

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 65 (2009)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Unreinheit und Gemeinschaft : Erwägungen zum neutestamentlichen Gebrauch von  
**Autor:** Tuor-Kurth, Christina  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877639>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Unreinheit und Gemeinschaft

## Erwägungen zum neutestamentlichen Gebrauch von κοινός<sup>1</sup>

Seit Erscheinen des Klassikers «Purity and Danger» der britischen Sozial-Anthropologin Mary Douglas<sup>2</sup> werden die Begriffe «rein» und «unrein» als Ordnungskategorien verstanden.<sup>3</sup> Sie sind Teil eines taxonomischen Systems, das Grenzen und deren Überschreitung definiert. In den biblischen Texten markieren die entsprechenden hebräischen und griechischen Ausdrücke nicht allein die Zulassung eines Menschen zu kultischen Handlungen und also dessen Kultfähigkeit bzw. dessen Untauglichkeit, am Kult teilzunehmen. Mit ihnen wird gleichzeitig eine Grenzziehung in sozialer Hinsicht vorgenommen, insofern Reinheit oder Unreinheit die Zugehörigkeit zu oder umgekehrt das Ausgeschlossensein von einer bestimmten Gruppe oder Gemeinschaft mit meint. Ein wichtiger, ja für den Alltag wohl der wichtigste Punkt sind Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen im Blick auf Mahlzeiten und hier speziell auf das, was gegessen werden darf und was nicht. Douglas hat das am Buch Leviticus unter anderem an den dort genannten «unreinen» Tieren, das heisst solchen Tieren beschrieben, die vom Verzehr ausgeschlossen werden. Der Grund dafür ist nach ihrer Interpretation, dass die vom Verzehr ausgeschlossenen aus den üblichen Kategorien der Klassifikation für reine Tiere herausfallen bzw. ihnen widersprechen. Das Schwein z.B. ist nicht darum «unrein», weil es unhygienisch ist und gern im Schmutz wühlt, sondern weil es als Paarzehrer nicht zugleich Wiederkäuer ist. Das heisst: Es entspricht den beiden Kriterien, nach denen diejenigen Tiere bestimmt werden, die gegessen werden dürfen, nicht<sup>4</sup> – widerspricht mithin dem Klassifikationssystem des priesterlichen Reinheitsgesetzes für reine Tiere (Lev 11,7).<sup>5</sup> So deutlich die leviti-

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 15.3.2008 vor der Theologischen Fakultät Basel gehalten wurde. Für zahlreiche Anregungen und kritisches Gegenlesen danke ich Ekkehard Stegemann.

<sup>2</sup> M. Douglas: Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, London 1966 (Neuabdruck 2006); deutsche Übersetzung: Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Berlin 1985 (Stuttgart 1988).

<sup>3</sup> Vgl. auch B.J. Malina: Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Stuttgart 1993, 153; E.W. Stegemann, W. Stegemann: Urchristliche Sozialgeschichte, Stuttgart 1997, 132; D. Erbele-Küster, E. Tönges: Art. «Reinheit», in: F. Crüsemann u.a. (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch, Gütersloh Neuauflage 2009, 428.

<sup>4</sup> Douglas: Reinheit und Gefährdung (Anm. 2), 75.

<sup>5</sup> Unreinheit ist darum nach Douglas eine klassifikatorische Anomalie, weswegen

schen Speisevorschriften aus- bzw. einschliessende Bedeutung hatten, soweit sie sind als Schutz der Israeliten vor dem Einfluss fremder Kulturen zu treffend erfasst.<sup>6</sup> Folgt man Douglas, sind die Speisegesetze vielmehr Ausformungen der Metapher der Heiligkeit,<sup>7</sup> insofern sie «in jedem Moment zum Nachdenken über die Einheit, Reinheit und Vollkommenheit Gottes anregen».<sup>8</sup> Dieser richtige Grundgedanke ist auf dem Hintergrund zu sehen, dass damit die Beziehung zwischen dem Volk Israel und seinem Gott berührt ist. Es geht also um den Bereich der Heiligkeit in Entsprechung zu Gott. Soziologisch stellten Speisevorschriften die Grundbedingungen für die Teilnahme an reziproken Interaktionen einer definierten Gruppe her.

Die kulturanthropologische Sicht auf die Reinheitsvorschriften als «eine Art Raster»<sup>9</sup> oder Klassifikationssystem für Gruppenzugehörigkeit dürfte sich auch als Schlüssel für die Interpretation derjenigen neutestamentlichen Texte eignen, in denen eine Auseinandersetzung mit den jüdischen Speisevorschriften erkennbar wird. Es ist zu vermuten, dass dort nicht nur die Frage der «richtigen» Gebotspraxis verhandelt wird, sondern dass es vielmehr um die Frage geht, welche Praxis für die Gemeinschaft der Christuszugehörigen gilt, ganz konkret angewendet auf die Tischgemeinschaft von Juden und Nichtjuden. Da das Essverhalten «die Konturen und Grenzen d(ies)er Gemeinschaft demonstriert»,<sup>10</sup> ist das, was als gemeinsam gelten oder nicht gelten kann, zu definieren. Damit ist das Stichwort gefallen, das ich hier beleuchten möchte: den Gebrauch von *κοινός* im Neuen Testament. Es ist dieser Ausdruck nach meiner Meinung derjenige Begriff, in dem sich zwei geradezu diametrale Bedeutungen, die der definierten Zusammengehörigkeit wie die der – aus jüdischer Sicht – diffusen, unabgegrenzten Gesamtheit, vereinen. *κοινός* kann ebenso das positiv definiert Gemeinsame wie das negative, das zu vermeiden-

*unclean* so etwas wie *unclear* ist.

<sup>6</sup> Douglas: Reinheit und Gefährdung (Anm. 2), 67 – wenngleich dieser Aspekt auch eine Rolle spielen konnte, vgl. Douglas' Beispiel von Maimonides (ebd.).

<sup>7</sup> Douglas: Reinheit und Gefährdung (Anm. 2), 74.

<sup>8</sup> Douglas: Reinheit und Gefährdung (Anm. 2), 78; vgl. auch den Folgesatz: «Die Meidungsvorschriften verliehen der Heiligkeit bei jeder Begegnung mit dem Tierreich und bei jeder Mahlzeit physischen Ausdruck».

<sup>9</sup> Malina: Die Welt des Neuen Testaments (Anm. 3), 153; Stegemann, Stegemann: Urchristliche Sozialgeschichte (Anm. 3), 1997, 132.

<sup>10</sup> P. Wick: Die urchristlichen Gottesdienste (BWANT 8/10), Stuttgart 2003, 123: «Das Besondere einer Gruppe wird durch Abgrenzungsprozesse und Barrieren nach außen sowohl geschützt als auch betont und hervorgehoben. Bei jüdischen Gruppen besonders, aber auch bei anderen Bewegungen der Antike spielt das Essverhalten der Gruppe in dieser Beziehung eine besondere Rolle: Durch die Mahlgemeinschaft wird nicht nur Gemeinschaft gefördert, sondern auch die Konturen und Grenzen dieser Gemeinschaft demonstriert».

de Gemeine meinen. Ich werde drei spezifische soziale Situationen vorstellen, bei denen κοινός im narrativen Kontext jüdischer Essensvorschriften begegnet.<sup>11</sup> Meinen Ausführungen stelle ich einige Erläuterungen zum Sprachgebrauch von κοινός und dessen Entwicklung voran.

### 1. Zur Ambiguität der Semantik von κοινός

Das griechische Adjektiv κοινός und seine Verbal- und Substantivformen begegnen im klassischen Griechischen gewöhnlich in der Bedeutung von gemeinsam, gemeinschaftlich. Während die LXX nur vereinzelte Belege aufweist,<sup>12</sup> greifen vor allem pagane philosophische und staatstheoretische Beschreibungen von Gütergemeinschaft als einer idealen (Plato), naturgemässen (Stoa) Ordnung menschlichen Zusammenlebens auf die Semantik des Lexems κοινός zurück. Dessen ökonomisch-philosophische Füllung in Bezug auf die antike Vorstellung der Ökonomik im Sinne der Regulierung der Angelegenheiten des Haushaltes oder der Familie wird in der jüdisch-hellenistischen Literatur aufgenommen. Josephus und Philo z.B. äussern sich begeistert über das gemeinschaftliche (κοινωνικόν) Leben der Essener, Philo zudem über das der Therapeuten. Diese Gruppen haben nach ihrer Meinung das Ideal der Gütergemeinschaft verwirklicht.<sup>13</sup> Auch die neutestamentlichen Schriften kennen den «ökonomischen» Wortgebrauch. Paulus fordert nicht nur Gemeinschaft unter den Christusgläubigen (Gal 6,6); er deutet auch die materielle Unterstützung der Philipper für seine Verkündigungstätigkeit als Ausdruck für ihre Gemeinschaft mit ihm (Phil 4,14f.). Und er kann κοινωνία sich konkret in Form von Spenden für die Gemeinde in Jerusalem ausgedrückt sehen (Röm 15,26f.). Schliesslich wird in der Apostelgeschichte idealisierend die κοινωνία der Jesusgläubigen geschildert, denen alles gemeinsam ist (ἅπαντα κοινά, Apg 2,44; 4,32).<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Ausser den hier untersuchten Stellen Mk 7,1–23 und dessen Parallele Mt 15,1–20, sowie Apg 10,14f.28f., 11,8f. und Röm 14,14, begegnet κοινός in dieser Bedeutung noch in Apg 21,28, Hebr 9,13; 10,29 und Apk 21,27.

<sup>12</sup> Spr 1,14; 21,9; 25,24; mehrheitlich ist mit κοινός das hebr. חֶבֶר wiedergegeben; vgl. auch F. Hauck: Art. «κοινος κτλ.», ThWNT III, Stuttgart 1990 (Nachdruck), 790.

<sup>13</sup> Hierzu s. auch Hauck: κοινος (Anm. 12), 796.

<sup>14</sup> Ich kann hier nicht näher auf diesen «religiösen Liebeskommunismus» (Ernst Tröltzsch) innerhalb der Jesusnachfolge eingehen. Dass Lukas an griechische Idealvorstellungen anknüpft, scheint mir deutlich (vgl. Hauck: κοινος [Anm. 12], 797). Allein, es wäre zu untersuchen, ob zudem in sozialer Hinsicht für die lukanische Gemeinschaft der Jesusgläubigen *mutatis mutandis* auch etwas von dem zutrifft, was Wilfried Paschen hinsichtlich der Essener herausgearbeitet hat: Die Gütergemeinschaft in Qumran bedeutete nicht Kollektivbesitz, sondern «exklusive[n] Güter-



Neben dem semantischen Feld «gemeinsam», «gemeinschaftlich» kommt in der jüdischen Literatur – und nur in ihr – κοινός in der Bedeutung von «gemein» im Sinne von «unrein» vor. Auffälligerweise kann für diesen *terminus* im Falle der LXX keine sprachliche Genealogie ausgemacht werden, wie das etwa für das griech. καθαρός und ἀκάθαρτος möglich ist, welche in grosser Einheitlichkeit die hebr. Begriffe טָמֵא und טָהוֹר wiedergeben.<sup>15</sup> Auch das hebräische חֵל, welches das Profane, das allen Erlaubte und Zugängliche meint, wird in der LXX nie mit κοινός wiedergegeben.<sup>16</sup> Es ist darum festzuhalten, dass die Wortgruppe κοινός nicht das Unreine/Gemeine im Sinne des Ungeheilten und also das Gegenteil des Heiligen<sup>17</sup> bezeichnet.<sup>18</sup> κοινός *konnotiert* zwar die Bedeutung des kultisch Unreinen fast in allen Fällen; doch scheint der Begriff darüber hinaus eine Grenze zu markieren, die jenseits dessen liegt, was im jüdischen Kult zur Kategorie unrein gehört.

## 2. Hellenistisch-jüdische Reaktion auf das als gemeinsam Erklärte

Da die semantische Ambiguität von «gemeinsam» und «gemein» in ausserjüdischen antiken Texten nicht nachweisbar ist, hat man vermutet, die letztere Bedeutung sei «auf jüdischem Boden entstanden».<sup>19</sup> Dem kann wohl zugestimmt werden, wenngleich bereits das Profangriechische die pejorative Bedeutung von κοινός kennt und also diese Semantik vorbereitet hat.<sup>20</sup> Wichti-

verkehr», so W. Paschen: Rein und unrein. Untersuchungen zur biblischen Wortgeschichte (StANT 24), München 1970, 99. Das heisst: Der gemeinsame Gebrauch und Austausch von Gütern fand nur unter Vollmitgliedern statt. Mit Ausgeschlossenen oder Gemeindefremden durfte keine Besitzvermischung geschehen (vgl. etwa CD 20,7 oder S 5,14.16 und dazu Paschen: a.a.O. 98). Das Kriterium verkehrsfähiger Güter war in Qumran deren rituelle Reinheit. Die Gemeinschaft setzte die Reinheit der Mitglieder und ihres Besitzes voraus. Ist das von Lukas beschriebene urchristliche Ideal der Besitzgemeinschaft auch als Zeichen der Zugehörigkeit zu den Christusgläubigen gemeint, so ist jedenfalls nicht auszuschliessen, dass in der christlichen κοινωνία die zweite Bedeutung von κοινός mitschwingt; s. dazu auch das unten zu Apg 10 Gesagte. Vergleichbare Motive für den Eintritt in die Qumrangemeinde und in die Jesusbewegung vermutet etwa G. Theissen: Wir haben alles verlassen ..., in: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen <sup>3</sup>1989, 123.

<sup>15</sup> Vgl. Paschen: Rein und unrein (Anm. 14), 166.

<sup>16</sup> Für dieses begegnet überall das griech. βέβηλος.

<sup>17</sup> Z.B. die nur den Priestern vorbehaltenen Abgaben und Opfertiere (vgl. חֵלִי).

<sup>18</sup> So aber Hauck: κοινος (Anm. 12), 791; dagegen auch Paschen: Rein und unrein (Anm. 14), 167f.

<sup>19</sup> Hauck: κοινος (Anm. 12), 791.

<sup>20</sup> Das vermerkt auch Paschen: Rein und unrein (Anm. 14), 167. So konnte, um nur

ger scheint mir die Beobachtung, dass die Genese des jüdischen pejorativen Sprachgebrauchs als gemein, unrein mit ganz bestimmten kulturellen Erfahrungen zusammenhängt. Aufgrund des chronologisch ersten Belegs für diese Verwendung von κοινός, I Makk 1,47.62, hat Paschen aufgezeigt, wie unter den Einheitsbestrebungen (vgl. 1,43) des Seleukidenherrschers Antiochus IV. und dessen Erlassen gegen die jüdische Religion die gemeinsprachliche Bedeutung von κοινός als gemeinsam im jüdischen Sprachgebrauch «den Sinn des kultisch Unreinen annehmen konnte»:<sup>21</sup> Der Verfasser des I Makk berichtet, dass viele Juden dem seleukidischen Verbot der Sabbathaltung, der Beschneidung, der Opfer im Jerusalemer Tempel sowie dem Zwang, Schweinefleisch und andere «unreine» Tiere (κτήνη κοινά) zu opfern, gefolgt seien (1,47). In Israel selber habe es indessen gleichfalls viele gegeben, die standhaft blieben und nichts «Unreines» essen wollten (μὴ φαγεῖν κοινά, 1,62). Diese Bemerkung verortet den Widerstand gegen die seleukidische Herrschaft unter anderem in der Weigerung, an dem teilzunehmen, was Antiochus IV. als für alle gemeinsam bestimmt hatte.<sup>22</sup> Das betrifft zunächst und in erster Linie die Mahlgemeinschaft bzw. das an Opferungen sich anschließende Sättigungsmahl, nicht zuletzt aber auch die Materie der Mahlzeit.

Zur Bezeichnung unreiner Speisen begegnet κοινός etwa auch bei Josephus (Ant. 11,346: κοινοφάγια).<sup>23</sup> Doch geht es in I Makk um mehr als Speiseunreinheit: Die semantische Neufüllung von κοινός markiert hier gewissermaßen das durch die Makkabäer geschärfte Bewusstsein für identitätsstiftende Merkmale der Mitglieder des jüdischen Volkes, die nicht in der hellenistischen Kultur aufgehen konnten. Der Erfolg des makkabäischen Aufstandes brachte bekanntlich die seleukidische Zwangsangleichung der Juden zum Scheitern.<sup>24</sup> Dieser spezielle terminologische Gebrauch von κοινός für das, was Juden an der Gemeinschaft mit Nichtjuden hindert, kann nun geradezu das Nichtjüdische denotieren. Josephus berichtet, dass die Anhänger des seleukidischen Feldhauptmanns Bakchides von den väterlichen Gesetzen abge-

ein Beispiel zu nennen, eine Prostituierte als κοινή bezeichnet werden. Weitere Verwendungen bei H.G. Liddell, R. Scott: A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement, Oxford 1996, 968f.

<sup>21</sup> Paschen: Rein und unrein (Anm. 14), 167; κοινός begegnet in den Makkabäerbüchern insgesamt 12 Mal, davon ausser I Makk 1,47.62 und IV Makk 7,6 stets in der Bedeutung von gemeinsam, vgl. ebd., 166.

<sup>22</sup> Auch für K. Haacker: Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig 1999, 286, hat der *terminus* seinen Grund in der seleukidischen Zwangsangleichung der Juden an das κοινόν, das alle Betreffende, «die hellenistische «Allgemeinheit».

<sup>23</sup> Im Sinne des kultisch Unreinen: Ant 3,181; 12,320. Philo hat κοινός in der Bedeutung von gemein nicht, vgl. Hauck: κοινός (Anm. 12), 791.

<sup>24</sup> Vgl. nur etwa B. Kollmann: Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte, Stuttgart 2007, 36.

fallen waren und einen κοινὸς βίος, einen «gemeinen» Lebenswandel, angenommen hatten (Ant. 13,4) – was heisst, dass die Differenz zu den Anderen nicht mehr eingehalten wurde. Die hier sich abzeichnende Gleichsetzung von κοινός mit nichtjüdisch im pejorativen Sinn, was etwa in späterer Sprachgeschichte dem Begriff heidnisch entspricht, ist im Aristeasbrief explizit belegt.<sup>25</sup>

Dass in der kulturell hellenistisch geprägten Mehrheitsgesellschaft das als gemeinsam Verstandene von Juden für sich selbst nicht akzeptiert wird, da es nach jüdischer Reinheitstorah eben gemein, unrein ist, dieses abweichende Verhalten wird im Übrigen in Äusserungen paganer Schriftsteller über das jüdische Volk stets negativ-stereotyp gewertet. Hekataios von Abdera attestiert dem Volk der Juden eine grundsätzliche Andersartigkeit ihrer Lebensführung.<sup>26</sup> Und Tacitus bezeichnet im fünften Buch seiner Historien die Bräuche des jüdischen Volkes (*Judaeorum mos*, 5.5) als finster und abstossend (*sinistra foeda*, 5.1), als widersinnig und widerwärtig (*absurdus sordidusque*, 5.5).<sup>27</sup> Es wird historischen Tatsachen entsprochen haben, dass Juden bei ihrem durchaus existierenden Sozialverkehr mit Nichtjuden in der paganen Welt der Antike durch Separation beim Essen (*separati epulis*) und beim Schlafen sowie durch das Verbot der Xenogynie (5.2) auffielen. Allein, Tacitus sieht in diesem «verkehrten» Verhalten die Misanthropie (5.1) der Juden bestätigt, eines Volkes, das nachgerade auf Differenzmerkmale aus sei.<sup>28</sup>

Eine deutlich andere, konstruktive Auseinandersetzung mit jüdischer Grenzziehung beim Essen begegnet in den neutestamentlichen Schriften. Sie beruht darauf, dass es nötig wurde, die Tischgemeinschaft von Juden und Nichtjuden zu regeln. Dem wenden wir uns nun zu.

<sup>25</sup> Arist 315: ἀνθρώπους κοινούς, vgl. Hauck: κοινός (Anm. 12), 791, oder Paschen: Rein und unrein (Anm. 14), 167. Der Begriff κοινὸς βίος in positivem Sinn ist stoisch.

<sup>26</sup> Die jüdischen Opfer wie die jüdische Lebensführung unterscheiden sich von denjenigen der anderen Völker; denn Mose habe aufgrund der selbst erlittenen Feindschaft in Ägypten ein menschenfeindliches (ἀπάνθρωπον) und fremdenhassendes (μισόξενον) Leben eingeführt, vgl. Diodorus Siculus: Bibl. Hist. 40,3,4; zu diesem Aspekt s. insb. R.S. Bloch: Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie, Stuttgart 2002, 38–40; vgl. zudem M. Stern: Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, vol. 1: From Herodotus to Plutarch, Jerusalem 1974, 21; W. Spoerri: Art. «Hekataios von Abdera», RAC 14, Stuttgart 1976, Sp. 283f.

<sup>27</sup> Die Juden halten solches für heilig, was anderen profan gilt, und distanzieren sich von dem, was andere praktizieren (4.1).

<sup>28</sup> Ebenso kommentiert er das Gebot der Beschneidung; er sieht es zu dem Zwecke eingeführt, dass es die Juden von den anderen unterscheide (5.2).

### 3. Röm 14: Tischgemeinschaft mit Rücksicht auf Schwache

In seinen Schlussermahnungen an die Gemeinde Roms (12,1–15,13) fordert Paulus ein bestimmtes Verhalten von im Glauben Starken gegenüber Schwachen (14,1–15,6). Näherhin spricht er die Mahnung aus, die Starken, zu denen er ausser den implizierten Adressaten dieser Worte (14,1) auch sich selbst (15,1) rechnet, möchten die im Glauben Schwachen aufnehmen (προσλαμβάνειν). Starke und Schwache werden als Brüder füreinander bezeichnet (14,10.13), was heisst, dass sie beide im Glauben verbunden sind. Mit dieser Verwandtschaftsmetaphorik wird sozusagen ein Geschwisterethos eingefordert. Insofern sind die Schwachen weder als Typen von etwas zu verstehen, das es seiner Konkretion nach noch nicht gibt,<sup>29</sup> noch auch als solche, die ausserhalb der Adressatenschaft überhaupt stehen. Sie stehen wohl ausserhalb des Verbandes der Starken, der ermahnt wird, sie aufzunehmen. Doch in typisierter Form eines «Du» werden auch die Schwachen ermahnt.<sup>30</sup>

1 Den im Glauben Schwachen nehmt an (προσλαμβάνεσθε) und lasst es nicht zum Streit über verschiedene Auffassungen kommen! 2 Der eine glaubt, alles essen zu dürfen, der Schwache aber isst nur Pflanzliches. 3 Wer isst, soll den nicht verachten, der nicht isst; wer aber nicht isst, soll den nicht richten, der isst; denn Gott hat ihn angenommen. 4 Wer bist du, dass du eines anderen Diener richtest? Seinem eigenen Herrn steht oder fällt er. Er wird aber stehen, denn der Herr vermag, ihm Stand zu geben.

5 Der eine macht einen Unterschied zwischen den Tagen, für den andern sind alle Tage gleich. Jeder aber bleibe seiner Überzeugung treu. 6 Wer einen bestimmten Tag beachtet, der tut es vor dem Herrn. Und wer isst, der isst vor dem Herrn, denn er dankt Gott dabei. Und wer nicht isst, der tut auch das vor dem Herrn und dankt Gott ebenfalls.<sup>31</sup>

Es scheint, dass die Schwachen eher nicht zum engeren Kreis, jedenfalls nicht zu dem der in V. 1 Angeredeten gehören. Denn das in der Zürcher Bibel mit «annehmen» wiedergegebene προσλαμβάνειν meint die Aufnahme von Personen in einen Verband, in eine Gemeinschaft, etwa in eine Hausgemeinschaft, also in etwas schon Bestehendes.

Die geforderte Aufnahme ist konkret gemeint. Es geht nicht um ein Akzeptieren oder gar ein solidarisches Tolerieren. Auch wenn 14,3 von Gott

<sup>29</sup> A. Reichert: Der Römerbrief als Gratwanderung. Eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik (FRLANT 194), Göttingen 2001, 272: «... Beschreibung eines Typus ..., der möglicherweise in Gestalt konkreter Personen in ihre Realität eintreten kann».

<sup>30</sup> Calvin vermerkt zu 14,3: «Klug und geschickt begegnet [Paulus] den Fehlern auf beiden Seiten», s. E. Busch u.a. (Hg.): Calvin-Studienausgabe, Band 5.2: Der Brief an die Römer. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn 2007, 689.

<sup>31</sup> Röm 14,1–6; Übersetzung: Zürcher Bibel 2007.

und 15,7 von Christus ein προσλαμβάνειν ausgesagt wird, schwingt eben die konkrete Bedeutung mit, dass Gott oder Christus in ihre Gemeinschaft aufnehmen. Auch die Aufforderung in 15,7, die die Paränese von 14,1 an zusammenfassend fortführt, spricht von wechselseitiger Aufnahme und nicht einfach Annahme, dürfte also konkret «sich Gemeinschaft gewähren» bedeuten.<sup>32</sup> Diese Gemeinschaft bezieht sich auf die Haus- bzw. die Tischgemeinschaft mit den im Glauben Schwachen. Das legt zumal die Tatsache nahe, dass vor allem strittig ist, was der eine oder der andere isst (V. 3), wobei im Folgenden V. 21 auch noch Wein genannt wird, auf den der eine verzichtet.<sup>33</sup>

Starke und Schwache werden hier hinsichtlich ihres Essverhaltens charakterisiert: «Der eine getraut sich, alles zu essen, der aber, der schwach ist, isst Gemüse» (V. 2).<sup>34</sup> Daran schliesst sich die Mahnung an, dass der, der isst, nicht den verachten soll, der nicht isst, und der, der nicht isst, nicht den verurteilen soll, der isst. Es geht mithin nicht um Vegetarismus oder nicht. Der Gegensatz lautet vielmehr: Esser – Nichtesser. Und da man nicht überhaupt nicht essen kann, wird hier der punktuelle Speiseverzicht der Schwachen bei den Starken gemeint sein. Es könnte aber auch das «Nichtessen» in 14,3 «nicht *alles* essen» heissen. Doch merkwürdigerweise wird auch in 14,6 gesagt: Der Starke isst, der Schwache isst nicht. Das Fleisch, das man hier als Objekt des Essens in manche Übersetzungen hineingelesen hat, steht nicht da. Es kommt erst 14,21, wo dem Starken der Verzicht auf Fleisch und Wein in der Tischgemeinschaft mit dem Schwachen empfohlen wird. Das ist weder eine Empfehlung zu Vegetarismus noch zu Alkoholabstinenz, vielmehr eine solche zu (Götzenopfer)Fleisch- und (Libations)Weinverzicht bei der Tischgemeinschaft mit dem Schwachen – aus Rücksicht auf ihn. Mit anderen Worten:

<sup>32</sup> Die Schiffbrüchigen, die sich in Malta an Land retten können, erfahren von den Barbaren φιλανθρωπία; diese zündeten ein Feuer an und *nahmen* wegen des Regens und der Kälte alle *auf* (Apg 28,2). In Phlm 17 sagt Paulus zu Philemon: Wenn du mich nun zum Genossen haben willst, nimm ihn (Onesimus) auf wie oder als mich, was ja die Hausgemeinschaft meint. In Phlm 12 v.l. soll Philemon den von Paulus zu ihm gesandten Onesimus aufnehmen, also (wieder) in den *oikos* aufnehmen. Auch Apg 18,26 dürfte προσλαμβάνειν nicht so sehr den Sinn haben, dass Priskilla und Aquila den Apollos, den sie in der Synagoge reden hören, beiseite nehmen, um ihn zu belehren, sondern: mit nach Hause nehmen. Mit der Bedeutung *aufnehmen* in Röm 14,1 rechnet auch Reichert: Römerbrief (Anm. 29), 272.

<sup>33</sup> Auch wenn man hier nur eine theoretische Fallerörterung vermutet und Paulus nur ein Paradigma durchspielen sieht für etwaige künftige Situationen (s. etwa Reichert: Römerbrief [Anm. 29], 276ff.), verhält es sich nicht anders; es liegt dann eben eine gedachte Tischgemeinschaft zugrunde.

<sup>34</sup> Eine nicht unbedeutende Textvariante hat ἐσθίτω. Dann würde es heissen: Der eine getraut sich, alles zu essen, der aber, welcher schwach ist, *soll* Gemüse essen. Auch dann, wenn die Variante trotz des Papyrus 46 nicht vorgezogen wird, ist sie verständlich.



Hält der Starke bei sich mit dem Schwachen Mahl, soll er kein Fleisch und keinen Wein auf den Tisch bringen. Dann können sie beide Mahlgemeinschaft halten, ohne dass der Schwache Anstoss nehmen müsste.<sup>35</sup>

Da ἐσθίειν sowohl die Nahrungsaufnahme als auch die Mahlzeit, das Essen, das Mahl insgesamt bezeichnen kann, könnte man vermuten, dass 14,3 und 14,6 die Mahlzeit oder das Mahl meinen, während 14,2 auf die Nahrung zielt,<sup>36</sup> die gegessen wird. Der eine traut sich zu, alles als Nahrung aufzunehmen, der Schwache im Glauben nimmt Gemüse zu sich. Deshalb nimmt der eine eben die gesamte Mahlzeit zu sich, der andere nicht.

Analogien für diese Empfehlung findet man bei Paulus in I Kor 8. Dort sind die Schwachen solche, die das Essen von *Götzenopferfleisch* als Befleckung des Gewissens verstehen (V. 7). Das legt nahe, die Schwachen im Glauben in Röm 14,1ff. als solche zu verstehen, die Fleisch nicht essen, solange nicht feststeht, dass es kein Götzenopferfleisch ist, d.h. es nicht vom allgemeinen Fleischmarkt stammt, auf dem Fleisch von Tieren angeboten wurde, die im Zusammenhang paganer Kulte geschlachtet wurden.<sup>37</sup>

Dass hier nicht etwa paganer Asketismus<sup>38</sup> gemeint sein kann, das bezeugen noch weitere Merkmale der Schwachen in dem Text Röm 14: V. 5 heisst es, die Schwachen «stellen ein Urteil auf (κρίνειν) über einen Tag vor einem Tag», sie bevorzugen also einen Tag gegenüber einem anderen; die Starken «beurteilen jeden Tag» (als unterschieden), sie bevorzugen jeden Tag. Es liegt nahe, an Sabbat- und möglicherweise Festtagsobservanz zu denken. Auch

<sup>35</sup> Der Schwache isst eben nicht alles und jedes, aber natürlich isst er. Und in der Tischgemeinschaft soll er zumindest Gemüse essen können. Freilich bezieht sich dies auf die Aufnahme in den Verband der Starken und ihr Essen bzw. das Essen bei oder mit ihnen, weswegen nicht behauptet werden kann, dass die Schwachen programmatische Vegetarier sein müssen. Sie essen eben nicht alles, was die Starken essen, wenn sie mit ihnen zusammen essen, sondern allenfalls Gemüse, wenn sie überhaupt etwas bei ihnen essen.

<sup>36</sup> Der Aorist φαγεῖν hat auch stärker den Sinn von Nahrungsaufnahme.

<sup>37</sup> Auch am Ende 2. Jhs. haben sich Christen offenkundig an die Meidung von Götzenopferfleisch gehalten, vgl. Diogn 5,7: Sie stellen einen gemeinsamen (κοινήν) Tisch hin, aber keinen gemeinen (κοινήν); für die ursprüngliche Lesart κοινήν an zweiter Stelle entscheidet sich wieder H.E. Lona: An Diognet (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten 8), Freiburg 2001, 164–166, der hier auf das Essen von Opferfleisch, also auf verunreinigende Speisen (Apg 10,14) angespielt sieht.

<sup>38</sup> Oft wird angenommen, dass hier Vegetarismus (und Weinabstinenz) gemeint sei, wie insbesondere für asketische Lebenshaltungen beschrieben: für die Therapeuten bei Philo und bei Josephus, der seinen Lehrer Bannus so beschreibt; oder für die Neupythagoräer: Seneca berichtet von Pythagoras, dass er kein Fleisch ass, Diogenes Laertius, dass die Pythagoräer Gemüse essen und dazu Wasser trinken.

hierfür gibt es Parallelen bei Paulus. In Gal 4,10 heisst es: Ihr beobachtet genau Tage, Monate, Festtage und Jahre;<sup>39</sup> und Kol 2,16: Niemand soll euch richten in Speise oder Trank oder in Sachen eines Festes oder Neumondes oder Sabbats.

Das eindeutigste Indiz für eine Lesart, die nicht Asketismus annimmt, ist aber Röm 14,14. Hier bezieht sich Paulus auf eine Gewissheit im Herrn Jesus, dass nichts durch sich selbst κοινόν ist, unrein, ausser für den, der es als unrein ansieht:

Ich weiss und bin mir im Herrn Jesus gewiss, dass nichts an sich unrein (κοινόν) ist, sondern nur für den, der es für unrein (κοινόν) hält; für den ist es unrein (κοινόν).<sup>40</sup>

Paulus nimmt dreimal den Begriff auf, der in der jüdischen Literatur das bezeichnet, was Juden von Nichtjuden unterscheidet: κοινόν. Die Aussage ist freilich nicht deklaratorisch<sup>41</sup> gemeint, so als ob κοινός eine Sache der persönlichen Einschätzung wäre. Paulus orientiert sich vielmehr an der jüdischen Klassifizierung: Bestimmte Dinge gelten nach der Torah als unrein, eine Trennung, die in der Tischgemeinschaft unter Christusgläubigen, falls sie gezogen wird, zu respektieren ist (vgl. V. 20<sup>42</sup>).

Der enge Zusammenhang mit Speisen in Röm 14 legt nahe, dass Paulus bei dem dreimaligen κοινόν an unreine Speisen denkt. Die Schwachen müssen dann nicht als «Vertreter einer besonders strikten jüdischen Halakha»<sup>43</sup> angesehen werden. Es genügt anzunehmen, dass sie sich daran halten, kein Opferfleisch zu essen und keinen Libationswein zu trinken und damit die Abgrenzung zum κοινόν vollziehen.<sup>44</sup> Das angemahnte Verhalten gegenüber

<sup>39</sup> Es ist auffällig, wie Paulus in Gal 4 die Bestimmung der Zeiten durch Planeten als Verehrung der schwachen Elemente bezeichnet (V. 9). Offenbar betrachtet er die Verbindung der Sabbat- und Festtagszeiten als Verehrung planetarischer Elemente und nicht Gottes. Eine eingehende Untersuchung dieser Auffälligkeit muss an anderer Stelle geschehen.

<sup>40</sup> Röm 14,14; Übersetzung: Zürcher Bibel 2007.

<sup>41</sup> Falsch darum m.E. U. Wilckens: Der Brief an die Römer, 3. Teilband: Röm 12–16 (EKK VI/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1982, 90: «Der Satz erklärt also den Unterschied zwischen kultischer Reinheit und Unreinheit für schlechthin nichtexistent».

<sup>42</sup> In 14,20 nimmt Paulus das κοινόν mit πάντα μὲν καθάρὰ auf: Alles (jegliches) ist rein; aber verderblich (κακόν) ist es für den Menschen, wenn er es trotz dem Anstoss isst. Das heisst: Wer darum weiss, dass dem Tischgenossen etwas als unrein gilt, der soll es nicht essen; ähnlich auch Gal 2,11ff.: Nicht, dass Petrus mit den Gläubigen aus den Völkern Tischgemeinschaft hielt, ist der Anstoss, sondern, dass er dies später nicht mehr macht.

<sup>43</sup> Haacker: Römer (Anm. 22), 278.

<sup>44</sup> Dabei ist nicht zu entscheiden, ob in Röm 14 separate Tische vorausgesetzt werden, wie das Tacitus oder Hekataios den Juden nachsagen. Doch deutlich ist, dass



den Schwachen schliesst somit deren Aufnahme im Sinne einer Tischgemeinschaft ein, die auf das unterschiedliche Essverhalten Rücksicht nimmt. Die Aufnahme soll nicht zur Nachprüfung oder Verurteilung (διόκρισις) von Überzeugungen dienen (V. 3f.).<sup>45</sup> Wechselseitiges Aburteilen ist fehl am Platze (14,13). Das Gericht findet nicht in der konkreten Gemeinschaft der Gläubigen, sondern vor dem Richterstuhl Christi statt (14,10.12).

*Fazit:* Paulus' Botschaft an die römischen Adressaten ist die: Ihr kommt nicht zusammen wegen des Essens und Trinkens, sondern wegen der Gemeinschaft und also in Liebe (14,15). Diese Gemeinschaft der Christusgläubigen ist entscheidend, nicht das Essen. Aus dem Diskurs um Reinheit und Unreinheit wird ein neuer Diskurs gemacht, für den Gemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden möglich ist. Paulus kann so formulieren, weil für ihn die Speisevorschriften sittlich-ethisch neutral, das heisst: für das Heil nicht relevant sind (sie sind *Adiaphora*).<sup>46</sup> Die Starken sind in der Erkenntnis der Teilhabe an dem anderen Äon, dem die Speisevorschriften nicht mehr gültig sind, gegenüber den Schwachen schon weiter. Die entscheidende Grenze, welche die «ἐν Χριστῷ» überschritten haben, ist freilich für Paulus, dass die Gläubigen bereits Teil am Göttlichen, am Heiligen Geist nehmen. Insofern wird hier eine κοινωμία definiert als eine durch ihren Glauben an den *Christos* gereinigte Gemeinschaft.

### 5. Apg 10: Gereinigte unter den Völkern

Auch in der Apg werden hinsichtlich dessen, was als gemein und was als gemeinsam gilt, Grenzen verschoben. Lukas gibt in der Cornelius-Perikope und dem sog. Apostelkonzil der Frage der Kommensalität von Juden mit Nichtjuden erzählerisch breiten Raum, worin sich nicht zuletzt die Tatsache spiegeln dürfte, dass die «Auseinandersetzungen um Speisefragen und Tischgemeinschaft von Juden und Nichtjuden dramatische Phasen der Geschichte des Urchristentums»<sup>47</sup> bedeutet hatten. Die *narratio* beginnt ab Kap. 10. In einer ekstatischen Vision sieht Petrus in einem Tuchgefäss allerlei nach Lev 11 als unrein klassifizierte Tiere wie Vierfüssler, Kriechtiere der Erde und Vögel des Himmels. Er wird aufgefordert, aufzustehen, zu schlachten und zu essen. Darauf Petrus: Auf keinen Fall, Herr, denn noch nie habe ich πᾶν κοινόν καὶ

eben keine Tischgemeinschaft stattfindet, insofern nämlich, als nicht alles gemeinsam gegessen wird.

<sup>45</sup> Der Verband, um den es geht, ist eben kein Gericht, vor dem Rechenschaft abzugeben wäre.

<sup>46</sup> Vgl. I Kor 8,8: Speise macht uns vor Gott nicht wohlgefällig.

<sup>47</sup> E.W. Stegemann: Das Abendmahl im Kontext antiker Mahlzeiten, ZMiss 16/3 (1990) 135.

ἁκάθαρτον gegessen. πᾶν meint hier irgendeine, jegliche Art von. Auf seine Reaktion folgt eine weitere Aufforderung, die die Zürcher Bibel so wiedergibt:

Was Gott für rein erklärt hat (ἐκαθάρισεν), das nenne du nicht unrein (κοίνου).<sup>48</sup>

Der Imperativ κοίνου ist aber nicht, wie diese und andere Übersetzungen es haben wollen, deklaratorisch gemeint. Dass ein Vollzug der Reinigung in der Vergangenheit stattgefunden hat, wie der ingressive Aorist ἐκαθάρισεν anzeigt, ist richtig. Insofern kann gelten, dass der Vers ein Geschehen konstatiert. Ist das deklaratorische Moment aber im Vollzug der Reinigung durch Gott enthalten, so muss angenommen werden, dass der bestehende Ordnungsbegriff κοινός angewendet, aber im Blick auf das Handeln Gottes an den Menschen ein anderer Tatbestand eingeführt wird, nämlich dass diejenigen, die vorher als κοινός galten, durch Gott gereinigt wurden. Der Kontext legt es nahe, nicht nur wie in Röm 14,14 an die Ordnungskategorie der Kashrut zu denken.

Lukas lässt Petrus dieses Erlebnis vor den Versammelten im Hause des Cornelius (10,28) wie später in Jerusalem vor den Brüdern in Judäa (11,4ff.) fast wörtlich wiederholen. Anlass ist beide Male die Frage des Verkehrs mit Nichtjuden (10,28) bzw. mit Unbeschnittenen (11,3). Das κολλᾶσθαι 10,28 meint den engen sozialen Verkehr und also eine Form von Verbindlichkeit, die einem Juden mit Andersstämmigen nicht erlaubt ist. In der Apg bezeichnet es gewöhnlich den Anschluss an die Jesusnachfolge (5,13; 9,26; 17,34). Hier ist aufgrund der Vision an Tischgemeinschaft zu denken.

Interessanterweise wendet Petrus das κοινόν der Speisen in seiner Rede im Haus des Cornelius auf den Menschen an: Petrus soll keinen *Menschen* gemein oder unrein nennen (10,28). Das ist eine geschickte Entflechtung der pauschalen Gleichsetzung eines Nichtjuden mit κοινός, welche narrativ sozusagen den Schritt hin zur Überschreitung der Grenze zwischen ethnischen Juden und ethnischen Nichtjuden einleitet. Erinnern wir uns an den Aristeeas-brief, so haben wir hier genau das Gegenteil davon: Im Blick auf Gottesfürchtige unter den Völkern wird die Grenze zwischen Juden und Nichtjuden gerade nicht akzeptiert. Man soll nicht Menschen «unrein» nennen, sofern sie Gott verehren und Gerechtigkeit üben.

Nach der Erzählung kommen Petrus (10,34f) und ebenso die Brüder in Judäa (11,18) zur Erkenntnis, dass Gott die Apostel zu Nichtjuden führt. Petrus drückt dies am Schluss seiner Rede in der Aussage aus, wonach der Kyrios und Christos Jesus nicht nur Juden, sondern allen Gläubigen Sündenvergebung verleiht, wie das schon die Propheten bezeugen (V. 43). Dieser «universale Heilswille Gottes»,<sup>49</sup> geäußert nach der charismatischen Erfahrung

<sup>48</sup> Apg 10,15b; Übersetzung: Zürcher Bibel 2007.

<sup>49</sup> F. Mussner: Apostelgeschichte (NEB.NT 5), Würzburg 1988, 67.

der Geistausgiessung über alle im Haus des Cornelius Anwesende (V. 43), wird im Folgenden als Legitimation für die Taufe des Hauptmanns Cornelius und von dessen Verwandten (10,47f.) präsentiert.

Da in der Corneliuserzählung und in ihrer zweimaligen Aufnahme die Problematik der Tischgemeinschaft nicht weiter thematisiert wird, liegt die Vermutung nahe, dass in dem erzählerisch mit beidem verbundenen sog. Aposteldekret Apg 15 weniger die kultische Frage der Kommensalität – auch wenn sich an dieser die Diskussion entzündet haben dürfte<sup>50</sup> –, als vielmehr die ethische Frage des «rechten Handelns» (εὖ πράττειν, vgl. 15,29) der ἔθνη geregelt wird.<sup>51</sup> Das εὖ πράττειν ist grundsätzlich im Kontext des jüdischen Ethos gedacht: Oberste Norm sind Gottesfurcht und Gerechtigkeit üben. Sie sind die Bedingungen der Möglichkeit im Blick auf eine Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden. Die ἔθνη, von denen hier gesprochen wird, zeichnen sich durch Frömmigkeit und Gerechtigkeit aus (10,2.35) und erfüllen damit typische Forderungen der Torah. Deshalb hat sie Gott im Herzen gereinigt (15,9: καθαρίσας). Nicht als Heiden, sondern als Gereinigte können sie am eschatologischen Heil teilnehmen (vgl. schon 10,47).

Demgegenüber sind die vier festgelegten Mizvot: Götzenopferfleisch, Unzucht, Ersticktes und Blut (15,20) die Konkretisierungen der Tischgemeinschaft zwischen Juden und diesen Gottesfürchtigen aus den ἔθνη. Sie sind pragmatisch, indem sie Juden und Gottesfürchtigen ermöglichen, Gemeinschaft und speziell auch Tischgemeinschaft zu halten. Mit der Festlegung von Mizvot werden die Gottesfürchtigen gleichzeitig aus den Nichtjuden herausgehoben.<sup>52</sup> Und es wird eine Grenze zur paganen Welt gezogen. Bekanntlich vollzieht sich nach biblischer Vorstellung «in der πορνεία und in einem bestimmten Speiseverhalten der Rückfall ins pagane Leben schlechthin».<sup>53</sup>

Ich fasse zusammen: In der Apg setzt sich der Prozess des Aushandelns darum, was im sozialen Verkehr mit Nichtjuden möglich ist, weiter fort. Vor dem Hintergrund einer zunehmenden Gewinnung von Christusgläubigen aus den Völkern wird der jüdische Begriff von κοινός, bzw. genauer: die Gleich-

<sup>50</sup> Vgl. K. Löning: Der Stephanuskreis und seine Mission, in: J. Becker u.a.: Die Anfänge des Christentums: Alte Welt und Neue Hoffnung, Stuttgart 1987, 98.

<sup>51</sup> Zu den hier skizzierten Gedanken s. schon Ch. Kurth: «Die Stimmen der Propheten erfüllt». Jesu Geschick und «die» Juden nach der Darstellung des Lukas (BWANT 8/8), Stuttgart 2000, 183f.

<sup>52</sup> Denn diese Mizvot leiten «den Menschen aus der Völkerwelt auf jenen Weg (...), der ihm das nachmalige Prädikat ger *toschav* oder *Gerechter aus den Völkern* bringen» (K. Müller: Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum [SKI 15], Berlin 1994, 174).

<sup>53</sup> Müller: Tora für die Völker (Anm. 52), 160.

setzung von κοινός und Heide mit Blick auf die – wohl bereits existierende<sup>54</sup> – soziologische Grösse der Gottesfürchtigen kritisiert. Sie fallen gerade nicht unter diese Kategorie, sondern es gilt für sie das Wort: Gott sieht nicht die Person an, vielmehr ist ihm aus jedem Volk willkommen, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt (10,34f). In ihrem beispielhaften Glauben sind der gottesfürchtige und fromme Cornelius und seine Verwandten für den lukianischen Leser Identifikationsfiguren,<sup>55</sup> insofern er an ihnen die Heilsbedeutung des Kyrios Jesus auch für Gottesfürchtige erkennen kann (vgl. 11,18). Mithilfe des Gottesfürchtigen, dem für ihn idealen Typ eines Nichtjuden, zieht Lk die elementare Grenze zu Polytheismus und Ungerechtigkeit, die den Heiden zugeschrieben werden. Er verschiebt damit allerdings die Grenze, die Juden und Nichtjuden nach der Torah in ihrem Sozialverkehr trennt. Doch werden die Torahgebote im Blick auf die Gläubigen aus den Völkern nicht einfach aufgehoben. Es bleiben Minimalforderungen, die der Gottesfürchtige eben in exemplarischer Weise erfüllt.

#### 6. Mk 7: *Ethisierung von Reinheit*

Paulus, der die Speisetorah im Blick auf den kommenden Äon als für sittlich-moralisch irrelevant erachtet, empfiehlt Rücksichtnahme auf Gläubige, für die die Kashrut nach wie vor verbindlich ist. Lukas, für den die Gottesfürchtigen die Gläubigen aus den Völkern *par excellence* sind, formuliert Kardinalforderungen an die ἔθνη und stellt diese als Konsens innerhalb der Christuskommunikation dar. Eine dritte Auseinandersetzung mit dem, was Juden von Nichtjuden unterscheidet, bietet der Verfasser des Markusevangeliums.

Das Streitgespräch zwischen Jesus und den Pharisäern in Mk 7,1–23 entzündet sich narrativ daran, dass die Jünger Jesu mit ungewaschenen Händen Brot essen, also eine Mahlzeit halten (V. 2). Während bei Mt in der Parallelperikope 15,1–20 die Verpflichtung zum rituellen Händewaschen thematisiert bleibt (vgl. insb. 15,20), wird bei Mk gemeinhin davon ausgegangen, er suche mithilfe einer Meinungspolarität zwischen Pharisäern und Jesus nachzuweisen, dass Jesus die Reinheitstorah mitsamt deren mündlicher Überlieferung ausser Kraft gesetzt habe. Ich kann hier auf diese Forschungsposition, die in ihrer radikalen Variante kaum mehr vertreten wird, nicht eingehen.

<sup>54</sup> Die Apg hat jedenfalls den Begriff der Gottesfürchtigen nicht erst geschaffen; vgl. Stegemann, Stegemann: *Urchristliche Sozialgeschichte* (Anm. 3), 223.

<sup>55</sup> In Apg 10,35 könnte der implizite Leser des Lk textlich markiert sein; vgl. Kurth: *Stimmen der Propheten* (Anm. 51), 224f.; J. Roloff: *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen <sup>17</sup>1981, 165, dagegen meint, dass sich Cornelius als Identifikationsfigur für die Hörerinnen und Hörer nicht anbietet.

Doch sehe ich in diesem – m.E. plakativen<sup>56</sup> – Streitgespräch – wie schon im Konflikt hinsichtlich der Kommensalität von Petrus mit Nichtjuden (Apg 10ff.) – entsprechende Vorwürfe von Seiten der Juden, auf jeden Fall aber «deren kritische Distanz zu den Mahlgemeinschaften der Anhänger und Anhängerinnen Jesu»<sup>57</sup> sich spiegeln. Solches legen etwa auch die wiederholten Invektiven gegen Jesus aufgrund von dessen Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern nahe (Mk 2,16parr, Lk 15,2; 19,7). Jene Vorwürfe sind also wohl Retrojektionen des Kommensalitätsproblems nach 70 u.Z. auf die Jesuszeit. Denn weder für Jesus und seine Anhänger noch für die Apostel und ersten Zeugen gibt es Indizien, dass sie die Unterscheidung von rein und unrein aufgehoben hätten.

Für die markinischen Christusgläubigen scheint mir ein Kommensalitätsproblem jedenfalls nicht mehr virulent gewesen zu sein. Der Verfasser von Mk nimmt zwar wohl Elemente jüdisch-rabbinischer Diskussion um die Reinheitstorah auf: das Händewaschen vor dem Essen, die Verunreinigung des Menschen durch Speisen. Und er deutet weitere halachische Diskussionen an wie etwa äussere Reinheit trotz innerer Unreinheit der Gefässe. Doch ist sein Argumentationsgang einerseits sprunghaft und zum Teil falsch.<sup>58</sup> Andererseits weisen die häufigen markinischen Erläuterungen – V. 2b: das κοινόν, V. 3f.: zu pharisäischer Reinheitsobservanz – auf eine Leserschaft hin, für deren religiöse Praxis die jüdischen Bestimmungen über reine und unreine Zustände im Blick auf Speisen offenkundig nicht bekannt waren.<sup>59</sup> Auch wenn Mk diesen Lesern ein Interesse an der Frage, wie sich Jesus zu

<sup>56</sup> Einer vom Verfasser des Mk intendierten, tendenziösen Lesart der Perikope verfällt m.E. auch P. Schäfer: Jesus im Talmud, Tübingen 2007: Er hat vorgeschlagen, eine talmudische Erzählung über Jesus, der aufgrund eines nicht näher erläuterten Verbrechens die Strafe erleidet, in kochendem Kot zu sitzen (bGit 56b–57a; in einigen Ausgaben steht anstatt Jesus: die Frevler Israels), als Gegengeschichte zu dieser Perikope Mk 7,1–23par. zu lesen. Angeregt durch das Strafmass des kochenden Kots sieht er Jesu Verbrechen in dessen verbalem «Angriff auf die pharisäischen Reinheitsvorschriften». Dieses werde durch «die rabbinische Gegen-erzählung» ironisch umgekehrt (184). Einiges scheint mir an diesem Vorschlag erklärungsbedürftig: die Gleichsetzung von kultischer Unreinheit mit Hygiene; die Tatsache, dass einem Rabbinen des 4. Jhs. u.Z. – als das rituelle Händewaschen vor dem Essen wohl bereits allgemeiner Brauch war – eine solche Lesart unterstellt wird; die implizite Ausblendung der halachischen Diskussionen um Reinheit und Unreinheit im Judentum der ersten Jahrhunderte ebenso wie des rabbinischen Prinzips des וריכות, des Streitgesprächs.

<sup>57</sup> Stegemann: Abendmahl (Anm. 47), 135.

<sup>58</sup> Vgl. auch P. Fiedler: Das Matthäusevangelium (ThKNT 1), Stuttgart 2006, 278.

<sup>59</sup> Der Abfassungsort des Evangeliums ist m.E. eher Syrien als Rom, so auch Ph. Vielhauer: Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1978, 347.



diesen Kategorien verhalten hat, suggeriert,<sup>60</sup> so geht es hier doch um eine andere Grenzziehung: Durch die Anwendung der Unterscheidung von Verunreinigungen ausserhalb und innerhalb von Gefässen auf den Menschen in dem extravaganten Parabelspruch<sup>61</sup> V. 15 erfolgt eine Ethisierung der Reinheitsgebote durch Umkehrung: Reinheit aussen, Unreinheit innen.

Nichts, was von aussen in den Menschen hineingeht, kann ihn unrein machen (κοινῶσαι), sondern was aus dem Menschen herauskommt, das ist es, was den Menschen unrein macht (κοινοῦνται).<sup>62</sup>

Aufgrund dieser Bestimmung, die nichts anderes als der Grundsatz der Torah ist, werden im folgenden die ethischen Forderungen für die Zugehörigkeit zur Jesusnachfolge paränetisch formuliert. Die Trennlinie zwischen unrein und rein, und damit die für Juden bestehende soziale Barriere, wird also transformiert in eine, die bestimmt, wer durch sein Verhalten zur Gemeinschaft der Christusgläubigen gehört und dereinst am eschatologischen Heil partizipieren wird. Die Trennlinie zwischen draussen (Pharisäer) und drinnen (Jünger bzw. die zum Glauben Berufenen) erfährt in der Unterscheidung zwischen aussen und innen des menschlichen Körpers eine religiös-ethische Korrespondenz. Stichwort hierbei ist das Herz aus Jes 29,13 (V. 6): Das Herz, das Zentrum des menschlichen Willens, wird als der Ursprung für schlechte Gedanken und böse Taten des Menschen gesehen (V. 19.21). Programmatishes Ziel ist ein christlicher Wandel auf Erden in Vollkommenheit.

*Zusammenfassend ist zu sagen:* Die Unterscheidung zwischen rein und unrein läuft bei Mk gewissermassen nicht über den Tisch, sondern über das Herz (V. 6.19.21). Die in Mk 7,1–23 gezogene Trennlinie ist eine transethnische und eine ethische. Die angestrebte Gemeinschaft der Christusgläubigen ist, sehr paulinisch, neben Juden und Heiden sozusagen eine dritte Grösse, nämlich eine Elite von Heiligen in der Welt, die sich ihre Teilhabe an dem eschatologischen Heil durch ihr besonderes Verhalten zu sichern hat. Dass Mk diese moralisch-ethische Bestimmung christlicher κοινωνία narrativ an einem Konflikt um Reinheit und Unreinheit entfaltet, das macht im Grunde nur deutlich, in welcher enger Beziehung die Kategorien von Reinheit und Unreinheit mit Vorstellungen von Moral stehen.<sup>63</sup> Doch zeigt seine Verwendung dieses Konflikts als Aufruf zu sittlich-moralischer Vollkommenheit auch ge-

<sup>60</sup> Das könnte jedenfalls die Wirkungsgeschichte dieser Perikope mitbestimmt haben; vgl. E. Schüssler Fiorenza: Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988, 184, die vermutet, dass Jesusgläubige schon sehr früh «ihre Tischgemeinschaft mit HeidInnen durch Verweis auf die Praxis Jesu (...) gerechtfertigt» haben.

<sup>61</sup> V. 17: ἡ παραβολή.

<sup>62</sup> Mk 7,15; Übersetzung: Zürcher Bibel 2007.

<sup>63</sup> Dazu s. Douglas: Reinheit und Gefährdung (Anm. 2), 170–182.

wissermassen einen Endpunkt im Aushandeln von Minimalforderungen für den sozialen Verkehr zwischen Juden und Andersstämmigen unter den Gläubigen ἐν Χριστῷ. Die Christusgläubigen hatten ihre Grenzziehung zunehmend gegenüber den sie umgebenden nichtjüdischen paganen Gemeinschaften vorzunehmen und sich in der «Welt», in der sie lebten, zu definieren. Davon zeugt nicht zuletzt das Gegensatzpaar Fremde – Bürger, wie es bei Paulus (Eph 2,19), im Hebr (11,13) und später bei den christlichen Apologeten<sup>64</sup> begegnet.

### *Abstract*

Der griechische Begriff κοινός ist in seiner Doppelbedeutung «gemeinsam» und «gemein» bzw. «unrein» nur in der hellenistisch-jüdischen Literatur und im Neuen Testament belegt. Dabei bezeichnet die zweite Bedeutung «gemein/unrein» schon in seiner frühesten Bezeugung im ersten Makkabäerbuch nicht ausschliesslich kultische Unreinheit, sondern umfassend das, was Juden von Nichtjuden unterscheidet. Κοινός kann geradezu das Nichtjüdische denotieren. Der vorliegende Artikel geht von diesem Befund aus und untersucht drei neutestamentliche Texte, in denen am Beispiel der Tischgemeinschaft bzw. der Speisen das thematisiert wird, was nach jüdischer Torah als unrein gilt. Er zeigt auf, wie durch die zunehmende Gewinnung von Christusgläubigen aus den Völkern die Grenze dessen, was Juden und Nichtjuden in ihrem Sozialverkehr trennt, verschoben wird. Aus dem Diskurs um Reinheit und Unreinheit werden neue Diskurse gemacht, durch die Gemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden ἐν Χριστῷ möglich wird.

*Christina Tuor-Kurth, Basel*

<sup>64</sup> Vgl. insbesondere Diogn 5,1–17.