

GEORG SCHÖLLGEN · BONN

URBANITÄT ALS LEBENSSTIL DER CHRISTEN VOR KONSTANTIN?

Die Forschung ist sich weitgehend einig, dass sich das Christentum der ersten drei Jahrhunderte nahezu ausschließlich in Städten ausgebreitet hat.¹ Daran sind allerdings durchaus Zweifel möglich. Denn in den seltenen Fällen, in denen es zuverlässige Nachrichten über die Landbevölkerung gibt, wie etwa im Christenbrief des Plinius², ist eine große Zahl von Christen nicht nur in den Städten, sondern auch in den Dörfern und auf dem Land bezeugt.³ Da man aber über die Lebenswelt der christlichen Landbevölkerung nahezu nichts weiß, weil die Quellen fast ausnahmslos städtischen Ursprungs sind, bleibt die Kenntnis der frühen Christen auf die Stadtbewohner beschränkt. Die Stadt ist der Biotop, in dem sich die Christen in einem Umfang ausbreiten, der auf lange Sicht alle Konkurrenten in den Schatten stellt.

Angesichts dieser Erfolge könnte man auf die Idee kommen, dass die Christen der ersten drei Jahrhunderte einen in besonderer Weise urbanitätskonformen Stil des Christseins gelebt haben, der die Bewohner der großen Zahl von Städten, die es im römischen Reich gab, stärker anzog als alle anderen Kulte. Gab es vielleicht so etwas wie ein Konzept von Mission, das speziell auf den städtischen Lebensstil abgestellt war?

Urbane Lebensformen in der Kaiserzeit

Was in der römischen Kaiserzeit Urbanität⁴ ausmacht, erschließt sich sehr schnell, wenn man sich die Ausgrabungen einer der vielen Städte⁵ vor Augen führt, die sich im Mittelmeerraum erhalten haben.⁶ Überall trifft man auf ein Forum, das Herzstück einer römischen Stadt mit einem Tempel, der in der Regel der Stadtgottheit gewidmet war, und der *curia*, dem Ratsgebäude, in dem sich der *ordo decurionum*, der Stadtrat, versammelte und die inneren

GEORG SCHÖLLGEN, geb. 1951, Prof. für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Universität Bonn, seit 2001 Direktor des F. J. Dölger-Instituts zur Erforschung der Spätantike und Hauptherausgeber des Reallexikons für Antike und Christentum.

Angelegenheiten der Stadt weitgehend autonom lenkte. Jede größere Stadt verfügte über ein Theater, ein Amphitheater und einen Circus. Welche Bedeutung die dort stattfindenden *spectacula* für das gesellschaftliche Leben einer Stadt hatten, kann man schon an der Größe der Bauten ablesen. So schätzen die Ausgräber des karthagischen Amphitheaters der Kaiserzeit die Sitzkapazität auf ca. 36 000 Plätze, der Circus derselben Stadt umfasste nach neueren Berechnungen 130 000–140 000 Plätze, und damit unter Umständen mehr, als die Stadt Einwohner hatte.⁷ Die Beschreibungen des Apuleius geben einen vortrefflichen Eindruck von der kostbaren Ausstattung des Theaters der Hauptstadt Nordafrikas.⁸ Hinzu kamen ein Stadion sowie seit den ersten Jahren des dritten Jahrhunderts ein Odeon.⁹ Die *spectacula* gehörten derart zum Selbstverständnis einer römischen Stadt der Kaiserzeit, dass urbanes Leben ohne sie nicht denkbar war.

Dasselbe gilt für die vielen Feste, die zu unterschiedlichsten Anlässen gefeiert wurden. Sie waren «im bürgerlichen Alltagsleben der Städte tief verwurzelt, sie gehörten für jedermann zum natürlichen Jahresrhythmus»¹⁰. Sie reichten von den großen Kaiserfesten über die Feste der Stadtgottheit und die Stadtteilfeste bis hin zu den Straßenfesten.

Zum urbanen Leben gehörte in der römischen Kaiserzeit auch eine weit verbreitete Praxis vieler Stadtbewohner, sich durch Kleidung, Schmuck und Frisur von anderen abzuheben und das, was zeitgenössisch als luxuriös galt, zur Schau zu stellen.¹¹ Dem entsprach ein hohes Maß an Wohlstand besonders bei den in der Kaiserzeit noch relativ breiten städtischen Oberschichten. Hier galt es nicht nur für die vielen sozialen Aufsteiger, sondern auch für die Familien, deren Wohlstand sich seit Generationen angesammelt hatten, zu zeigen, dass man nicht nur Geld, sondern auch Geschmack hatte, um sich auf diese Weise gesellschaftlich zu etablieren. Es lässt sich bis ins Detail nachweisen, dass der Handel mit Luxusgütern im römischen Reich in dieser Zeit einer der expansivsten Wirtschaftszweige war.¹² Man könnte die – natürlich unvollständige – Aufzählung dessen, was in der Kaiserzeit Urbanität ausmacht, noch durch den Hinweis ergänzen, dass auch der Besuch der Bäder und die Bildung, wie sie in Schule und Hochschule erworben wird¹³, dazu gehören, und zwar gerade im 2. Jh., als der Philosoph zum Leitideal der gebildeten Gesellschaft wurde.¹⁴

Wenn der Erfolg des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten auf ein besonders hohes Maß an Urbanität zurückzuführen ist, dann müsste sich das nicht nur darin zeigen, dass sich die Gemeinden weit überwiegend in Städten finden, sondern in erster Linie in der Intensität, mit der die Christen sich auf die gerade beschriebenen Formen von Urbanität wie Theater, Feste oder Circus eingelassen haben.

Integration oder Abgrenzung?

Schaut man in die christlichen Quellen, dann ergibt sich jedoch ein völlig anderes Bild von Christsein im städtischen Raum. Nahezu alle Bereiche des städtischen Lebens, die bisher aufgezählt wurden, waren den Christen, die sich an die Vorgaben der Kirche hielten, verschlossen.¹⁵ Für die konkurrierenden paganen Kulte mag man das noch verstehen. Aber warum ist einem Christen der Zugang zu städtischen Magistratsämtern und damit zum *ordo decurionum* verwehrt?¹⁶ Warum darf der Christ nicht ins Theater gehen, warum sind ihm Amphitheater und Circus verschlossen?¹⁷ Warum muss er sich von allen Festen, selbst den harmlosen Straßenfesten fernhalten?¹⁸ Machte diese Haltung die Christen nicht zu krassen Außenseitern in der städtischen Gesellschaft? Kann man überhaupt noch von Urbanität reden, wenn sie sich gerade den attraktivsten Formen des urbanen Lebens verweigern?

Beantworten lassen sich diese Fragen nur, wenn man diese Haltung in den religionsgeschichtlichen Kontext des ersten und zweiten Jahrhunderts stellt. Der Oxforder Althistoriker Robin Lane Fox¹⁹ hat in breitem Rückgriff auf die literarischen, archäologischen und epigraphischen Quellen nachgewiesen, dass nach einer langen Zeit des Niedergangs in der zweiten Hälfte des 1. und im 2. Jh. eine starke religiöse Renaissance einsetzt. Sie erfasst nahezu alle, auch die offiziellen städtischen Kulte, allerdings in unterschiedlicher Intensität. Besonders auffällig ist der Aufschwung der volksreligiösen Formen, speziell der Orakel.

Als Beispiel für die religiöse Renaissance des 2. Jh. führt Lane Fox das kleinasiatische Orakel von Klaros an.²⁰ Hatte es bis ins frühe 1. Jh. einen eklatanten Rückgang der Ratsuchenden zu verzeichnen, so werden in der zweiten Hälfte des 1. und im frühen 2. Jh. die alten Verbindungen mit umliegenden Städten und Einzelpersonen wieder aufgenommen. Diese schicken nach langer Unterbrechung wieder ihre jährlichen Abordnungen, um vom Orakel Gewissheit über ihr Schicksal im nächsten Jahr zu erhalten. Ähnliches wie für Orakel gilt auch für Tempel, in denen Heilungen stattfanden, oder für religiöse Wandercharismatiker, die auf spektakuläre Weise Wunder vollbetrachten. Die paganen Kulte sind also weit davon entfernt, sich in einem unaufhaltsamen Niedergangsprozess selbst aufzulösen, sie partizipieren vielmehr an der religiösen Renaissance des 1. und 2. Jh. ebenso wie das Christentum, das allerdings den nachhaltigsten Aufschwung erfuhr. Wichtig ist sich klarzumachen, dass die Orakel, Heilungen und Wunder für die Plausibilität religiöser Kulte eine große Rolle spielten; gerade in der Aufschwungsphase des 1. und 2. Jh. waren deren Anhänger der rationalen Kritik daran, etwa dem Vorwurf des Betrugs, kaum zugänglich; dies galt unabhängig davon, ob diese Kritik von philosophischer oder christlicher

Seite kam. Rationale Argumente konnten die Wirksamkeit der Götter in den Orakeln, Heilungen und Wundern, die so offensichtlich menschliche Fähigkeiten überstieg, nicht zureichend widerlegen.

Damit stand aber der christliche Monotheismus vor dem Dilemma, übermenschliche Kräfte in fremden Kulturen erklären zu müssen. Zwei Lösungen boten sich an: Die erste Möglichkeit, die übermenschlichen Kräfte in den paganen Kulturen auf die Intervention des eigenen Gottes zurückzuführen, wurde nicht ernsthaft in Erwägung gezogen. Und so blieb als einzige nicht-göttliche Macht mit übermenschlichen Fähigkeiten nur der Teufel als Urheber der unbestreitbaren Wirksamkeit paganer Religiosität übrig. Auf sehr plastische Weise konnte damit erklärt werden, wie der Teufel und seine geflügelten Heerscharen, die Dämonen, Heilwunder bewirkten und imstande waren, zutreffende Orakel zu geben, mit dem Ziel die Menschen ins Unheil zu stürzen.²¹ Damit hatte man zwar den Monotheismus gerettet, aber alle oben angeführten Bereiche des gesellschaftlichen Lebens der Sphäre des Teufels zugeordnet. Denn sie alle hatten in irgendeiner Form religiöse Motive oder Anlässe und sei es auch nur, dass die *spectacula* an Götterfesten stattfanden und die Spina des Circus mit Götterstatuen geschmückt war. Der Karthager Tertullian hat die Verbindungen aller Bereiche des organisierten öffentlichen Lebens einer römischen Stadt mit dem Götzendienst in seiner Schrift «De idololatria» im Detail nachzuweisen versucht.²² Die Konsequenz war, dass die Christen sich vom gesamten öffentlichen Leben ihrer Heimatstadt fernzuhalten hatten. Das Idolatrieverbot hatte also eine weitgehende Distanz der Christen zu denjenigen Bereichen des städtischen Lebens zur Folge, die die Kernzonen der Urbanität waren. Es spricht vieles dafür, dass das Gros der Christen sich in vorkonstantinischer Zeit auch an diese Kontaktverbote gehalten hat.²³

Die Distanzierung vom religiösen, politischen und organisierten gesellschaftlichen Leben der Stadt hatte für die Kirche aber auch einen positiven Effekt, und es ist nicht abwegig anzunehmen, dass dies eines der Motive für die konsequente Anwendung des Idolatrieverbots darstellte: Sie schuf Freiräume für die intensive Gestaltung des eigenen Gemeindelebens. Für den Bereich des Kults versteht sich das von selbst.

Aber auch für die heidnischen Feste dient Tertullian den Adressaten seiner Schrift «Über den Götzendienst» ausdrücklich den Sonntag und die Festzeit zwischen Ostern und Pfingsten als christlichen Ersatz an.²⁴ Die Christen wären nie in der Lage gewesen, sich langsam, aber stetig einen eigenen Festzyklus zu schaffen, wenn sie die Teilnahme an den sicher sehr anziehenden heidnischen Festen weiter erlaubt hätten.

Auch für die Festgelage, die *epula publica*, die zu unterschiedlichsten Anlässen, hauptsächlich aber zu Ehren der Götter gehalten wurden, hatten die Christen Ersatz anzubieten. Die Agapefeiern unterschieden sich hinsichtlich

des Aufwands zumindest in den Augen ihrer heidnischen und christlichen Kritiker in nichts von den oft gescholtenen paganen Festmählern.²⁵ Dem Ehrgeiz eines Christen stand analog zum *ordo decurionum*, dem Stadtrat, der *ordo ecclesiasticus*, die klerikale Karriere offen, die es an innergemeindlichem Ansehen durchaus mit ihrem paganen Pendant aufnehmen konnte und zudem prinzipiell jedem offenstand und nicht auf die traditionellen Oberschichten beschränkt war. Von daher wird auch verständlich, warum Tertullian christliche Bewerber um Magistratsämter ausdrücklich auf die Kirche als den angemessenen Ort ihrer Aktivitäten verweist.²⁶

Für die meisten der hier besprochenen Bereiche des städtischen Lebens konnte die Kirche also eigene Pendants anbieten. Deshalb ist es wohl gerechtfertigt, in der Abgrenzung vom organisierten öffentlichen Leben auch einen Versuch der inneren Stärkung der Kirche zu sehen. Die Kirche sollte für ihre Gläubigen zumindest partiell an die Stelle des herkömmlichen städtischen Lebens treten. In diesem Sinne kann man von den vorkonstantinischen Gemeinden als einer Art Gegengesellschaft zur städtischen Gesellschaft reden. Dieses umfassende Konzept unterschied sie grundsätzlich von allen anderen spätantiken Religionen, die im Wesentlichen nur die religiösen Bedürfnisse befriedigten, mit Ausnahme der jüdischen Synagogengemeinden, von denen sie es partiell übernommen haben.

Mission ohne Worte

Umso erstaunlicher ist das verstärkte Wachstum der Gemeinden seit der Mitte des zweiten Jh. Gibt es eine Erklärung dafür, dass gerade die Gruppierung, die sich den klassischen Formen kaiserzeitlicher Urbanität am nachhaltigsten verschloss, auf lange Sicht das größte Wachstum aufzuweisen hatte? War es vielleicht gerade die Distanz zu den zeitgenössischen Formen von Urbanität, die das Wachstum beschleunigte?

Norbert Brox hat in einem wichtigen Aufsatz deutlich gemacht, dass nach den Zeiten der Wandermissionare von wenigen Ausnahmen abgesehen keine systematische Mission betrieben wurde, die auf Bekehrung und Taufe aus war.²⁷ Wie aber hat man sich Glaubenswerbung dann vorzustellen? Der erste Petrusbrief gibt dazu einen ersten Hinweis:

Ebenso, Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter, damit auch die, die dem Wort nicht gehorchen, durch den Wandel der Frauen ohne Worte²⁸ gewonnen werden, wenn sie sehen, wie ehrfürchtig und rein ihr lebt. Euer Schmuck sei nicht der äußere, daß ihr das Haar legen läßt, Goldschmuck umhängt oder schöne Kleider anzieht, sondern der im Herz verborgene Mensch mit der unvergänglichen Art des sanften und stillen Gemüts, das vor Gott kostbar ist (1 Petr 3, 1–4).

In diesen wenigen Versen scheint der Schlüssel zumindest zu einer Teillösung unserer Frage zu liegen. Wie sollen die Nichtchristen für den Glauben gewonnen werden? Es wurde bisher immer vorausgesetzt, dass es sich dabei um aufwändige verbale Strategien handelte. Hier wird klar: diejenigen, die dem Wort nicht gehorchen, also die Heiden, sollen gewonnen werden ἄνευ λόγου, ohne Worte, also durch nonverbales Handeln, durch ostentativen Verzicht auf Schmuck und Putz, also durch ein vom Mainstream der Gesellschaft abweichendes Verhalten. Neue Gemeindeglieder wollen die Christen gewinnen, indem sie in einem ersten Schritt durch abweichendes Verhalten Aufmerksamkeit auf sich ziehen.

Durch welches abweichende Verhalten wurden die Christen in der paganen Gesellschaft auffällig?²⁹ Wodurch fallen also die Karthager um 200 ihren heidnischen Mitbürger besonders auf? Gerade durch ihre demonstrative Weigerung, an denjenigen Vollzügen des städtischen Lebens teilzunehmen, die Ausdruck der Urbanität eines großen Teils ihrer städtischen Zeitgenossen war. Was bringt diese Beobachtung für die Erklärung des nicht zu leugnenden Wachstums der Gemeinden? Warum soll die Verweigerung der Teilnahme an grundlegenden Vollzügen des städtischen Lebens werbenden Charakter haben?

Zunächst einmal legt sich das Gegenteil nahe: Die Christen galten als gefährliche Außenseiter, über die die schrecklichsten Gerüchte umliefen und deren Verhalten vielen Mitbürgern Abscheu, Angst und Schrecken einflößte. Die christliche Verweigerung der Teilnahme an weiten Bereichen des öffentlichen Lebens wurde von den meisten ihrer paganen Mitbürger als grundlegende Ablehnung urbaner Lebensformen verstanden und stieß auf heftige Kritik. Dass diese Distanz eine wichtige Ursache für die Christenverfolgungen darstellte, wird man kaum bestreiten können.

Trotzdem soll die These aufgestellt werden, dass das distanzierte Verhalten der Christen besonders zu den populären Formen kaiserzeitlicher Urbanität für einen Teil der Mitbürger der Anlass war, sich mit dieser neuen Religion näher zu befassen. Wie lässt sich das begründen?

Distanz zur Urbanität bei Christen und römischen Traditionalisten

Am deutlichsten wird dieser Sachverhalt beim Theater. Im Theater der Kaiserzeit wurden schon lange nicht mehr die klassischen Tragödien und Komödien gegeben, sondern wesentlich populärere Stücke der Gattungen Mimus und Pantomimus, die sich eher durch derben Witz und platte Erotik als durch literarische Qualität auszeichneten.³⁰ Zeitgenössische Komödien trugen Titel wie «stupra virginum» und «amores meretricum»³¹ und beschäftigten sich besonders gern mit den Liebesabenteuern der Götter. An

den Floralien traten Dirnen auf, die sich auf Verlangen des Publikums gegen Ende des Stückes nackt auszogen.³²

Die Christen kritisierten den Zustand des zeitgenössischen Theaters nachdrücklich. Sie standen damit aber nicht allein. Weismann³³ hat wie vor ihm schon Friedländer³⁴ in seiner Sittengeschichte eine große Zahl von Belegen dafür zusammengetragen, dass auch pagane Autoren, besonders lateinische, die Moral des zeitgenössischen Theaters heftig geißelten, darunter Quintilian, Juvenal, Ovid, der ältere Plinius und Martial. Die Christen, besonders Tertullian, teilten nicht nur die Kritik dieser paganen Autoren, sondern übernahmen deren Argumente bis in die Formulierungen hinein wörtlich.³⁵ Sie gingen aber noch einen entscheidenden Schritt weiter; sie lehnten den Theaterbesuch nicht nur verbal ab, sondern verboten ihren Gemeindemitgliedern, die Theater auch nur zu betreten, und es gibt deutliche Hinweise darauf, dass dieses Verbot in den ersten drei Jahrhunderten auch tatsächlich eingehalten wurde.³⁶

Die Christen vertraten also weitgehend dieselben Positionen wie die Vertreter des alt-römischen Traditionalismus, die unter Berufung auf die *mores maiorum*³⁷ die Entwicklung des zeitgenössischen Theaters hin zum Mimus und Pantomimus nur als Dekadenz begreifen konnten und als Hort der Unmoral ansahen.³⁸ Tertullian hat diese Übereinstimmung ausdrücklich herausgestellt und gleichzeitig die Inkonsequenz angeprangert, mit der auch die konservativen Heiden nicht nur die *spectacula* besuchen, sondern auch denselben Schauspielern, die sie mit dem Makel der Infamie belegen³⁹, in schwärmerischer Zuneigung anhängen. Juvenal wie Tertullian kritisieren die Liebesverhältnisse von Frauen der Oberschicht mit Schauspielern und Gladiatoren, deren Zuneigung nicht selten mit Geld erkaufte wurde.⁴⁰

Abgelehnt wurden auch die Gladiatorenkämpfe im Amphitheater.⁴¹ Die Christen wandten sich nachdrücklich gegen die Tötung menschlichen Lebens, die nur der Belustigung des Publikums diene, dessen Exzesse während der Kämpfe notorisch waren. Zwar zeigten manche pagane Autoren mehr Verständnis für die Spiele im Amphitheater und auch die Wagenrennen⁴² im Zirkus. Kritisiert wurde aber auch von ihnen der Furor des Publikums besonders bei den Wagenrennen, aber auch bei den blutigen Gladiatorenkämpfen im Amphitheater.⁴³ Gemeinsam ist Christen und alt-konservativen Römern auch die Kritik am griechischen Agon, der sich im Westen des römischen Reiches nur gegen nachdrücklichen Widerstand alt-römischer Kreise sowie der Kyniker und Stoiker durchsetzen konnte⁴⁴.

Die *spectacula* sind nur ein Bereich, in dem sich weitgehende Übereinstimmung zwischen alt-römischen Traditionalisten und den frühen Christen nachweisen lässt. Ein weiterer Bereich des Konsenses ist die Kritik am luxuriösen Lebenswandel der Zeitgenossen.⁴⁵ Tertullians Schrift «De cultu feminarum» belegt hier im Detail, was sich schon in der bereits zitierten Stelle

aus den ersten Petrusbrief kurz angedeutet findet.⁴⁶ Heftig polemisiert der karthagische Rhetor gegen die Verwendung von Edelsteinen und Perlen für den Schmuck der Frauen und greift dabei, wie Turcan nachgewiesen hat, z. T. wörtlich auf einschlägige Stellen bei Seneca, Cicero und dem älteren Plinius zurück. Dasselbe gilt für Passagen, die gegen den bei den Frauen der oberen Schichten der Stadt gängigen Aufwand in der Kleidung, bei der Frisur und der Kosmetik gerichtet sind. Fokus der Polemik Tertullians, aber auch anderer christlicher Autoren wie Clemens von Alexandrien, ist die Unterstellung, dass es zwischen Ehefrauen und Prostituierten kaum mehr Unterschiede geben, ja dass der enorme Aufwand dazu diene, Ehebruch zu begehen.⁴⁷

Besonders eindrucksvoll sind die Übereinstimmungen in einer Passage aus dem sechsten Kapitel des *Apologeticums*. Was Tertullian hier als heidnische Dekadenz kritisiert, ist nicht nur in weiten Teilen geprägt durch das Gedankengut des altrömischen Traditionalismus, sondern könnte geradezu wörtlich von Cicero oder Cato stammen.⁴⁸ Aber selbst den Traditionalisten wirft Tertullian vor, von ihren Prinzipien weitgehend abgewichen zu sein: «Ihr lobt immer die alten Zeiten, und richtet euer Leben doch Tag für Tag neu ein.»⁴⁹

Was die römischen Konservativen im Sinne eines Dekadenzmodells als ideale Vergangenheit konstruieren⁵⁰, der die Gegenwart in keiner Weise gerecht werden konnte, weist Tertullian an anderer Stelle als konsequent gelebte Realität in den christlichen Gemeinden aus.⁵¹ Während bei den Alt-Römern – die er ironisch *religiosissimi legum* und *paternorum institutorum protectores et ultores* nennt – der häufig larmoyant vorgetragene Niedergangsrhetorik selten die Tat folgte, konnten die Christen für sich in Anspruch nehmen, dass ihre Vorstellung vom christlichen Leben in der Regel auch umgesetzt wurden. Die Christen der vorkonstantinischen Zeit gingen – von wenigen Ausnahmen abgesehen – tatsächlich nicht in die *spectacula*, sie verzichteten in ihrer großen Mehrheit tatsächlich auf einen luxuriösen Lebenswandel.

Für diese weitgehende Übereinstimmung zwischen Theorie und Praxis könnte man noch eine ganze Reihe anderer Beispiele nennen, die in gleicher Weise dem Gesellschaftskonzept der Altrömer entsprechen. Dass die Christen nicht nur die Scheidung ablehnten, sondern auch von einer zweiten Ehe nach dem Tod des ersten Ehepartners nachdrücklich abrieten und dem Klerus eine solche Verbindung verboten, fand seine Entsprechung im alt-römischen Ideal der *univira*, also der Ehefrau, die ihrem Mann auch nach dessen Tod treu blieb und nicht wieder heiratete.⁵² Dass die Christen sich weigerten, sich am Kaiserkult zu beteiligen, die Kaiserfeste mitzufeiern und den Kaisern zu Lebzeiten göttliche Ehre zukommen zu lassen, findet durchaus Entsprechungen in der altrömisch-republikanischen Distanz

zum Kaiserkult, den man als Verletzung der Anstandsregeln im Umgang der Menschen mit den Göttern, aber auch der Menschen untereinander verstand, eine Schmeichelei, die eines Sklaven, nicht aber eines freien römischen Bürgers würdig war.⁵³

Wenn diese Überlegungen zutreffen, dann gab es eine große Zahl von Übereinstimmungen zwischen den Forderungen der Vertreter des alt-römischen Traditionalismus und der Ethik und Praxis der Christen der ersten drei Jahrhunderte. Es spricht manches dafür, dass die Konsequenz, mit der die Christen viele dieser Anliegen nicht nur theoretisch vertraten, sondern auch im Alltag umsetzten, auf konservative Kreise sehr anziehend wirkte. Es gibt eine Reihe von Indizien dafür, dass auch Tertullian selbst ursprünglich zu diesen Kreisen gehörte, und es war die weitgehende Übereinstimmung zwischen Ideal und Wirklichkeit bei den Christen, die ihn so sehr anzog, dass er selbst Christ wurde. Sicher führte die erste Sympathie, die aus diesen Übereinstimmungen erwachsen konnte, nicht schon notwendigerweise zur Konversion. Aber sie dürfte so viel Interesse an den Christen geweckt haben, dass eine Reihe von Sympathisanten den christlichen Gemeinden näher traten und sich auf diese Weise mit ihrer Praxis und Theologie vertraut machen konnten.

Ergebnis

Wenn Urbanität meint, dass die Christen die Lebensform der städtischen Gesellschaft weitgehend übernommen haben und dieser urbanitätskonformen Haltung ihr Wachstum verdanken, dann hat sich die Anfangsvermutung in keiner Weise bestätigt. Dabei gibt es keine grundsätzliche Weigerung, am städtischen Leben teilzunehmen. Ursache für die weitgehende Isolation der Christen in der städtischen Gesellschaft ist das Idolatrieverbot und die damit eng verbundene Dämonologie, deren eigentliche Funktion darin besteht, die nicht zu leugnende Wirksamkeit der paganen Kulte mit ihren Orakeln, Heilungen und Wundern mit dem Monotheismus zu vereinbaren. Da aber nicht nur das religiöse, sondern auch das politische sowie das gesamte organisierte gesellschaftliche Leben der Stadt pagan-religiös geprägt war, konzentrierten sich die Christen auf ihre Gemeinde, die so zumindest partiell zu einer Gegengesellschaft wurde.⁵⁴

Es ist gerade die offene Opposition zum Mainstream der in der Kaiserzeit gelebten Urbanität, die den Christen bei der Mehrheit der städtischen Bevölkerung Ablehnung, damit aber auch Aufmerksamkeit, und bei der Minderheit der alt-römisch gesinnten Stadtbewohner Sympathien bringt. Beides kann ein erster Schritt zur Konversion werden.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Adolf v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig ⁴1924, 459–584; William H.C. FRENCH, *Town and countryside in early Christianity. Studies in church history*, Oxford 1979, 25–42; DERS., *The winning of the countryside*, in: JEH 18 (1967) 1–14 mit Hinweisen auf die ländliche Verankerung der Montanisten; Ekkehard W. STEGEMANN – Wolfgang STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart u. a. ²1997, 230f.

² PLINIUS MINOR, *epistula*, 10,96,9: «Neque enim civitates tantum, sed vicus etiam atque agros superstitionis illius contagio pervagata est». Vgl. o. Anm. 1. In Kleinasien haben die Christen offensichtlich schon Landgemeinden. Dies gilt allerdings nicht für die hinter der Didache stehenden Gemeinden: Georg SCHÖLLGEN, *Die Didache – Ein frühes Zeugnis für Landgemeinden?*, in: ZNW 76 (1985) 140–143.

³ Der antimontanistische Anonymus berichtet in EUSEBIUS, *Kirchengeschichte*, 5,16,17 von zwei Dorfbischöfen, Zoticus aus Cumane und Julianus aus Apamea, die versucht haben sollen mit dem «geschwätzigem Geist der Montanisten zu disputieren».

⁴ Unter Urbanität wird hier ein spezifisch städtischer Lebensstil verstanden, der sich als zivilisiert, elegant, genuss- und unterhaltungsorientiert im Gegensatz zum bäurischen, ungebildeten und ungeschliffenen Lebensstil auf dem Lande versteht. Vgl. Christoph G. LEIDL, *Urbanitas*, in: HWR 10, 2012, 1344–1351.

⁵ Vgl. Arnold H.M. JONES, *The Greek city from Alexander to Justinian*, Oxford 1940; DERS., *The cities of the eastern Roman provinces*, Oxford ²1971; zum römischen Karthago, das im folgenden häufig als Beispiel herangezogen wird, vgl. Georg SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster 1985.

⁶ Vgl. zum folgenden Georg SCHÖLLGEN, *Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vor-konstantinischer Zeit*, in: Jochen MARTIN – Barbara QUINT (Hg.), *Christentum und antike Gesellschaft* (= Wege der Forschung 649), Darmstadt 1990, 319–357.

⁷ Belege ebd., 346, Anm. 110f.

⁸ Vgl. APULEIUS, *Florida* 18,2.

⁹ Belege bei SCHÖLLGEN, *Die Teilnahme der Christen* (s. Anm. 6), 346, Anm. 117.

¹⁰ Theodor KLAUSER, *Fest*, in: RAC 7 (1969), 747–766, hier 765.

¹¹ Vgl. Harry O. MAIER, *Kleidung II (Bedeutung)*, in: RAC 21 (2006), 2–22; Ernst BALTRUSCH, *Luxus II (Luxuskritik)*, in: RAC 22 (2008), 711–724.

¹² Vgl. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida?* (s. Anm. 5), 95–97 für Karthago.

¹³ Vgl. Konrad Vössing, *Schule und Bildung im Nordafrika der römischen Kaiserzeit*, Brüssel 1997.

¹⁴ Vgl. Johannes HAHN, *Der Philosoph und die Gesellschaft*, Stuttgart 1989.

¹⁵ Vgl. C. CHARTIER, *L'excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien*, in: *Antonianum* 10 (1935) 301–344. 499–562; Werner SCHÄPFKE, *Frühchristlicher Widerstand*, in: ANRW 2,23,1, Berlin 1979, 460–723.

¹⁶ Vgl. TERTULLIAN, *De idolatria*, 17f u. ö.; dazu SCHÄPFKE, *Widerstand* (s. Anm. 15), 442–447; SCHÖLLGEN, *Die Teilnahme der Christen* (s. Anm. 6), 336–340.

¹⁷ Vgl. ebd., 345–348.

¹⁸ Vgl. ebd., 340–344.

¹⁹ Vgl. Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, London 1986.

²⁰ Vgl. ebd., 247–261, unter Rückgriff auf die epigraphischen Untersuchungen von Louis Robert.

²¹ Vgl. TERTULLIAN, *Apologeticum*, 22,8–23,6; dazu Carsten COLPE, *Geister (Dämonen)*, in: RAC 9 (1976) 546–797.

²² Vgl. Jean-Claude FREDOUILLE, *Götzendienst*, in: RAC 11 (1981) 828–859.

²³ Vgl. SCHÖLLGEN, *Die Teilnahme der Christen* (s. Anm. 6), 344–349.

²⁴ Vgl. TERTULLIAN, *De idolatria*, 14,7.

²⁵ Vgl. TERTULLIAN, *Apologeticum*, 35,3; zur christlichen Kritik *ieiun.* 17,1–5.

²⁶ Vgl. TERTULLIAN, *De corona*, 13,1f.

- ²⁷ Vgl. Norbert BROX, *Zur christlichen Mission in der Spätantike*, in: DERS., *Das Frühchristentum*, Freiburg u. a. 2000, 337–373. Wichtig auch WOLFGANG REINBOLD, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum*, Göttingen 2000.
- ²⁸ Vgl. Norbert BROX, *Der erste Petrusbrief*, Zürich u. a. ²1986, 143; die Ausbreitung des Glaubens geschieht durch die Lebensführung; Leonhard GOPPELT – Ferdinand HAHN, *Der erste Petrusbrief*, Göttingen 1978, 215. Die wörtliche Übersetzung «ohne ein Wort» wäre hier irreführend.
- ²⁹ Ich beschränke mich im folgenden auf die Gemeinde mit der besten Quellenlage, die Gemeinde von Karthago zur Zeit Tertullians.
- ³⁰ Vgl. Leonardo LUGARESI, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico*, Brescia 2008; Werner WEISMANN, *Kirche und Schauspiele*, Würzburg 1972; Heiko JÜRGENS, *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Stuttgart u. a. 1972, 230–246; Ludwig FRIEDLÄNDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, Bd. 2, Leipzig ¹⁰1922, 1–162.
- ³¹ Vgl. ISIDOR VON SEVILLA, *Ethymologiae*, 18,46.
- ³² Vgl. WEISMANN, *Kirche* (s. Anm. 30), 50; JÜRGENS, *Pompa* (s. Anm. 30), 179f.
- ³³ Vgl. WEISMANN, *Kirche* (s. Anm. 30), 44–53; vgl. auch LUGARESI, *Il teatro* (s. Anm. 30), 199–205.
- ³⁴ Vgl. FRIEDLÄNDER, *Darstellungen* (s. Anm. 30), 112–147
- ³⁵ Vgl. Emanuele CASTORINA, *Tertullianus De spectaculis*, Firenze 1961, LXXX–XCI.
- ³⁶ Vgl. SCHÖLLGEN, *Die Teilnahme der Christen* (s. Anm. 6), 347f; vgl. aber die Hinweise auf christliche Theatergänger bei JÜRGENS, *Pompa* (s. Anm. 30), 192f.
- ³⁷ Vgl. dazu Dieter NÖRR, *Zum Traditionalismus der römischen Juristen* (Festschrift Werner Flume), Köln 1978, 155–163; Hans RECH, *Mos maiorum. Wesen und Wirkung der Tradition in Rom* (Diss. Marburg 1936); ebd., 81 auch zum Grundsatz des Leitsatz Catos: «castigare nova flagitia et priscos revocare mores» (LIVIVS 39,41,4).
- ³⁸ Vgl. *Apologeticum*, 6, 2. Allgemein zu Tertullians Einfluss auf die christliche Bewertung des *spectacula*: LUGARESI, *Il teatro* (s. Anm. 30), 377–461.
- ³⁹ Vgl. JÜRGENS, *Pompa* (s. Anm. 30), 205–209; FRIEDLÄNDER, *Darstellungen* (s. Anm. 30), 138–143.
- ⁴⁰ Vgl. WEISMANN, *Kirche* (s. Anm. 30), 90f mit Belegen.
- ⁴¹ Vgl. ebd., 77–80.
- ⁴² Ebd., 80; vgl. aber PLINIVS MINOR, *epistula*, 9,6,1–4.
- ⁴³ Breite Belege bei WEISMANN, *Kirche* (s. Anm. 30), 86–91.
- ⁴⁴ Vgl. ebd., 81–83.
- ⁴⁵ Vgl. die beißende Polemik gegen Verschwendung (*sumptus*) und Ehrsucht (*ambitio*) in *Apologeticum*, 6,1–8, bes. gegen den Tafelluxus; dazu allgemein BALTRUSCH, *Luxus* (s. Anm. 11); Tertullian verweist auf die vielen Gesetze, die sich ausdrücklich dagegen richten, und kann sich dabei auf gleichgerichtete Ausführungen des Aulus Gellius 2,24 stützen. Zur Polemik des Sallust und des Horaz gegen *luxuria* und *avaritia* vgl. RECH, *Mos maiorum* (s. Anm. 37), 98f.
- ⁴⁶ Vgl. Marie TURCAN, *Tertullien, La toilette des femmes*, Paris 1971, 33–36. Sie weist darauf hin, daß Tertullians Kritik in einer langen Tradition der Stoa und des Kynismos stehen. Im Detail kann Sie die Quellen Tertullians von Cicero über Plinius bis Seneca aufweisen. Sie stützt sich dabei besonders auf die Vorarbeiten von André OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne 1926. Sehr ähnliche Gedankengänge wie bei Tertullian finden sich auch bei Clemens von Alexandrien; sie sind aufgearbeitet bei Martin PUJULA, *Körper und christliche Lebensweise. Clemens von Alexandria und sein Paidagogos*, Berlin – New York 2006, 237–263 mit weiterer Literatur. Vgl. auch Andreas KNECHT, *Gregor von Nazianz, Gegen die Putzsucht der Frauen*, Heidelberg 1972, 39–55; Kate WILKINSON, *Women and modesty in late antiquity*, Oxford 2015.
- ⁴⁷ Vgl. apol. 6,3; dazu Tobias GEORGES, *Tertullian: Apologeticum*, Freiburg 2011, 132; *De cultu feminarum*, 1,4,2; 2,9,4; 2,12,2; PUJULA, *Körper* (s. Anm. 46), 243f. 257.
- ⁴⁸ Literatur dazu bei GEORGES, *Apologeticum* (s. Anm. 47), 134 n. 109.
- ⁴⁹ Vgl. Apol. 6,9.
- ⁵⁰ Vgl. Rhaban von HAEHLING, *Die römische Frühzeit in der Sicht frühchristlicher Autoren*, in: DERS., *Rom und das himmlische Jerusalem*, Darmstadt 2000, 187f.

⁵¹ Vgl. Apol. 44,1–45,2.

⁵² Bernhard KÖTTING, *Die Bewertung der Wiederverheiratung (der zweiten Ehe) in der Antike und in der frühen Kirche*, Opladen 1988; Marjorie LIGHTMAN – William ZEISEL, *Univira. An exemple of continuity and change in Roman society*, in: *Church history* 46 (1977) 19–32.

⁵³ Apol. 34,3f; vgl. MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 29,5; J. Rufus FEARS, *Herrscherkult*, in: *RAC* 14 (1988) 1073–1077; Lucien CERFAUX – Jules TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation Gréco-Romaine*, Paris u. a. 1957, 435–437; RECH, *Mos maiorum* (s. Anm. 37), 104; Glen W. BOWERSOCK, *Greek intellectuals and the imperial cult in the second century A.D.*, in: *Entretiens sur l'antiquité classique*. Fondation Hardt 19 (1973), 179–206.

⁵⁴ Am Schulbesuch, an der städtischen Wirtschaft und dem Leben in religionsverschiedenen Familien nahmen sie ohne wesentliche Einschränkungen teil; vgl. SCHÖLLGEN, *Die Teilnahme der Christen* (s. Anm. 6), 321–335.348–354.