit Luise und Willy Schottroff und Gerd Theißen (als Alttestamentler wäre noch Frank Crüsemann zu nennen) etablierte Wolfgang Stegemann – durchaus gegen viele Widerstände – die sozialgeschichtliche Bibelauslegung in Deutschland.¹¹ Natürlich hatte es auch vorher schon Forscher gegeben, die „sozialgeschichtliche“ Fragestellungen berücksichtigt hatten, aber neu war, dass damit Ernst gemacht wurde, den Gehalt des Evangeliums selbst im Blick auf die sozialgeschichtlichen Verhältnisse zu deuten, also die Affinität dieser Art von sozialgeschichtlicher Exegese zu befreiungstheologischen und anderen emanzipatorischen Ansätzen. Dies bringt etwa der hier abgedruckte Aufsatz über Ernst Troeltsch (*Zur Deutung des Urchristentums in den „Soziallehren“*, 1993) zum Ausdruck, der sich kritisch mit Troeltsch’ „rein religiöser“ Deutung der Predigt Jesu befasst. So sehr in vieler Hinsicht (wieder) an die Fragestellungen von Troeltsch anzuknüpfen sei, müsse doch an dieser Stelle der Akzent anders gesetzt und der *konkrete* Gehalt der *basileia*-Erwartung Jesu (die Hungrigen werden satt werden) ernst genommen werden. Bücher wie „Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen“, „Das Evangelium und die Armen“, „Der Gott der kleinen Leute“, „Traditionen der Befreiung“ oder die „Urchristliche Sozialgeschichte“, die Wolfgang Stegemann zusammen mit seinem Bruder Ekkehard verfasste, stehen für diesen Zugang.¹² Viele dieser Werke wurden in andere Sprachen übersetzt und fanden auch und gerade in Ländern der damals noch so genannten „Dritten Welt“ ihre Leser/innen. Rückblickend kann man erkennen, dass diese Art von Exegese wohl die letzte war, die über den engeren akademischen Bereich hinaus als unmittelbar „relevant“ wahrgenommen wurde (und wird). Nicht nur beispielsweise auf Kirchentagen vermochten sozialgeschichtlich orientierte Bibelarbeiten viele Menschen anzusprechen, auch die Zahl der nicht an Fachtheologen verkauften Bücher dürfte dies bestätigen. Bis heute lebt diese Art von Exegese in transformierter Form fort und „verkauft sich“ gut: Die feministische Bibelexegese (zumindest in einer bestimmten Ausprägung) ebenso wie die „antiimperiale“ Exegese mit ihrer derzeitigen Konjunktur stehen für eine Lesart der Bibel, die diese als Zeugnis des Eintretens für die Marginalisierten damals wie heute unmittelbar in Anspruch nimmt und sich umgekehrt auch von der so gelesenen Bibel selbst in Anspruch genommen weiß.

Ein Beispiel für eine solche – selbstverständlich historisch bestens informierte und substanziierte – „unmittelbare“ Exegese bietet auch der früheste der hier zusammengestellten Beiträge (*Gewissen und biblisches Zeugnis als Grundlage politischer Aussagen ...*,

¹⁰ Stegemann, Geschichte (Anm. 1), 260.

¹¹ Vgl. Ralph Hochschild, Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung, Freiburg (Schweiz) 1999.

¹² Luise Schottroff / Wolfgang Stegemann, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978 (3¹⁹⁹⁰) (übers. ins Englische, Spanische, Italienische, Niederländische und Japanische); Wolfgang Stegemann, Das Evangelium und die Armen. Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament, München 1981 (übers. ins Englische, Japanische und Indonesische); Willy Schottroff / Wolfgang Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, 2 Bde., München/Gelnhausen/Berlin/Stein 1979 (übers. ins Englische und Japanische); Willy Schottroff / Wolfgang Stegemann (Hg.), Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, München/Gelnhausen/Berlin/Stein 1980; Ekkehard W. Stegemann / Wolfgang Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart/Berlin/Köln 1995; 2., durchges. u. erg. Aufl. 1997 (übers. ins Englische, Spanische, Italienische und Portugiesische).

1984). Darin wendet sich Wolfgang Stegemann gegen eine „Historisierung“ der sog. „*clausula Petri*“ („Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“, Apg 5,29), die auf deren faktische Außerkraftsetzung hinauskäme (Hobbes, Carl Schmitt): Weder von einem „christlichen“ Staat noch durch demokratische Mehrheitsentscheidung kann die Gewissensbindung des einzelnen dispensiert werden. Die zeitgeschichtlichen Bezüge, die damals nicht eigens ausgesprochen werden müssen (wie die Proteste gegen den Nato-Doppelbeschluss oder, wenig später, die Wiederaufbereitungsanlage in Wackersdorf), sind völlig klar.¹³

Allerdings sprach Wolfgang Stegemann am Ende dieses Aufsatzes bereits deutlich aus, dass keine „Auslegung“, die auf „den *aktuellen* Sinn des Wortes“ (Hervorhebung von mir, K. N.) zielt, beanspruchen könne, objektiv zu sein, sondern immer interessengeleitet sei: „... indem [sich] in einem konkreten Beziehungsgefüge ... [immer wieder Christen gegenüber kirchlicher und weltlicher Obrigkeit auf diese Wort berufen haben], haben sie den aktuellen Sinn des Wortes faktisch immer schon vervielfacht, vor allem zwischen sich, ihren Kombattanten und dem geschriebenen Wort ein Beziehungsgeflecht hergestellt, demgegenüber Exegese bleiben muss, was sie ist – d. h. in jedem Fall nicht die Entscheidung darüber, wer sich rechtmäßig oder unrechtmäßig in welcher Lage und gegenüber welcher Forderung von wem auf dieses Wort berufen kann. Wo also die Auslegung dieses Wortes die Aufklärung von dessen historischem, einmaligem Sinn überschreitet, ist sie niemals vom Interesse der Ausleger selbst zu unterscheiden.“

Für die Verbindung von historisch-exegetischer Arbeit und – hier eher implizitem – Gegenwartsanspruch steht auch ein weiterer sozialgeschichtlich orientierter Beitrag, nämlich der vieldiskutierte Aufsatz über das römische Bürgerrecht des Paulus (1987), das Wolfgang Stegemann mit schwer wiegenden Argumenten bestreitet: Paulus war kein Angehöriger der „Mittelschicht“ oder gar einer privilegierten „imperialen Elite“, sondern gehörte der Unterschicht an; erst Lukas zeichnet ein anderes Bild von Paulus als dieser von sich selbst in seinen Briefen.

Gleichzeitig aber mischen sich mehr und mehr auch nachdenkliche Töne in die Überlegungen Wolfgang Stegemanns, ob und wie man sich in der Gegenwart unmittelbar auf die Bibel berufen kann. Die alte Frage Rudolf Bultmanns nach „Schale“ und „Kern“ (nach „mythologischer Einkleidung“ und „eigentlichem Kerygma“) wird in neuer Form nochmals durchdacht. Als einen machtvollen neuen Zugang entdeckt Wolfgang Stegemann in dieser Zeit die Kulturanthropologie bzw. die „kulturanthropologische Exegese“, wie sie von vor allem amerikanischen Kollegen betrieben wurde, insbesondere der sog. „Context Group“.¹⁴ Wolfgang Stegemann hatte mit einzelnen Mitgliedern dieser Gruppe, die die Bibel aus einer „ethnologischen“ Perspektive zu lesen begannen, bereits seit Ende der 1970er Jahre Kontakt. Dieser neue Ansatz brachte zu Bewusstsein, dass das Neue Testament Teil der antiken mediterranen Kultur war und damit nicht nur durch den „historischen Abstand“, sondern auch durch einen erhebli-

¹³ Und außerdem im Rahmen der ursprünglichen Publikation deutlich: Es handelte sich um einen Vortrag im Rahmen einer Tagung in Arnoldshain „Gewissensentscheidung und demokratisches Handeln“.

¹⁴ Zur Entstehung und Geschichte der „Context Group“ vgl. John H. Elliott, From Social Description to Social-Scientific Criticism. The History of a Society of Biblical Literature Section 1975–2005, in: BTB 38 (2008), 26–36.

chen „kulturellen Abstand“ (der sich durch keine „existenziale“ oder sonstige „Interpretation“ einebnen lässt) von „unserer“ Kultur getrennt ist. Seine Aussagen lassen sich „nicht so ohne Weiteres – d. h. letztlich: ohne Kulturvergleich – in die modernen moralischen Diskurse einspeisen“ (*Zum Ethos Jesu*, 1999: Schlussbemerkung). Dies wurde vor allem im Blick auf die Beurteilung des Verhältnisses der Geschlechter im Neuen Testament wichtig. Wolfgang Stegemanns Entdeckung der Kulturanthropologie fiel in eine Zeit, in der in der evangelischen Kirche über die Beurteilung der Homosexualität zunehmend intensiv diskutiert – um nicht zu sagen: erbittert gestritten – wurde. Mehrere der hier versammelten Beiträge gehören in den Kontext dieser Debatten. In ihnen wandte sich Wolfgang Stegemann entschieden gegen jede Art von Fundamentalismus, der unter Berufung auf biblische Aussagen der Diskriminierung von Schwulen und Lesben oder von Frauen das Wort redete (vor allem *Keine ewige Wahrheit*, 1993; die „sexuelle Mentalität“ des Apostels untersuchen und kontextualisieren außerdem *Paul and the Sexual Mentality of His World*, 1993, und „*Die Frauen sollen in den Gemeindeversammlungen schweigen*“, 1996). Ethische Weisungen wie das Schweigegebot für Frauen verdanken sich nicht „der besonderen Christuserfahrung des Apostels Paulus“, sondern „hier spricht ein durchschnittlicher mediterraner Mann“. An dieser Stelle gibt es an der Theologie des Apostels darum nichts zu retten oder zu „interpretieren“,¹⁵ sondern „verstehen“ kann in diesem Fall nur heißen, die Andersartigkeit der zugrunde liegenden kulturellen Matrix zu erkennen und sich von ihr zu distanzieren.¹⁶ Und noch weitere „notwendige Abschiede“ mussten vollzogen werden. Doch dazu später.

Zunächst einmal ist nämlich noch zu würdigen, dass Wolfgang Stegemann 1993 mit der deutschen Übersetzung des Schlüsselwerkes „*Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten*“ (*The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, 1981) des amerikanischen Exegeten Bruce Malina, führendes Mitglied der Context Group, die „kulturanthropologische Exegese“ in Deutschland erstmals wirklich bekannt machte. Sein Vorwort zu dieser Übersetzung ist hier wieder abgedruckt (*Einführung*, 1993). Ein weiterer Beitrag, in dem er diesen neuen Zugang vorstellte, war seine Sammelrezension (*Kulturanthropologie des Neuen Testaments*) in der Zeitschrift „Verkündigung und Forschung“ von 1999. Auch sein Enkomion auf die in den USA betriebene Exegese aus demselben Jahr (*Amerika, du hast es besser! Exegetische Innovationen der neutestamentlichen Wissenschaft in den USA*, 1999) würdigte die kulturanthropologische (sozialwissenschaftliche) Exegese, aber auch weitere spannende Neu-

¹⁵ Vgl. diesbezüglich etwa *Keine ewige Wahrheit*, Abschn. „Folgerungen für die gegenwärtige ethische Urteilsbildung“, zu (vergeblichen) Versuchen, die paulinischen Aussagen „abzumildern“.

¹⁶ Vgl. in dieser Hinsicht nur die antike Beurteilung der „Knabenliebe“ (Päderastie) als „natürlich“ (weil sie einem „natürlichen“ Dominanzgefälle entspricht!) im Gegensatz zu (freiwilligen) homosexuellen Beziehungen zwischen erwachsenen Männern als „widernatürlich“ (*Keine ewige Wahrheit*, Abschn. „Beurteilung der Knabenliebe“). Auch wenn im NT die „Knabenliebe“ verurteilt wird, steht im Hintergrund doch dieselbe kulturelle Matrix, in der es nicht um „Selbstbestimmung“ geht, sondern um ein Oben-Unten-Schema. – Eine solche „Historisierung“, die auf ein Außer-Kraft-Setzen hinausläuft, ist von der relativierenden „Historisierung“, wie sie Hobbes mit der *clausula Petri* aus Apg 5,29 vornimmt (vgl. oben im Haupttext), zu unterscheiden: Hobbes erklärt, dass die *Situation*, auf die sich Apg 5,29 bezieht, so nicht mehr besteht, während er die Verbindlichkeit des Wortes für die „historische“ Situation nicht infrage stellt. Die Historisierung und Relativierung, die in hermeneutischer Hinsicht von einer kulturanthropologisch informierten Exegese vorzunehmen ist, ist demgegenüber „radikaler“, d. h. sie geht an die „Wurzel“.

ansätze jenseits des Atlantiks (wie die feministische Exegese und die „*New Perspective on Paul*“). Verglichen damit erschien die in Deutschland praktizierte Exegese als selbstgenügsame „provinzielle Fachgelehrsamkeit“, die noch dazu zeitgenössische Themen und Diskurse völlig ignorierte oder ausblendete, um deren Relevanz es also äußerst schlecht bestellt schien. Demgegenüber plädierte Wolfgang Stegemann hier dafür, die Exegese als „Kulturwissenschaft“ zu verstehen, deren „Fragestellungen und Aufgabenstellung ... in der Gegenwart“ wurzeln und die daher „von zeitgenössischen Diskursen ausgehend und an ihnen teilnehmend“ erforscht, „dass, wann und wie Menschen in der Vergangenheit Bedeutungen hervorgebracht haben, die unsere Gegenwart im Hinblick auf die Zukunft beeinflussen“. So ist z. B. an Paulus relevant, dass er „Themen [behandelt], die noch die Diskurse der Gegenwart bestimmen: Universalismus und Ethnizität, soziale Ungleichheit und geschlechtsspezifische Differenzen“, wenn es ihm „um die Einheit der Menschheit in Christus, die Aufhebung der sozialen und geschlechtlichen Differenzen“ geht (*Amerika, du hast es besser!*, im Schlussabschnitt).

Damit kommt bereits ein weiterer neuerer Zugang in den Blick, mit dem sich Wolfgang Stegemann – neben der Kulturanthropologie und komplementär zu dieser – in dieser Zeit zu befassen begann, nämlich die „postmoderne Exegese“. Dies berührte die Frage, wie Exegese in einer Situation, in der alle „großen Erzählungen“ an Plausibilität verloren haben, aussehen kann. In einem (hier nicht aufgenommenen) autobiografischen Essay beschrieb und reflektiert er dies unter der Überschrift „Was wird aus der wirklichen Geschichte?“ (2003).¹⁷ Hier schrieb er eingangs:

„Ich wäre (bis vor einigen Jahren) nicht auf die Idee gekommen, dass die Kategorien und Begriffe, die Methoden und Theoriesysteme, in die ich seit Beginn meines Studiums eingeführt worden bin und an die ich mich gewöhnt habe, ‚exotisch‘ sein könnten, d. h. Ausdruck einer historisch partikularen Kultur. Ich ging vielmehr davon aus, dass wissenschaftliche Ansätze – wie die historisch-kritische Methode – universale Geltung beanspruchen können, auch wenn in sie spezifische Annahmen und Voraussetzungen ihrer Entstehungszeit und Kultur eingegangen sind. Doch ihre Wissenschaftlichkeit stand für mich gerade auch für ihre Universalität. Dass also gerade auch die historische Epistemologie durch ein historisch-kulturelles Apriori relativiert werden könnte, hätte ich mir nicht träumen lassen.“¹⁸

Unter diesen Voraussetzungen kann die Exegese nicht mehr beanspruchen, „den“ Sinn des Textes, d. h. seine „überzeitliche Bedeutung“, an den Tag zu bringen. Schon gar nicht taugt sie als Garant und Produzent „ewiger Wahrheit(en)“. Sie muss – und darf – sich vielmehr damit bescheiden, in einer immer noch „suboptimalen“ Welt Begegnung mit dem „Anderen“ zu ermöglichen und im Lichte dieser Begegnung neu über sich selbst nachzudenken:

„[Der Glaube] weiß ja, dass Leben ‚suboptimal‘ ist, dass aus der Geschichte, dem temporalen Verlauf der Lebenszeit von Menschen nicht notwendigerweise ein sachlicher, angenehmer oder gar übergeschichtlicher Sinn (objektiver Geist) hervorgeht oder darin waltet. Er hält sich offen für das Andere, das noch nicht Bekannte und Gewusste.“¹⁹

¹⁷ Stegemann, *Geschichte* (Anm. 1).

¹⁸ Stegemann, *Geschichte* (Anm. 1), 255.

¹⁹ Stegemann, *Geschichte* (Anm. 1), 268.

Mit diesem „postmodernen“ Vorbehalt auch gegen den Anspruch einer vermeintlich „objektiven“ Wissenschaft unterschied sich Wolfgang Stegemann im Übrigen auch von vielen seiner „kulturanthropologisch“ oder „sozialwissenschaftlich“ arbeitenden Kollegen aus den USA, die (wie Malina) eher zu einem gewissen „Realismus“ in Hinsicht auf die von ihnen verwendeten sozialwissenschaftlichen „Modelle“ neig(t)en. So bildete er eine ganz eigenständige Position aus, in der alte (die bleibende Faszination am Werk Bultmanns) und neue Anliegen und Methoden sich zu einer fruchtbaren und stets nach vorne weisenden Synthese verbanden.

Wie schon erwähnt, führte dies alles dazu, dass das „dekonstruktive“ Potenzial der Exegese jetzt gegenüber der affirmativen Rezeption biblischer Aussagen stärker in den Vordergrund trat und „notwendige Abschiede“ beschrieben wurden. Hierbei konnte die konkrete Exegese sowohl dazu führen, dass aufgrund des – noch einmal sorgfältig gelesenen – biblischen Textes lange Zeit vorherrschende dogmatische Überzeugungen zu relativieren oder zu verabschieden waren, so die klassische Sühnetheologie (*Der Tod Jesu als Opfer?*, 1996; *Zur Metaphorik des Opfers*, 2000). Es konnte aber zu einem partiell kritischen Blick auf das *biblische Erbe selbst* führen: So ist kritisch zu fragen, ob nicht die christliche Judenfeindschaft ein „Ursprungsphänomen“ des christlichen Glaubens selbst ist (*Christliche Judenfeindschaft und Neues Testament*, 1992). Dies ist allerdings für Wolfgang Stegemann nicht der Fall, die Judenfeindschaft ist vor allem in der „christlichen Auslegungstradition“ begründet (hier fallen dann auch kritische Worte zu Bultmann). Auch wenn also der Antijudaismus kein *essenzieller* Bestandteil des christlichen Glaubens ist (allerdings ist die „Unterscheidung“ von bestimmten jüdischen Diskursen und Identitätspraktiken dem Christusglauben schon im Neuen Testament eingeschrieben, vgl. „*Am Anfang war die Unterscheidung*“, 2000), dieser vielmehr selbst als innerjüdische Bewegung entstand (vgl. hierzu u. a. den Beitrag „*Hat Jesus die Speisegesetze der Tora aufgehoben?*“, 2013),²⁰ so ist die Neigung des Christentums zu Antijudaismus, Antisemitismus oder – in der jüngsten Zeit – zur Bestreitung der Legitimität des Staates Israels doch ein unheilvolles Erbe und gleichsam die dunkle Seite des Glaubens an Jesus als den Christus/Messias. Dabei ist im Neuen Testament mit dem Bekenntnis zu Jesus als Christus/Messias keineswegs eine Preisgabe der „Hoffnung Israels“ verbunden, wie Wolfgang Stegemann in einem wichtigen Aufsatz am Beispiel des Lukasevangeliums zeigte (*Jesus als Messias in der Theologie des Lukas*, 1993). Kein anderes Thema lag ihm in der zweiten Hälfte seiner wissenschaftlichen Karriere so am Herzen und war so Gegenstand seiner „Sorge“ wie das Verhältnis von Judentum und Christentum, das er sowohl in historischer wie gegenwartsbezogener Perspektive immer wieder aufnahm (oft auch zusammen mit seinem Bruder Ekkehard). Das dokumentieren exemplarisch die hier in der Abteilung „Judentum und Christentum“ versammelten Beiträge aus den Jahren 1992–2014. Dabei ist abermals zu beobachten, wie sich auch Wolfgang Stegemanns eigenes Denken über die Jahre verändert und er immer kritischer wird im Hinblick auf die Verwendung überkommener Begriffe, die das Verhältnis von Kirche und Israel beschreiben (wie z. B. „Konversion“ zum Christentum, verbunden mit der Auffassung des Judentums und Christentums als „Religion[en]“, oder die Entgegensetzung „partikulares Judentum“ – „universales Christentum“); sein Ringen um eine sorgfältige,

²⁰ Wie „jüdisch“ Jesus war, hat Wolfgang Stegemann in umfassender Darstellung in seinem Jesusbuch gezeigt (*Jesus und seine Zeit*, Stuttgart 2010).

nicht diskriminierende Beschreibungssprache für das, was „Trennung“ oder „Auseinandergehen der Wege“ (*parting of the ways*) genannt wurde oder wird, ist vorbildlich. Und auch seine Bereitschaft, neutestamentliche Texte „christlich“ zu lesen, d. h. als Ausdruck einer bewussten Distanzierung vom jüdischen „Erbe“, lässt über die Jahre spürbar nach. Immer deutlicher wird, wie tief auch diese „christlichen“ Texte im *jüdischen* Diskursuniversum verankert sind.

Einige andere Beiträge und Forschungsgebiete sollen nur noch kurz erwähnt werden. Eng verbunden mit der Frage nach der „Identität“ des Christentums ist, wie schon angedeutet, die Frage nach dem Christentum als „Religion“ und nach dem Alter des Konzepts „Religion“ an und für sich (*Religion als kulturelles Konzept*, 2003; *Die Erfindung der Religion durch das Christentum*, 2004). Auch die Paulusexegese (konkret: die „Neue Paulusperspektive“) steht im Kontext dieser Frage nach der Identität des Christusglaubens (hier vertreten durch den Aufsatz „*Paulusexegese in Zeiten der Dekanonisierung*“, 2012). Insgesamt bieten die hier unter den Rubriken „Sozialgeschichte“, „Kulturanthropologie“, „Ideologiekritik“, „Judentum und Christentum“ und „Spiritualität“ zusammengestellten Beiträge das breite Spektrum der Interessen und Forschungen Wolfgang Stegemanns ab. So sehr sich dabei im Laufe der Zeit Forschungsschwerpunkte auch verlagert und verändert haben, zieht sich als bleibendes Anliegen eben doch die Frage nach der Relevanz biblischer Texte durch sein Werk hindurch: Es geht darum, das Neue Testament und die eigene Gegenwart in einen fruchtbaren Dialog zu bringen, in dem sich *beide Seiten* gegenseitig befragen, kritisieren, korrigieren (lassen).²¹ Die biblischen Texte müssen gegebenenfalls „dekonstruiert“ werden – ebenso wie der heutige Leser seine eigene, vermeintlich „absolute“, aber in Wirklichkeit gleichfalls kulturell bedingte Sichtweise in der Begegnung mit dem Neuen Testament und der Bibel Israels infrage stellen lassen muss. Was ein Text – oder eine kulturelle Praxis – bedeutet (hat), ist immer auch eine Frage des *Kontextes*: Nicht nur über die „Ursprungs Kontexte“ dieser Texte gibt es immer noch viel zu lernen,²² sondern auch, wie diese „alten Texte“ in den „neuen Kontexten“ der Gegenwart zu Wort kommen und was sie heute „bedeuten“ (können), ist und bleibt ein stets offener Lernprozess. Es bleibt spannend, dass und wie diese „alten Texte“ von Menschen heute gelesen werden – nicht nur von Exeget/innen oder Theolog/innen, sondern auch von Dichter/innen oder Philosoph/innen. Wolfgang Stegemann war immer in hohem Maße interessiert an und offen für die Impulse zeitgenössischer Denker/innen, die in sein Nachdenken als Exeget einfließen. Seine Arbeit stand deshalb nie in der Gefahr, zu jener selbstgenügsamen und abgeschlossenen „provinziellen Fachgelehrsamkeit“ zu werden, an der er litt, wo er ihr begegnete. Wir – ich meine damit in erster Linie seine akademischen Schüler, aber ich bin sicher, auch für

²¹ Vgl. diesbezüglich nur die Überlegungen in der Schlussbemerkung des Aufsatzes *Zum Ethos Jesu*, 1999: Wenig hilfreich ist oft die Frage „Was würde Jesus dazu sagen?“ (Martin Niemöller), vielmehr ist auch umgekehrt zu fragen: „Was sagen wir zu Jesus (= zu seinen moralischen Stellungnahmen)?“ Aus dieser Begegnung müsse aber auch die Frage erwachsen: „Was sagen wir zu unseren eigenen Werten?“ Es geht darum, „zu entdecken, dass auch unsere Wertorientierungen kontextuell sind, eingebettet in religiöse, kulturelle und soziale Strukturen“.

²² Vgl. nur programmatisch die von Wolfgang Stegemann mit herausgegebenen Tagungsbände „Jesus in neuen Kontexten“ und „Alte Texte in neuen Kontexten“ (Wolfgang Stegemann / Bruce J. Malina / Gerd Theißen [Hg.], *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002; Wolfgang Stegemann / Richard E. DeMaris [Hg.], *Alte Texte in neuen Kontexten. Wo steht die sozialwissenschaftliche Bibelexegese?*, Stuttgart 2015).

die vielen Studierenden zu sprechen, die Wolfgang Stegemann als akademischen Lehrer erlebt haben, und für die Pfarrer/innen, denen er im Rahmen der kirchlichen Fortbildung neue exegetische Einsichten näherbrachte – verdanken ihm viel. Christian Strecker hat es vor zehn Jahren unter der Überschrift „Respekt!“ zusammengefasst.²³ Er zielte damit sowohl auf den Respekt, den Wolfgang Stegemann in seiner Arbeit den „Gegenständen“ seiner Forschung (den Marginalisierten, den Anderen/Fremden, dem Judentum, dem „Gewesenen“) erzeigt hat und sie damit eben gerade nicht als „Objekte“ behandelt, sondern als Subjekte ernst genommen hat, wie auch auf den Respekt, den seine Schüler/innen und Kolleg/innen angesichts seiner Lebensleistungen empfinden. Und wir erwarten ja auch für die Zukunft (Jak 4,15) noch einiges aus seiner Feder: Ein Buch über Paulus (zusammen mit seinem Bruder Ekkehard) und einen Kommentar zum Lukasevangelium, um nur die größten Projekte zu nennen. „Respekt“ und „Fairness“, diese beiden Stichworte müssten auch ausgeführt werden, wenn Wolfgang Stegemann als Mensch, als Freund und als akademischer Lehrer gewürdigt werden sollte, was hier freilich nicht ausführlich geschehen kann. Respekt vor dem Text – auch wenn man ihn dekonstruieren muss –, Respekt vor den Menschen, deren Erfahrungen, Glaube und Hoffnungen sich in diesen Texten niedergeschlagen haben, Respekt und Fairness im Umgang miteinander im wissenschaftlichen Diskurs und als akademischer Lehrer, auch wenn man streitbar und engagiert für die eigene Position eintritt, was nie ausschließt, offen für Neues zu sein und die eigene Meinung zu ändern, wenn es gute Gründe dafür gibt: Dafür stand und steht Wolfgang Stegemann und damit war und ist er als Exeget wegweisend.

Für den erneuten Abdruck wurden die Beiträge neu gesetzt und Literaturangaben, Zitiertweisen und die Wiedergabe fremdsprachlicher Ausdrücke in Umschrift tendenziell vereinheitlicht oder doch zumindest die unterschiedlichen Konventionen der ursprünglichen Beiträge einander angenähert. Offensichtliche Fehler wurden berichtigt. Endnoten und eigene Literaturverzeichnisse wurden, von begründeten Ausnahmen abgesehen, aufgelöst und in Fußnoten verwandelt bzw. in die Fußnoten integriert. Im Zuge dieser Vereinheitlichung wurden alle Beiträge auch auf die neue Rechtschreibung umgestellt. Übersetzungen antiker Quellen sind, sofern die Herkunft der Zitate nicht eigens ausgewiesen ist, den (seinerzeit) gängigen deutschen (oder englischen) Übersetzungen entnommen, wie der deutschen Philo-Übersetzung von Cohn/Heinmann u. a. Übersetzungen von Bibelstellen sind, soweit nicht anders ausgewiesen, eigene Übersetzungen, z. T. in Anlehnung an Übersetzungen wie die Elberfelder- oder Luther-Übersetzung.

Ein herzlicher Dank geht an alle, die diesen Band ermöglicht haben: Zuallererst an Frau Andrea Siebert, die mit großem Einsatz in bewährt professioneller Weise die Druckvorlage des Buches anfertigte. Frau Manuela Noack hat unterstützende Rechercharbeiten geleistet. Von Verlagsseite hat einmal mehr Herr Jürgen Schneider dieses Projekt gefördert und das rechtzeitige Erscheinen dieses Bandes möglich gemacht. *Last but not least* hat die Augustana-Hochschule die Realisierung dieses Projektes anlässlich des 70. Geburtstages von Wolfgang Stegemann ermöglicht, indem sie finanziell in Vorleistung getreten ist.

²³ Christian Strecker, Respekt! Laudatio für Wolfgang Stegemann anlässlich seines 60. Geburtstages am 8. November 2005, in: KuI 21 (2006), 64–73.

I. Sozialgeschichte

War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?

1. Einleitende Bemerkungen

Es gehört zu den Selbstverständlichkeiten unseres Paulus-Bildes, dass der Apostel ein römischer Bürger (*civis Romanus*) war.¹ An dieser Überzeugung konnte auch nicht rütteln, dass wir über den Besitz dieses bemerkenswerten Privilegs nur durch die Apostelgeschichte informiert sind, während die Paulusbriefe selbst uns nicht einmal einen indirekten Hinweis darauf geben. Auch dort, wo man (zu Recht) die jüdische Identität des Paulus (zuma! als Pharisäer!) als ein Problem für den Besitz des römischen Bürgerrechtes (*civitas Romana*) des Paulus empfand,² ist man dennoch nicht ernsthaft auf die Idee gekommen, die Angaben der Apostelgeschichte zu bezweifeln. Allerdings musste die Frage, wie denn der Apostel das römische Bürgerrecht erworben haben kann, ein Feld für Vermutungen bleiben, die sich aus der uns bekannten allgemeinen Praxis der Verleihung des römischen Bürgerrechtes an Fremde bzw. speziell aus den spärlichen Angaben über die Herkunft des Paulus speisten.³ Nun gibt aber gerade die Praxis der

¹ Von den älteren Forschern bezweifelten Renan und Overbeck den Besitz des römischen Bürgerrechtes, bestritten wurde es von Straatmann und Meyboom (vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Dritter Band, Hildesheim 1964 [Nachdruck], 128f.). In der neueren Exegese hat man durchaus die entsprechenden Nachrichten der Apostelgeschichte verdächtigt. Doch hat dies nicht zu ernsthaften Zweifeln an der Historizität des Bürgerrechtsprivilegs Pauli geführt. Typisch ist in dieser Hinsicht das Fazit der Analysen der infrage kommenden Texte der Apostelgeschichte bei A. Weiser, Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28, ÖTK V/2, 1985, 430. Zwar würden alle Textstellen den Eindruck erwecken, „daß sie erst von Lukas eingebracht und mit den dazugehörigen Szenen geformt worden sind ... Daß aber Paulus *wirklich* römischer Bürger ... *war*, wird historisch zutreffen.“ Dagegen hält W. Schmithals, Die Apostelgeschichte des Lukas, ZBK.NT 3/2, 1982, 153f., das paulinische Bürgerrecht für ein redaktionelles Interpretament, dem aus den Paulusbriefen die dort erwähnte Auspeitschung (2Kor 11,25) entgegenstehe. Ich selbst habe in einem Aufsatz („Zwei sozialgeschichtliche Anfragen an unser Paulusbild“, EvErz 37, 1985, 480–490) einige Argumente gegen die historische Wahrscheinlichkeit des römischen Bürgerrechtes Pauli vorgetragen. Die dort vorgetragenen Bedenken resultierten vor allem aus der Einschätzung des sozialen Status des Paulus. Ähnlich argumentiert neuerdings auch K. Wengst, Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit, München 1986, 94f., der freilich auch erwägt, dass Paulus auf sein Bürgerrecht keinen Wert gelegt haben könnte.

² So schon T. Mommsen, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, ZNW 2 (1901), 81–96; H. J. Cadbury, The Book of Acts in History, London 1955, 65ff.

³ So nimmt etwa W. M. Ramsay an, dass die Vorfahren des Paulus unter dem Seleukiden Antiochus IV. (175–164 v. Chr.) in Tarsus angesiedelt wurden und seitdem zur tarsischen Oberschicht gehört hätten: Paulus in der Apostelgeschichte, Gütersloh 1898 (deutsche Übersetzung von: ders. St. Paul, the Traveller

Verleihung der römischen Civität und in besonderer Weise an Juden eher zu Zweifeln an dem römischen Bürgerrecht des Paulus Anlass. Im 3. Abschnitt dieses Aufsatzes werde ich verschiedene Aspekte des Erwerbs der *civitas Romana* durch Provinziale (zumal auch durch Juden) zur Sprache bringen. Dieser sozialgeschichtliche Befund soll dann im 4. Abschnitt auf einige indirekte Aussagen der Paulusbriefe selbst bezogen werden. Schließlich lassen auch die infrage kommenden Textstellen der Apostelgeschichte, in denen das römische Bürgerrecht des Paulus ausdrücklich erwähnt bzw. implizit vorausgesetzt wird, nicht geringe Zweifel an ihrer Historizität aufkommen. Darauf soll zunächst (2.) eingegangen werden.

2. Die Belege für das römische Bürgerrecht des Paulus in der Apostelgeschichte

In der Apostelgeschichte wird mehrmals direkt (16,37f.; 22,25ff.; 23,27) und vermutlich indirekt (25,10f.; 21,25f.; 28,19) auf das römische Bürgerrecht des Paulus Bezug genommen.⁴ Ein besonderes Problem werfen die indirekten Zeugnisse im Zusammenhang der sogenannten „Appellation“ des Paulus auf (b). Zunächst sollen die direkten Textbelege erörtert werden (a).

a) Direkte Zeugnisse für das römische Bürgerrecht in der Apostelgeschichte

Act 16,37f.

Die Berufung des Paulus auf sein römisches Bürgerrecht (bzw. auf das seines Begleiters Silas) im Kontext der Philippi-Episode (16,11ff.) ist den Auslegern immer schon merkwürdig vorgekommen.⁵ Sie geschieht nämlich erst, *nachdem* die beiden „Apostel“ auf Geheiß der Prätores Philippis von Likatoren ausgepeitscht und ins Gefängnis geworfen worden sind (16,23). Sachgemäßer wäre es gewesen, wenn Paulus (und Silas) sich schon anlässlich des Verhörs vor den Prätores auf ihr Bürgerrecht berufen hätten, wie die Apostelgeschichte selbst im Kontext einer vergleichbaren Situation (der Gefangennahme des Paulus in Jerusalem) berichtet (22,25; dazu gleich). Dadurch wären sie nicht nur der für einen *civis Romanus* entehrenden öffentlichen Auspeitschung entgangen⁶

and the Roman Citizen, London ³1897); H. Lietzmann erwägt verschiedene Möglichkeiten, wie der Vater des Paulus zur Rechtsstellung eines römischen Bürgers gelangt sei: „er kann Freigelassener eines vornehmen Römers gewesen sein oder sich als freier Mann um römische Interessen verdient gemacht haben“ (Paulus, in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, ed. K. H. Rengstorf, Darmstadt 1964, 380–409: 381). G. Bornkamm, Paulus, Stuttgart 1969, setzt voraus, dass der Besitz des römischen Bürgerrechtes überhaupt der günstigen Rechtsstellung der Juden im römischen Reich entspreche (29).

⁴ Darüber hinaus ist Paulus nach Act 21,39 auch Bürger seiner Heimatstadt Tarsus gewesen.

⁵ S. nur H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte, HNT 7, ²1972, z. St.; R. Kratz, Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung, Frankfurt 1979, 474ff.; A. Weiser, Apostelgeschichte (Anm. 1), 417ff. (dort weitere Literatur).

⁶ G. Schneider Die Apostelgeschichte. II. Teil, HThK V/2, 1982, 219 Anm. 78: „An einem römischen Bürger durfte die Strafe der *verberatio* nicht vollzogen werden: Appian, Bell. civ. II 26 § 98“; vgl. auch H. Conzelmann, Apostelgeschichte (s. Anm. 5), 102f. (mit Belegen und Hinweis auf Ausnahmen bzw. weiterer Literatur).

(wenn auch nicht unbedingt der Haft), vielmehr wäre der Hinweis auf das Bürgerrecht darüber hinaus auch angesichts der Anklage sinnvoll gewesen. Denn in ihr werden die christlichen Missionare ja gerade der Propaganda *unrömischer* Sitten geziehen und als Nicht-Römer (Juden) identifiziert (16,20f.). Zwar wissen wir auch von Paulus selbst, dass er in Philippi misshandelt (ὕβρισθέντες) wurde, so dass man dem lukanischen Bericht einen Kern von Historizität keineswegs absprechen kann.⁷ Doch speziell der Hinweis auf das Bürgerrecht ist „von den Ereignissen her beurteilt künstlich“⁸ und steht auch sachlich in Spannung zu dem üblichen Verhalten eines römischen Bürgers. Mir scheint darum (mit vielen anderen⁹) wahrscheinlich, dass die Philippi-Episode ursprünglich keinen Hinweis auf das Bürgerrecht enthielt. Dafür sprechen neben den genannten auch sprachliche Gründe, die gerade in den umstrittenen Versen auf die Hand des Lukas deuten.¹⁰ Zu beachten ist auch, dass die Entgegensetzung von öffentlicher Auspeitschung und heimlicher Entlassung aus dem Gefängnis, die Paulus moniert (16,37), jedenfalls hinsichtlich ihres zweiten Teils keine Vorbereitung im Text findet. Denn um eine *heimliche* Entlassung aus dem Gefängnis geht es den Prätores in ihrer Anweisung gar nicht (16,35). Dieser Akzent dient vielmehr seinerseits dazu, das ausdrückliche Geleit der Gefangenen durch die Prätores und damit eine Art Rehabilitation der „Apostel“ vorzubereiten. Ohne Anhalt an den Ereignissen ist schließlich auch die „Furcht“ des Magistrats, als er erfahren muss, dass er römische Bürger hat auspeitschen lassen (16,38). Solche Furcht wäre nur verständlich, wenn der Magistrat die Züchtigung in Kenntnis des Bürgerrechtsprivilegs hätte durchführen lassen. Doch davon ist ja keine Rede. So wird man mit guten Gründen davon ausgehen können, dass *Lukas* hier aus gegebenem Anlass erstmals das römische Bürgerrecht des Paulus einführt. Andernfalls hätte natürlich gerade die Philippi-Episode in einem eklatanten Widerspruch zu den später berichteten Vorgängen bei der Verhaftung des Paulus in Jerusalem gestanden. Im Übrigen ist auch ein „dramaturgischer“ Effekt der (zu) späten Berufung auf das Bürgerrecht im Kontext von Act 16 erwägenswert. Ob aber der Autor der Apostelgeschichte den Hinweis auf das Bürgerrecht aus „apologetischen“ Gründen so spät in die Geschichte eingeführt hat, scheint mir allerdings zweifelhaft.¹¹ Denn die Pointe ist doch kaum darin zu sehen, dass das römische Recht nicht die Mission verhindert,¹² da die „Apostel“ (wenngleich auf Bitten der Prätores) schließlich doch die Stadt verlassen. Eher schon ist daran zu denken, dass – nachdem die entehrende Züchtigung nun einmal stattgefunden hat – den Missionaren wenigstens nachträglich ein gewisses Recht geschieht. Der Leser mag sich damit trösten, dass seine „Helden“ trotz erlittener Entehrung letztlich doch als Sieger aus diesem Konflikt hervorgehen. Ja, durch den bemerkenswerten Schluss der Philippi-Episode erscheint auch die vorhergehende Anklage in einem anderen Licht. Der stolzen Berufung der Ankläger auf ihr Römertum¹³ (16,21:

⁷ 1 Thess 2,2; die Apostelgeschichte bietet im Übrigen auch eine mit 1 Thess 2,2 im Prinzip übereinstimmende Vorstellung von der Reiseroute (von Philippi nach Thessalonike – Act 17,1).

⁸ H. Conzelmann, *Apostelgeschichte* (Anm. 5), 102.

⁹ Vgl. Anm. 5; s. auch W. Schmithals, *Apostelgeschichte* (Anm. 1), 153.

¹⁰ Dazu etwa A. Weiser, *Apostelgeschichte* (Anm. 1), 429.

¹¹ So H. Conzelmann, *Apostelgeschichte* (Anm. 5), z. St.

¹² H. Conzelmann, *Apostelgeschichte* (Anm. 5), 102.

¹³ Philippi wird in 16,12 ausdrücklich als „*colonia*“ bezeichnet. Dies ist umso auffälliger, als etwa Korinth und Antiochia Pisidiae, die ebenfalls römische Kolonien waren, nicht explizit als solche qualifiziert wer-

Ῥωμαίοις οὖσιν) kontrastiert die Haltung der Missionare. Denn auch sie sind Römer, wie am Schluss herauskommt. Wenn Lukas diesen Aspekt noch nicht unmittelbar im Zusammenhang der Anklage selbst thematisiert, so scheint er vermeiden zu wollen, dass Paulus (bzw. Silas) als Römer in einen Gegensatz zu Juden geraten. Eher nehmen die Angeklagten eine Identifizierung als Juden (die sie eben auch sind) und daraus resultierende negative Folgen in Kauf, als dass sie sich in einen Gegensatz zum Judentum bringen lassen. Für diese Pointe lässt sich vorläufig kaum mehr als ein Leseindruck ins Feld führen. Darauf wird freilich noch zurückzukommen sein (s. unter 2b). Dass Lukas allerdings an der dramaturgischen Akzentuierung des paulinischen Bürgerrechtes interessiert ist, zeigt auch der zweite Erzählkomplex, in dessen Zusammenhang Paulus sein Bürgerrecht hervorhebt.

Act 22,22–29

Konnte man schon aus der Philippi-Episode den Eindruck mitnehmen, dass römische Beamte,¹⁴ nachdem sie korrekt informiert sind, legal handeln, so gilt dies auch für das Verhalten des römischen Militärtribunen Claudius Lysias anlässlich der Verhaftung des Paulus in Jerusalem (Act 21,31ff.). Dieser bewahrt Paulus nicht nur vor Lynchjustiz durch eine aufgebrachte Volksmenge und vor bedrohlicher Verschwörung feindseliger Juden in Jerusalem (21,31ff.; 22,22ff.; 23,16ff.23ff.). Er lässt es vielmehr korrekterweise auch nicht zu einem Verhör des Gefangenen unter Folter kommen, nachdem er von dessen Bürgerrechtsprivileg erfahren hat. Schon darin könnte sich eine redaktionelle Tendenz des Lukas manifestieren. Jedenfalls ist offensichtlich, dass die „um das Bürgerrechtsthema zentrierte Szene“ (22,22–29) als „der kompositorische Höhepunkt“ des gesamten Erzählabschnittes bezüglich der Verhaftung Pauli in Jerusalem verstanden werden muss.¹⁵ Seit der Verhaftung des Paulus aus dem Tumult um ihn im Tempelbezirk heraus steigert nämlich Lukas redaktionell die „Aufklärung“ des römischen Beamten über seinen Gefangenen. Dieser ist nicht – wie der Tribun vermutet hatte – ein gewisser aufrührerischer „Ägypter“, sondern er redet ihn im griechischen Idiom an (um dann gleich darauf zu der Volksmenge aramäisch zu sprechen) und gibt sich zunächst als Bürger der bedeutenden kleinasiatischen Stadt Tarsus zu erkennen (21,37ff.). Da Claudius Lysias aus der Rede des Paulus an die Volksmenge nichts Näheres über die Hintergründe des Tumultes erfahren kann, will der Tribun den Gefangenen schließlich in der Burg Antonia unter der Folter verhören lassen (22,24). Nun steigt die Spannung noch einmal, insofern der Verhaftete nahezu im letzten Augenblick – als er nämlich zur Geißelung vornüber gestreckt wird – an den dabeistehenden Centurio die rhetorische Frage richtet: „Ist es bei euch erlaubt, einen Römer, noch dazu ohne Gerichtsurteil, zu geißeln?“ (22,25).¹⁶ Dieser gekonnt dargestellten überlegenen Gelassenheit des Verhafteten.

den. Vieles deutet darauf hin (gerade auch die Anklage wie die Berufung auf das Bürgerrecht), dass die Philippi-Episode bewusst mit einem „römischen“ Kolorit versehen wurde. Zur Anklage s. W. C. van Unnik. Die Anklage gegen die Apostel in Philippi (Act 16,20f.), in: ders., *Sparsa Collecta I*, Leiden 1973, 374–395.

¹⁴ Weil Philippi eine römische Kolonie ist, sind auch die Magistratsbeamten dieser Stadt als römische Beamte zu verstehen.

¹⁵ A. Weiser, *Apostelgeschichte* (Anm. 1), 607.

¹⁶ Folter als Verhörmaßnahme war Rechtsvorschrift gegenüber Nicht-Römern: T. Mommsen, *Rechtsverhältnisse* (Anm. 2), 89–91, doch Römer durften ohne Gerichtsurteil nicht gefoltert werden.

ten entspricht dann auch sachlich die folgende Szene, in der in einem Dialog des Paulus mit dem herbeigeholten Tribun sich herausstellt, dass der gefangene Paulus sein Bürgerrecht seit der Geburt besitzt, während der höchste militärische Würdenträger Roms in Jerusalem (merkwürdigerweise *freimütig*) bekennt, dass er für dieses Privileg eine hohe (Bestechungs-)Summe hat aufwenden müssen (22,26–29). Auch hier ist sein Erschrecken darüber, dass er einen *civis Romanus* hat in Ketten legen lassen (21,29), nicht unbedingt aus dem Ablauf der Ereignisse gerechtfertigt. Denn vom römischen Bürgerrecht des Paulus erfährt er ja jetzt erst; eher wäre zu beanstanden, dass er ihm die Fesseln erst am kommenden Tag abnehmen lässt (22,30). Sieht man genauer hin, so erweist sich aber (auch) die Fesselung des Paulus als Moment eines größeren redaktionellen Zusammenhangs. Denn mit ihr erfüllt sich ein Teil des vom Heiligen Geist vorhergesagten Leidens Pauli (20,22f.; 21,11).

Zweifellos ist diese spannungsreiche Dramaturgie der Ereignisse das Werk des Erzählers Lukas. Und das widersprüchliche und unnormale Verhalten des Apostel (warum gibt er sich nicht schon bei seiner Verhaftung als Römer zu erkennen?; warum wartet er damit bis zum allerletzten Augenblick?; warum lässt er sich als *civis Romanus* wie ein Schwerverbrecher in Fesseln legen?; warum ist er nicht sofort darauf bedacht, die Vorgänge aufzuklären und die Haft mit möglichen weiteren Konsequenzen zu vermeiden?; warum besteht er nicht selbst auf einem ordentlichen Gerichtsverfahren?; warum lässt er sich auf eine Verteidigung vor dem für ihn als Römer unzuständigen Hohenrat Jerusalems ein?) wie auch Ungereimtheiten im Verhalten des Militärtribunen (warum lässt er Paulus nicht frei, als er von seinem Bürgerrecht hört?; konnte und durfte er den Hohenrat zusammenrufen lassen, noch dazu in einer Streitsache gegen einen Römer?; wer sind eigentlich die Ankläger des Paulus, es sei denn die anonyme Volksmenge?; warum erkundigt er sich nicht bei Paulus nach dem Hintergrund der Feindseligkeiten gegen ihn?; hätte nicht ein Römer Anschuldigungen der jüdischen Volksmenge gegen einen Römer dilatorisch behandelt?) erklären sich am besten, wenn man nicht nach historischen bzw. psychologischen Ursachen dafür sucht, sondern sie aus dem erzählerischen Konzept des Autors der Apostelgeschichte versteht.¹⁷ Auch wenn man der Darstellung der Vorgänge bis in die Terminologie hinein gute Kenntnisse des römischen Verfahrensrechtes bescheinigen muss,¹⁸ so wird man doch für Einzelheiten – und gerade auch für die Bürgerrechtsszene – kaum einen historischen Quellenwert behaupten dürfen.

Dies zeigt nicht zuletzt die bemerkenswerte Gegenüberstellung des durch Bestechung erworbenen Bürgerrechtes des Lysias zu dem Geburts-„Adel“ des Paulus. Denn zwar machen gerade die Bemerkungen über Claudius Lysias einen authentischen Eindruck, doch handelt es sich dabei eher um ein gekonntes und durchaus kenntnisreiches Kolorit. Sollte tatsächlich ein hochrangiger Militär einem Gefangenen in Gegenwart seiner Untergebenen bekennen, dass er sein Bürgerrecht durch Bestechung erworben hat?¹⁹ Grundsätzlich wäre es auch außergewöhnlich, wenn er aus dem Mannschaftsstand (so muss doch wohl vorausgesetzt werden, wenn er das Bürgerrecht „gekauft“ hat) in eine

¹⁷ So schon E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, ⁵1965, 563f.

¹⁸ Ich verweise hier nur (nachdrücklich) auf die nicht beachtete Studie von O. Eger, *Rechtsgeschichtliches zum Neuen Testament*, Basel 1919 (Rektoratsprogramm der Universität Basel für das Jahr 1918), bes. 9ff. (dort auch weitere Literatur).

¹⁹ S. dazu H. J. Cadbury (Anm. 2), 79; illegaler Erwerb des römischen Bürgerrechtes war strafbar.

Position eingerückt wäre, die dem *ordo equester* (Ritterstand) vorbehalten war. Denkbar ist beides freilich unter dem Prinzipat des Claudius, dessen Gentiliznamen (Claudius) Lysias ja auch angenommen hat. Denn unter der Herrschaft des Claudius war es nicht nur möglich, dass Centurionen in den Rang eines Tribunen (Oberst) bei Auxiliartropen befördert wurden. Darüber hinaus geht gerade auch dem Kaiser Claudius der Ruf voraus, dass er vielen Provinzialen das Privileg des römischen Bürgerrechtes verliehen hat.²⁰ Und gerade auch unter Kaiser Claudius soll es zum Handel mit dem Privileg des Bürgerrechtes gekommen sein.²¹ Freilich war dies zweifelsfrei die Ausnahme,²² so dass das Beispiel des Lysias besser der „*fama*“ über die Bürgerrechtspolitik unter Claudius als der historischen Realität entspricht. D. h. gerade weil man zu dem Urteil kommen muss, dass die „historical atmosphere of the Lysias incident is exactly right for the times of Claudius“²³, rechne ich mit einer Stilisierung der Szene durch Lukas. Wenn aber auch in dieser Szene das römische Bürgerrecht des Paulus auf die Hand des Lukas zurückgeht, so bleibt die Frage, wie es mit den indirekten Zeugnissen steht.²⁴

b) Die indirekten Zeugnisse über das Bürgerrecht in der Apostelgeschichte

Im Verlaufe des sich hinschleppenden Verfahrens gegen Paulus appelliert dieser schließlich an den Kaiser (25,10f.). Zwar beruft er sich dafür nicht ausdrücklich auf sein römisches Bürgerrecht, doch hat man diesen Hintergrund immer wieder u. a. aus den bis dahin berichteten Ereignissen in der Apostelgeschichte erschlossen.²⁵ Allerdings ist dieser Rückschluss aus dem *Kontext* eines, ein anderes aber, ob man das römische Bürgerrecht des Paulus aus dem prozessualen Vorgang selbst substituiert.²⁶ Denn die „Einzelheiten des Appellationsrechtes“ bzw. dessen Praktizierung in der frühen Kaiserzeit sind in sich so unklar, dass derartige Rückschlüsse gewagt bleiben müssen.²⁷ Wo man sie

²⁰ Berühmt ist die böswillige Übertreibung von Seneca (Apokolokyntosis 3,3): „*constituerat enim omnes Graecos Gallos Hispanos Britannos togatos videre*“ (*Toga* ist Ehrengewand des römischen Bürgers). Eine prosopographische Studie über die Verbreitung des Gentiliznamens Claudius in der Asia (Kleinasien) bestätigt in jedem Fall die aktive Bürgerrechtspolitik des Claudius (977 Claudii im Berichtszeitraum, nur von den Aurelii = 1967 Belege naturgemäß übertroffen): B. Holtheide, Römische Bürgerrechtspolitik und römische Neubürger in der Provinz Asia, Freiburg 1983.

²¹ Dio Cassius 60,17; für die neronische Zeit s. Tacitus, Annalen 14,50,1. Vgl. hierzu etwa A. N. Sherwin-White, Roman Society and Roman Law in the New Testament, Oxford 1963, 144f.

²² A. N. Sherwin-White, Roman Society (Anm. 21), 155, warnt davor, die Ausführungen bei Dio Cassius allzu wörtlich zu nehmen; vgl. auch die differenzierte Argumentation zur Bürgerrechtspolitik des Claudius bzw. den Unregelmäßigkeiten, die in dieser Hinsicht im Beamtenapparat vorgekommen sind, bei B. Holtheide, Bürgerrechtspolitik (Anm. 20), 55f.

²³ A. N. Sherwin-White, Roman Society (Anm. 21), 156.

²⁴ Auf Act 23,27, die Erwähnung des paulinischen Bürgerrechtes im Brief des Lysias an den Prokurator, brauche ich hier nicht näher einzugehen. Denn diese Nachricht über das Bürgerrecht hängt ja von seiner Erwähnung in 22,25 ab. Gleichwohl sei wenigstens angedeutet, dass auch dieser Brief bis in die Terminologie hinein Vertrautheit mit der Amtssprache verrät. Siehe dazu O. Eger, Rechtsgeschichtliches (Anm. 18), 9f.

²⁵ S. nur A. Weiser, Apostelgeschichte (Anm. 1), 635ff. (dort weitere Literatur).

²⁶ Auf die breite Diskussion der „Appellations-Szene“ kann ich hier nicht ausführlich eingehen.

²⁷ T. Mommsen, Rechtsverhältnisse (Anm. 2), sah hier nur einen Fall der „alten“, auf das römische Bürgerrecht des Appellierenden gestützten, Provokation, 92ff. O. Eger, Rechtsgeschichtliches (Anm. 18), weist freilich darauf hin, dass es „gegen die Ansicht von Mommsen zu sprechen scheint, wenn bei der Ein-

dennoch mit Vorbehalt wagt, ist es methodisch geboten, sich zunächst einmal die lukanische Darstellung selbst (ohne Rücksicht auf etwaige Rechtsverhältnisse) zu vergegenwärtigen.

Act 25,9ff.; 26,31f.; 28,17ff.

Ich beginne mit der letzten Erwähnung dieses Vorgangs in Act 28,18f. Hier fasst der Erzähler in einem kurzen Bericht des Paulus für römische Juden die Ereignisse folgendermaßen zusammen: Die Römer hätten Paulus freilassen wollen, da sie in ihrer Untersuchung kein todeswürdiges Verbrechen gefunden hätten. Aber weil die Juden Einspruch erhoben hätten, wäre er, Paulus, gezwungen gewesen, an den Kaiser zu appellieren. Dies sei jedoch nicht geschehen, weil er gegen sein Volk (die Juden) klagen wolle. Betrachten wir dieses Fazit der Ereignisse einmal kurz auf dem Hintergrund der erzählten Vorgänge selbst. Tatsächlich haben Claudius Lysias (in seinem Brief: 23,29) bzw. der Prokurator Festus (25,25; auch gemeinsam mit König Herodes Agrippa: 26,31) festgestellt, dass Paulus nichts getan hat, weswegen er Tod oder Fesseln verdiene. Freilich ist in der Schilderung der Ereignisse der jüdische Widerspruch allenfalls mittelbar für die Appellation an den Kaiser verantwortlich. Agrippa spricht hierin wenigstens die halbe Wahrheit aus, wenn er zum Statthalter Festus sagt: Dieser Mann hätte freigelassen werden können, wenn er nicht an den Kaiser appelliert hätte (26,32). Doch in der Tat ist dies nur die halbe Wahrheit, wie die „Appellations-Szene“ zeigt (25,9ff.). Denn der unmittelbare Anlass der Appellation ist der Vorschlag des Prokurators: *θέλεις εἰς Ἱεροσόλυμα ἀναβάς ἐκεῖ περὶ τούτων κριθῆναι ἐπ’ ἐμοῦ* (25,9b). Die präpositionale Wendung *ἐπ’ ἐμοῦ* drückt irgendeine forensische Aufsicht des Verfahrens durch den Statthalter aus.²⁸ Doch zeigt der unmittelbare Kontext, dass dieses vorgeschlagene Verfahren einen *Wechsel* der *Gerichtsinstanz* bedeutet. Denn einerseits will Festus mit diesem Vorschlag den Juden einen Gefallen tun (25,9a), andererseits insistiert Paulus darauf, dass er vor einem kaiserlichen Gericht steht, nämlich dem des Statthalters (25,10).²⁹ An welche Instanz (die der Prokurator hier im Blick hat) man immer denken und sie aus historischen Gründen für möglich halten mag,³⁰ im Sinne der Erzählung *impliziert* dieser Vorschlag eine Auslieferung³¹ des Paulus an die jüdische Verwaltung (25,11b). Und um dieser ungünstigen Wendung seines Verfahrens zu entgehen,³² appel-

legung der Provokation durch Paulus dessen römisches Bürgerrecht gar nicht erwähnt wird, welches doch nach dieser Auffassung die Voraussetzung der Zulässigkeit der Provokation bilden würde“ (16). Man kann darum auch überlegen, ob es sich hier nicht um eine „neue“ Art der Appellation handelt, die unter den Kaisern auch Nicht-Bürgern offen stand. In der Wirkung kommt sie freilich der „alten“ Provokation gleich. Siehe zu diesem Problemkomplex auch H. Conzelmann, *Apostelgeschichte* (Anm. 5), 144; J. Bleicken, *Senatsgericht und Kaisergericht. Eine Studie zur Entwicklung des Prozeßrechtes im frühen Prinzipat*, Göttingen 1962.

²⁸ Vgl. dazu etwa G. Schneider, *Apostelgeschichte* (Anm. 6), 359, der zu Recht darauf hinweist, dass diese Wendung nicht bedeuten muss: „Unter meinem Vorsitz“.

²⁹ O. Eger, *Rechtsgeschichtliches* (Anm. 18) macht darauf aufmerksam, dass das statthalterliche Gericht, vor dem Paulus jetzt steht, das *βῆμα Καίσαρος* ist (14).

³⁰ Das Synhedrion im Beisein des Prokurators?

³¹ Der Gunstbeweis des Statthalters gegenüber den Juden bedeutet, dass er auf sein richterliches Vorrecht zugunsten der jüdischen Selbstverwaltung verzichtet.

³² Aus den bisherigen Erfahrungen des Paulus mit der jüdischen Verwaltung, wie Lukas sie darstellt, ist evident, dass diese Wendung des Verfahrens für Paulus ungünstig sein muss.

liert der Angeklagte an den Kaiser (25,11c). Der Prokurator Festus nimmt schließlich nach Beratung mit seinem „*consilium*“ diesen Antrag des Paulus in seinem Urteilspruch auf (25,12). Dass es sich hier um einen Urteilsspruch handelt, geht einerseits aus dem Faktum der Beratung des Gerichtsherrn mit seinem „*consilium*“, andererseits auch aus dem kurzen Bericht, den Festus dem König Agrippa über das Verfahren gibt (25,25: ἔκρινα πέμπειν), hervor. Bei alledem bleibt nun aber der Vorschlag unerklärlich, dass Festus Paulus von einem provinziellen Gericht aburteilen lassen will: „Daß Festus ein *crimen laesae maiestatis* nicht selbst gerichtet oder nach Rom überwiesen hätte, ist der Gipfel des Unwahrscheinlichen.“³³

Als Ergebnis der kurzen Analyse des Textes ist vorläufig festzuhalten: Festus schlägt Paulus den Wechsel der Gerichtsinstanz vor. Anstelle des kaiserlichen Gerichtes, vor dem Paulus gegenwärtig steht, soll er sich in Jerusalem (unter irgendeiner leitend-begleitenden Aufsicht des Festus) von einer jüdischen Instanz richten lassen. Paulus reagiert auf diesen Vorschlag mit der Appellation.

Die „Appellations-Szene“ schildert die Berufung des Paulus auf den Kaiser also völlig anders, als Paulus in seiner Rekapitulation der Ereignisse vor den römischen Juden sie berichtet. Nicht weil die Juden widersprochen haben, sondern weil der Statthalter ihnen eine Gunst erweisen und Paulus von einer Jerusalemer Gerichtsinstanz richten lassen wollte, appellierte dieser an den Kaiser. Der gefangene Paulus in Rom weist dagegen „den (sic!) Juden“ die Verantwortung dafür zu, dass er einen Prozess vor dem Kaiserge-richt zu erwarten hat (28,19), im Unterschied dazu hätten „die (sic!) Römer“ ihn keines todeswürdigen Verbrechens für schuldig erklärt (28,17f.). Diesen Widerspruch³⁴ kann die Feststellung des König Agrippa nur halbwegs ausräumen, wenn sie die Appellation des Paulus an den Kaiser dafür verantwortlich macht, dass dieser nicht freigelassen wurde, obwohl er nichts Verbrecherisches getan habe (26,31f.). Allen drei Textzusammenhängen bezüglich der Appellation Pauli an den Kaiser ist jedoch gemeinsam, dass sie verdeutlichen, warum Paulus überhaupt als Gefangener nach Rom zum Kaiserge-richt überstellt wurde. Ebenso sind alle drei Texte daran interessiert, die Unschuld des Paulus hervorzuheben. Diese erkennbar kompositorische Einbindung der Appellation steht m. E. in einem größeren Zusammenhang. Sie soll im Blick auf Rom Paulus als Repräsentanten der christlichen Gemeinschaft strafrechtlich entlasten, gleichzeitig aber im Blick auf das Judentum deutlich machen, dass sich der Repräsentant der Christen nicht gegen das jüdische Volk gerichtet hat, wenn er an den Kaiser appellierte.³⁵ Für unseren Zusammenhang ist nun interessant, dass in keinem der Texte das römische Bürgerrecht des Paulus explizit für die Überstellung nach Rom in Anschlag gebracht wird. Theoretisch wäre dies ja spätestens in der Rede des Paulus vor den römischen Juden die einfachste Erklärung gewesen, wenn er darauf hingewiesen hätte, dass er als römischer Bürger seine rechtlichen Privilegien ausschöpft. Tatsächlich liest sich der

³³ E. Haenchen, Apostelgeschichte (Anm. 17), 597. T. Mommsen, Rechtsverhältnisse (Anm. 2) stellt zwar einerseits fest, dass der Statthalter „schwerlich befugt war“, diese „Capitalsache eines römischen Bürgers als solche an das jüdische Gericht abzugeben“. Doch hilft er sich andererseits damit, dass er aus der Formulierung ἐπ' ἐμοῦ den Vorsitz des Prokurators erschließt (94).

³⁴ Auf ihn hat schon T. Mommsen, Rechtsverhältnisse (Anm. 2) mit Nachdruck hingewiesen (93).

³⁵ Beachte in diesem Zusammenhang nur Act 28,17c; 18,19. Ich kann auf diesen Aspekt hier nicht näher eingehen und verweise vorläufig auf meine Habilitationsschrift: Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen, Göttingen 1991.

dortige Zusammenhang wie eine Verteidigung des Paulus dafür, dass er an den Kaiser appelliert hat. Diese Deutung der Ereignisse wie auch die umständliche und in sich widersprüchliche Interpretation der Überstellung Pauli an das Kaisergericht in Rom lassen m. E. den Rückschluss zu, dass Lukas eine ausdrückliche Berufung des Paulus auf ein Bürgerrecht (auch) in diesem Kontext *bewusst* vermeidet. Wie schon in der Philippi-Szene ist der Autor der Apostelgeschichte mit Nachdruck darum bemüht, das Römertum des Paulus nicht gegen dessen Judentum auszuspielen.³⁶ So erklärt sich einerseits die zu späte Berufung auf das Bürgerrecht in der Philippi-Episode, andererseits die Appellation an den Kaiser ohne ausdrückliche Geltendmachung des Bürgerrechtsprivilegs in Act 25; 26 und 28. Dagegen konnte (in der lukanischen Konzeption) Paulus sich in der Bürgerrechts-Szene von Act 23 getrost auf diese Privileg berufen bzw. es im Brief des Claudius Lysias erwähnt werden, da sich in diesen Kontexten eine direkte Kontrastierung zur jüdischen Existenz Pauli nicht nahelegt. Diese redaktionelle Gestaltung musste allerdings Widersprüche der Darstellung der „Appellations-Szene“ (Act 25) bzw. der „Philippi-Episode“ (Act 16) zum Makro-Kontext in Kauf nehmen.³⁷ Und ist für die „Philippi-Episode“ evident, dass ihre inneren Spannungen bzw. die stilistische und sprachliche Formulierung der entscheidenden Verse darauf deuten, dass erst der Redaktor das römische Bürgerrecht des Paulus eingeführt hat, so muss für die „Appellations-Szene“ noch kurz diskutiert werden, ob sie als solche überhaupt historische Authentizität beanspruchen kann.

Bei der schwierigen *rechtsgeschichtlichen* Einschätzung von Act 25,9ff. hängt einiges daran, dass der *Anlass* der Appellation berücksichtigt wird. Der Prokurator hat nach der obigen Rekapitulation des Vorgangs dem Angeklagten einen Wechsel der Gerichtsinstanz vorgeschlagen. Und wie man aus dem Kontext entnehmen muss, kann es sich bei dem neuen Forum nicht um eine römische Instanz handeln. Zu denken ist vielmehr an ein provinzielles Forum, wahrscheinlich den Hohenrat Jerusalems. Dieses Forum weist der Angeklagte zurück und appelliert nun einerseits an ein anderes Forum: den Kaiser. Verfahrensrechtlich handelt es sich hier um eine „*reictio*“.³⁸ Paulus weist aber

³⁶ Schon T. Mommsen, *Rechtsverhältnisse* (Anm. 2) machte darauf aufmerksam, dass sich „der rechte Jude ... von seinem Volk durch Berufung auf seine Aufnahme unter die Römer“ schied (hier auch mit Verweis auf Act 28,19) (90).

³⁷ Die „Appellations-Szene“ zu den auf sie rekurrierenden Texten in Act 26 und 28, die „Philippi-Episode“ zum vergleichbaren Zusammenhang anlässlich der beabsichtigten Geißelung in Jerusalem (Act 23).

³⁸ P. Garnsey, *The Lex Iulia and Appeal under the Empire*, JRS 56 (1966), 167–189, hat diesen verfahrensrechtlichen Aspekt überzeugend dargelegt. Er setzt voraus, dass diese Möglichkeit aus dem römischen Bürgerrecht des Paulus resultiert: »It is important to note that the only right which Paul does assert ... is the right of a Roman citizen to be tried by a Roman court“ (184). Freilich ist römisches Bürgerrecht nicht zwingende Voraussetzung dieses Vorgangs, wie etwa der Fall einer Bürgerin von Knidos zeigt. Auch Mitglieder der provinziellen Oberschicht, die gegebenenfalls auf direkte oder indirekte Beziehungen zum Kaiserhaus zurückgreifen konnten, haben ohne Besitz des Bürgerrechtsprivilegs ihr Verfahren vor einem lokalen Gericht vor den Kaiser bringen können; dazu Garnsey, 184, und M. Stahl, *Imperiale Herrschaft und provinzielle Stadt. Strukturprobleme der römischen Reichsorganisation im 1.–3. Jh. der Kaiserzeit*, Göttingen 1978, 93. Wenn ich recht sehe, ist damit die alte Streitfrage „*appellatio*“ oder „*provocatio*“ im Blick auf den Prozess des Paulus obsolet geworden. Nach der Analyse von P. Garnsey hat es – grundsätzlich gesprochen – immer nur eine Appellation im strengen Sinne gegeben, also die Beantragung einer Art von „Revisionsverfahren“ beim Kaiser *nach* ergangenen Urteil. Der Prozess des Paulus habe damit jedoch nichts zu tun. In ihm gebe es um die „*reictio*“.

nicht nur die vorgeschlagene nicht-römische Instanz zurück, sondern er erklärt faktisch nunmehr auch den Statthalter, bei dem das Verfahren bislang anhängig war, für »*ini-quus*«. ³⁹ Die Appellation an den Kaiser erfolgt also erst, nachdem der Angeklagte nicht mehr damit rechnen konnte, in dem Statthalter einen objektiven Richter zu finden. Paulus appelliert an den Kaiser, weil er dem Statthalter misstraut. Zwar hat diese Appellation seine Freilassung verhindert (26,32), doch geschah sie ja, weil das Verhalten des Statthalters sie nahelegte. Keinesfalls kann von einem verfahrensrechtlichen *Fehler* Pauli gesprochen werden.

Hier erhebt sich natürlich die Frage, ob das prozessuale Verhalten des Paulus (*reiectio*) das römische Bürgerrecht voraussetzte. Selbst wenn dies nicht absolut zwingend war, so kann man aus der Schilderung der Apostelgeschichte nur zu dem Schluss kommen: „This was St. Paul’s trump card.“ ⁴⁰ Denn weder hatte Paulus eine spezifische Beziehung zum Kaiser oder zu engen Vertrauten desselben, noch gehörte er zu den Honoratioren Jerusalems. ⁴¹ Er war auf die Entscheidung des Prokurators angewiesen. Für die lukianische Darstellung der Appellation Pauli an den Kaiser lässt sich demgemäß nur eine rechtliche Voraussetzung annehmen: das römische Bürgerrecht des Angeklagten. Dass es als solches nicht explizit erwähnt wird, hat redaktionelle Gründe, die oben dargelegt worden sind. Damit ist aber über die Civität des Paulus noch nichts gesagt. Sie hängt an der Frage, ob man die „Appellations-Szene“ für historisch glaubwürdig hält. Dagegen spricht aber nachhaltig das zweifellos von der Redaktion (woher weiß der Erzähler etwas über die geheimen Absichten des Festus, der nach seiner Schilderung den Juden eine Gunst erweisen wollte?) gestaltete Verhalten des Prokurators.

Die Kenntnis der geheimen Absichten des Festus deutet freilich nicht nur auf Redaktion, ihre Mitteilung ist gerade auch für die historische Glaubwürdigkeit der Szene von entscheidender Bedeutung. Denn die Überweisung der Verfahren an eine provinzielle Instanz (statt der Freilassung des unschuldigen Paulus) ist zweifellos nicht rechtsförmig und als Verhalten eines römischen Prokurators gegenüber einem *Römer* (Festus musste diesen Status des Paulus mindestens aus dem Brief des Lysias kennen: 23,27) ungläubwürdig und historisch unwahrscheinlich. Zwar hätte Festus die Kompetenz besessen, das bei ihm anhängige Verfahren selbst zu entscheiden oder an das Kaisergericht zu überweisen. Doch zur Überstellung eines *Römers* an eine provinzielle Instanz war er nicht befugt. Wenn er dann auch noch den Gefangenen nach Rom überstellte, so lief er gar Gefahr, dass sein unkorrektes Handeln beim Kaisergericht zur Sprache kam. Nach meiner Überzeugung lässt auch die lukianische Darstellung der sogenannten „Appellation“ des Paulus nur den Schluss zu, dass ihre stillschweigende bürgerrechtliche Voraussetzung auf die Hand des Autors der Apostelgeschichte zurückgeht.

Aber selbst wenn man die in Act 25,9ff. berichtete „Appellation“ (bzw. *reiectio*) und

³⁹ S. dazu P. Garnsey, *Lex Iulia* (Anm. 38), 182f.; auch M. Stahl, *Herrschaft* (Anm. 38), weist darauf hin, dass es schon „seit spätrepublikanischer Zeit die Praxis (gab), daß ein Ankläger oder Angeklagter einen vom Statthalter präsentierten ‚*iniquus iudex*‘ oder ein ‚*iniquum iudicium*‘ zurückweisen kann“ (131f.). Stahl zieht aus dem Bericht der Apostelgeschichte rechtsgeschichtliche Konsequenzen für die prozessualen Möglichkeiten römischer Bürger.

⁴⁰ P. Garnsey, *Lex Iulia* (Anm. 38), 181.

⁴¹ S. die Beispiele bei P. Garnsey, *Lex Iulia* (Anm. 38), 185; vgl. auch M. Stahl, *Herrschaft* (Anm. 38), 156ff. zur privilegierten Stellung der provinziellen Führungsschichten in der Gerichtsbarkeit.

auch das römische Bürgerrecht des Paulus nicht für historisch hält,⁴² ist es gleichwohl historisch denkbar, dass der historische Paulus von Jerusalem bzw. Caesarea aus zur Aburteilung nach Rom überstellt worden ist. Aus den in der Apostelgeschichte berichteten Umständen der Verhaftung und der Verhandlung des Falles kann man nämlich durchaus Anhaltspunkte dafür entnehmen, dass der Gefangene Paulus eine gewisse politische Bedeutung besaß, die den Statthalter bewogen haben mag, diesen Fall nach Rom abzugeben. Paulus war aus einem Tumult heraus verhaftet, mit einem anti-römischen Aufrührer verwechselt und vom höchsten Selbstverwaltungsorgan Jerusalems des Aufruhrs beschuldigt worden.⁴³ Keiner der mit einem Fall beschäftigten römischen Beamten konnte Licht in die Zusammenhänge bringen. Diese „Aporie“⁴⁴ bzw. die unter den obwaltenden Umständen im jüdischen Land (zunehmende Aufstände gegen die römische Vorherrschaft, auf die zumal auch die Verwechslung des Paulus mit dem „Ägypter“ als Anführer der „Sikarier“ [sic!] hinweist⁴⁵) erklärliche politische Brisanz machen es immerhin wahrscheinlich, dass der neue Statthalter bei seinem Dienstantritt (Act 25,1) diesen Fall nicht selbst entscheidet, sondern nach Rom abgibt. Eine solche Praxis römischer Statthalter ist jedenfalls nicht ohne Analogien.⁴⁶ Eine besonders nahe Analogie finden wir bei Josephus. Er berichtet von dem Weber Jonathan, der ebenfalls als anti-römischer Aufrührer verdächtigt und von Mitgliedern der jüdischen Oberschicht beschuldigt wurde, die Überstellung nach Rom. Jonathan war ein peregriner Jude aus der Kyrenaika, Mitglied der Unterschicht, mithin eigentlich für einen „kurzen Prozess“ prädestiniert. Dass er nach Rom überstellt wurde, geht zweifelsfrei aus der politischen Bedeutung dieses Falles (die freilich andere Aspekte aufwies als die des Paulus) hervor.⁴⁷ Es lässt sich mithin für die Überstellung des Paulus zum Kaisergericht historische Plausibilität auch ohne Voraussetzung des römischen Bürgerrechtes gewinnen. Und man kann wenigstens die Frage stellen, ob nicht Lukas eben aus dieser Überstellung nach Rom nun seinerseits das römische Bürgerrecht des Paulus allererst extrapoliert hat.⁴⁸

3. Der Problemkomplex der *civitas Romana*

Die folgenden Ausführungen werfen einige im Zusammenhang des Bürgerrechtsprivilegs des Apostel Paulus wesentliche Fragen bezüglich des Inhalts (a) und der Verleihungspraxis (b–d) der römischen Civität auf. Unter diesen Voraussetzungen wird dann das römische Bürgerrecht des Paulus in Abschnitt 4 abschließend diskutiert.

⁴² So etwa W. Schmithals, *Apostelgeschichte* (Anm. 1), 219f. Er nimmt an, Paulus sei erst in Rom verhaftet worden.

⁴³ Act 21,27ff.37ff.; 24,1ff.; 25,1ff.

⁴⁴ Act 25,20.26.

⁴⁵ Act 21,38.

⁴⁶ Vgl. dazu nur M. Stahl, *Herrschaft* (Anm. 38), 92ff.: „Nun ist offensichtlich, daß in allen diesen Fällen bedeutende Persönlichkeiten der jeweiligen Städte oder – wie im Falle des Paulus – Personen, die für die ganze Provinz politisches Gewicht besaßen, eine Rolle spielten“ (93f.).

⁴⁷ Josephus, *Bell* 7,449ff.; s. dazu auch W. Stegemann, *Anfragen* (Anm. 1) 485f.

⁴⁸ Auf die breite Diskussion um die Romreise des Paulus, dessen Schicksal, den Schluss der Apostelgeschichte und die hier hineinspielenden Einleitungsfragen zum Römerbrief kann ich nicht eingehen.

a) *Inhalt der Civität*⁴⁹

Der Besitz des römischen Bürgerrechtes war nicht nur in Rom selbst, sondern gerade auch in den Provinzen ein herausragendes Privileg. Denn ein *civis Romanus* war mit einer Vielzahl von Rechten und Pflichten versehen, die seinen sozialen und rechtlichen Status entscheidend prägten. Gerade für die östliche Reichshälfte kann man davon sprechen, dass die römische Civität nahezu als „Standeszugehörigkeit“ verstanden wurde.⁵⁰ Schon *äußerlich* hob sich ein römischer Bürger von dem Nicht-Römer ab. Nur er durfte und sollte die weiße Toga tragen und führte drei Namen. Jeder Römer wurde in die Liste einer der 35 römischen „*tribus*“ eingetragen. Provinziale *cives Romani* wurden darüber hinaus in der *Census*-Liste ihrer Heimatstadt registriert. Mit dem Bürgerrecht belohnte Soldaten konnten ein metallenes „*diploma civitatis Romanae*“ als Ausweis vorweisen. Sonst ging die römische Identität eines geborenen Römers gegebenenfalls aus der beglaubigten Abschrift ihrer Registrierung hervor, die als „small wooden diptych“ meistens im Familienarchiv aufbewahrt wurde.⁵¹ Zu den Äußerlichkeiten kann man auch zählen, dass ein römischer Bürger im Prinzip verpflichtet war, die lateinische Sprache zu beherrschen. Die *Rechte* und *Pflichten* eines Römers erstreckten sich auf staatsbürgerliche und private Verhältnisse. Neben der Steuer- und Wehrpflicht hatte der römische Bürger das aktive und passive Wahlrecht, besaß Freiheit von den Körperstrafen und das „*ius provocationis*“ bzw. der „*reiectio*“. Im privaten Bereich prägten das Erbrecht, das Ehe- und Handelsrecht, vor allem auch die „*patria potestas*“ seinen Alltag.

b) *Möglichkeiten des Erwerbs der civitas Romana*⁵²

Die meisten römischen Neubürger kamen zu ihrem Privileg durch kollektive Verleihung an bestimmte Kommunen. Der Einzelne konnte das römische Bürgerrecht durch Geburt von römischen Eltern in gültiger Ehe, durch Freilassung als Sklave eines römischen Herrn, wegen bestimmter Verdienste aufgrund spezieller Gesetze oder überhaupt durch Verleihung erhalten. Schon Caesar pflegte eine freigebige Verleihungspraxis, während Augustus zurückhaltender mit der Gewährung dieses Privilegs umging. Unter Claudius und Nero ist wiederum ein beträchtliches Ansteigen der Gewährung zu verzeichnen, ebenso unter Hadrian und den Severern. Ihren Abschluss fand diese Politik im Jahre 212 nach Christus mit der „*Constitutio Antoniana*“, die allen persönlich freien Reichsbürgern römisches Bürgerrecht verlieh. Allerdings konzentrierte sich die Verleihung an Einzelpersonen auf die provinzielle und städtische Oberschicht.⁵³ So konnte an

⁴⁹ Grundlegende Informationen bei E. Kornemann, Art. Civitas, PRE Suppl. I, 1903, 304–317; A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Oxford² 1973; ders. (Anm. 21), 57ff. 145ff. 173ff.

⁵⁰ D. Nörr, *Origo*. Studien zur Orts-, Stadt- und Reichszugehörigkeit in der Antike, Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis 31 (1963), 525–600: 566 u. ö.

⁵¹ A. N. Sherwin-White, *Roman Society* (Anm. 21), 149; H. J. Cadbury, *Book of Acts* (Anm. 2), 71; F. Schulz, *Roman registers and birth certificates*, JRS 32 (1942), 78f.; 33 (1943), 55f.; G. Alföldy, *Zur Beurteilung der Militärdiplome der Auxiliarsoldaten*, Hist. 17 (1968), 215–227.

⁵² Grundlegend die Studie von F. Vittinghoff, *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus*, Wiesbaden 1951; A. N. Sherwin-White, *Citizenship* (Anm. 49); viele Hinweise auch bei G. Alföldy, *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden³ 1984 (passim).

⁵³ Dies ist das einhellige Urteil aller Untersuchungen zur Bürgerrechtsverleihung; vgl. etwa G. Alföldy, *Sozialgeschichte* (Anm. 52), 92 u. ö.

inschriftlichen Belegen etwa für Pergamon gezeigt werden, wie sich die Civität in den führenden aristokratischen Familien dieser kleinasiatischen Stadt in dem Zeitraum zwischen Augustus und Hadrian verbreitet hat.⁵⁴ Danach besaß in der augusteischen Zeit noch keiner (!) der fünf Strategen (die höchsten Magistratsbeamten) das römische Bürgerrecht. Unter Trajan finden wir dann neben drei *cives Romani* noch zwei *peregrini*. Zur Regierungszeit Hadrians sind endlich in drei verschiedenen Jahren alle Oberbeamten *cives Romani*. Ein gleiches Bild zeigen andere Inschriften von Pergamon. Neben der hier nicht näher interessierenden Bürgerrechtsverleihung an Gruppen und Gemeinden bzw. vor allem an Armeeingehörige (dazu gleich) nimmt sich die Verleihung an Einzelpersonen quantitativ gering aus. Qualitativ ist sie freilich von großer Bedeutung für die „Romanisierung“ der unterworfenen Provinzen, insofern sie deren Oberschichten in das römische Herrschaftssystem integrierte. „Schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts [muss man] die vollständige Inkorporierung der Führungsschichten auch in den östlichen Provinzstaaten annehmen.“⁵⁵ Politisch bedeutete diese Praxis Roms eine enge Bindung der traditionell ohnehin schon durch ihr Solidaritätsgefühl gegenüber den Römern potenziell loyalen Oberschichten der Provinzen. Den weitaus größten Anteil an den römischen Neubürgern haben freilich *Armeeingehörige*. Sieht man von jenen Fällen ab, in denen durch Rekrutierung zu römischen Legionen (dort durften nur Römer dienen) seit Pompeius einzelne Herrscher von Fall zu Fall Fremde zu Bürgern machten, so gab es für den gemeinen Mann vor allem die Möglichkeit, nach 25 (oder mehr) Dienstjahren in den Auxiliartruppen bzw. der Flotte mit dem römischen Bürgerrecht auszuscheiden. „Vielleicht über zwei Millionen ‚Fremde‘ werden auf diesem Weg in die römische Bürgerschaft allein bis Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. aufgenommen sein.“⁵⁶ In diesem Zusammenhang ist nicht ohne Bedeutung, dass in der Zeit vor Claudius nicht allen Auxiliarsoldaten die Privilegien der *civitas Romana* und des *connubium* gewährt wurden.⁵⁷ Eine automatische Verleihung dieser Rechte setzt erst unter Claudius ein.

c) Die Verleihung der römischen Civität an Juden

Wenn ich recht sehe, fehlt noch eine genauere Untersuchung über die Gewährung des römischen Bürgerrechts an Juden.⁵⁸ Hier können darum nur einige grundsätzliche Er-

⁵⁴ Chr. Habicht, Die Inschriften des Asklepieions, Berlin 1969, 163f.; vgl. aber auch die aufschlussreiche quantitative Studie von Holtheide, Bürgerrechtspolitik (Anm. 20), für Kleinasien.

⁵⁵ M. Stahl, Herrschaft (Anm. 38), 24; vgl. G. Alrödy, Sozialgeschichte (Anm. 52), 92; zu den Motiven der Bürgerrechtspolitik: Vittinghoff, Kolonisation (Anm. 52).

⁵⁶ F. Vittinghoff, Kolonisation (Anm. 52), 1228; vgl. zum Problem des Bürgerrechtes in Bezug auf das Militär auch C. Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris 1976, 122ff.

⁵⁷ Dies ist ein wichtiges Ergebnis der Studie von G. Alföldy, Beurteilung (Anm. 51), 225. Rechnet man etwa damit, dass der Vater Pauli ein römischer Veteran war (so D. Georgi brieflich), so wird man jedenfalls keinen Automatismus in der Verleihung des Bürgerrechtsprivilegs unterstellen dürfen.

⁵⁸ Ein knapper Überblick bei E. Schürer (Anm. 1) 127–134. Viele Hinweise finden sich in der rechtsgeschichtlichen Dissertation von M. Brückmeier, Beiträge zur rechtlichen Stellung der Juden im römischen Reich, Speyer 1939, 66 Seiten. Vgl. auch S. Applebaum, *The Legal Status of the Jewish Communities in the Diaspora*, in: *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safrai / M. Stern, Assen 1974, 420–463, bes. 443ff. (Applebaum geht allerdings hauptsächlich auf das mögliche Bürgerrecht von Juden in den poleis des römischen Weltreiches ein).

wägungen und Sachverhalte dargestellt werden. Sinnvoll erscheint es mir, wenn man die Thematik des römischen Bürgerrechtes für Juden gleichsam territorialgeschichtlich und epochengeschichtlich angeht. Dabei bietet sich an zunächst einmal die Verbreitung des römischen Bürgerrechtes unter Juden jeweils für das jüdische Land selbst (v. a. Jerusalem) und für jene Provinzen und größeren Städte, in denen die jüdische Diaspora signifikante Niederlassungen hatte, zu untersuchen (von diesen werden hier ausschnittweise nur Kleinasien und Rom berücksichtigt). Als epochale Orientierungspunkte können das Jahr 70 n. Chr. (Verlust der jüdischen Eigenstaatlichkeit) und das Jahr 212 n. Chr. (Verleihung des Bürgerrechtes an alle persönlich Freien unter Caracalla) dienen. In unserem Zusammenhang interessiert die Epoche vor 70 n. Chr.

Im *jüdischen Land* selbst hat offenkundig als erster der Vater von Herodes, Antipater, das römische Bürgerrecht besessen. Caesar verlieh es ihm wegen dessen Hilfe im Alexandrinischen Krieg (Josephus, Ant 14, 137; Bell 1, 194). Sein Sohn Herodes kam somit schon als römischer Bürger auf den Thron. Nach dem Bericht des Josephus hat der Statthalter Gessius Florus im Jahre 66 n. Chr. mehrere Juden im römischen Ritterrang öffentlich geißeln und kreuzigen lassen (Bell 2, 308). Demnach muss es zumindest in der Jerusalemer Oberschicht zu dieser Zeit schon römische Bürger gegeben haben. Freilich kennen wir niemanden aus Judäa/Jerusalem, der in der ritterlichen Laufbahn reüssiert hat, wie uns überhaupt kein Fall eines aus Palästina stammenden römischen Bürgers bekannt ist, der je den senatorischen Rang erreicht hat.⁵⁹ Vielleicht waren auch unter den Mitgliedern der in Act 6,9 erwähnten Synagoge der „Libertiner“ (vermutlich Remigranten aus Rom) Juden mit römischem Bürgerrecht.⁶⁰ In diesem Zusammenhang kann auch darauf verwiesen werden, dass Josephus durch das flavische Kaiserhaus mit dem Privileg des römischen Bürgerrechtes belohnt wurde.⁶¹ Doch gehört er im strengen Sinne schon zu jenen Juden in Rom selbst, die das Bürgerrecht in ihrer Gaststadt erworben haben.

Erste für unsere Fragestellung relevante Nachrichten über die staatsbürgerliche Stellung von Juden in Rom gehen auf da Jahr 59 v. Chr. zurück. Allerdings können wir aus der als Quellenbasis dienenden Verteidigungsrede Ciceros zugunsten von Lucius Valerius Flaccus, der einen jüdischen Goldtransport nach Jerusalem konfisziert hatte, nicht sicher entnehmen, ob der von ihm behauptete (offenkundig übertriebene) politische Einfluss von in Rom lebenden Juden etwa auf solche Juden zielt, die von ihren römischen Herren freigelassen worden waren und nunmehr als deren Klienten Stimmrecht ausübten. In jedem Fall ist zu beachten, dass in der „*contio*“, auf die Cicero sich hier bezieht, allenfalls nur informell abgestimmt wurde (das aktive Wahlrecht wurde in der

⁵⁹ Vgl. M. Brücklmeier, Beiträge (Anm. 58), 33f.; gegen die Beteiligung eines Juden als römischer Bürger am „*cursus honorum*“ sprach v. a., dass er dazu einen (heidnischen) Amtseid hätte schwören müssen. Auch Herodes der Große war kein römischer Beamter. Agrippa I. erhielt zwar die „*ornamenta praetoria*“ (von Caligula) bzw. die „*ornamenta consularia*“ (von Claudius) – vgl. Philo, In Flaccum 6; Dio Cassius 40,8; spielt Act 12,21 darauf an? –, doch nahm er damit nicht am „*cursus honorum*“ teil oder war Mitglied im Senat. Gleiches gilt für Agrippa II. (Dio Cassius 66, 15). Philos Neffe Tiberius Julius Alexander war als Prokurator und Präfekt (Ägyptens) nur um den Preis des Abfalls vom Judentum zu seinen Ämtern gelangt; vgl. M. Brücklmeier, Beiträge 35f.

⁶⁰ E. Schürer, Geschichte (Anm. 1), 128.

⁶¹ Vita 415ff.; s. T. Rajak, Josephus. The Historian and his Society, Philadelphia 1984, 194f.