

Sozialgeschichtlicher Hintergrund und ekklesiologische Relevanz der neutestamentlich-frühchristlichen Haus- und Gemeinde-Tafelparänese — ein Beitrag zur Soziologie des Frühchristentums

Von Franz Laub

Ihrem Selbstverständnis gemäß und von ihrem Ansatz her war historisch-kritische Bibelauslegung im Grunde genommen immer auch an der soziologischen und sozialgeschichtlichen Fragestellung interessiert. So bekundet etwa die Formkritik mit ihrer Suche nach dem »Sitz im Leben« bestimmter Texte explizit eine soziologische Orientiertheit. Warum in der historisch-kritischen Arbeit am Neuen Testament dieser Aspekt dann trotzdem so sehr ausgeblendet blieb, daß man in der Gegenwart nicht zu Unrecht von einer neuen soziologischen Fragestellung sprechen kann, bleibe hier einmal dahingestellt.¹ Daß diese Fragestellung u. U. aber erheblich zum Verständnis neutestamentlicher Texte im Sinn der historischen Kritik beizutragen vermag, läßt sich an den paränetischen Texten der neutestamentlichen Haus- und Gemeindetafeln besonders deutlich veranschaulichen.

1. Kritische Anmerkungen zum bisherigen Weg der Forschung

1.1 Seit M. Dibelius auf die Pflichtentafel der Stoa als dem literarhistorischen Ursprung der neutestamentlichen Haustafeltradition mit ihrem Fortwirken in den Gemeinde- bzw. Ständetafeln der Pastoralbriefe und der Apostolischen Väter hingewiesen hatte,² ist die Forschung bis in die Gegenwart herein im Prinzip nur noch um Nuancen weitergekommen. Angesichts der offenkundigen literarischen wie inhaltlichen Traditionsgeprägtheit von Texten wie Kol 3, 18—4, 1; Eph 5, 21—6, 9 oder

¹ G. Theißen, Zur forschungsgeschichtlichen Einordnung der soziologischen Fragestellung, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen 1979, 3—34, analysiert unter diesem Blickwinkel die Forschungsgeschichte seit der Jahrhundertwende und formuliert das Problem so: »Betrachtet man die Zeit um die Jahrhundertwende, so deutet alles darauf hin, daß die soziologische Fragestellung einen unbestrittenen Platz in der neutestamentlichen Wissenschaft einnehmen werde. Zu erklären ist daher nicht, weshalb in den letzten Jahren eine neue soziologische Fragestellung entstand. Zu fragen ist, warum der Schein entstehen konnte, sie sei neu« (S. 5).

² M. Dibelius—H. Greeven, An die Kolosser, Epheser, an Philemon, HNT 12, Tübingen³ 1953, 48—50. Die wichtigsten Texte sind Kol 3, 18—4, 1; Eph 5, 21—6, 9; 1 Petr 2, 11—3, 7; 1 Tim 2, 8—6, 2a; Tit 2, 1—10; IgnPol 4, 1—6, 2; 1 Clm 1, 3; 21, 4—9; PolPhil 4, 2—6, 1; Did 4, 9—11.

1 Petr 2, 11—3, 2 richtete sich das Hauptaugenmerk fortan immer nur auf mögliche literarische Wurzeln und Vorbilder dieser Tradition. Dabei wurde jede denkbare Zuweisung zu den unterschiedlichen Umweltbereichen durchgespielt: die hellenistische Popularphilosophie mit oder ohne Vermittlung des hellenistischen Judentums,³ direkte Beeinflussung durch das hellenistische Judentum,⁴ alttestamentlich-jüdische Tradition.⁵ Als des Rätsels endgültige Lösung konnte sich jedoch keine dieser Zuweisungen durchsetzen. Verwundern kann dies nicht, wenn man das jeweils in den Vordergrund gerückte Vergleichsmaterial neben das neutestamentliche hält.⁶ Das Verbindende ist vor allem inhaltlicher Natur, nämlich die herausgehobene soziale Stellung des Mannes, in den neutestamentlichen Haustafeln in dreigliedriger Struktur zur Sprache gebracht: Mann — Frau, Vater (Eltern) — Kinder, Herr — Sklave. Doch schon bei dieser Dreigliedrigkeit enden die Gemeinsamkeiten. Die hellenistische Pflichtentafel erwähnt den Sklaven nur gelegentlich, und zwar in ihrer jüdischen Ausprägung,⁷ und greift, die Pflichten des Mannes als freien Bürgers aufliegend, weit über den häuslichen Personenkreis hinaus.⁸ Die zwei Texte Seneca, ep. ad Luc. 94, 1,⁹ und Philo, Hypothetica 7, 14,¹⁰ kommen mit ihrer Dreigliedrigkeit der neutestamentlichen Haustafel zwar am nächsten. Doch richten auch sie sich wie sonst die popularphilosophische Pflichtentafel nur an den Mann und es fehlt auch hier der für die neutestamentlichen Vergleichstexte so charakteristische Imperativ, mit dem nicht nur der Mann angesprochen wird, sondern zugleich der ihm als Gatte, Vater oder Herr zugeordnete Personenkreis. Weil nur an den Mann gerichtet, fehlt in der Pflichtentafel denn auch die Gehorsams- und Unterordnungsforderung, die für die neutestamentliche Haustafel ebenfalls so typisch ist.

³ M. Dibelius, (s. A. 2) 48 f. und sein Schüler K. Weidinger, Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese, UNT 14, Leipzig 1928.

⁴ J. F. Crouch, The Origin and Intention of the Colossian Haustafel, FRLANT 109, Göttingen 1972.

⁵ E. Lohmeyer, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, MeyerK IX, Göttingen 1964, 153—155. Zum Ganzen vgl. den informativen Exkurs bei J. Gnllka, Der Kolosserbrief, HThK X/1, Freiburg-Basel-Wien 1982, 205—216, und D. L. Balch, »Let Wives be Submissive . . .«. The Origin, Form and Apologetic Function of the Household Duty Code (Haustafel) in I Peter, Philadelphia 1974, 8—27.

⁶ Vor allem von J. E. Crouch, (s. A. 4), erneut durchgeführt. Seit M. Dibelius und K. Weidinger, (s. A. 3), sind bis in die Gegenwart herein denn auch kaum mehr neue Vergleichstexte beigebracht worden.

⁷ Philo, decal. 167 im Kontext von 165—167; Ps.-Phokylides 223—227 im Kontext von 207—227.

⁸ Der meistzitierte Text in diesem Rahmen ist Epiktet, diss. II 17, 31: »Ich möchte als Frommer, als Philosoph und besorgter Mensch wissen, was meine Pflicht ist gegenüber den Göttern, den Eltern, den Brüdern, dem Vaterland, den Fremden.« Vgl. III 2, 4; Philo, post. C. 181; decal. 165—167.

⁹ »Ein Teilgebiet der Philosophie gibt besondere Vorschriften jeder Person und bildet den Menschen nicht insgesamt, sondern rät dem Ehemann, wie er sich verhält gegenüber seiner Frau, dem Vater, wie er erzieht die Kinder, dem Herrn, wie er seine Sklaven anleitet« (nach M. Rosenbach, ep. mor., Lateinisch-Deutsch, Darmstadt 1984, 417). Seneca verweist damit auf die antike »Lehre vom Oikos« als eines Teils der Philosophie, wie sie in der oikonomischen Literatur ihren Ausdruck findet (s. u. 1. 3). Es verwundert, daß die neutestamentliche Forschung dieser Spur bis in die Gegenwart herein nicht weiter nachgegangen ist.

¹⁰ »Es erscheint angemessen, daß der Mann der Frau die Gesetze überliefert und der Vater den Söhnen und der Herr den Sklaven.«

Angesichts solcher Divergenzen, die mit dem Hinweis auf die Variabilität eines gemeinsamen Schemas¹¹ bei weitem nicht zu erklären sind, ist es schon fast wieder begreiflich, wenn sich die Forschung immer auch für eine Interpretation der Haustafeln als einer christlichen Neuschöpfung stark zu machen suchte.¹² So abwegig war es — wenigstens im Ansatz — nicht, wenn K. H. Rengstorff die Argumentation vom christlichen Oikos her führte. Denn in der Tat wird sich nachweisen lassen, daß das urchristliche »Haus«, wie es in den Haustafeln als konstitutiv für die Gemeindestruktur erscheint, das eigentlich Neue darstellt.¹³ Nur begibt sich K. H. Rengstorff in eine fragwürdige Richtung, wenn er das für die Haustafel so typische *ὑποτάσσεσθαι* im Sinn gleichmachender gegenseitiger Unterordnung als das christlich Neue gesehen wissen will, so, als ob antike sozialetische Wertvorstellungen unterschiedslos vor allem anderen auf schiere Herrschaft des Mannes gezielt hätten.

1.2 Im Grunde genommen blieb die Forschung mit ihrer Fixierung auf die hellenistische Pflichtentafel — sei diese nun vom hellenistischen Judentum vermittelt oder nicht — auf halbem Weg stehen. Was dazu anregt, die in Frage kommenden Texte unter dem Gesichtspunkt einer gemeinsamen Tradition zu betrachten, nämlich ein gewisser Konsens in sozialetischen Wert- und Ordnungsvorstellungen, wurde mit der Suche nach einem zugrunde liegenden gemeinsamen Schema ausschließlich auf der literarhistorischen und geistig-ideellen Ebene verhandelt. Die Frage nach einer konkreten sozialgeschichtlichen und gesellschaftlichen Realität, die sich in diesen Texten eventuell gleichermaßen versprachlichte und so zu ihrer Traditionsgeprägtheit beitrug, wurde so gut wie nicht gestellt. Die Folge war eine eigentümliche Verzerrung der Perspektiven. Was die neutestamentliche Haustafel gravierend vom vermeintlichen gemeinsamen Schema aus der Umwelt abhebt, wurde nolens volens auf die leichte Schulter genommen und der den jeweiligen Bedürfnissen entgegenkommenden Variabilität des Schemas zugeschrieben. Die Verchristlichung des hellenistischen bzw. jüdisch-hellenistischen Materials durch die Einführung des *κύριος*- und *ἀγάπη*-Motivs¹⁴ aber wurde, nicht selten tendenziös, in einer Weise in den Vordergrund gerückt, daß z. B. aus dem Insistieren auf Gehorsam und Unterordnung in Kol 3, 18—4, 1 unter der Hand das neue christliche Ethos wurde, bei dem das androzentrische Herrschaftsdenken der Antike zuinnerst überwunden ist.¹⁵ Da-

¹¹ So etwa W. Schrage, Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln, in: NTS 21 (1974/75) 3 u. 6 ff.

¹² K. H. Rengstorff, Die neutestamentlichen Mahnungen an die Frau, sich dem Mann unterzuordnen, in: Verbum Dei manet in aeternum, FS f. O. Schmitz, Witten 1953, 131—145; D. Schroeder, Die Haustafeln des Neuen Testaments. Ihre Herkunft und ihr theologischer Sinn (Diss. Masch.), Hamburg 1959; L. Goppelt, Jesus und die »Haustafel«-Tradition, in: Orientierung an Jesus, FS f. J. Schmid, Freiburg 1973, 93—106.

¹³ Vgl. u. 2. 3 und 4.

¹⁴ Vor allem in Kol 3, 18—4, 1 und Eph 5, 21—6, 9.

¹⁵ Vgl. etwa W. Schrage, (s. A. 11) 10 f. u. 21 f.; E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, MeyerK IX/2, Göttingen ¹⁵1977, 223. Vgl. dazu die umfangreiche Kritik herkömmlicher Auslegung bei K. H. Müller, Die Haustafel des Kolosserbriefs und das antike Frauenthema. Eine kritische Rückschau auf alte Ergebnisse, in: G. Dautzenberg u. a. (Hg.), Die Frau im Urchristentum, QD 95, Freiburg 1983, 263—319, hier 290—316.

gegen blieb sozialgeschichtlich und theologisch mehr oder weniger unausgewertet, daß gerade mit der vernachlässigten spezifischen Gestalt der neutestamentlichen Haustafel das eigentlich Unterscheidende in den Blick kommt, nämlich eine am Oikos, am antiken »Haus« orientierte neue religiöse Gemeinschaft.

Abgesehen davon gelang dieser Forschungsrichtung nie so recht eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem »Sitz im Leben« der Haustafeltradition, nach dem Grund ihres Aufkommens und verhältnismäßig raschen Verschwindens aus der frühchristlichen Literatur. Die Auskünfte darüber sind nicht weniger vielfältig und unbestimmt wie bei der Frage der traditionsgeschichtlichen Zuweisung. Wo die Haustafeln im Kontext der nachlassenden Parusieerwartung gelesen werden, sind sie Ausdruck für »das Bedürfnis des jungen Christentums, sich im Alltagsleben einzurichten«. ¹⁶ Daß das Zurückgehen der Naherwartung in mancherlei Hinsicht gestaltend auf Glauben und Leben eingewirkt hat, steht außer Frage. Aber warum die Haustafel mit ihrem spezifischen Ethos eine Folge des Abschieds von der Naherwartung sein soll, läßt sich aus der Geschichte des frühesten Christentums schlechterdings nicht verifizieren. Noch weniger gelingt das mit der gegenteiligen Position, die die Haustafelparänese als Ausdruck apokalyptischer Passivität interpretiert: Angesichts des nahen Endes lohnt es sich nicht mehr, auf die bestehenden Ordnungen bei ihrer Übernahme verändernd einzuwirken. ¹⁷ Will man als »Sitz im Leben« eine anti-häretische Frontstellung reklamieren, in der sich die Haustafeln gegen innerkirchliche enthusiastisch-emanzipatorische Strömungen stemmen, ¹⁸ müßte der bisher nicht gelungene Nachweis erbracht werden, daß die eigentliche Sinnspitze der Haustafeln eine vom hellenistischen Judentum strengere Moralauffassung ist und daß der erwähnte Enthusiasmus als innerkirchliche Bedrohung im Umfeld der Haustafeltradition tatsächlich existiert hat. Und schließlich ist die anstehende Frage auch damit noch nicht endgültig geklärt, daß man als Ort für die Haustafel im Gemeindeleben die Taufkatechese erkennt — was für Kol wohl zutreffen mag —, mit der in Übernahme gültiger gesellschaftlicher Verhältnisse und Regeln die einzelnen Stände in ihr Leben in der Welt eingewiesen werden sollen. ¹⁹ Warum aber geschieht diese Einweisung gerade in Anknüpfung an die Oikos-Ordnung? An diesem Punkt ist weiterzufragen.

1.3 Es bedeutet eine qualitativ neue Phase in der Erforschung der Haus- und Gemeindetafeltradition, wenn in jüngster Zeit Texte in die Diskussion gebracht werden, die explizit jene soziale und gesellschaftliche Realität zum Thema haben, von der die Haustafeln völlig zurecht ihren Namen beziehen, ²⁰ nämlich den Oikos, das

¹⁶ M. Dibelius, (s. A. 2) 48.

¹⁷ O. Merk, Handeln aus Glauben. Die Motivierung der paulinischen Ethik, Marb.ThSt 5, Marburg 1968, 223.

¹⁸ J. E. Crouch, (s. A. 4) 150 f.

¹⁹ J. Gnilka, (s. A. 5) 216.

²⁰ Es ist nicht stichhaltig, wenn immer wieder gesagt wird, eigentlich handle es sich nicht um Haus-, sondern um Gemeinde- oder Ständetafeln. Gewiß werden die Stände der Gemeinde angesprochen, aber es ist soziologisch eine am »Haus« orientierte Gemeinde.

antike »Haus«.²¹ In dieser sogenannten oikonomischen Literatur²² kommt der Oikos als das grundlegende Sozialgebilde der antiken Welt in den Blick, und die Oikonomik als Lehre vom Oikos hat neben Fragen des rechten Wirtschaftens vor allem die menschlichen Beziehungen im Oikos zum Inhalt, also die Beziehung zwischen Mann und Frau, Vater (Eltern) und Kindern, Hausherr und Sklaven. Ein Zusammenhang mit der neutestamentlichen Haustafel tritt hier also weit unmittelbarer zutage als bei der stoischen Pflichtentafel, sind doch das Dreierschema und die Gegenseitigkeit der Beziehungen hier wie dort die herausragenden Charakteristika. Dennoch empfiehlt sich Zurückhaltung, derlei Querverbindungen wiederum primär auf der literarhistorischen Ebene zu diskutieren.²³ Die Indizien für literarhistorische Zusammenhänge sind im Grunde genommen auch hier nicht weniger problematisch als diejenigen, die man zuvor für einen Traditionszusammenhang zwischen hellenistischer Pflichtentafel und neutestamentlicher Haustafel beizubringen bemüht war. Denn Dreierschema und Gegenseitigkeit der Beziehungen sind zunächst einfach die Realitäten des antiken Sozialgebildes Oikos, auf das Oikonomik und Haustafel gleichermaßen verweisen. Darüber hinaus haben wir es beim oikonomischen Schrifttum im Vergleich zu den Haustafeln mit verhältnismäßig umfangreichen moralphilosophischen und sozialetischen Erörterungen zu tun, die die zwischenmenschlichen Beziehungen in aller Regel vom Hausherrn aus geordnet wissen wollen, sich aber nicht wie die Haustafeln paränetisch direkt an Frau, Kinder und Sklaven wenden. Von einer »Gegenseitigkeit der Ermahnungen«,²⁴ wie sie für die Haustafeln so charakteristisch ist, kann also beim oikonomischen Schrifttum keineswegs die Rede sein. Andererseits präsentiert sich die Oikonomik schon an ihrem klassischen Ursprung in ihrem Selbstverständnis nicht in einer strikten Bindung an den engeren Personenkreis des Oikos. So rechnet Xenophons Oikonomikos zu den Aufgaben des Hausherrn, ähnlich wie die stoische Pflichtentafel, auch die gegenüber den Göttern, der Polis und den Freunden.²⁵ Platon und Aristoteles erörtern die Oikonomik im sachlich originären Kontext ihrer Staatslehre.

²¹ D. L. Balch, (s. A. 5); D. Lührmann, Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist. Überlegungen zur Struktur frühchristlicher Gemeinden, in: WuD 13 (1975) 53–83, bes. 76–82; ders., Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie, in: NTS 27 (1980/81) 81–97; K. Thraede, Zum historischen Hintergrund der »Haustafeln« des NT, in: Pietas, FS f. B. Köttling, JAC E 8, Münster 1980, 359–368; K. H. Müller, (s. A. 15); F. Laub, Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei, SBS 107, Stuttgart 1982, 19–31.

²² Neben der Erörterung der Oikonomik bei Platon und Aristoteles im Rahmen ihrer »Politik« und Staatslehre sind die bedeutsamsten noch erhaltenen Texte die oikonomischen Schriften des Xenophon und des Ps.-Aristoteles, die bei Stobaios (Johannis Stobaei Anthologii Libri Quarti, ed. C. Wachsmuth-O. Hense, Zürich 31974) erhaltenen Fragmente der Neupythagoreer Bryson (Stob. IV 28, 15, 680f.), Kallikratidas (Stob. IV 22, 101, 686, 16–688, 8), Periktione (Stob. IV 25, 50, 631, 4–632, 9; IV 28, 19, 688, 9–693, 9) und Phintys (Stob. IV 23, 61 u. 61a, 588, 17–593, 11); dazu der wichtige Aufsatz von F. Wilhelm, Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktione, Phintys, in: Rhein. Mus. f. Philol. 70 (1915) 161–223; vgl. auch A. 42.

²³ So etwa K. Thraede, (s. A. 21) 362 ff., der von »Querverbindungen der ‚Haustafel‘ zur späthellenistischen ‚Ökonomik‘« spricht (S. 362); ähnlich K. H. Müller, (s. A. 21) 285 f.

²⁴ So D. Lührmann, Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie, in: NTS 27 (1980/81) 86.

²⁵ Oik. I 14; XI 8f. 17.

Wo die Analogien zwischen Oikonomik und Haustafeln auf der Ebene eines literarhistorischen Tradierungszusammenhangs gewertet werden, macht auch der »Sitz im Leben« wieder Schwierigkeiten, der den urchristlichen Haustafeln dann zugewiesen wird. K. Thraede versteht das oikonomische Schrifttum der frühen Kaiserzeit als Ausdruck des Bemühens, die Oikos-Ordnung des Herrschens und Dienens gegen Humanisierungs- und Liberalisierungstendenzen dieser Epoche aufrechtzuerhalten, allerdings so, daß »Oben und Unten ‚humanisierend‘« aufeinander bezogen werden.²⁶ Für die neutestamentlichen Haustafeln mit ihrer analogen Grundtendenz ergibt sich dann als »Sitz im Leben« Parteinahme in einem zeitgenössischen Richtungsstreit, »Parteinahme für einen sittlich gemilderten oder humanisierten Herrschaftsgedanken«.²⁷ Wie weit die humanisierende Tendenz der Oikonomik der frühen Kaiserzeit tatsächlich Ertrag der Teilnahme an einem sozialetischen Richtungsstreit ist, sei hier einmal dahingestellt. Immerhin kennt die Oikonomik schon an ihrem Ursprung für die zwischenmenschlichen Beziehungen freier Menschen im Oikos das Thema *κοινωνία*²⁸. Und schon der Klassiker des oikonomischen Schrifttums, Xenophons Oikonomikos, findet erlesene Worte der Wertschätzung für die Frau als Partnerin im Oikos.²⁹ Wie immer es also mit diesem Richtungsstreit bestellt sein mag, vorrangig ist zu bedenken, daß dem Oikos von Anfang an eine herausragende Bedeutung für Mission und Organisation des frühesten Christentums zukam, fernab vom Interesse an einem zeitgenössischen sozialetischen Richtungsstreit. Die am »Haus« orientierte Paränese wäre also nicht in sich schon Indiz einer »Option für autoritäre Denkweisen«,³⁰ sondern zunächst Ausdruck der Bedeutung des Oikos als des grundlegenden Sozialgebildes antiker Gesellschaften für die Anfänge des Christentums. M. a. W.: Um den Sitz im Leben der Haustafeltradition aufzuspüren, dürfte man auch bei der vergleichenden Heranziehung der oikonomischen Literatur nicht ausschließlich auf der literarhistorischen geistigen Ebene argumentieren, sondern müßte zunächst bei der sozialgeschichtlichen Realität des antiken Oikos ansetzen. Richtungweisender ist daher D. Lührmann, wenn er die Haustafeln charakterisiert als »Mahnungen in die einstmals einzig denkbaren Strukturen hinein«.³¹

2. Haustafel und antiker Oikos: Die neutestamentliche Haustafel als urchristliche Schöpfung

Zieht man aus dem Gang und dem derzeitigen Stand der Erörterung der Haustafelthematik mit ihren nicht geringen Aporien die Konsequenzen, wird man nicht

²⁶ K. Thraede, (s. A. 21) 364.

²⁷ Ebd. 365.

²⁸ Arist. pol. I 1252b 12–15; vgl. Hierokles, Stob. 24, 14, 605, 9.

²⁹ Vgl. etwa Oik. VII 42. Nicht übersehen sollte man dabei auch einen oikonomischen Text wie Spr 31, 10–31.

³⁰ K. Thraede, (s. A. 21) 366. Noch strenger urteilt Thraede in seinem Artikel »Frau« (RAC VIII 197–269), wonach die Christen emanzipationsfeindlich auf längst entthronte Ideale zurückgriffen (S. 239 ff.).

³¹ D. Lührmann, Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist, in: WuD 13 (1975) 81.

umhin können, die literarhistorisch-traditionsgeschichtliche Fragestellung, die bisher Vorrang hatte, zunächst einmal als sekundär beiseite zu lassen und stattdessen gezielt beim antiken Sozialgebilde Oikos und seiner Funktion für die werdende Kirche anzusetzen. Aufs Ganze der zur Diskussion stehenden Vergleichstexte gesehen zeichnet sich auf Grund der bisherigen Überlegungen dann etwa diese These ab: Das Verbindende in diesen Texten ist der im Hintergrund stehende antike Oikos mit seinem sozialen Ordnungs- und Wertgefüge, das in den verschiedenen moralphilosophischen und religiös-geistigen Strömungen je neu reflektiert und rezipiert wird mit einem entsprechenden literarischen Niederschlag. Vermeintliche Elemente einer durchgehenden literarischen Form haben hier ihren Ursprung, sind also nicht literarisch-traditionsgeschichtlicher Natur, sondern spiegeln je auf ihrer Reflexionsebene die soziale Realität des antiken »Hauses« wider. Die soziologische und sozialgeschichtliche Forschung, von Haus aus an dem interessiert, was in solchen Texten an sozialer und gesellschaftlicher Wirklichkeit sich versprachlicht hat, ist diesen Zusammenhängen schon lange auf der Spur.³² Die primäre und letztlich auch weiterführende Frage kann also nicht die nach einer durchgehenden literarischen Tradition sein, sondern müßte etwa so lauten: Was bedeutet es, daß z. B. in der Stoa die Oikos-Wirklichkeit in der Gestalt der Offizienethik begegnet oder im frühen Christentum in der Gestalt der Haus- bzw. Gemeindetafel?

Mit all dem soll nicht bestritten werden, daß Tradierungsprozesse auf literarhistorisch-geistiger Ebene für unser Thema nicht von Bedeutung wären. Beide hier gegeneinander abgehobene Frageansätze lassen sich ja auch gar nicht fein säuberlich voneinander trennen. Es geht hier vielmehr um Prioritäten des methodischen Einstiegs. Und eben da konnte ein kritischer Blick auf die bisherige Forschung deutlich machen, daß etwa ein Zusammenhang zwischen der in Stoa und Popularphilosophie entwickelten Tradition mit entsprechenden Texten des hellenistischen Judentums verhältnismäßig leicht nachzuweisen ist. Als sehr viel schwieriger aber hat sich dieses Bemühen bei den neutestamentlichen Haustafeln erwiesen, so schwierig, daß in der Tat diese »als völlig undurchsichtig erscheinen, sofern es um den Versuch geht, sie vom Urchristentum aus seiner Umwelt übernommen sein zu lassen«.³³

2.1 Macht man sich ein Bild von Wesen und Funktion des Oikos in antiken Gesellschaften, dann wird begreiflich, daß seine Bedeutung für die werdende Kirche ausreicht zur Erklärung für das Aufkommen der spezifisch urchristlichen Haustafeltradition und daß es problematischer literarhistorischer Ableitungsversuche nicht bedarf. Nach der Art, wie der Oikos³⁴ in der Reflexion der antiken Oikonomik seit

³² Vgl. bes. O. Brunner, Das »ganze Haus« und die alteuropäische »Ökonomik«, in: ders., Neue Wege der Sozialgeschichte, Göttingen 1956, 33—61; F. Wagner, Das Bild der frühen Ökonomik, Salzburger Sozialwiss. Stud. 1, Salzburg-München 1969.

³³ K. H. Rengstorf, (s. A. 12) 134.

³⁴ Die lateinische Entsprechung dazu ist »familia« und bezeichnet ebenfalls das »ganze Hauswesen«. Vgl. R. Sohm, Institutionen. Geschichte und System des römischen Privatrechts, München-Leipzig 171930, 263 f.

Plato, Aristoteles und Xenophon bis zu den Neupythagoreern der frühen Kaiserzeit in den Blick kommt, macht es sein Wesen aus, daß er autarker Besitz- und Wirtschaftsverband und Personenverband in einem ist. Entsprechend ist der Personenkreis des »Hauses« nicht eingegrenzt auf die private Familie im neuzeitlichen Sinn, sondern umfaßt neben Blutsverwandten und angeheirateten Verwandten vor allem auch die Arbeitskräfte, d. h. die Sklaven.³⁵ Die soziale Struktur des Oikos ist geprägt von der herrschaftlichen Stellung des Mannes und der entsprechenden Gewaltunterworfenheit der im engeren Sinn zum »Haus« gehörenden Menschen. Bei der Erörterung der zwischenmenschlichen Beziehungen kommt dies zum Ausdruck in der Gegenüberstellung von Mann und Frau, Vater und Kindern, Herr und Sklaven.³⁶

Offensichtlich handelt es sich bei dieser herrschaftlichen Stellung des Mannes, begrifflich gefaßt mit der Bezeichnung *οικοδεσπότης* bzw. *paterfamilias*, nicht nur um ein beliebiges Phänomen, sondern um ein fundamentales Element gesellschaftlicher Ordnung. Denn sie erscheint sowohl als Gegenstand moralphilosophischer ontologischer Begründung wie privatrechtlicher Regelung. Wirkungsgeschichtlich am nachhaltigsten durchgesetzt hat sich die aristotelische Differenzierung hausherrlicher Gewalt, die z. B. auch in der Oikonomik der frühen Kaiserzeit reflektiert wird: Gegenüber der Frau ist sie eine politische, im aristotelischen Verständnis des Begriffs, insofern sie dem gemeinsamen Nutzen dient und die Ehe mit dem Ziel der Lebensgemeinschaft geschlossen wird, gegenüber den Kindern ist sie eine königliche bzw. aufseherische, insofern sie um der Beherrschten willen als Fürsorge ausgeübt wird, gegenüber den Sklaven ist sie eine despotische, insofern sie auf den Nutzen des Oikos gerichtet ist.³⁷ Ihre ontologisch-metaphysische Begründung bekommt diese dreiteilige Gewalt des Hausherrn von der philosophischen Abstraktion her, daß es überall dort, wo Eines sich aus mehreren zusammenfügt, Herrschendes und Beherrschtes gibt. Solcher Art ist z. B. die Herrschaft der Seele über den Leib, insofern sie als Formprinzip die Teile zum Ganzen verbindet.³⁸ Analog dazu kann auch die Funktion des Mannes im Oikos gesehen werden. Insofern der Mann als der ontologisch Befähigte zur Ausübung der Hausgewalt gesehen wird, kann man geradezu sagen: ohne Mann kein Oikos.³⁹

Der seinsmäßigen Befähigung entspricht die »rechts«mäßige Regelung hausherrlicher Gewalt im griechischen und vor allem römischen Privatrecht, oder anders for-

³⁵ Vgl. F. Laub, (s. A. 21) 23—28.

³⁶ Diese paarweise Gegenüberstellung, die direkt die soziale Struktur des Oikos zum Inhalt hat, kennzeichnet seit Arist. pol. I 1253b 3—12 die oikonomische Literatur bis hin zu den Neupythagoreern (s. A. 22). Seneca, ep. ad Luc. 94, I (s. A. 9), charakterisiert auf diese Weise ein »Spezialgebiet der Philosophie«, eben die Oikonomik.

³⁷ Arist. pol. I 1259a 37—1259b 1; ganz in der aristotelischen Tradition der Neupythagoreer Kallikratidas, Stob. IV 28, 18, 686, 16ff.

³⁸ Arist. pol. I 1254a 17—1254b 26; die Neupythagoreer Kallikratidas, Stob. IV 28, 17, 684, 16—686, 15, und Bryson, Stob. IV 28, 15, 681, 4—14.

³⁹ In der Realität wird dieser eher philosophische Grundsatz natürlich auch durchbrochen durch den Zwang der Verhältnisse, wohl vor allem, wenn der Mann wegstirbt. So kennt denn auch das NT »Häuser«, denen vermutlich Frauen vorstehen, z. B. die Chloe von 1 Kor 1, 11 oder die Textilunternehmerin Lydia von Apg 16, 14.

muliert: Die privatrechtliche Regelung geht aus von der faktischen Gewalt des Oikodespotes. So ist z. B. die Gewalt über die Frau und die Kinder familienrechtlicher, die über die Sklaven vermögensrechtlicher Art.⁴⁰ Überhaupt dürfte das antike Privatrecht seinen Ursprung und seinen Hauptgegenstand im Oikos haben, Oikos gesehen eben als Personen-, Besitz- und Rechtsverband mit der Sozialstruktur von Über- und Unterordnung.⁴¹

Wie sehr der Oikos ein Grundelement antiker Gesellschaftsstruktur darstellt, illustriert eindrucksvoll die Tatsache, daß man sich so gut wie in allen philosophischen Richtungen für die Oikonomik interessierte, die Frage traditionsbedingter Zusammenhänge hier einmal ausgeklammert.⁴² Für Aristoteles ist der Oikos denn auch die kleinste autarke Einheit, auf der der Demos und die Polis basieren.⁴³ Entsprechend ist die Zugehörigkeit zu einem Oikos die Voraussetzung zur Teilhabe an der Polis, am Staat.⁴⁴ Ähnliches läßt sich auf Grund des römischen Privatrechts auch für römische Verhältnisse geltend machen.⁴⁵

Darüber hinaus ist es für unsere Frage aufschlußreich, wenn uns die Sozialgeschichte die Einsicht vermittelt, daß das Sozialgebilde »Haus« keineswegs mit der ausgehenden Antike sich auflöst, sondern mit all seinen Charakteristika und seiner gesellschaftlichen Funktion bis zur beginnenden Aufklärung und Industrialisierung als »das Fundament der europäischen Sozialstruktur« weiterbesteht.⁴⁶ Erst das Auseinandertriften der Einheit »Haus« in die neuzeitliche Privatfamilie und den Betrieb und die aufkommende Durchsetzung der Freiheitsrechte des Individuums markieren den beginnenden Zerfall des Oikos. Nur weil das »Haus« als sozialgeschichtliche Größe immer noch funktionierte, war man seit der neuen Berührung mit der griechischen Philosophie im Mittelalter intensiv auch an der Rezeption und Tradierung antiker Oikonomik interessiert, entwickelte man bis ins 18. Jahrhundert hinein eine umfangreiche sogenannte »Hausväterliteratur«.⁴⁷ Dabei steht »Hausvater« nicht in

⁴⁰ Vgl. M. Kaser, *Das römische Privatrecht I*, HAW 3. Teil III 1, München 21971, 56—65.

⁴¹ Eindrucksvoll in dieser Hinsicht das zweibändige Standardwerk von M. Kaser, (s. A. 40) I 21971, II 21975.

⁴² Zu nennen wären etwa die Sokratiker mit Xenophons *Oikonomikos*; die Akademiker mit Platons Ausführungen selbst im Rahmen seiner Staatslehre und mit einer nur dem Titel nach erhaltenen oikonomischen Schrift des Platonschülers und späteren Schulhaupts Xenokrates; die Peripatetiker mit der aristotelischen *Oikonomik* in *pol. I*, die im oikonomischen Werk des Ps.-Aristoteles (*Aristoteles quae feruntur oeconomica*, ed. F. Susemihl, Leipzig 1887) weitergeführt wird und die auch die Neupythagoreer (s. A. 22) stark beeinflusst hat; die Kyniker mit der nicht erhaltenen Schrift des Antisthenes; die Epikuräer mit einem nicht mehr bekannten Traktat des Philodemos aus Gadara (vgl. *Kl. Pauly IV* 761); die Stoiker mit den bei Stobaios erhaltenen Fragmenten des Hierokles, rekonstruiert von K. Praechter, *Hierokles der Stoiker*, Leipzig 1901. Dazu S. Krüger, *Zum Verständnis der Oeconomica Konrads von Megenberg. Griechische Ursprünge der spätmittelalterlichen Lehre vom Hause*, in: *Dt. Archiv z. Erf. d. MA* 20 (1964) 475—561, hier 476f.

⁴³ *Pol. I* 1252b—1253a.

⁴⁴ Vgl. H. J. Wolff, *Die Grundlagen des griechischen Eherechts*, in: E. Berneker (Hg.), *Zur griechischen Rechtsgeschichte*, *WdF* 45, Darmstadt 1968, 620—654, hier 624.

⁴⁵ Vgl. E. Rabel, *Grundzüge des römischen Privatrechts*, Darmstadt 21955, 17.

⁴⁶ O. Brunner, (s. A. 32) 38.

⁴⁷ Vgl. S. Krüger, (s. A. 43); J. Hoffmann, *Die »Hausväterliteratur« und die Predigten über den christlichen Hausstand. Lehre vom Hause und Bildung für das häusliche Leben im 16., 17. und 18. Jahrhundert*,

einem betulich sentimentalen Sinn, sondern im Sinn des antiken Oikodespotes. Denn zum »Haus« gehört, was seine Sozialstruktur anlangt, wesenhaft Herrschaft, Unter- und Überordnung. Darum ist die Oikonomik in der Gestalt der »Hausväterliteratur« im Kern geblieben, was sie an ihrem antiken Ursprung schon war: die Lehre vom und für den Hausherrn und Hausvater.

Im übrigen würde man vorschnell eine neuzeitliche Fragestellung in unser Thema eintragen, wollte man hinter der oikonomischen Erörterung der Stellung des Mannes im »Haus« die Intention wittern, androzentrische Strukturen festzuschreiben. Primäres Anliegen sind vielmehr die Fähigkeiten, die hohe Verantwortung und die umsichtige Sorge, mit denen der Hausherr — freilich in patriarchalem Verständnis — seine vielfältigen religiös-sittlichen, sozialetischen und wirtschaftlichen Aufgaben zum Wohl des Ganzen wahrnehmen soll. Daher bedeutet hausherrliche Gewalt für den jeweils Betroffenen nicht nur Herrschaftsverhältnisse, sondern zugleich und immer auch Schutz, Fürsorge und Zugehörigkeit zu einem integrierenden Lebensraum.⁴⁸

2.2 Kann man vom skizzierten sozialgeschichtlichen Hintergrund her die antike Gesellschaft zurecht als Oikos-Gesellschaft charakterisieren,⁴⁹ dann versteht sich das in allen philosophischen Richtungen zutage tretende Interesse am Oikos fast von selbst.⁵⁰ Klar wird von diesem Kontext her auch, daß die popularphilosophische Pflichtentafel⁵¹ für eine literarhistorische Herleitung der neutestamentlichen Haustafeln gar kein tragfähiges Fundament abgeben kann, auch nicht in ihrer jüdisch-hellenistischen Vermittlung.⁵² Und dies nicht nur, weil die formal-literarischen Indi-

Göttinger St. z. Päd. 37, Weinheim 1959. Übrigens argumentiert noch Augustinus ganz explizit mit dem Haustafelschema, indem er die Friedensordnung garantiert sieht im Funktionieren der Oikos-Ordnung: »Daraus entspringt also auch der häusliche Friede, das ist die geordnete Eintracht der Zusammenwohnenden im Befehlen und Gehorchen. Denn hier befehlen die, die Fürsorge üben, der Mann dem Weibe, die Eltern den Kindern, die Herren den Knechten. Es gehorchen aber die, denen die Fürsorge gilt, die Frauen ihren Ehemännern, die Kinder den Eltern, die Knechte den Herren.« Vom Gottesstaat XIX 14 (übers. v. W. Thimme; eingel. u. komm. v. C. Andresen) I, München 1955, 557. Man sollte es sich also nicht zu leicht machen mit der Frage des Verschwindens der Haus- und Gemeindetafel. Gewisse literarische Formen treten in den Hintergrund. Die mit ihnen gegebenen Ordnungs- und Wertvorstellungen aber bleiben virulent.

⁴⁸ Vor allem die Schrift von F. Wagner (s. A. 32) gewährt Einblick in diese ursprüngliche umfassende Bedeutung des Oikos, die letztlich keinen Lebensbezug ausgrenzt. Ganz und gar antiken Oikos-Werten verpflichtet weiß sich z. B. auch Augustinus, wenn er in dem in A. 47 zitierten Text im Blick auf die Hausherrn weiter unten sagt: »Denn nicht die Lust zu herrschen, sondern die Pflicht zu helfen heißt sie befehlen, nicht ehrgeiziger Hochmut, sondern fürsorgliches Erbarmen.« Etwas vom Oikos als einem dergestalt schützenden und beheimatenden Lebensraum erahnt noch H. Böll in einem seiner letzten Essays mit dem Titel »Zwischen Oikos und Ordo. Über die Frage, wie zuverlässig die Ordentlichkeit ist«, in: G. Becker u. a. (Hg.), Ordnung und Unordnung, FS f. H. v. Hentig, Weinheim 1985, 11—17.

⁴⁹ So D. Lührmann, (s. A. 24) 89.

⁵⁰ S. o. A. 42.

⁵¹ Standardexempel s. A. 8.

⁵² Der meistzitierte Philotext in diesem Zusammenhang post. C. 181: »Ehrung der Eltern, Sorge für die Frau, Erziehung der Kinder, vorwurfsfreie Behandlung der Sklaven, Leitung des Haushalts, Beirat in der Stadtverwaltung, Stärkung der Gesetze, Wahrung der Sitten, die Achtung vor den Älteren, das gute Andenken an die Toten, die Teilnahme an den Lebenden, die Ehrfurcht vor dem Göttlichen in Worten und Taten.« Ferner decal. 165—167; Jos. Ap. 2, 189—214; Ps. Phok. 207—227.

zien solches einfach nicht hergeben. Vielmehr reflektiert diese Pflichtentafel in moralphilosophisch-paränetischer Weise ganz offenkundig die Stellung des Mannes im Oikos. Das ist ihr ursprünglicher »Sitz im Leben«. So gesehen ist sie nur Teil eines umfassenderen originären Interesses am Oikos, ein Splitter stoisch-popularphilosophischer Oikonomik. Gemessen am antiken oikonomischen Schrifttum ist es für die Stoa geradezu charakteristisch, daß sie Themen, die den Oikos zum sozialgeschichtlichen Ausgangspunkt haben und die in der Oikonomik als Einheit behandelt werden, auseinanderreißt und als Einzelthemen erörtert. Beispiele sind die stoische *καθήκοντα*-Lehre oder der Topos *περὶ γάμου*.⁵³ Hätte sich die Forschung um die Einordnung der Pflichtentafel in diesen größeren Rahmen ebenso bemüht wie um den Nachweis einer literarhistorischen paränetischen Tradition, basierend auf eben dieser Pflichtentafel, wäre sie vermutlich schon viel früher auf die sozialgeschichtliche Realität des Oikos mit seinen Ordnungs- und Wertvorstellungen als dem eigentlich Verbindenden gestoßen.

In Konsequenz davon kommt es daher auch zu einer völligen Verkürzung des Sachverhalts, wenn aus dem alttestamentlich-jüdischen und jüdisch-hellenistischen Bereich bisher vor allem solche Texte Aufmerksamkeit erweckt haben, die eine gewisse Ähnlichkeit mit der hellenistischen Pflichtentafel aufweisen und wohl auch hellenistisch beeinflußt und daher dem Beweisziel eben auch dienlich sind.⁵⁴ Es muß aber gesehen werden, daß es ein sehr originäres alttestamentlich-jüdisches Interesse am Oikos gibt und nicht nur in der sekundären Gestalt hellenistischer Beeinflussung. Die Septuaginta führt Oikos als einen ihrer Zentralbegriffe. Sie »enthält das dichteste und zugleich . . . älteste geschlossene Material zum Oikos«. ⁵⁵ Von den etwa 2300 Belegstellen zeugen ungefähr vier Fünftel von einem Verständnis von »Haus« im Sinn eines Personen-, Besitz- und Rechtsverbandes, dessen Sozialstruktur von der hausherrlichen Gewalt des Mannes geprägt ist. Der Untersuchung von W. Wodke vertrauend, ist man sogar geneigt zu der Annahme, für den alttestamentlich-jüdischen — vielleicht überhaupt orientalischen — Menschen seien Lebensbezüge ohne Oikos noch weniger vorstellbar als sonst in der Antike.

Von diesem Hintergrund her sollten alttestamentlich-jüdische und jüdisch-hellenistische Texte, die Merkmale der popularphilosophischen Pflichtentafel an sich tragen, nicht nur als Glieder einer literarhistorischen Traditionskette, sondern zuerst als Indiz eines umfassenden Interesses an der Oikos-Wirklichkeit verstanden werden. Ihr Inhalt orientiert sich an der Sozialstruktur des »Hauses« und an der Stellung und den Aufgaben des Mannes in ihm, — wie sehr, das mag eine Beobachtung zu Sir 7, 18—36 erhellen. Der Text listet die Pflichten des Mannes auf gegen-

⁵³ Vgl. das von K. Praechter aus Stobaios rekonstruierte Werk des Hierokles (s. A. 42); S. Krüger, (s. A. 42) 498—502; M. Forschner, Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Stuttgart 1981, 184-196.

⁵⁴ S. A. 8 u. 52.

⁵⁵ W. Wodke, Oikos in der Septuaginta. Erste Grundlagen, in: O. Rössler (Hg.), Hebraica, Marb. Stud. z. Afrika- und Asienkunde B 4, Berlin 1977, 58—140, hier 63. Die hebräische Entsprechung wäre *bjt*. Vgl. dazu H. A. Hoffner, ThWAT I 633—638.

über Freund, Bruder, Frau, Sklave, Tagelöhner, Kinder, Eltern, Gott, Übergeordnete, Verstorbene, Hilfsbedürftige und erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Sorge für das Vieh (V. 22). Wo der Text von der hellenistischen Pflichtentafel her erörtert wird, übersieht man V. 22 meist geflissentlich, weil man mit ihm nichts anzufangen weiß, da man die Verankerung des gesamten Abschnitts im Oikos nicht wahrnimmt.

Im Grunde genommen bedürfen derartige Reihungen zu ihrer Erklärung nicht der Herleitung aus der hellenistischen Popularphilosophie. Damit sollen hellenistische Einflüsse nicht in Abrede gestellt werden. Für Philo und Josephus, beide griechischem Denken zugetan und seinem Einfluß weit geöffnet, liegen die Dinge ohnehin auf der Hand. Das oikonomische Denken bei Sir könnte dort hellenistisch beeinflusst sein, wo es um ein bestimmtes Tugendideal der Frau geht: vernünftig (7, 21; 22, 4), von ausgeglichenem Temperament (26, 4), zurückhaltend, nicht zornmütig, nicht eifersüchtig (25, 23. 29; 26, 9 ff.).⁵⁶ Schwieriger schon ist dieser Nachweis für die kleine Oikonomik Spr 31, 10—31, die als solche in der Haustafeldiskussion denn auch keine Beachtung findet. Aber tatsächlich beschäftigt sich diese eigenständige Sammlung innerhalb Spr mit den grundlegenden oikonomischen Themen der Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau und der Aufgabenteilung im Oikos.⁵⁷ Die Frage einer hellenistischen Beeinflussung dieses Textes spielt m. W. in der alttestamentlichen Forschung keine Rolle. Er wird vielmehr als »rein israelitisch« eingestuft und mit jenem Teil der ägyptischen Weisheit verglichen, der ebenfalls den Oikos zum Inhalt hat.⁵⁸ Sehr bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die Frage, ob »der ursprüngliche ‚Sitz im Leben‘ der Weisheit nicht eher die Familie« sei.⁵⁹ Nur müßte man den neuzeitlichen Begriff »Familie« mit den antiken Verhältnissen entsprechenden »Haus« ersetzen. Der Königshof stellt demgegenüber keine Alternative für den »Sitz im Leben« dar. Denn er ist ja der Oikos schlechthin. Ähnlich müßten die in Frage kommenden jüdisch-hellenistischen Texte, etwa die von Philo und Josephus, in diesem Zusammenhang regelmäßig zitiert, zunächst als ein Stück Oikonomik ernstgenommen und dann im Kontext eines z. B. bei Philo reichen Oikos-Materials beurteilt werden — eine Aufgabe, die noch ihrer Bewältigung harret. Jedoch dürfte der Nachweis, daß auch hier die Oikos-Wirklichkeit nicht nur aus einem hellenistisch aufgepfropften, sondern aus einem originären Interesse heraus rezipiert und reflektiert wird, nicht allzu schwierig sein.

2.3 Damit ist der Horizont abgesteckt, von dem her das Aufkommen der Haustafelparänese, ihr ursprünglicher »Sitz im Leben« im frühesten Christentum plausibel gemacht werden kann. Ein für soziologische Fragestellungen geschärfter Blick hat im letzten Jahrzehnt eine ansehnliche Literatur hervorgebracht, die die funda-

⁵⁶ Vgl. S. Krüger, (s. A. 42) 522.

⁵⁷ Ebd. 514.

⁵⁸ B. Gemser, Sprüche Salomos, HAT I 16, Tübingen ²1963, 4 u. 109.

⁵⁹ W. H. Schmidt, Einführung in das Alte Testament, Berlin ³1985, 321.

mentale Bedeutung des Oikos für das früheste Christentum erstmals entdeckt.⁶⁰ Das Material kann und braucht hier nicht eigens ausgebreitet zu werden. Als vorläufiges Resultat aber zeichnet sich so gut wie in allen Schichten neutestamentlicher Überlieferung eine missionsstrategische, organisatorische und ekklesiologische Relevanz des Oikos ab, daß man analog zur antiken »Oikos-Gesellschaft« mit Fug und Recht von einer frühchristlichen »Oikos-Kirche« reden kann. Angesichts der Fragwürdigkeit einer literarhistorischen Herleitung der neutestamentlichen Haustafel, die nur unter Hinnahme von allerlei Aporien und traditionskritischen Künsteleien gelingen mag, wird man jetzt sagen können, daß es diese Bedeutung des Oikos für die werdende Kirche ist, die die Haustafel hervorgebracht hat. Sie ist eine urchristliche Schöpfung, in Paränese umgesetzte Oikos-Ordnung, für die es in der Umwelt letztlich keine Analogie gibt, hervorgebracht in einer Phase der Konsolidierung urchristlicher Mission, in der der Oikos mit seiner Ordnungs- und Wertvorstellung, aber auch mit seinen wirtschaftlich-materiellen Möglichkeiten so etwas wie eine Infrastruktur der werdenden Kirche darstellte. Das spezifisch Christliche daran ist nicht eine christlich motivierte Humanisierung des antiken androzentrischen Herrschaftsgedankens — ähnliches kennt die antike Sozialgeschichte auch —, sondern die Tatsache, daß sich die neutestamentliche Haustafel nicht mehr nur an den Mann wendet wie die hellenistische Pflichtentafel oder die Oikonomik, sondern daß sie — nun christlich motivierend — jeden nach Maßgabe der sozialen Struktur des Oikos paränetisch in gegenseitiger Zuordnung anredet: Männer, Frauen, Kinder und Sklaven. Das führt in originär christliche Zusammenhänge, die es auszuwerten gilt.⁶¹ Gewiß fällt die Unterordnungsforderung auf. Aber das kann nicht ausbleiben, wo die am Oikos haftende sozialetische Wert- und Ordnungsvorstellung zur paränetischen Anrede wird. Man drängt daher die Haustafel und damit das Urchristentum, das sich hier zu Wort meldet, erneut in eine falsche sozialgeschichtliche Ecke, wenn man die literarische Gestaltung dieser Texte durch nichts »entschiedener und aufdringlicher gesteuert« sieht »als durch ihr schlechterdings zentrales Anliegen — die Aufforderung zu ‚Unterordnung‘ und ‚Gehorsam‘«. ⁶² Wenn bei diesem Verständnis dann als ursprünglicher »Sitz im Leben« der Einstieg in einen zeitgenössischen sozialetischen Richtungsstreit im Sinn einer »Option für autoritäre Denkweisen« herauskommt,⁶³ so erweist sich dies aus der hier skizzierten Oikos-Perspektive doch

⁶⁰ D. Lührmann, (s. A. 24); J. H. Elliott, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter. Its Situation and Strategy*, Philadelphia 1981; H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, SBS 103, Stuttgart 1981; ders., *Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum*, in: MThZ 32 (1981) 1—15; ders., *Neue Literatur zur urchristlichen Hausgemeinde*, in: BZ 27 (1983) 288—294; P. Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon*, EKK 18, Einsiedeln-Neukirchen ²1981, 70—75; J. Gnllka, *Der Philemonbrief*, HThK X/4, Freiburg 1982, 17—33; F. Laub, (s. A. 21) 49—53. Ein älterer Beitrag stammt von F. V. Filson, *The Significance of the Early House Churches*, in: JBL 58 (1939) 105—112.

⁶¹ s. u. 4.

⁶² K. H. Müller, (s. A. 15) 275 f.

⁶³ K. Thraede, (s. A. 21) 365 f.

weniger als ein zutreffendes historisches Urteil, denn als eine Wertung aus der Sicht neuzeitlicher sozialetischer und gesellschaftlicher Maßstäbe.

Mit all dem wird nicht in Frage gestellt, daß die urchristliche Haustafel in der jeweiligen Schrift, der sie eingearbeitet ist, im Hinblick auf die Situation des Adressatenkreises ein eigenes aktualisierendes Gepräge bekommen kann.⁶⁴ Auch der von der Exegese geleistete Nachweis hellenistischer und alttestamentlich-jüdischer Einzelmotive neben spezifisch urchristlichen behält grundsätzlich seine Gültigkeit. Nur sollte man daraus nicht eine je neue »Adaptionsunternehmung« hinsichtlich einer »vorgegebenen Haustafel« konstruieren.⁶⁵ Stattdessen sollte man dem Frühchristentum so viel Phantasie zutrauen, bei seiner unbestreitbar sehr tief reichenden Rezeption der antiken Oikos-Wirklichkeit so etwas wie die neutestamentliche Haustafel im Kern selber geschaffen haben zu können.

3. Vom urchristlichen Oikos zur episkopal verfaßten Gemeinde

Obwohl die neutestamentlichen Haustafeln den engeren Personenkreis des Oikos im Auge haben, wenden sie sich dennoch nicht an das einzelne »Haus«, sondern an die nach der Oikos-Ordnung gegliederten Personengruppen der Gemeinde. Oikos und *ἐκκλησία* sind in diesem Anfangsstadium kirchlichen Werdens also eng ineinander verwoben und zwar so, daß die Oikos-Ordnung Gültigkeit behält in der neuen Formierung der »Haus«-Stände als *ἐκκλησία*. Diese Entwicklung einer am Oikos orientierten Kirche läßt sich ins Frühchristentum hinein weiter verfolgen. Es ist eine Entwicklung von einer beachtlichen ekklesiologischen Tragweite.

3.1 Die auf der Oikos-Ordnung basierende sozialetische Paränese der Haustafel des Kol, Eph und 1 Petr hat ihre kirchengeschichtliche Fortsetzung in den sogenannten Gemeinde- bzw. Ständetafeln der Pastoralbriefe und der Apostolischen Väter.⁶⁶ Dabei kommt es zu bemerkenswerten Akzentverschiebungen. Zum einen werden die Personengruppen des Oikos jetzt nicht mehr in ihrer oikosbedingten paarweisen Zuordnung angeredet und in ihrer gegenseitigen Verantwortung ermahnt, sondern als einzelne Personengruppen oder Stände der Gemeinde neben anderen gemeindespezifischen Gruppen und Personen wie Episkopos, Diakon, Presbyter, Witwen, Alte, Junge. Auf diese Weise wird die am engeren Personenkreis des Oikos ausgerichtete Haustafel aufgebrochen und erweitert zur Gemeindetafel. Analog dazu verläuft, wie sich leicht beobachten läßt, ein wachsendes Interesse an bestimmten Ordnungsstrukturen. Ging es der Haustafel des Kol, Eph und 1 Petr primär noch durchaus um das Christsein in den Gegebenheiten des Alltags, so bekommen in der Weiterent-

⁶⁴ So macht J. Gnllka, (s. A. 5) 216, für die besondere Färbung von Kol 3, 22—4, 1 die kolossische Häresie geltend, gegen deren weltflüchtige und asketische Tendenzen die Haustafel in die Alltagsrealität hinstellt. In 1 Petr 2, 18—3, 7 ist die Haustafel apologetisch missionarisch in Dienst genommen, um zu »erreichen, daß die Christen ein auch außerchristlich anerkanntermaßen ‚gutes Leben‘ führen«: N. Brox, Der erste Petrusbrief, EKK XXI, Einsiedeln-Neukirchen 1979, 126.

⁶⁵ K. H. Müller, (s. A. 15) 272.

⁶⁶ 1 Tim 2, 8—6, 2a; Tit 2, 1—10; 1 Clm 1, 3; 21, 4—9; Did 4, 9—11; IgnPol 4, 1—6, 2; PolPhil 4, 2—6, 1.

wicklung zur Gemeindefabel die Über- und Unterordnungsstrukturen des Oikos zunehmend Eigenwert im Sinn einer Zugehörigkeit zur Heilsordnung der Gemeinde selbst. Diese Tendenz kann verschieden akzentuiert zutage treten. So bringt es die Ausweitung der Haustafel zur reinen Gemeinde- oder Ständetafel mit sich, daß die Paränese nicht mehr reziprok ausgerichtet ist, sondern daß dem Mann zunehmend die Rolle des Oikodespotes im Sinn der antiken Oikonomik zugewiesen wird.⁶⁷ Ganz wie in der klassischen Oikonomik ist es in 1 Clm 1,3 und 21,6—9 der Mann auf Grund seiner Stellung im Oikos, der die anderen in ihre Pflichten und ein christliches Leben im »Haus« einzuweisen hat, ähnlich im Polykarpbrief Phil 4,2f. hinsichtlich der Frauen. Auch in Did 4,9f. wird der Mann als Oikodespotes gesehen, wenn er an seine Pflichten gegenüber Sohn, Tochter, Sklave und Sklavin erinnert wird. In Konsequenz davon tritt dort, wo z. B. Frauen und Sklaven zu Unterordnung und Gehorsam gemahnt werden, eine reziproke Mahnung an Oikodespotes wie in den Haustafeln stark in den Hintergrund. Hinsichtlich der Frauen fehlt sie zu 1 Tim 2,11; Tit 2,5; 1 Clm 1,3; 21,6f., hinsichtlich der Sklaven zu 1 Tim 6,1—2a; Tit 2,9f.; 1 Petr 2,18—25. Denn wo dem Mann die Rolle des Oikodespotes zugewiesen wird, ist ja er es, der z. B. der Frau »gebietet«, ihren Mann in rechter Weise zu lieben, und der sie »lehrt, nach der Richtschnur der geltenden Unterordnung das Hauswesen ehrbar zu besorgen« (1 Clm 1,3).

Interesse an der Oikos-Ordnung als der in der Gemeinde zu geltenden Ordnung tritt auch zutage, wenn das Herrschaftsverhältnis zwischen Herr und Sklave in 1 Tim 6,1.2a und Tit 2,9 mit der Bezeichnung *δεσπότης* zur Geltung gebracht wird.⁶⁸ In der oikonomischen Literatur ist dies Terminus technicus für den Hausherrn gegenüber dem Sklaven im Unterschied zu den anderen Herrschaftsverhältnissen im Oikos.⁶⁹ Kol 3,22 und Eph 6,5 reden in diesem Zusammenhang immerhin etwas distanziert als vom »Kyrios dem Fleisch nach«. Sachlich ist es vom *δεσπότης* der hellenistischen Oikos-Lehre nicht mehr sehr weit zu Did 4,11 und Barn 19,7, wo den Sklaven Unterordnung unter ihren Herrn »als einem Abbild (*τύπος*) Gottes« abverlangt wird. Wo der Mann als *τύπος* Gottes gesehen wird, ist seine Herrschaft im Oikos onotologisch begründet.⁷⁰ Es ist daher auch gewiß nicht zufällig, wenn 1 Clm der für die Gemeinde verbindlichen Oikos-Ordnung von Kap. 21 in Kap. 20 die göttliche kosmische Ordnung voranstellt, in die mancherlei hellenistische Elemente aufgenommen sind.

3.2 Bedeutsam für unsere Fragestellung ist aber nun, daß diese Entwicklung letztlich auf das Amt des Episkopos hinausläuft. Es fällt auf, daß dort, wo die

⁶⁷ E. Schweizer, Die Weltlichkeit des Neuen Testaments: die Haustafeln, in: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, FS f. W. Zimmerli, Göttingen 1977, 397—413, titulierte diese Entwicklung nicht zu Unrecht als »Paganisierung der Haustafel unter dem Gewand der Christianisierung« (S. 407).

⁶⁸ Man sollte dabei allerdings nicht unterschlagen, daß 1 Tim 6,1 vom »Joch« des Sklavendaseins redet. Die Haustafel 1 Petr 2,18—3,7, die ebenfalls diesen Terminus verwendet (2,18), deutet in 2,18—25 das Sklavenlos immerhin als ungerechtes Leiden, das auf den Weg der Christusnachfolge stellt.

⁶⁹ Platon, *Nomoi* 777e 3; Arist. *pol.* I 1253b 9.14—23 u. ö.; Kallikratidas, *Stob.* IV 28,18, 686,16ff.

⁷⁰ Näheres s. u. 3.3.

Haustafel sich zur Gemeinde- und Ständetafel entfaltet hat, eine episkopal verfaßte Gemeinde in den Blick kommt. In den Pastoralbriefen (1 Tim 2,8—6,2a; Tit 2,1—10) und bei Ignatius (Pol 4,1—6,2) ist es der Episkopos, der die am Oikos orientierten und die gemeindespezifischen Gruppen in ihr christliches Leben einzuweisen hat.⁷¹ Das heißt aber nichts anderes, als daß der Episkopos der Gemeinde gegenüber in der Stellung des Oikodespotes gesehen wird. Seine Aufgabe ist die des Hausherrn in der antiken Oikonomik. Ein solches Verständnis bringt wesentlich die hierarchisch begriffenen Strukturen der Unter- und Überordnung mit sich. Jetzt wird die Mahnung in der Gemeinde zu Unterordnung und Gehorsam wichtig.⁷² Man kann sagen, daß Unterordnung und Gehorsam als christlich-kirchliche Tugenden hier ihren Ursprung haben. Das explizite Selbstverständnis der Kirche der Pastoralbriefe ist es denn auch, der »Oikos Gottes« zu sein (1 Tim 3,15). Der Bischof ist »Oikonomos Gottes«, d. h. im Oikos, dessen Oikodespotes Gott selber ist, bestellter Hausvater (Tit 1,7; Ign Eph 6,1). Weil die Gemeinde der Oikos Gottes ist, gehört es zur notwendigen Qualifikation des Episkopos und überhaupt jeden Amtsträgers, zuerst seinem eigenen Oikos in rechter Sorge vorstehen zu können (1 Tim 3,4.5.12).

Man macht es sich zu leicht und man verstellt sich selbst den Blick für wichtige Einsichten, wenn man diese verschiedentliche Bezugnahme auf den Oikos als bildlich-metaphorische Redeweise abtut und es dabei bewenden läßt. In Wirklichkeit ist das alles sehr real gemeint. An der organischen Weiterentwicklung der Haustafel zur frühchristlichen Gemeindetafel läßt sich ablesen, daß der einzelne urchristliche Oikos in seiner Bedeutung für die Gesamtgemeinde zurücktritt und stattdessen die Gesamtgemeinde sich in ihrem Wesen und ihrer Struktur als Oikos Gottes begreift. Es gibt offensichtlich einen inneren Zusammenhang zwischen dem Zurücktreten des einzelnen Oikos und der Entwicklung einer Gesamtgemeinde, die sich als Oikos Gottes versteht und die zugleich episkopal verfaßt ist oder zumindest sich auf dem Weg dahin befindet. Denn wie immer die Geschichte des urchristlichen Episkopos seit Phil 1,1 zu sehen ist, von den Pastoralbriefen an jedenfalls ist das Episkopenamt funktional von der Oikos-Ordnung und vom Oikos-Denken her bestimmt. Damit hängt zusammen und wird verständlich, warum es dieses Amt in seiner Hinordnung auf die Einzelgemeinde oder Ortskirche nie in der Gestalt eines Kollegiums, analog etwa zum Presbyterkollegium, gegeben hat, sondern immer nur in

⁷¹ Das immer noch umstrittene Nebeneinander von Presbytern und Episkopos in den Pastoralbriefen kann und braucht hier nicht diskutiert zu werden. Von der Brieffiktion her — die fingierten Empfänger sind im Sinn des Verfassers doch wohl als Episkopen zu denken — wird jedenfalls hinlänglich deutlich, daß der Autor die episkopal verfaßte Gemeinde favorisiert.

⁷² Ohne es eigens auszudrücken, ist der Sachverhalt dort gegeben, wo der Episkopos im Sinn des Oikodespotes der antiken Oikos-Lehre als der Beherrschende auf den Plan tritt wie in den A. 66 genannten Texten. Die Mahnung wird jetzt aber auch vielfach explizit ausgesprochen, z. B. gegenüber den Frauen in 1 Tim 2,11; Tit 2,5; 1 Clm 1,3; IgnPol 5,2b (Frauen und Männer sollen zur Eheschließung die Zustimmung des Episkopos einholen); gegenüber den Sklaven in 1 Tim 6,1—2a; Tit 2,9f.; Did 4,11; Barn 19,7; Kinder sind zu Gehorsam zu erziehen: 1 Tim 3,4; 1 Clm 21,8; PolPhil 4,2; Gehorsam der Gemeinde gegenüber den Gemeindeleitern, speziell dem Episkopos: 1 Clm 1,3; 21,6; IgnEph 3,1; 4,1; 5,3; 6,1; IgnPol 5,2; 6,1; PolPhil 5,3.

der Einzahl.⁷³ Es handelt sich um Oikos-Strukturen. An der Spitze des Oikos fungiert wesentlich immer nur einer, der Mann, der mit seinem sorgenden Vorstehen das Einzelne zum harmonisierenden Ganzen ordnet, das Wohl und Heil des Ganzen im Auge haben muß. Wenn daher die Apologie des monarchischen Bischofs bei Ignatius von Antiochien im Kern auf den Satz hinausläuft: Ohne Episkopos keine Kirche (s. u. 3. 3), so ist diese Argumentation von keinen anderen Voraussetzungen als vom Oikos-Denken her plausibel zu machen. Ob man dann, wie seit A. v. Harnack üblich,⁷⁴ vom monarchischen Bischof oder lieber vom Monepiskopat redet, macht in der Sache keinen Unterschied. Denn jedes monarchische Gebilde ist letztlich von der Oikos-Struktur getragen,⁷⁵ so wie andererseits jeder Hausherr in seinem Oikos *βασιλεύς* ist und »als Wächter, Hüter, Verwalter die Verkörperung von Herrschaft, Ordnung und Recht« darstellt.⁷⁶ Das gilt bis hin zur olympischen Hofhaltung des Göttervaters und Weltenordners Zeus. Wenn es zutrifft, daß das antike Oikos-Denken »Ordnungsdanken« ist, dann hat es sich frühchristlich-ekklesiologisch dort durchgesetzt und neu realisiert, wo die episkopal verfaßte Gemeinde in den Blick kommt. Demgegenüber dürfte das frühchristliche Interesse an der Sicherung der Überlieferung als der apostolischen Überlieferung und ihrer Bindung an das Amt für die Herausbildung des Monepiskopats eher eine zweitrangige Rolle gespielt haben. Denn die Durchsetzung dieses Interesses erfordert ja nicht wesentlich den monarchischen Bischof.

3.3 Daß diese Zusammenhänge zwischen Oikos-Ordnung und episkopal verfaßter Gemeinde zutreffend gesehen sind, bestätigt Ignatius von Antiochien als der erste entschiedene Verfechter des monarchischen Bischofsamtes. Zur Begründung der Stellung des Episkopos kehrt, verschieden variiert, der nämliche Gedanke immer wieder:⁷⁷ Der Bischof steht an Gottes Stelle (Magn 6, 1). Er ist der Typos des Vaters (Trall 3, 1), oder auch der Oikonomos, den der Oikodespotes gesandt hat. Daher ist der Bischof anzusehen wie Gott selbst (Eph 6, 1) und daher ist es gut, Gott und den

⁷³ Es ist müßig, angesichts der noch etwas ungeklärten Verhältnisse in den Pastoralbriefen zu fragen, ob hier beim Episkopenamt etwa mit einem kollegial verstandenen Amt analog zum Presbyterkollegium zu rechnen sei. Daran denkt offensichtlich A. Sand, Anfänge einer Konsolidierung verschiedener Gemeindeordnungen nach den Pastoralbriefen, in: Kirche im Werden (hrsg. v. J. Hainz), Paderborn 1976, 215—237, hier 227 ff. Schon von der literarischen Fiktion der Pastoralbriefe her gesehen erscheint es als sehr naheliegend, daß die Empfänger, die fingierten Gestalten Timotheus und Titus, als Episkopen gedacht sind, die als einzelne der Gemeinde vorstehen.

⁷⁴ A. v. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten, Leipzig 1910.

⁷⁵ Sprachlich hat sich davon noch ein Rest erhalten in der Redeweise vom »Haus Hohenzollern« o. ä.

⁷⁶ F. Wagner, (s. A. 32) 81; vgl. auch S. 89 ff., 101, 120 und passim. Überhaupt sind im griechischen Oikos-Verständnis der Oikodespotes und der Staatslenker sehr analog gesehen, wie denn auch Platon und Aristoteles die Oikonomik als Teil der Politik und Staatslehre erörtern. Für Platon z. B. gibt es nur *eine* Wissenschaft für das Herrschen über ein Hauswesen oder einen Staat, gleich ob sie eine königliche oder staatliche oder oikonomische (haushälterische) genannt wird (pol. 259b).

^{76a} Ebd. 82.

⁷⁷ Folgendes in freier Wiedergabe nach J. A. Fischer, Die Apostolischen Väter, Schriften des Urchristentums I, Darmstadt 1970, 142—225.

Bischof zu ehren. Denn wer den Bischof ehrt, steht auch in Ehre bei Gott (Smyrn 9, 1). Die Gemeinde soll mit dem Bischof so eng verbunden sein wie Jesus Christus mit dem Vater (Eph 4, 1) und soll immer dort sein, wo der Bischof erscheint (Smyrn 8, 2). Es gehört sich, dem Bischof zu gehorchen, weil man es in ihm mit Gott selbst zu tun hat (Magn 3, 1 f.; vgl. 13, 2; Smyrn 8, 1; 9, 1; Eph 4, 1) und weil das, was der Bischof für gut findet, auch Gott wohlgefällig ist (Smyrn 8, 2). Vor allem soll die Gemeinde nichts ohne ihren Bischof unternehmen (Magn 7, 1; Trall 2, 2; Smyrn 8, 1. 2; Philad 7, 2). Denn wer hinter dem Rücken des Bischofs etwas tut, dient dem Teufel (Smyrn 9, 1).

In dieser Konzeption gehört der monarchisch vorstehende Episkopos als Stellvertreter Gottes so unersetzlich zur Gemeinde, daß man in Konsequenz davon in der Tat sagen kann: Ohne Bischof keine Gemeinde, oder eben dann eine verwaiste Gemeinde, die in der Zwischenzeit Gott selber zum Hirten hat (Röm 9, 1). Es reicht bei weitem nicht aus, zur Erklärung dieses Denkes auf »das Selbstverständnis der Gemeinde als *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*« zu verweisen, eine *ἐκκλησία*, die schon jetzt »die vollendete Heilsgemeinde« abbildet und der daher »im Typus schon gegenwärtig« ist, »dem sie mit Christus entgegenght: der eine Gott im einen Bischof«. ⁷⁸ Keiner hat wie Paulus Gemeinde so wesenhaft als »Gemeinde Gottes« begriffen. ⁷⁹ Er kennt auch die typologisch-eschatologische Anschauung von einem »oberen Jerusalem, das unsere Mutter ist« (Gal 4, 26). Und doch wäre es für ihn eine geradezu blasphemische Vorstellung, in der massiven Weise des Ignatius in einem Amtsträger als einer Art »zweitem Gott« ⁸⁰ Gott selber in der Gemeinde anwesend sein zu lassen. Man kann auch nicht auf die Idee von der apostolischen Sukzession verweisen. Denn an all den genannten Stellen ist der Bischof gerade nicht in Kontinuität mit den Aposteln gesehen, sondern als Typos Gottes. Die Kontinuität mit den Aposteln stellt das Presbyterkollegium dar, das dem monarchischen Bischof untergeordnet und als irdisches Abbild des himmlischen Apostelkollegiums gedacht ist (Magn 6, 1; Trall 3, 1; Smyrn 8, 1). Von einer eigentlichen Kontinuität im zeitlichen Sinn kann man daher auch hier nicht reden.

Für den ignatianischen Monepiskopat lassen sich aus dem Frühchristentum und seiner Umwelt keine anderen zeit- und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen namhaft machen als die antike Oikos-Wirklichkeit, und zwar in ihrer griechisch-philosophischen Durchdringung. Die vertikale Typologie, mit der Ignatius Himml-

⁷⁸ E. Dassmann, Zur Entstehung des Monepiskopats, in: JAC 17 (1974) 74–90, hier 90. Wenn Dassmann dies als »Konsequenz theologischer Einsicht« abgrenzt gegenüber »soziologischer Beeinflussung«, dann ist das eine unter Theologen ebenso typische wie in der Sache unzulängliche Argumentationsweise. Vor allem ist es nicht Aufgabe des Historikers, solche eher systematischen Erkenntnisse zu formulieren, ehe er nicht alle Möglichkeiten historischen und damit auch soziologischen Nachfragens ausgeschöpft hat.

⁷⁹ Vgl. etwa 1 Thess 1, 1; 2, 14; Gal 1, 13; 1 Kor 1, 2; 10, 32; 11, 16. 22; 15, 9; 2 Kor 1, 1.

⁸⁰ So bezeichnet die unter ignatianischem Einfluß stehende »Didaskalia« aus dem 3. Jh. den Bischof. Vgl. E. Dassmann, (s. A. 78) 83. Lateinischer Text bei F. X. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum I*, Paderborn 1905. Im Grunde genommen ist die ignatianische Anschauung vom Episkopos damit bestens auf den Nenner gebracht.

sches und Irdisches im Sinn von Urbild und Abbild einander gegenüberstellt, ist nur von der griechischen Philosophie her möglich. Man wird nicht fehlgehen, Eph 6, 1 als Schlüssel zum Verständnis der ignatianischen Vorstellung von der Gegenwart Gottes im Bischof zu nehmen. Gott wird hier als Oikodespotes und der Bischof als Oikonomos im Oikos Gottes, d. h. in der Kirche, gesehen. Dieses Verhältnis zwischen Gott, Bischof und Gemeinde erschöpft sich für Ignatius nun aber nicht im Sendungs- und Beauftragungsgedanken, sondern er begreift es ontologisch-metaphysisch. Denn einleitend an dieser Stelle überträgt er das »Schweigen Gottes« — wohl nach dem Verständnis hellenistischer Frömmigkeit Kennzeichen für Gott selbst⁸¹ — auf den Bischof, um daraus abzuleiten, daß man im Bischof als dem Oikonomos im Oikos Gottes, Gott als dem Oikodespotes selber gegenübersteht. So merkwürdig diese Argumentation auch anmuten mag, der entscheidende Punkt ist jedenfalls, daß Ignatius im Kontext des Oikos-Denkens eine ontologische Identität zwischen Gott und Bischof im Sinn von Urbild und Abbild konstruiert. Gebündelt ist diese Anschauung in der Definition des Bischofs als Typos Gottes (Trall 3, 1), so wie Did 4, 1 und Barn 19, 7 den Hausherrn in seinem Verhältnis zu den Sklaven als Typos Gottes definieren. Mit der Argumentation des Ignatius ist die Herrschaftsstruktur des Oikos in ihrer Gültigkeit für die Gemeinde ontologisch-theologisch begründet, und hierarchische Ordnung ist jetzt Teil der Heilsordnung selbst.

Zwar ist auch im Oikos-Denken der Septuaginta »das Verhältnis zu Gott in seiner Eigenschaft als Gott-Vater, Gott-Herr zu seinem Sohn, Kind, Diener, Sklaven ... ebenso strukturiert, wie das des Abhängigen zum Hausherrn«. ⁸² Aber das Typos-Denken, mit dem Ignatius im Bischof Gott in der Gemeinde anwesend macht, ist der Bibel fremd. Es ist nur von griechisch-philosophischen Voraussetzungen her einsichtig zu machen. ⁸³ Die Verbindungslinien sind deutlich. Dort, wo die antike Oikonomik nicht nur praktische Lehre sein will darüber, wie der Oikos recht zu führen sei, sondern wo sie in die philosophische Theorie einbezogen ist, erscheint der Oikos analog zur Polis als Organismus, der durch die Herrschaft des Oikodespotes bzw. des Staatsmannes geordnet und gelenkt wird. Für Aristoteles etwa gibt es überall dort Herrschendes und Beherrschtes, wo ein Ganzes sich aus Teilen zusammenfügt: Die Seele herrscht über den Leib, der Geist über die Seele, das Männliche über das Weibliche, der Staatsmann über die Polis und der Herr über den Sklaven, der als dem Willen des Herrn Unterworfenen ein Teil des Herrn ist. ⁸⁴ Der Oikodespotes ist in dieser Sicht das Formgebende, ohne das es keinen Oikos gibt. Der Neupythagoreer Kallikratidas kommt bei seiner Bestimmung der Herrschaft des Hausherrn ganz aus dieser aristotelischen Tradition, ⁸⁵ ebenso das Bryson-Fragment hinsichtlich der

⁸¹ Dazu E. Dassmann, (s. A. 78) 78 f.

⁸² W. Wodke, (s. A. 55) 137 A. 69.

⁸³ Schon in der griechischen Religion, wie sie im homerischen Epos ihren Ausdruck findet, ist der Hausherr Abbild des göttlichen Hausvaters und Ordners Zeus in dem ihm zugewiesenen Raum. Vgl. dazu F. Wagner, (s. A. 32) 115—148; auch 104—108.

⁸⁴ Pol I 1254a 17—1254b 26.

⁸⁵ Stob. IV 28, 17, 684, 16—686, 15.

Relation Herr-Sklave.⁸⁶ Vor allem gehört es zur hinlänglich bekannten Grundanschauung der Stoa, daß Oikos und Polis in Analogie zum Kosmos als Mikrokosmen zu sehen sind. So wird der Staatsmann durchgehend als Abbild des göttlichen Logos verstanden, der den Kosmos durchwaltet und zur Einheit verbindet durch sein Walten, und ebenso können die Eltern als Abbild Gottes oder zweite Götter bezeichnet werden.⁸⁷ Dieser philosophische Monotheismus und seine Spiegelung im Verständnis von Oikos und Polis ist es vor allem anderen, was das Bild des Episkopos als dem Typos Gottes bei Ignatius prägt.^{87a}

4. Die Oikos-Kirche als neue religiöse Gemeinschaft

Ein anderer Aspekt, der meist übersehen wird, den eine soziologische Betrachtungsweise der Haus- und Gemeindetafeln aber ebenfalls zutage zu fördern vermag, liegt im Bereich dessen, was man als »soziale Integrationsfähigkeit« der frühchristlichen Gemeinden bezeichnen könnte.⁸⁸ Mit Haus- und Gemeindetafel kommen religiöse Gruppierungen in den Blick, die die am Oikos orientierten und dann auch die gemeindespezifischen Gruppen zur neuen Gemeinschaft der *ἐκκλησία* integrieren. Allein schon von diesem soziologischen Erscheinungsbild her gibt es zu den frühen Christengemeinden im religiösen Umfeld im Grunde genommen nichts Vergleichbares. Das spezifisch Christliche an den Haustafeln ist nicht ihr Ethos, ob man nun meint, apologetisch dartun zu müssen, der antike androzentrische Herrschaftsgedanke erscheine hier christlich gemildert oder gar unterwandert, oder ob man ganz im Gegenteil das Haustafelethos hinter dem plazierte sieht, was zeitgeschichtlich möglich gewesen wäre. Beide Tendenzen sind zeitgeschichtlich möglich und nachweisbar.⁸⁹ Das Neue und das spezifisch Christliche an Haus- und Gemeindetafel sind die konkreten Christengemeinden, deren soziologisches Profil in diesen Texten seinen literarischen Ausdruck findet. Die Art, wie hier Menschen gleich welchen Alters, Geschlechts, sozialen Standes oder nationaler Herkunft als Gemeinde Gottes

⁸⁶ Stob. IV 28, 15, 681, 4—14.

⁸⁷ Material bei K. Praechter, (s. A. 42) 45—48; beachtenswert auch, daß der hellenistische Jude Philo ganz auf dieser Ebene argumentiert, z. B. spec. leg. II 225: »Denn wie sich Gott zur Welt verhält, so die Eltern, glaube ich, zu den Kindern.«

^{87a} Wenn die Diskalia (s. A. 80) das Bild des Bischofs mit Begriffen wie Vater, Herr, König, zweiter Gott zeichnet, dann sind das nicht nur »ignatianische Metaphern« und schon gar nicht Beschreibung der Funktionen des Episkopos mit »alttestamentlichen Vorstellungen«, wie E. Dassmann, (s. A. 78) 83, interpretiert, sondern das ist lupenreines griechisches Oikos-Denken, jetzt neu ekklesiologisch realisiert. Man mache sich die Mühe, die kleine Schrift von F. Wagner (s. A. 32) durchzugehen, um sich überzeugen zu lassen, daß alle Begriffe, mit denen die Didaskalia und vorher Ignatius das Bild des Bischofs zeichnen, ganz originär im griechischen Oikos-Denken beheimatet sind. Zudem bekommen diese Begriffe ihren philosophisch-theologischen Ort zugewiesen im ganz unbiblischen, aber ganz und gar griechisch-philosophischen Denken der vertikalen Typologie von Urbild-Abbild.

⁸⁸ Mit dieser Formulierung charakterisiert D. Lührmann, (s. A. 31) 67, die paulinischen Gemeinden. Er ist m. W. auch der erste, der die Haustafeln unter diesem Aspekt sieht. Allerdings ist er hinsichtlich der Unterordnungsforderung überzeugt, daß dieses Christentum »zurückbleibt hinter seinerzeit faktisch Erreichtem und Möglichem«, (s. A. 24) 94.

⁸⁹ Vgl. dazu die Beiträge von K. Thraede, (s. A. 21), und K. H. Müller, (s. A. 15).

angeredet werden, zeugt von einer außergewöhnlichen gemeinschaftsbildenden Dynamik, die in der Religionsgeschichte der Antike ihresgleichen nicht hat. Frägt man historisch-soziologisch nach den Ursachen des geradezu phänomenalen Erfolgs der frühchristlichen Mission, dann sind die Antworten wohl nicht zuletzt aus dieser Richtung zu bekommen. Gespeist wird diese Dynamik — ganz pauschal formuliert — aus der Verkündigung eines universalen Christusheils, das vorbehaltlos jedem Menschen gilt und daher vor keinerlei Schranken haltmacht, vielmehr in einem gänzlich entschränkten Bruderverständnis Menschen jedweden Standes und jedweder Herkunft zur neuen Gemeinschaft der *ἐκκλησία* Gottes zusammenführt. Wenn Paulus in Gal 3, 28 und 1 Kor 12, 13 die herkömmlichen Schranken, die die Konvention zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Mann und Frau errichtet hat, als für die Gemeinde irrelevant erklärt, dann kommt hier ein Integrationswille zu Wort, der sich in einer späteren Phase der werdenden Kirche in etwas anderer Akzentsetzung auch in den Haus- und Gemeindetafeln dokumentiert.⁹⁰

Am deutlichsten tritt diese soziale Integrationsfähigkeit im Blick auf die Sklaven zutage. Es ist der Forschung natürlich immer aufgefallen, daß die hellenistische und jüdisch-hellenistische Pflichtentafel im Unterschied zu Haus- und Gemeindetafel die Sklaven nur sporadisch erwähnt.⁹¹ Sie hat sich merkwürdigerweise aber dennoch von der Richtung ihrer Fragestellung nicht abbringen lassen, obwohl doch hier die eigentliche Stoßrichtung und das spezifisch Christliche der Haus- und Gemeindetafel sichtbar wird, so man sie nicht nur literarhistorisch, sondern auch soziologisch liest. Zwar erörtert auch die oikonomische Literatur regelmäßig das Verhältnis zwischen Herr und Sklave, weil es Teilaspekt des antiken Oikos ist. Aber das Interesse gilt dabei nicht der Person des Sklaven und seiner menschlichen Integration in den Personenverband des Oikos, sondern dem Nutzen des Ganzen.⁹² In den Haus- und Gemeindetafeln dagegen erscheint der Sklave als vollwertiges Gemeindeglied, dem seinem sozialen Status entsprechend Möglichkeiten des Christseins in den Gegebenheiten des Alltags aufgezeigt werden. Gewiß unterscheidet sich das, was das Frühchristentum vom Sklaven in der Gemeinde erwartet, inhaltlich nicht wesentlich von dem, was die Umwelt von ihm auch erwartet hat: Der Sklave solle ein guter Sklave sein, d. h. gehorsam, zuverlässig und arbeitswillig.⁹³ Neu aber ist, daß der Sklave

⁹⁰ Für den Außenstehenden waren religiöse Gruppierungen mit solchem soziologischem Profil offensichtlich so ungewöhnlich und so aufregend, daß er sich daraus schon bald die Anschuldigung sexueller Promiskuität zurechtmachte. Vgl. W. Speyer, Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen, in: JAC 6 (1963) 129—135.

⁹¹ Außer 1 Clm 1, 3; 21, 4—9 und PolPhil 4, 2—6, 1 kommt das Verhältnis Herr-Sklave in irgend einer Weise immer zur Sprache.

⁹² Vgl. F. Laub, (s. A. 21) 32—39.

⁹³ Tit 2, 9f.: »Die Sklaven sollen sich ihren eigenen Herren in allem unterordnen, gefällig sein, nicht widersprechen, nichts veruntreuen, sondern ganz die rechte Zuverlässigkeit an den Tag legen.« Wenn z. B. Xenophons Oikonomikos vom Sklaven neben arbeitswilligem Gehorsam vor allem Wohlgesinntheit gegenüber seinem Herrn, Sorgfalt (XII 5—17) und Ehrlichkeit (XIV) erwartet, dann hält sich der sachliche Unterschied gegenüber Tit 2, 9f. wahrhaftig in Grenzen.

jetzt als verantwortliche Persönlichkeit angesprochen wird⁹⁴ und damit als gleichwertiges Gemeindemitglied neben allen anderen erscheint.

Trifft es zu, daß das rasche Vordringen der orientalischen Kulte nicht zuletzt auf ein wachsendes Gemeinschaftsbedürfnis zurückzuführen ist,⁹⁵ dann wundert nicht, warum das missionierende Christentum, für den Außenstehenden ebenfalls eine aus dem Osten vordringende Kultgemeinschaft, allen anderen Kultgemeinschaften letztlich den Rang abgelaufen hat. In der Geschichte der Mysteriengemeinschaften findet sich weit und breit kein Beleg für eine Gemeinde, die etwa so unterschiedslos wie die Haustafeln Männer und Frauen, Väter und Kinder, Herren und Sklaven als Gemeindeglieder angeredet hätte, oder die ähnlich vielfältig geschichtet gewesen wäre wie die Christengemeinde nach 1 Tim 2, 8—6, 2a oder Tit 2, 1—10: Männer und Frauen, ältere Männer und ältere Frauen, jüngere Männer und jüngere Frauen, Witwen, Sklaven. Von untypischen Ausnahmen abgesehen, die dann nicht selten zu Allgemeinurteilen mißbraucht werden,⁹⁶ blieben die Kultgemeinschaften nach Geschlecht, sozialer Herkunft u. ä. im allgemeinen homogen. Vor allem blieben Frauen und Sklaven draußen, sofern sie sich nicht in eigenen Thiasotenvereinen organisierten.⁹⁷ Die Bruderanrede, die besonders für die Mithrasgemeinschaften als der schärfsten Konkurrenz frühchristlicher Gemeinden belegt ist,⁹⁸ muß dann entsprechend exklusiv verstanden werden. Nicht zuletzt sind es die Sklaven, die aus der Brüderlichkeit der Kultgemeinschaften ausgeklammert blieben,⁹⁹ jene Gruppe also, die in den Haus- und Gemeindetafeln am regelmäßigsten genannt wird.

Bedeutender sind da schon die Ähnlichkeiten zwischen frühchristlicher Gemeinde und jüdischer Diasporagemeinde, was ihr soziologisches Erscheinungsbild und ihr innergemeindliches Leben anlangt. Analog zum Frühchristentum hat sich die im jüdischen Glauben begründete hochstehende Ethik der Diasporagemeinde nicht zu-

⁹⁴ Die Oikonomik hält den Sklaven nur sehr begrenzt der *ἀρετή* für fähig, so z. B. in der Tradition von Arist. pol. I 1259b 21—1260b 24 der Neupythagoreer Bryson, Stob. IV 28, 15, 680f. Die Oikonomik appelliert auch nicht an eine wie immer geartete ethisch-religiöse Verantwortung des Sklaven, sondern hofft, durch geschickte Behandlung ans Ziel zu gelangen. Vgl. Xenophon, Oik. XIII 9—12; XIV 9.

⁹⁵ M. J. Vermaseren, Die orientalischen Religionen im römischen Reich, *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 93, Leiden 1981, 61. Bemerkenswert aktuell klingend das Urteil von K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, HAW V 4, München 1960, 339: »Die alten Gesellschaftsformen, die dem einzelnen seinen festen Platz in der Gemeinschaft angewiesen hatten, bestanden nicht mehr; ... Die breite Masse fühlt sich entwurzelt und hilflos. Unter ihnen war das Bestreben nach einem Zusammenschluß in Gruppen lebendig, die ohne Rücksicht auf die herkömmliche soziale und politische Gliederung dem einzelnen einen Halt gewährten.«

⁹⁶ Am meisten zitiert in diesem Zusammenhang die Inschrift von Sentinum (CIL XI 5737), die Herren und Sklaven erwähnt; vgl. F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom I*, Ak. Wiss. u. Lit.: Abh. d. geistes- u. sozial-wissensch. Kl., Wiesbaden 1957, 163 u. 178.

⁹⁷ Vgl. F. Pohland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig 1909, 271—329.

⁹⁸ Belegmaterial bei F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, Darmstadt 41975, 142 A. 4; F. Bömer, (s. A. 96) 172—179.

⁹⁹ F. Bömer, (s. A. 96) 178, kommt nach sorgfältiger Prüfung des Materials zu dem Schluß: »Es kann keine Rede davon sein, daß die Schranken ihnen gegenüber auch nur auf geringe Strecken hin wirklich ausgeräumt werden. Im allgemeinen macht man, nach guter antiker Sitte, auch hier vor ihnen halt.«

letzt sozial ausgewirkt in einem auf allen Ebenen hervorragend organisierten Gemeindeleben, in einem starken gemeindlichen Zusammenhalt und in beispielhaft wahrgenommener Fürsorge.¹⁰⁰ Es ist wohl keine Frage, daß jüdisches Gemeindeleben das frühchristliche nicht wenig befruchtet hat. Dennoch blieb die Diasporagemeinde ob der Ausgrenzung aus der Umwelt, die Beschneidung und Toratreue notwendig mit sich brachte, nur von begrenzter Integrationsfähigkeit. Im jüdischen Sinn gläubig werden bedeutete immer auch Jude werden. Die frühchristliche Mission mit ihrem Verständnis eines ganz und gar entschränkten Christusheils war in dieser Hinsicht weitaus dynamischer und konnte dort durchbrechen, wo das Diasporajudentum in den Grenzen von Beschneidung und Tora blieb.

Religiöse Gemeinschaften in der vielfältigen Schichtung, wie sie Haus- und Gemeindetafel bezeugen, religiöse Gemeinschaften, die für ihren Bereich soziale, gesellschaftliche und ethnische Schranken als irrelevant erachten, stellen daher in der antiken Umwelt tatsächlich etwas Neues dar. Vom Selbstverständnis der frühchristlichen Gemeinden her gesehen, wie es sich in der Selbstbezeichnung *ἐκκλησία* zu Wort meldet, markiert gemeinschaftsbildende Dynamik und soziale Integrationsfähigkeit das ureigenste Feld des Christusglaubens. Die Kirche, der wir in Haus- und Gemeindetafel begegnen, ist in dieser Hinsicht ihrer Sendung und damit sich selbst in beachtlicher Weise treu geblieben.

¹⁰⁰ Vgl. M. Weinberg, Die Organisation der jüdischen Ortsgemeinden in talmudischer Zeit, in: Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums 41 (1887) 673—690; S. Krauss, Synagogale Altertümer, Berlin-Wien 1922, 103—198.