

Frühes Christentum und Migrationssoziologie – Ausgewählte methodische Fragen und Probleme

Reinhard von Bendemann

1. ‚Schmelztiegel‘ und / oder ‚Salatschüssel‘? – Möglichkeitsbedingungen der Verständigung mit der Migrationssoziologie

In den 1970er und 1980er Jahren wurde für das Ruhrgebiet eine Enttäuschung von Assimilierungserwartungen in Bezug auf zugewanderte Menschen festgestellt.¹ In der Folge wurde die – allerdings bis heute verschiedentlich für das Ruhrgebiet gebrauchte – Metapher des *melting pot*, des ‚Schmelztiegels‘ verschiedener Kulturen bzw. Ethnizitäten, fraglich. Mit der Metapher verband sich die Erwartung, dass Menschen mit verschiedenen ethnischen Hintergründen und differenten kulturellen Prägungen in der *longue durée* quasi von selbst ‚verschmelzen‘ würden. Und zwar so weitgehend, dass sie schließlich – ohne

¹ „Die Arbeitssituationen unter Tage sind [...] ‚relativ normal‘. Es gibt zwar Konflikte unter den Arbeitskollegen, aber es handelt sich dabei nur um solche Konflikte, die immer dann entstehen, wenn Menschen unter großen Belastungen auf engem Raum zusammenarbeiten müssen. Die Solidarität untereinander endet am Werkstor. Von da an haben beide Gruppen nichts mehr miteinander zu tun. Menschen, die unter sehr schwierigen Bedingungen tausend Meter unter der Erdoberfläche täglich 7–9 Stunden zusammenarbeiten, sehen sich außerhalb des Betriebes fast nie. Der Kontakt wird möglichst gemieden, und zwar von beiden Seiten“ (in: H. Korte, Die etablierten Deutschen, 275). So beschreibt Korte in den Ergebnissen seiner Studie zu Beschäftigten der Ruhrkohle AG mit Migrationshintergrund Mitte der 1980er Jahre die Situation des Miteinanders von – damals noch so genannten – ‚Ausländern‘ und Deutschen (siehe zur Studie: H. Korte, Wohnsituation). Das in den 1970er und 1980er Jahren noch Überraschende besteht darin, dass die Studie zu dem Ergebnis kommt: Die eigentlich *erwartete* Assimilation der bei der Ruhrkohle beschäftigten Migranten ist ausgeblieben. Dauerhafte soziale Beziehungen zwischen Migranten und Einheimischen sind jenseits der vorgegebenen Gemeinschaft der Arbeit nicht zustande gekommen, dagegen ist – unabhängig von der Aufenthaltsdauer – ein Nebeneinanderher-Leben von Zuwanderern und Einheimischen zu konstatieren, das im günstigen Fall während der Arbeit nicht zu Konflikten führt. Die Frage, inwieweit für die polnischen Migranten im Ruhrgebiet auch von Prozessen einer erfolgreichen ‚Verschmelzung‘ zu sprechen ist bzw. ob an dieser Stelle tatsächlich stärker nach Herkunftsländern und Regionen zu differenzieren ist, wird hier nicht weiter verfolgt.

es selbst ursprünglich zu wollen – der Überzeugung wären, sie hätten eine gemeinsame verbindende Geschichte und Kultur.²

Auf der Basis einer mindestens partiellen Enttäuschung entsprechender Erwartungen bezüglich des Zusammenlebens und Verschmelzens³ von Zuwanderern und aufnehmender Gesellschaft begegnen seitdem auch andere Metaphern, um die sozialen Mischungsverhältnisse, die in Folge von Zuwanderung entstanden, zu beschreiben. Das Bild der ‚Salatschüssel‘⁴ bringt zum Ausdruck, dass in einer Gesellschaft oder Region ggf. höchst unterschiedliche Ingredienzen zusammenkommen. Diese erscheinen zwar in der Schüssel – bunt gemischt – durch ein äußeres Dressing verbunden, doch kommt es im Inneren nur teilweise zu einer harmonischen Synthese: Die Inhalte bleiben ggf. separiert und können sich gegebenenfalls auch geschmacklich dissonant verhalten.

Heuristisch soll uns im Folgenden die Frage beschäftigen: Lassen sich Modelle der Migrationssoziologie, die hinter entsprechenden Metaphern wie der des ‚Schmelztiegels‘ und der ‚Salatschüssel‘ stehen, in ein fruchtbares Gespräch mit Ansätzen der neutestamentlichen Wissenschaft, genauer, mit Beiträgen zur Erforschung der Geschichte des Frühchristentums, mit Studien zur Sozialgeschichte der ersten Christen, zur neutestamentlichen Ekklesiologie, Ethik und Theologie bringen?

Eine entsprechende interdisziplinäre Gesprächssituation gestaltet sich alles andere als leicht.⁵ Die allgemeinen und grundsätzlichen Probleme der Vermittlung neutestamentlich-wissenschaftlicher Ansätze und Methoden mit der

² Vgl. zum Unvermeidlichkeitspostulat der Assimilation („[...] a process of interpenetration and fusion in which persons and groups acquire the memories, sentiments, and attitudes of other persons or groups, and, by sharing their experience and history, are incorporated with them in a common cultural life“; Park/Burgess, Introduction, 735) kritisch: Treibel, Migration, 89; Esser, Aspekte, 48: „Auch längerfristig gesehen können die Vorgänge nämlich durchaus auch in ein Kasten-System, in dauernden Konflikt oder auch in dauerhafte Unterordnung einer Gruppe münden. Kurz: Assimilation ist alles andere als ‚unvermeidlich‘.“

³ Zur Metapher des *melting pot*, „in dem unterschiedliche Herkunftstraditionen zu einem Ganzen verschmolzen werden sollen“ (Krauss, Integration, 12) und ihrer Bedeutung anlässlich des 100-jährigen Jubiläums des Zionistischen Kongresses 1997 und der Festlichkeiten zum 50. Jahrestag des Staates Israel 1998: Treibel, Migration, 97 mit Anm. 37.

⁴ Zur ‚Salatschüssel‘-Metaphorik: Krauss, Integration, 12; zur Metapher des ‚pressure cooker‘ (Dampfkochtopf): Krauss, Integration, 21.

⁵ Migrations-Phänomene sind Gegenstand verschiedenster Wissenschaftsdisziplinen. Neben der Migrationssoziologie werden sie in den Wirtschaftswissenschaften, der Rechtswissenschaft, der Demographie, der Geographie, der Politikwissenschaft, der Philosophie und Sozialphilosophie, der Kulturanthropologie und Ethnographie, der (Sozial-)Psychologie und der Erziehungswissenschaft verhandelt. Seit Längerem ist das Themenfeld auch in den historischen Disziplinen angekommen (siehe den Überblick bei Treibel, Migration, 17). Aus neutestamentlicher Perspektive ist das Gebiet der Migrationssoziologie weitgehend Neuland, und dies gilt als kräftige

Soziologie sind bekannt. Im Blick auf die Migrationssoziologie im Besonderen ist festzustellen: Ihre Theoriebildungen beziehen sich von ihren Anfängen her auf moderne Gesellschaften. Die jüngste migrationssoziologische Forschung gründet in ihren klassisch gewordenen Entwürfen auf der Untersuchung und Interpretation sozialer Entwicklungen vorrangig in Nordamerika zu Beginn des 20. Jahrhunderts und richtet sich insbesondere auch auf Wanderungsprozesse zwischen den USA und ihren südlichen Nachbarn. Hinzu kommt: Migrationssoziologische Forschungen sind mit der Geschichte der Soziologie in vielfältiger Weise verflochten und verbinden sich hier mit ganz unterschiedlichen Schultraditionen und untereinander nur schwer vermittelbaren Ansätzen.

Trotz aller methodischer Schwierigkeiten und Abständigkeiten der Fächer überrascht es gleichwohl, dass eine Begegnung neutestamentlicher Forschungen mit Ansätzen und Einsichten der Migrationssoziologie weitgehend fehlt und eine *terra incognita* markiert. Die Fehlanzeige beginnt schon beim Begriff ‚Migration‘, der – obwohl die Sache so nahe zu liegen scheint, so zahlreich sind die Phänomene räumlicher resp. sozialer Mobilität in den frühchristlichen Quellen – in Gesamtdarstellungen der Geschichte des Urchristentums und der frühchristlichen Sozialgeschichte sowie auch in vielen Einzeluntersuchungen zu angrenzenden Themen fast völlig fehlt. Zugleich gilt: Stellt man die Lebensformen früher Christen oder die erste christliche Generation in Gänze dar, so ergeben sich, hinsichtlich der Beschreibungsbegriffe, Strukturen und Ordnungsmuster, Berührungspunkte, Überlappungen und Strukturanalogien zu Fragen, die in der migrationssoziologischen Forschung seit Langem bearbeitet werden.

Es besteht jedenfalls Klärungsbedarf, wenn z. B. in neutestamentlichen Arbeiten oft eher intuitiv vom Grundsinn des Verbs *migrare* herkommend, von ‚wandern‘, ‚reisen‘ etc. die Rede ist oder mit Begriffen wie ‚Inkulturation‘, ‚Integration‘⁶ oder ‚Assimilation‘⁷ gearbeitet oder auch das frühe Christentum in den Horizont einer *religio migrans* gerückt wird.⁸

Einschränkung im Blick auf den folgenden Impuls-Beitrag: Es handelt sich lediglich um eine *Auswahl* von Themenhorizonten und Frageperspektiven und die Bezugspunkte sind so gewählt, dass sie für Fragenkreise und Probleme der neutestamentlichen Wissenschaft anschlussfähig und weiterführend sein können.

⁶ Vgl. die sehr verschieden ausgelegte Rede von ‚Integration‘ in der Darstellung der Geschichte des Urchristentums durch Koch, *Geschichte*, 90, 128, 199, 295 Anm. 23, 297, 400 u. a. m.; vgl. ‚Inkulturation‘ als Beschreibungsbegriff: Koch, *Geschichte*, 237.

⁷ Gegen einen ontologisierenden Gebrauch des Assimilationsbegriffs, der bisweilen auch in neutestamentlichen Forschungsbeiträgen begegnet, siehe Gotter, „Akkulturation“, 398: ‚Assimilation‘ sei dann erfolgt, wenn sich „eine Entität, die sich zuvor für distinkt gehalten hat, einer anderen (dominanten) Entität soweit annähert, daß sie auf der distinktionsrelevanten Ebene keine Differenz mehr sieht [...] wiederum ist nicht die Differenz, die es im übrigen weiterhin geben mag, das Entscheidende, sondern die Wahrnehmung dieser Differenz“.

⁸ Von Ebner wird der Begriff im Zusammenhang der Mysterienkulte gebraucht: Soziologisch werden *sub voce religio migrans* „die subtilen Transformationsprozesse einge-

Zudem lässt sich zeigen, dass europäische oder nordamerikanische neutestamentliche Forschung im 19. und 20. Jahrhundert durchaus immer wieder indirekt – d. h. auch dort, wo entsprechende Termini oder Theoreme nicht reflektiert resp. wo sie gemieden werden – Annahmen widerspiegelt, die in dieser Zeit soziologisch z. B. bezüglich des Assimilationsverhaltens von Fremden resp. Migranten leitend waren. Strukturanalogien zu den Ansätzen der frühen Chicago School finden sich z. B. in Darstellungen des Frühchristentums als Epochengeschichte, die in einer Art Teleologie auf ein zunehmendes Sicheinrichten in der Mehrheitsgesellschaft hin verläuft. Liest man neutestamentliche Arbeiten im Licht der Perspektivwechsel, die jüngere migrationssoziologische Forschungen vollzogen haben, so wird vielfach transparent, wie stark auch die neutestamentliche Wissenschaft von impliziten Annahmen bestimmt ist, die sich einer westlichen Perspektive aus einer bestimmten Phase der Neuzeit verdanken, nämlich der Zeit nationalstaatlicher Gebilde.

Vor allem aber, und so lautet die These für das Folgende: In Fragestellungen, wie sie die Migrationssoziologie beschäftigt, steckt tatsächlich ein Erschließungspotential für antike Texte. Fragen und Anstöße der Migrationssoziologie erlauben es, ein Feld begrifflich-konzeptionell zu ordnen und die Quellen für Fragen zu öffnen, die exegetisch weiterführend und auch theologisch bedeutsam sind.

2. Ausgewählte Fragehorizonte und Erschließungspotentiale migrationssoziologischer Forschung

Definitionen dessen, was Migration ist, gehen von Phänomenen des Wechsels und der Bewegung von Menschen aus, differieren jedoch im Einzelnen nicht unbeträchtlich. Unter den Definitionskriterien umstritten sind insbesondere:

fangen [...], die sich abspielen, wenn Anhänger eines bestimmten, lokal geprägten Kultes diesen an einen anderen Ort bzw. in einem unterschiedlichen kulturellen Milieu weiterhin praktizieren wollen. [...] In der durch die Eroberungen Alexanders bzw. der Römer globalisierten Welt des Mittelmeers“ sei „das an der Tagesordnung. Menschen unterschiedlicher kultureller Prägung stoßen aufeinander: sei es als Eroberer, die sich als neue Herren mit lokal verwurzelten Traditionen konfrontiert sehen, oder sei es als Migranten, die ihre heimischen Lokaltraditionen [...] auch in fremder Umgebung fortführen wollen. Wer seine religiösen Traditionen, die immer auch ein Stück der eigenen Identität ausmachen, bewahren“ wolle, müsse „bereit sein, Zugeständnisse zu machen und auf die neuen Bedingungen einzugehen. Mit der Vorstellung einer *religio migrans* sollen die subtilen Veränderungsprozesse, die dann auf mentaler, personaler und institutioneller Ebene stattfinden, erfasst werden: Anpassung genauso wie Druck von außen“ (Ebner, Stadt, 247–262; bes. 248f. / vgl. Auffarth, Anpassung, 19–30); vgl. zur Sache auch Theißen, Veränderungspräsenz, 25 (der erst in jüngeren Publikationen den Begriff Migration verwendet).

Erstens die Frage, ob man vom Wechsel eines Ortes oder dem einer Gesellschaft auszugehen hat, zweitens, welche Bedeutung der überbrückten Distanz als solcher zukommt und wie man sie vermisst, drittens der Aspekt der Dauerhaftigkeit des Orts- / Gesellschaftswechsels und viertens die Frage, ob Formen erzwungener Orts- / Gesellschaftsveränderung der Migration als soziologisches Phänomen zu subsumieren sind.⁹

Bei allen Differenzen der Definitionen im Einzelnen kann man festhalten: Migrationssoziologie beschäftigt sich nicht allein mit Orts- / Gesellschaftsveränderungen und den orts- / gesellschaftswechselnden Akteuren als solchen, sondern vielmehr mit sämtlichen sozialen Phänomenen und Implikationen mehr oder weniger dauerhafter Veränderungen der Situierung von Einzelnen oder Gruppen.¹⁰ Die Beachtung sämtlicher sozialer Phänomene und Implikationen bedeutet z. B., dass auch die sozialen Kontexte, die von Migranten verlassen werden, sowie die sog. aufnehmenden Gesellschaften und ihr soziales *feedback* mit erforscht werden, und dass vielfach lange und komplexere Vor- und Nachgeschichten entsprechender Vorgänge Aufmerksamkeit beanspruchen.¹¹

Um einschlägige Fragestellungen für die neutestamentliche Wissenschaft fruchtbar zu machen, sollen im Folgenden zwei Textzusammenhänge als Testfälle ausgewählt werden. Diese können hier nicht philologisch und exegetisch im Einzelnen ausgeleuchtet werden. Sie sind vielmehr so gewählt und werden nur insoweit betrachtet, dass Fragestellungen als solche transparent werden.

Bei einem Text handelt es sich um Ciceros Rekurs auf die Juden in seiner Verteidigungsrede *Pro Flacco* (66–69). Mit dem anderen Text wird das Wagnis eines großen Sprungs eingegangen: Wir beziehen uns hier auf einen zentralen Abschnitt aus dem lehrhaften Hauptteil des frühchristlichen Epheserbriefes, nämlich Eph 2,11–22.

In beiden Texten finden wir – ganz allgemein betrachtet – eine Reflexion sozialer Konstellationen in enger Verbindung mit Zuschreibungen religiöser

⁹ Siehe Treibel, Migration, 17–22 zu Definitionen und Typologien der Migration.

¹⁰ Siehe zur etwa 100-jährigen komplexen Geschichte der Migrationstheorien: Han, Theorien.

¹¹ Vgl. die offene Definition von Treibel, Migration, 21: „Migration ist der auf Dauer angelegte bzw. dauerhaft werdende Wechsel in eine andere Gesellschaft bzw. in eine andere Region von einzelnen oder mehreren Menschen. So verstandene Migration setzt erwerbs- und familienbedingte, politische oder biographisch bedingte Wanderungsmotive und einen relativ dauerhaften Aufenthalt in der neuen Region und Gesellschaft voraus [...]“ Nach Han, Soziologie, 7 „[...] ist Migration immer ein Prozess, der, beginnend von der Vorbereitung über den faktischen Verlauf bis hin zu einem vorläufigen Abschluss, in einem langen zeitlichen Kontinuum stattfindet. [...] Es kann gesagt werden, dass der wesentlich zeitintensivere und schwierigere Teil der ‚inneren psychosozialen Migration‘ erst nach der ‚äußeren physischen Migration‘ beginnt [...]“ Treibel, Migration, 171: „Gerade bei der Flucht ins Ausland kann man erkennen, wie wenig spontan und ungeplant selbst erzwungene Migration ist [...]“ Zur Einbindung von Fluchtmigration in soziale Netzwerke: Pries, Migration und Ankommen, 50–52.

Werturteile; und in beiden Texten geht es – ganz allgemein gesehen – jeweils um ein ‚wir‘ im Unterschied zu einem ‚ihr‘ bzw. einem ‚sie‘. Die Texte scheinen vordergründig für die beiden eingangs genannten Metaphern anschlussfähig, nämlich die einer in bestimmter Hinsicht gelingenden Verbindung von Zuwanderern und Aufnahmegesellschaft („Schmelztiegel“) sowie die einer entsprechenden Enttäuschung von Assimilationserwartungen („Salatschüssel“).

In einem ersten Fall begegnen wir der Außensicht eines Römers in der Zeit der Republik, die von einer nicht gelungenen und im Ansatz unmöglichen Assimilation und Befriedung zwischen Römern und Juden ausgeht; wir blicken hier hinein in eine Fremdheits- und Entfremdungsgeschichte und begegnen Urteilen eines Gebildeten, der im Prozess die Argumente und Zeugen der Gegenseite dadurch unterminiert, dass er die Juden als die ‚auffälligen Anderen‘ im römischen Reich desavouiert, als die, denen barbarische *superstitio* zuzuschreiben ist und deren Religion sich schon immer mit der *gloria* des römischen Imperiums nicht vertragen konnte:

Cicero, *Pro Flacco* 66–69 [Übers. M. Fuhrmann]

(66) [...] *Sequitur auri illa invidia Iudaici. Hoc nimirum est illud quod non longe a gradibus Aurelii haec causa dicitur. Ob hoc crimen hic locus abs te, Laeli, atque illa turba quaesita est; scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in contionibus.* [...]

[...] Jetzt folgt die leidige Geschichte von dem Gold der Juden. Das ist natürlich der Grund, weshalb die Sache des Flaccus in der Nähe der aurelischen Stufen verhandelt wird; wegen dieses Anklagepunktes hast du dich um diesen Platz und die Clique dort bemüht, Laelius: du weißt, wie stark sie ist, wie sie zusammenhält und welche Rolle sie bei Versammlungen spielt. [...]

(67) *Cum aurum Iudaeorum nomine quotannis ex Italia et ex omnibus nostris provinciis Hierosolymam exportari soleret, Flaccus sanxit edicto ne ex Asia exportari liceret. Quis est, iudices, qui hoc non vere laudare possit? Exportari aurum non oportere cum saepe antea senatus tum me consule gravissime iudicavit. Huic autem barbarae superstitioni resistere severitatis, multitudinem Iudaeorum flagrantem non numquam in contionibus pro re publica contemnere gravitatis summae fuit. At Cn. Pompeius captis Hierosolymis victor ex illo fano nihil attigit.* Jahr für Jahr wird regelmäßig auf Rechnung der Juden Gold aus Italien und allen unseren Provinzen nach Jerusalem ausgeführt: Flaccus untersagte in einem Erlass die Ausfuhr aus Asien. Wer könnte diese Maßnahme nicht uneingeschränkt gutheißen, ihr Richter? Dass kein Gold ausgeführt werden dürfe, hat der Senat schon oft – in früheren Jahren und zumal während meines Konsulats – mit größtem Nachdruck festgestellt. Diesem fremdartigen Aberglauben die Stirn zu bieten, zeigte Festigkeit; um der öffentlichen Ordnung willen auf den jüdischen, in den Versammlungen nicht selten zügellosen Haufen keine Rücksicht zu nehmen, bewies einen ausgeprägten Sinn für Würde. Doch Cn. Pompeius, der siegreiche Eroberer Jerusalems, ließ ihren Tempel gänzlich unangetastet.

(68) *In primis hoc, ut multa alia, sapienter; in tam suspiciosa ac maledica civitate locum sermoni obtrectatorum non reliquit. Non enim credo religionem et Iudaeorum et hostium impedimento praestantissimo imperatori, sed pudorem fuisse. [...]*

Daran tat er, wie an vielem anderen, sehr weise: Er gab – in einer so argwöhnischen und schmähsüchtigen Stadt – den Verleumdern keine Gelegenheit zu Rede. Ich glaube nämlich, dass nicht die Religion der Juden, unserer Feinde, dem hervorragenden Feldherrn Zurückhaltung auferlegt hat, sondern seine Rechtfertigung. [...]

(69) [...] *Sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis. Stantibus Hierosolymis pacatisque Iudaeis tamen istorum religio sacrorum a splendore huius imperii, gravitate nominis nostri, maiorum institutis abhorrebat; nunc vero hoc magis, quod illa gens quid de nostro imperio sentiret ostendit armis; quam cara dis immortalibus esset docuit, quod est victa, quod elocata, quod serva facta.*

[...] Jedes Volk hat seine Religion, Laelius, wie wir die unsere. Schon vor der Einnahme Jerusalems, als die Juden noch mit uns im Frieden lebten, vertrat sich die Ausübung ihrer Religion schlecht mit dem Glanz dieses Reiches, mit der Größe unseres Namens, mit unseren altüberkommenen Einrichtungen; jetzt aber ist das umso weniger der Fall, als dieses Volk durch Waffengewalt kundgetan hat, was es von unserer Herrschaft hält; dabei hat es auch vorgeführt, was es den unsterblichen Göttern wert ist: es ist besiegt, ist zinsbar, ist versklavt.

Der zweite – modellhaft betrachtet der von Cicero avisierten und inszenierten Anordnung scheinbar komplementär – heuristisch gewählte Text, der frühchristliche Epheserbrief, etabliert dagegen aus einer Innensicht ein Konzept, das die Erzählung einer *gelungenen* Verbindung voraussetzt bzw. behauptet:

Eph 2,11–22

¹¹ Διὸ μνημονεύετε

ὅτι ποτὲ ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί,

οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου,

¹² ὅτι ἦτε τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ χωρὶς Χριστοῦ,

ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας,

ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ.

¹³ νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς

οἱ ποτε ὄντες μακρὰν

ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ.

¹⁴ Αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν,

ὁ ποιήσας τὰ ἀμώτερα ἐν

καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας,

τὴν ἐχθρὰν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ,

¹⁵ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν

καταργήσας,

ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον

ποιῶν εἰρήνην

¹⁶ καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ

διὰ τοῦ σταυροῦ,
 ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ.
¹⁷ καὶ ἔλθὼν
 εὐηγγελίσαστο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς.
¹⁸ ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφοτέροι
 ἐν ἐνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.
¹¹ Daher erinnert euch,
 dass ihr einstmal die Heiden im Fleisch wart, ihr, die man Unbeschnittenheit
 nennt von Seiten der so genannten Beschneidung, die am Fleisch mit Händen voll-
 zogen ist,
¹² dass ihr zu jenem Zeitpunkt ohne Christus wart,
 ausgeschlossen von der Bürgerschaft Israels und fremd im Blick auf die Bundes-
 schlüsse der Verheißung,
 da ihr Hoffnung nicht hattet und ohne Gott in der Welt [wart].
¹³ Jetzt aber seid ihr in / durch Christus Jesus,
 die ihr einst fern wart,
 nahe gekommen durch das Blut Christi.
¹⁴ Er selbst ist nämlich unser Friede,
 der beides zu einem gemacht hat,
 und (zwar), indem er die Zwischenwand des Zauns aufgelöst hat,
 indem er die Feindschaft in / durch sein Fleisch,
¹⁵ das aus Geboten in Bestimmungen bestehende Gesetz
 außer Kraft gesetzt hat,
 damit er die zwei in / durch sich zu einem neuen Menschen erschaffe
 (und so) Frieden bewirke
¹⁶ und die beiden in / durch einen Körper / Leib mit Gott versöhne,
 nachdem er durch das Kreuz die Feindschaft in / durch sich tötete.
¹⁷ Und er kam
 und verkündete Frieden uns, den Fernen, und Frieden den Nahen.
¹⁸ Denn durch ihn haben wir – die beiden – den Zugang
 in / durch einen Geist zum Vater.
¹⁹ Ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι
 ἀλλ' ἐστὲ συμπολίται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ,
²⁰ ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν,
 ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ,
²¹ ἐν ᾧ πάντα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὐξεῖ εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ,
²² ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε
 εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.
¹⁹ Folglich seid ihr nun nicht mehr Fremde und Paröken,
 sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes,
²⁰ aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten,
 wobei der Eckstein / Schlussstein Christus Jesus selbst ist,
²¹ in dem das ganze Gebäude zusammengefügt ist und wächst
 zu einem heiligen Tempel im Herrn,
²² in dem auch ihr mit aufbaut seid
 zu einem fest gegründeten Gebäude Gottes in / durch (den) Geist.

In diesem Text ist die Verhältnisbestimmung von ‚wir‘ und ‚ihr‘ / ‚sie‘ anders-herum gelagert: Die Heiden erscheinen als die „Gottlosen in der Welt“ / ἄθεοι

ἐν τῷ κόσμῳ (Eph 2,12),¹² und die christliche ἐκκλησία suspendiert in sich die Trennbarriere der Tora, welche Juden und Heiden, aber auch Juden- und Heidenchristen separiert hat, im Kreuzestod Christi (Eph 2,14–16).¹³ An die Stelle der unversöhnlich diversifizierten Vergangenheit ist nach dem Epheserbrief die neue Schöpfung einer versöhnten Korporität getreten, in der nun auch die ehemals ‚Gottlosen‘ – in Hinsicht auf ihr Heil unterschiedslos – inkorporiert und insofern zu qualitativ vollgültigen Mitbürgern mit allen kultischen Rechten werden, womit die Fernstehenden Gott in der gleichen Weise nahegebracht worden sind wie die Juden, deren Verheißung und Hoffnung immer schon Gottes Nähe war (Eph 2,17f.19–22).¹⁴ Nach dem Epheserbrief ist im Christusgeschehen der von Cicero als „Feindschaft“ angesprochene Zustand überwunden, und „Frieden“ ist unter den Menschen realisiert worden (Eph 2,14f.). Alle haben unbeschadet ihrer differentiellen Herkunft, kulturellen und ethnischen resp. religiösen Prägung unterschiedslos – vermittelt durch den göttlichen Geist – Zugang zum „Vater“ (Eph 2,18), stehen damit in derselben Nähe zu Gott.

Ohne die fundamentalen zeitlichen, kulturellen und religiösen / theologischen Differenzen zwischen diesen beiden exemplarisch gewählten Ausgangstexten in irgendeiner Weise nivellieren zu wollen, soll es im Folgenden um die begrenzte methodische Frage gehen: Wie könnten diese so verschiedenen Texte ‚sprechend‘ werden, wie lassen sie sich gegebenenfalls ordnen, ohne ihnen Gewalt anzutun, welche Perspektiven eröffnen sich, wenn wir sie im Licht von Anstößen und Einsichten jüngerer migrationssoziologischer Forschung lesen?

2.1 Gestalten der Migration

Ein erster Fragenkreis betrifft die Formen von Migration, betrachtet man sie nicht isoliert, auf Einzelakteure bezogen, sondern in ihrer Verflechtung sowohl in weiterzufassende historische Zusammenhänge auf der einen, als auch

¹² Zum neutestamentlichen Hapaxlegomenon ἄθεοι: Sellin, Epheser, 198: „Vorausgesetzt wird, dass nur der Gott Israels Gott ist.“

¹³ Eine ausführliche exegetische Würdigung des so zentralen und lange so kontroversen Abschnittes Eph 2,11–22 kann hier in keiner Weise erfolgen. Siehe mit weiterer Forschungsliteratur: Merklein, Amt, 118–158 (zu Eph 2,19–22); Barth, Ephesians, 253–325; Lincoln, Ephesians, 122–165; Schwindt, Weltbild, 453–463; Sellin, Epheser, 188–243; vgl. zur Traditionsgeschichte: Faust, Pax, 73–220.

¹⁴ Die Frage, ob das Judentum für den Eph – metaphorisch – noch die ‚Mutter‘, oder vielmehr bereits die ‚Schwiegermutter‘ darstellt, ist in der Forschung umstritten (siehe die knappe Bewertung der Einleitungsfragen bei Sellin, Epheser, 49–64). Dem Brief liegt es innerhalb der dritten frühchristlichen Generation insgesamt fern, positive heilsgeschichtliche Aussagen über Israel zu treffen. Umgekehrt gilt aber auch: „Israel wird [...] nichts genommen oder abgesprochen. Es wird auch nicht angedeutet, dass Israel das ihm verheißene Heil sich verwirkt habe“ (Sellin, Epheser, 199). Die Juden werden also nicht zu den Fremden *per se*.

in ihrer Verwobenheit in *literarische Konzeptionen* – mit solchen haben wir es ja sowohl bei Cicero als auch im frühchristlichen Epheserbrief zu tun – auf der anderen Seite.

Im Zusammenhang des Cicero-Textes stellt sich die Frage, wie Juden – wahrscheinlich seit der Makkabäerzeit – nach Stadtrum gekommen sind. Aufgrund der Quellenlage wissen wir dies nicht genau.¹⁵ Die Rede *Pro Flacco* hält Cicero, wie er betont, nahe den „aureischen Stufen“ im Jahr 59 v. Chr., vier Jahre nach der Eroberung Judäas und Jerusalems durch die Truppen des Pompeius im Jahr 63 v. Chr., d. h. nach dessen Rückkehr, auf der er zahlreiche jüdische Kriegsgefangene mit nach Rom brachte. Zugewandert sind Juden aus der Asia, die Laelius, der Ankläger, als Zeuge dafür anbietet, dass Flaccus in der Zeit seiner Statthalterschaft in der Asia erpresserische Unterschlagungen vorgenommen hat (*crimen rerum repetundarum*), indem er den Juden die Entsendung von Gold nach Jerusalem untersagte.¹⁶

Angesprochen ist darüber hinaus eine *turba*, eine Schar, die Cicero verächtlich mit *ista* avisiert; die Rede ist von der beträchtlichen *manus* der Juden, von ihrer *concordia* und von dem, was sie in öffentlichen Versammlungen zu bewirken vermag (Flacc. 66).

Aus verschiedenen Gründen ist damit sehr wahrscheinlich, dass die von Pompeius mitgebrachten jüdischen Kriegsgefangenen nicht die Anfänge des Judentums in Stadtrum markieren. Möglich bis wahrscheinlich ist, dass die ersten Juden in der *urbs* sich in Folge der Handelsbeziehungen Roms, insbesondere mit Kleinasien und Ägypten, in der Kapitale niederließen. Zur Zeit Ciceros ist längst nicht nur mit jüdischen römischen Bürgern im ‚Halbmodus‘ freigelassener Sklaven, sondern auch im ‚Vollmodus‘ zu rechnen. Dazu kommen *peregrini*.¹⁷

Das Feld lässt sich nach Formen und Typen untergliedern, die in der Migrationssoziologie im Blick auf die räumlichen, zeitlichen und intentionalen bzw. ursächlichen und dimensional Merkmale differenziert werden. Angesprochen sind u. a. Formen der Binnenwanderung, der temporären sowie permanenten, der „Individualmigration“ wie auch der „Gruppen-“ oder „Kollektiv-“ und „Kettenmigration“¹⁸. Phänomene erzwungener Migration spielen damit keineswegs die einzige, aber sehr wohl eine besonders wichtige Rolle.

¹⁵ Zu den Anfängen der Etablierung des Judentums in Rom: Goodman, Jerusalem, 385f. Zur Bedeutung von Migrationsprozessen für das Wachstum Stadtrums: Lo Cascio, Impact, 23–32.

¹⁶ Goodman, Jews, 389: „The confiscation itself was not denied, so Cicero’s defence of his client had to rest on the assertion that Flaccus’ actions had been legal and on emotions stirred up by casting aspersions in the Jews, asserting that the jury was being intimidated by the Jewish crowd outside the court.“

¹⁷ Zu den Bedingungen des Aufenthaltes von Fremden in Rom, zum Kriterium des *domicilium* und des *municipium*: Coşkun, Bürgerrechtsentzug, 113–124.

¹⁸ Vgl. Kalter, Migration, 197–200.