

„Unsere Bürgerschaft befindet sich im Himmel“ (Phil 3, 20) || ein biblisches Motiv und seine Entwicklung im frühen Christentum¹

Dirk Schinkel

1. Integration und Abgrenzung als Phänomene im frühen Christentum

Integration und Abgrenzung – mit diesen beiden neuzeitlich-soziologischen Termini kann eine bestimmte Überlebensstrategie sozialer Gruppen gekennzeichnet werden.²

Die moderne Gruppensoziologie³ geht davon aus, dass Identitäten von Gruppen durch Abgrenzungen und integrative Tendenzen formuliert werden. Die christlichen Gemeinden des ersten und zweiten Jahrhunderts befinden sich von Beginn an in einem Zwiespalt von Identitäten, der in der Forschung mit unterschiedlichen Termini gekennzeichnet wird: „Zwischen Abkehr und Hinwendung“ (J. Lehnen)⁴, „Weltflucht oder Weltverantwortung“ (E. Dassmann)⁵, „Anpassung und Abgrenzung“ (D.-A. Koch)⁶, „Integration und Distanz“ (H.E. Lona)⁷ oder auch „Identitätsverlust und Identitätsgewinn“ (E. Plümacher)⁸. Christliche Existenz bedeutet nach Ch. Markschie eine „Wanderung zwischen den Welten“⁹ oder nach E. Gräßer eine „Existenz zwischen den Zeiten“.¹⁰

¹ Es handelt sich um die leicht überarbeitete Fassung des am 12. Juli 2006 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster gehaltenen Vortrags zur Feierlichen Promotion.

² Hier sei hingewiesen auf den Münsteraner Sonderforschungsbereich (SFB 493) „Funktionen von Religion in den antiken Gesellschaften des Vorderen Orients“, der sich unter anderem mit der Frage nach Integration und Abgrenzung religiöser Gruppen im kaiserzeitlichen Kleinasien befasste, siehe dazu den Band Koch / Gutsfeld, Vereine mit zahlreichen Beiträgen zum Thema .

³ Hier sei auf soziologischer Seite Todd, Destin, genannt und auf neutestamentlicher Seite Vouga, Problem 492ff, der den Ansatz von Todd für die neutestamentliche Exegese aufbereitet hat.

⁴ Lehnen, Abkehr 1-28.

⁵ Dassmann, Weltflucht 189-208.

⁶ Koch, Christen 159.

⁷ Lona, Struktur 32-43.

⁸ Plümacher, Identitätsverlust.

⁹ So der Buchtitel von Markschie, Zwischen den Welten wandern, der das Spannungsfeld auch mit C. Andresen als „Diasporamentalität“ kennzeichnet (98). Markschie weist in der Einleitung (9-10) ausdrücklich auf das Motiv der

Dieses Spannungsfeld hat in neutestamentlichen Texten Spuren hinterlassen¹¹ und wird in der Schrift an Diognet ausführlicher reflektiert.¹²

Es geht beim Thema „Integration und Abgrenzung“ in frühchristlichen Gemeinden um die Frage, wann Assimilation und Akkulturation an Bezugsgrößen wie philosophische Systeme, politische Ordnung und die sozio-kulturelle Umwelt zum Verlust christlicher Identität führen und darum, welche Strategien die Gruppen zum Identitätserhalt anwenden.

Diese Problematik ist in der Regel Gegenstand sozialgeschichtlich vorgehender Arbeiten in der theologischen und althistorischen Wissenschaft. Dieser Ansatz ist um die motivgeschichtliche Perspektive zu erweitern.¹³

In diesem Spannungsfeld von Integration und Abgrenzung kommt mehreren sprachlichen Motiven eine identitätsstiftende Bedeutung zu. Zwei Motivbereiche lassen sich dabei grob unterscheiden: Der eine Bereich verstärkt eher die Abkehr von der Welt und deutet die eigene Identität in der Perspektive der Fremde in Form der Fremdlingsmetapher (z.B. 1Petr 1,1; 2, 11; Eph 2, 19; Hebr 11, 8-16; vgl. auch die Adresse in 1Clem). Unter Verwendung juristischer Termini wie *πάροικος*, *παροικία*, *παρεπίδημος* und *ξένος* wird die Existenz der Christen in der Welt beschrieben. Sie bleiben ihr im Kern fremd und leben wie „Fremde und Beisassen“ (*ὡς πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* in 1Petr 2, 11).¹⁴ Das Motiv „Christen als Fremde“ ist Ausdruck eines grundsätzlichen Konflikts zwischen einer Art der Weltzugewandtheit und einer Art der Abgewandtheit. Zu nennen wäre hier auch das Motiv der Flucht, welches sich besonders einprägsam in der jüdisch-hellenistischen Schrift Joseph und Aseneth findet (15, 6), in der die Protagonistin Aseneth in die „Zufluchtsstadt“ (*πόλις καταφυγῆς*) umbenannt wird.

Die zweite Seite ist – stark vereinfacht gesagt – die positive Hinwendung zu einer die eigene Welt mit ihren Bezügen übersteigenden Wirklichkeit, zur Welt Gottes. Sie findet sprachlich ihren Niederschlag in der „wah-

himmlischen Heimat hin (Phil 3, 20), welches durchgängig die Lebensäußerungen der christlichen Religion beeinflusst habe.

¹⁰ Gräßer, Stadt 251-257.

¹¹ Hier sind z.B. 1Kor 6; Apg 19, 23-40; Röm 12, 2 zu nennen. Vgl. dazu unter anderem Koch, Christen 158-188, und Schinkel, Gruppen 95-112. Ferner sei auf Arbeit von Plümacher, Identitätsverlust, hingewiesen.

¹² Siehe dazu Noormann, Himmelsbürger 199-229; Lona, Struktur 32-43, und auch Marksches, Welten 98ff.

¹³ Siehe dazu ausführlich Schinkel, Die himmlische Bürgerschaft als Ausdruck religiöser Integration und Abgrenzung in frühchristlichen Gemeinden – Untersuchung zu einem urchristlichen Sprachmotiv im 1. und 2. Jh., (Diss. masch.) Münster 2006, erscheint voraussichtlich 2007 in der Reihe FRLANT.

¹⁴ Vgl. Feldmeier, Christen; Kampling, Fremde 215-239.

ren Heimat“ oder dem „Vaterland“ (Hebr.; Philo von Alexandrien)¹⁵ und dem weit verbreiteten Bild von der „himmlischen Stadt“ oder „himmlischen Jerusalem“. Insbesondere dieser Motivbereich ist tief verwurzelt in biblischen Traditionen und äußerst facettenreich in jüdischen und christlichen Texten und dabei immer wieder in apokalyptischen Zusammenhängen verbreitet (vgl. das 4. Esrabuch, den syrischen Baruch oder Texte aus dem Testament der XII Patriarchen). Die Funktion des Motivs liegt dabei auch in der Bewältigung der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahr 70 n.Chr.¹⁶ Ein Motiv ganz eigener theologischer Valenz stellt meines Erachtens das Motiv der himmlischen Bürgerschaft dar, welches bisher nur in exegetischen Einzelstudien¹⁷ oder in älteren lexikographischen Arbeiten¹⁸ untersucht wurde.

2. Das Motiv der himmlischen Bürgerschaft in neutestamentlichen Texten

Als Basistext für dieses Motiv, das sich allgemeiner als ein „Motiv himmlischer Zugehörigkeit in den Formen politisch-bildhafter Rede“ kennzeichnen ließe, ist der Philipperbrief zu nennen. In Phil 3, 20 heißt es: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδέχομεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν – „Unsere Bürgerschaft nämlich befindet sich im Himmel, woher wir auch den Heiland, den Herrn Jesus Christus, erwarten.“

Die nähere Untersuchung dieses auch formgeschichtlich viel diskutierten Verses, ergibt, dass es sich um eine paulinische Formulierung handelt, nicht um ein von außen übernommenes Stück oder gar ein metrisch gegliedertes urchristliches Lied.¹⁹ Eng verbunden mit dem ganzen dritten Kapitel des Philipperbriefes ist die Frage nach den so genannten Gegnern des Paulus.

Häufig vertreten wurde und wird die These, dass judenchristliche Gegner Christen abgeworben hätten mit der Aussicht, durch Zugehörigkeit zu einem staatlich tolerierten Politeuma einen gewissen Schutz zu erhalten. Paulus nehme, so diese These, das πολίτευμα als gegnerische Parole auf

¹⁵ Siehe dazu die ältere Arbeit von Braun, Vaterland 319-327, sowie speziell zu Philo: Bitter, Vreemdelingschap.

¹⁶ Hier sind zwei Arbeiten zu nennen: Söllner, Jerusalem, und Döpp, Deutung.

¹⁷ Schwemer, Stadt 195-243; Noormann, Himmelsbürger. Zu verweisen ist aber auch auf Lincoln, Paradise.

¹⁸ Schmidt, Polis; Schmidt, Jerusalem 207-248.

¹⁹ Unter anderem gegen Becker, Erwägungen 29.

und wende es als Argument gegen seine Widersacher.²⁰ Diese These ist aus verschiedenen Gründen nicht haltbar. Vor allem ist ein jüdisches πολιτευμα für Philippi äußerst unwahrscheinlich, da es keine archäologischen Nachweise einer organisierten jüdischen Präsenz in der römischen Kolonie gibt. Außerdem fällt auf, dass das πολιτευμα als Bezeichnung für ein halbstaatliches Gremium in einer Polis eher für den ägyptischen und allenfalls ostkleinasiatischen Bereich epigraphisch belegt ist.²¹ Inschriftliche Belege aus dem Westen des römischen Reiches fehlen diesbezüglich. Die nähere lexikographische Untersuchung der Bezeichnung πολιτευμα ergibt, dass für die paulinische Zeit und unter Berücksichtigung des für Philippi voraussetzenden militärisch-politischen Hintergrunds die Bedeutung „Bürgerschaft“ als „Gesamtzahl aller Bürger“ am besten belegt ist.²²

Die Gegnerfrage insgesamt zum hermeneutischen Schlüssel für Phil 3, 20f und die argumentative Zielrichtung des Paulus in Phil 3 zu machen, ist meines Erachtens eine Engführung, da sie sich eher auf Analogieschlüsse aus anderen Paulusbriefen (z.B. Gal oder 2Kor) stützen als auf die historisch-politische Situation in Philippi.²³ Paulus indes verfolgt im Philipperbrief ganz offensichtlich eine bestimmte Strategie, die das Motiv der himmlischen Bürgerschaft in 3, 20 als ein Zentrum erkennen lässt. Dies wird an zwei Beobachtungen deutlich.

Erstens: Im Kern ist Phil 3, 20 die Aktualisierung bzw. Reformulierung dessen, was in dem kleinen Stück 1Thess 1, 9-10 als einem Basistext paulinischer Verkündigung²⁴ enthalten ist (vgl. V.10: καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης – „zu warten auf seinen Sohn vom Himmel, den er auferweckt hat von den Toten, Jesus, der uns von dem zukünftigen Zorn errettet“). Weniger der theologische Inhalt als vielmehr der Aussagemodus hat sich in Phil 3, 20 verändert. Paulus bedient sich einer explizit politisch gefärbten Sprache. Neben dem Politeuma verwendet

²⁰ So argumentieren z.B. Kraus, Volk 337f, und auch ähnlich Gnilka, Philipperbrief 211-218.

²¹ Trebilco, Communities 167-185, und auch Cowey / Maresch, Urkunden 6-9, gegen Smallwood, Jews 226, die πολιτευμα als „the standard political organization of all Jewish communities of any size in the East“ bezeichnet.

²² Zur Lexikographie ist grundlegend, wenn auch schon älter: Ruppel, Politeuma 268-312.433-454. Die neuere Forschung überblickt insbesondere Lüderitz, Politeuma 183-225, sowie speziell zu dem Sympolitie-Vertrag zwischen Smyrna und Magnesia, in dem es auch um bürgerrechtliche Aspekte geht: Ihnken, Inschriften (IK 8).

²³ Zur grundsätzlichen Problematik der Gegnerfrage im Neuen Testament vgl. Berger, Gegner 373-400; ferner – bezogen auf 1 Joh – die sehr weiterführende Arbeit von Schmid, Gegner, vor allem 13-80.

²⁴ Dazu – ohne hier in die Diskussion einsteigen zu wollen – Holtz, 1Thess 57ff.

er die überaus politisch besetzte Prädikation des Σωτήρ. Man denkt dabei unwillkürlich an die breite hellenistische Tradition dieses Titels, aber in der römischen Militärkolonie Philippi, die ihre Gründung auf Oktavian zurückführt, selbstverständlich an den römischen Kaiser, der als Σωτήρ, als „Heiland der Welt“, verehrt wurde. Neben der Reformulierung der Missionsverkündigung des Paulus ist also auch eine Politisierung zu verzeichnen, wie ein Blick auf Philipper 1, 27 belegt: Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε – „Lebt nur würdig als Bürger des Evangeliums Jesu Christi“.²⁵ Die neue Bezugsgröße, das Evangelium, wird verbunden mit πολιτεύεσθαι, einem zum selben Stamm gehörenden Verb wie πολίτευμα in 3, 20.

Die zweite Beobachtung im Blick auf die Bürgerschaft im Himmel, hat mit dem theologischen Ansatz des Paulus zu tun. Bereits im irdischen Leben auf den Himmel ausgerichtet zu sein – das offenbart die auch sonst immer wieder erkennbare und die paulinische Theologie prägende Dialektik, wie sie sich z.B. an Texten wie 2Kor 6, 9-10 oder 2Kor 10, 3 zeigt, wo es heißt „wir leben im Fleisch, kämpfen aber nicht nach dem Fleisch“. Spätestens hier wird klar, dass das Motiv der himmlischen Bürgerschaft keineswegs eine Randerscheinung darstellt, sondern als „ein wesentlicher Teil der endzeitlich-christologisch geprägten Ekklesiologie des Paulus“ (A.M. Schwemer) anzusehen ist. Das Motiv der himmlischen Bürgerschaft spiegelt somit *erstens* das eben mit den Begriffen „Integration und Abgrenzung“ beschriebene Spannungsfeld wider und weist *zweitens* auf die durch das Christusgeschehen bereitete neue Bezugsgröße hin, was es qualitativ von der Fremdlingmetapher unterscheidet, die eigentlich die „Nicht-Identität“ zum Spezifikum christlicher Identität macht. Damit hätte Paulus wohl auch in der römischen Kolonie Philippi, in der man stolz war auf sein römisches Bürgerrecht als Garant bestimmter Privilegien und Kennzeichen eines höheren sozialen Ranges, kaum plausibler predigen bzw. schreiben können.²⁶ Mit dem himmlischen Bürgerrecht, der Bürgerschaft im Himmel, kann er seine Botschaft verständlicher machen und selbstbewusster vertreten. Vor Gott leben heißt nach Phil 1, 27 dann „nur würdig als Bürger des Evangeliums Christi leben“, um nach Phil 3, 14 den „Siegeskranz der himmlischen Berufung Gottes in Christus zu erlangen“. Die geistige Ausrichtung auf die neue, himmlische Bezugsgröße findet sich im Anschluss an Paulus in verwandten Motiven im Kolosser- und Epheserbrief²⁷, am deutlichsten aber im fünften Kapitel der Schrift an Diognet im zweiten Jahrhundert n.Chr.

²⁵ Dazu Wolter, „Wandelt nur würdig des Evangeliums Christi“ 12-20.

²⁶ Dazu ausführlich die 1995 erschienenen Arbeiten von Pilhofer, Philippi, und auch Bormann, Philippi (vgl. besonders die unterschiedliche Beurteilung der Bedeutung des römischen Kaiserkults für Philippi).

²⁷ Hier sind Kol 3, 1-4 und Eph 2, 19 zu nennen.

3. Die Schrift an Diognet und das Motiv der himmlischen Bürgerschaft

3.1 *Hinführung: Datierung, geistige Strömungen*

Zur Veranschaulichung christlicher Existenzweise aus der Perspektive des christlichen Autors heißt es in der Schrift an Diognet (5, 9) von den Christen: ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται – „Auf der Erde verweilen sie, aber im Himmel sind sie Bürger.“

Das Motiv weist bereits eine Nähe zur apologetischen Tradition auf (vgl. Tertullian, Apol. 1, 2: „Die christliche Wahrheit weiß wohl, dass sie als Fremdling auf Erden weilt [*scit se peregrinam in terris agere*], und unter Fremden leicht Feinde findet, dass sie im übrigen aber ihre Herkunft, Heimat, Hoffnung, ihren Lohn und ihre Würde im Himmel hat“).

Auf der anderen Seite ist das Motiv auch in philosophischen Kontexten beheimatet (vgl. Mark Aurel, Selbstbetrachtungen 3, 11: „Der Mensch lebt als Bürger der obersten Stadt, im Vergleich zu der die übrigen Städte wie Häuser sind.“ Und auch beim alexandrinischen Theologen und Philosophen Clemens finden wir Ende des zweiten Jahrhunderts das Motiv der himmlischen Bürgerschaft verarbeitet (vgl. Paedagogus III 99, 1: Ὁ ἄνθρωπος [...] πολιτεύεται μὲν ἐν οὐρανοῖς ἐπὶ γῆς παιδαγωγούμενος – „Dadurch, dass der Mensch auf Erden erzogen wird, erlangt er Bürgerrecht im Himmel.“) Damit ist das geistige Umfeld grob umrissen, in dem die Schrift an Diognet um 160-170 n.Chr. geschrieben sein könnte.²⁸

Insgesamt spricht viel dafür, die Schrift an Diognet als einen anonym verfassten und an eine gebildete Adressatenschaft gerichteten Kunstbrief zu lesen, der deutlich erkennbar ein protreptisches Interesse verfolgt, wengleich er auch apologetische Züge in sich trägt. Die Allgemeingültigkeit des Inhalts und der Wahrheitsanspruch eines selbstbewusst vorgetragenen christlichen Standpunktes zeigen sich in der rhetorischen Gestaltung, in Form und Sprache sowie den verwendeten Bildern. Auffällig ist der Verzicht auf jede konkrete Anspielung z.B. auf historische Situationen oder Personen. Auch der Name *Jesus Christus* oder das *Kreuz* bleiben – selbst in den christologischen Passagen in Kap. 8 und 9 – ungenannt.

Für Andreas Lindemann ist der Diognetbrief ein Zeugnis der Paulusrezeption, das abgesehen vom Epheser- und Kolosserbrief in der ältesten

²⁸ Zur Datierung der Schrift siehe die Einleitung bei Lona, Diognet. Lindemann, Theologie 281-283, steht für eine Frühdatierung, Wengst, Schriften (Bd. 2) 308f, in Anlehnung an F. v. Overbeck für eine Spätdatierung (Konstantin). Favorisiert wird von Lona unter anderem eine Datierung um 200. Tatsache ist aber, dass sich über Ort, Zeit und Autor der Schrift an Diognet nicht viel Gesichertes sagen lässt, vgl. auch Baumeister, Datierung 105-111.

Theologiegeschichte seinesgleichen sucht.²⁹ Trotzdem muss deutlich hinzugefügt werden, dass die Prägung auch durch die johanneische Theologie deutlich erkennbar ist, jedoch ohne dass sich der Autor auf Paulus oder Johannes namentlich bezöge.

3.2 Das Paradoxon christlicher Existenz

In Kap. 5 der Schrift an Diognet heißt es unter anderem:

„(1) Die Christen nämlich sind weder durch ein Land noch durch eine Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen verschieden. (2) Denn weder bewohnen sie irgendwo eigene Städte, noch bedienen sie sich irgendeiner abweichenden Sprache, noch führen sie ein auffälliges Leben. [...] (4) Sie bewohnen vielmehr griechische und auch nichtgriechische Städte, wie immer es einen jeden traf, und sie folgen den einheimischen Sitten in Kleidung und Essen und in der übrigen Lebenspraxis, und sie legen anerkanntermaßen eine erstaunliche Beschaffenheit ihres Bürgerrechts an den Tag. (5) Sie bewohnen jeder sein Vaterland, aber wie Nichtbürger; sie haben an allem Anteil wie Bürger, und alles erdulden sie wie Fremde. Jede Fremde ist für sie Vaterland, und jedes Vaterland Fremde. [...] (8) Sie existieren ‚im Fleisch‘, aber sie leben nicht ‚nach dem Fleisch‘. (9) Auf Erden verweilen sie, aber im Himmel sind sie Bürger.“

Hier sind keine religiösen, sondern sozial-kulturelle Bereiche angesprochen: Wohnort, Sprache und Ethos. Christen unterscheiden sich von außen erkennbar nicht von anderen Einwohnern.

Mit V.4 beginnt die Beschreibung der christlichen Existenz in einer politisch-rechtlich gefärbten Sprache. Christen bewohnen demnach griechische und nichtgriechische Städte (πόλεις ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους). Bei Dionysios von Halikarnass findet sich in den *Antiquitates Romanae* I 89, 4 eine aufschlussreiche Einschätzung:

„Als andere jedenfalls längere Zeit in barbarischen Gefilden wohnten, verlernten sie nach kurzer Zeit das Griechische, da sie weder die griechische Sprache sprachen noch die Lebensweise der Griechen ausübten [...].“³⁰

Dieses Zitat spiegelt etwas von der Prägekraft des sozio-kulturellen Umfeldes aus antiker Sicht wieder. Mit Blick auf Diog 5, 4 kann dies bedeuten: Obwohl die Gruppe der Christen griechische und nichtgriechische, das heißt Gebiete anderer Kultur, bewohnen, legen sie „eine erstaunliche Beschaffenheit ihres Bürgerrechts“ an den Tag, das heißt sie hal-

²⁹ Lindemann, *Theologie* 293.

³⁰ Ἐπεὶ ἄλλοι γε συχνοὶ ἐν βαρβάρους οἰκοῦντες ὀλίγου χρόνου διελθόντος ἅπαν τὸ Ἑλληνικὸν ἀπέμαθον, ὡς μήτε φωνὴν Ἑλλάδα φθέγεσθαι μήτε ἐπιτηδεύμασιν Ἑλλήνων χρῆσθαι.

ten an einer bestimmten Ausrichtung und Identität fest. Der Verfasser erklärt seinen nichtchristlichen Lesern die Andersartigkeit christlicher Existenz und er ermutigt zugleich seine christlichen Leser, sich kulturellem, religiösem und sozialem Druck zu widersetzen. Das *eigentliche* Bürgerrecht (πολιτεία)³¹ ist nicht das der Wohnumgebung, sondern – mit Vers 9 gesprochen – das Bürgerrecht im Himmel (ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται).

Die Verarbeitung paulinischer Aussagen ist in diesem Text deutlich erkennbar. Vor allem 5, 8 korrespondiert mit 2Kor 10, 3: ἐν σαρκὶ γὰρ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα – „denn obgleich wir im Fleische leben, kämpfen wir nicht auf fleischliche Weise“. Die paulinische σάρξ-Anthropologie dürfte hier ebenso deutlich in Hintergrund stehen wie für den folgenden Vers 9 das Motiv der himmlischen Bürgerschaft, wie es aus Philipper 3, 20 bekannt ist. Bei aller motivischen Nähe der Aussagen über die Fremdheit der Christen in Diognet 5 zur Fremdlingsmetapher in neutestamentlichen Texten (1Petr, Hebr) bzw. zu 1Clem und Philo (Conf. 77f) findet sich in der Schrift an Diognet doch eine etwas andere Zielrichtung. Während im Neuen Testament die Existenz der Christen in der Welt als Fremdlingsexistenz gedeutet wird, so zeigt sich nach Diognet 5, 5 erst in der angeblich vollständigen Integration der Christen in die irdische Welt ihre Fremdheit. Wahre christliche Existenz – so ein Zwischenergebnis bereits hier – ist nur in einer paradox erscheinenden, ja in einer dialektischen Weise möglich. Nur in der ständigen Spannung von Heimat und Fremde, von Integration und Abgrenzung kann sich christliches Leben vollziehen: im Hier und Jetzt, integriert in bestimmte Lebensvollzüge: Sprache, Kleidung, Sitten, aber doch letztlich immer ausgerichtet auf die Welt Gottes, und zwar in einer festen Verbindung stehend, nämlich „als Bürger des Himmels“.

³¹ Hinzuweisen ist auf die abweichende Übersetzung des Wortes πολιτεία. Vielfach wird es mit „Lebensführung“ übersetzt. Lona, Diognet 158ff, diskutiert die Argumente und kommt zu dem Schluss, dass beide semantischen Linien („Lebensführung“ und „Bürgerrecht“) berücksichtigt werden müssten. Mit Einschränkung ist die Wiedergabe mit Bürgerrecht aus zwei Gründen geboten: 1. ist das Thema Lebensführung bereits abgeschlossen, außerdem ist festgestellt worden, dass die Lebensführung *nicht* das Differenzkriterium zwischen Christen und Nichtchristen ist. 2. wird mit πολιτεία das Wortfeld „Bürger / Fremde“ eingeleitet (V.5-9).

3.3 Integration und Abgrenzung im 5. und 6. Kapitel der Schrift an Diognet

Die beiden Kapitel 5 und 6 der Schrift an Diognet sind durch inhaltliche wie formale Konturen aufeinander bezogen und haben die Frage nach der Existenz der Christen in der Welt zum Thema.

Die Überschrift könnte lauten „Die Welt als Lebensraum der Christen“, die beiden Unteraspekte, denen jeweils einzelne Verse zuzuordnen sind, können wohl am besten mit Integration und Abgrenzung benannt werden.

Zunächst wären die Aussagen zur Integration zu nennen. 5, 1-2: Die Christen unterscheiden sich nicht von den übrigen Einwohnern der Städte, danach V.4a: sie bewohnen griechische wie nicht griechische Städte. In Kap. 6 ist hier der Vers 2 zuzuordnen: „Wie die Seele über die Glieder des Leibes hin ausgestreut ist, so auch die Christen über alle Städte der Welt.“

Hinzu treten deutlich die Aussagen der Abgrenzung. 5, 4b: „sie legen eine anerkanntermaßen erstaunliche Beschaffenheit ihres Bürgerrechts an den Tag“, 5, 5: „sie sind zugleich Bürger und Fremde, jede Fremde ist ihnen Heimat, jede Heimat auch zugleich Fremde“. Und schließlich die Reihe V.6-9, die in den V.9 mündet: „Auf der Erde verweilen sie, aber im Himmel sind sie Bürger“. In Kap. 6 wird interessanter Weise der Aspekt der Abgrenzung weitergeführt und zwar durch die Beibehaltung des in V.1-2 genannten Bildes von der Seele: (V.3) „Es wohnt zwar die Seele im Körper, aber sie stammt nicht aus dem Körper. Auch die Christen wohnen in der Welt, aber sie stammen nicht aus der Welt.“

In beiden Kapiteln wird ferner das Paradoxe und Unbegreifliche bewusst ausgesprochen: in 5, 4 durch das *παράδοξον* und in 6, 4c durch die Aussage, dass die *θεοσέβεια*, also die Gottesverehrung, der Christen letztlich unsichtbar bleibe, wie auch die Seele unsichtbar sei.³²

Der Verfasser verarbeitet neben der ganz sicher stoisch beeinflussten Vorstellung von der Seele in Kap. 6 ein politisches Bild, das ihm mit größter Wahrscheinlichkeit durch das Paulusstudium bekannt geworden ist und ihm für seine Aussageabsicht äußerst plausibel erscheinen musste: Christen leben zugleich *ὡς πολῖται* (wie Bürger) und *ὡς ξένοι* (wie Fremde) in der Welt, verweilen auf der Erde und besitzen ein himmlisches Bürgerrecht (V.9). Daraus ergibt sich eine Relativierung der Bedeutung irdisch-politischer und soziokultureller Bezugsgrößen, als deren herausragendes Beispiel das Bürgerrecht „als gewichtige und privilegierte Ausdrucksform politisch-sozialer Existenz“ (G. Alföldy)³³ gewählt wird. Das Bild transportiert – wie bei Paulus in Phil 3, 20 – eine bedeutsame theologische Dimension: Die

³² Zu diesem Bereich vgl. Lona, Struktur 32-43, und auch Schneider, Stellung 20-41.

³³ Alföldy, Sozialgeschichte 98.

Instanz, gegenüber der Christen letztlich verantwortlich sind, liegt dem irdischen, das heißt menschlichen, Bereich enthoben. Dass die Schrift an Diognet dabei gegen die in der Forschung mehrfach geäußerte Meinung sehr wohl eine endzeitlich-eschatologische Dimension kennt, zeigt Diognet 10, 2, wo es mit starker Anlehnung diesmal an Johannes 3, 16 heißt: „Denn Gott hat die Menschen geliebt, um derentwillen er die Welt geschaffen hat ... [und] denen er das Reich im Himmel verheißen hat und wird (es) denen geben, die ihn geliebt haben.“

3.4 Die Schrift an Diognet und die Popularphilosophie in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts

3.4.1 Die Philosophie des zweiten Jahrhunderts am Beispiel der Selbstbetrachtungen Mark Aurels

In der Forschungsgeschichte zur Schrift an Diognet wird in unterschiedlicher Akzentuierung auf den philosophisch-kulturellen Hintergrund der Schrift eingegangen, ohne dabei aber auch nur annähernd zu einheitlichen Schlussfolgerungen für Datierung und Prägung der Schrift an Diognet zu gelangen.

Meines Erachtens könnte die Schrift an Diognet aber durchaus als Zeugnis für einen Dialog zwischen einem philosophisch gebildeten christlichen Autor und einem christlich interessierten philosophisch-stoisch orientierten Adressatenkreis verstanden werden. Die im 5. und 6. Kapitel der Schrift an Diognet unternommene Beschreibung der christlichen Existenz in der Welt weist unübersehbar auf stoisches Weltverständnis, kosmopolitische Ideen und besonders auf politische Metaphorik in philosophischen Texten der „Jüngeren Stoa“ der Kaiserzeit hin. Hinzuweisen ist auch noch einmal auf die Vorstellung von der Seele in Kap. 6. Im Rahmen einer Einbeziehung des popularphilosophischen Hintergrundes kann auch die These wieder an Gewicht gewinnen, die Schrift könne an Diognet³⁴, einen der Lehrer des Kaisers, gerichtet sein, von dem Mark Aurel in seinen „Selbstbetrachtungen“ 1, 6 schreibt:

³⁴ In Betracht kommen von den historisch belegten Personen mit Namen Diognet nur zwei: Claudius Diognetus, ein ägyptischen Prokurator und der von Mark Aurel erwähnte Philosophielehrer Diognet (vgl. die Liste bei von Arnim, Art. Diognetos 784-786). Molland, Stellung 303f, hat mit Nachdruck die These vertreten, Diognet sei der Lehrer Mark Aurels. Diese These könnte tatsächlich durch die Untersuchung der Motive im Diognetbrief und durch den Vergleich derselben mit zeitgenössischen Texten gestützt werden.

„Von Diognetos (lernte ich), sinnloses Streben zu vermeiden, dem Gerede der Wundertäter und Zauberer über Beschwörungen, Teufelsaustreibungen und ähnliches nicht zu glauben, [...] ein offenes Wort zu vertragen, ein enges Verhältnis zur Philosophie zu gewinnen und [...] schon als Kind Dialoge zu schreiben, ein niedriges Bettgestell und ein Fell zu verlangen und was sonst noch mit der Lebensweise eines griechischen Philosophen zu tun hat.“³⁵

Demnach scheint Diognet ein philosophischer Lehrer gewesen zu sein, über den aber keine näheren Details überliefert sind. Für den Kaiser ist die Philosophie jedenfalls die einzige Helferin, die mittels des göttlichen Geistes den Menschen in seinem Innern vor Schaden und Verletzung bewahrt.

Die Philosophie Mark Aurels – hier können freilich nur Schlaglichter geboten werden – ist geprägt von einer sich (für die Stoa typisch) zunächst skeptisch-pessimistisch gebenden Weltsicht, die auch Anleihen bei der alten griechischen Philosophie macht, z.B. bei Heraklit³⁶, wie an folgendem Zitat aus 2, 17 deutlich wird:

„Die Dauer des menschlichen Lebens ist nur ein Augenblick, seine Existenz in dauerndem Fluss [...] Kurz: Alles Körperliche ist ein Fluss, alles Seelische Schall und Rauch, das Leben – Krieg und ein kurzer Aufenthalt eines Fremden, der Nachruhm – vergessen. Was kann uns da noch stützen und helfen. Einzig und allein die Philosophie“.

Aus dieser Situation führt Mark Aurel der Einsatz der sittlichen Persönlichkeit wieder heraus.

Politischer Pragmatismus ist verbunden mit alten römischen Idealen und Tugenden. Philosophie wird von Mark Aurel weniger als ein theoretischer Diskurs verstanden, sondern sie ist für ihn „Herrscherkunst“, wie eine bekannte Passage aus 9, 29 zeigt:

„Hoffe nicht auf Platons Staat, sondern gib dich damit zufrieden, wenn auch nur in den geringsten Kleinigkeiten etwas vorankommt, und betrachte dieses Resultat nicht als unwesentlich.“

³⁵ Übersetzung nach: Marc Aurel, Wege.

³⁶ Vgl. Pohlenz, Stoa (Bd. 1) 349f: „In allem herrscht das Stirb und Werde. Der heraklitische Fluß der Dinge beschäftigte auch sonst die Gedanken der Kaiserzeit. Aber wenn der Platoniker Plutarch diese Vorstellung als Gegenbild zu dem ewig unveränderlichen Sein der immateriellen Gottheit braucht, bringt sie dem Stoiker nur die ganze Nichtigkeit und Vergänglichkeit des Irdischen zum Bewusstsein. Schon bei Seneca taucht sie gelegentlich auf, bei M. Aurel wird sie zum beherrschenden Zuge der Lebensbetrachtung.“

Neben diesen Aspekten wirkt aber auch der Kosmopolitismus, also jene philosophische Anschauung, die den ganzen Kosmos als Heimat des tüchtigen Menschen ansieht³⁷, prägend für Mark Aurels Anschauungen.

Das Motiv der Bürgerschaft im Kosmos wird an keiner Stelle deutlicher als in 6, 44 [a]:

„Stadt und Heimat sind für mich als Antoninus Rom, als Mensch aber der Kosmos“.

Schon nach Cicero, De Legibus 2, 5 haben alle Bürger eine zweifache Heimat: die eine am Geburtsort, die andere in der staatlichen Gemeinschaft. Die Vorstellung der „doppelten Bürgerschaft“ wird also bei Mark Aurel kosmologisch geweitet.

Und auch in 3, 11 ist das Motiv der Zugehörigkeit zum „höchsten Gemeinwesen“ enthalten:

„Der Mensch ist Bürger des obersten Gemeinwesens, zu dem die übrigen Gemeinwesen wie Häuser gehören“.

Unverkennbar sind hier die aristotelische Urbild-Abbild-Theorie und die platonische Ideenlehre rezipiert. Von der Grundidee, dem höchsten Gemeinwesen, leiten sich die einzelnen ab. Das Lebensziel des ζῶον λογικόν, welches zugleich auch ein ζῶον πολιτικόν ist (10, 2), bedeutet für Mark Aurel, der Vernunft und dem „Gesetz des ehrwürdigsten Staates“ zu folgen (2, 16). Kosmopolitismus und römischer Herrschaftsanspruch des Kaisers stehen in den „Selbstbetrachtungen“ Mark Aurels eng beieinander. Die politische Dimension ist hier bewusst enthalten, denkt man bei der „ehrwürdigsten Stadt“ doch unweigerlich an Rom. Eine regelrechte Herleitung des Kosmopolitismus findet sich in 4, 4:

„Wenn das Geistige uns gemeinsam ist, so ist uns auch die Vernunft, kraft deren wir vernünftig sind, gemeinsam; gilt dies, so ist auch die Vernunft, die vorschreibt, was zu tun und nicht zu tun ist, gemeinsam; gilt dies, so ist uns auch das Gesetz gemeinsam; gilt dies, so sind wir Staatsbürger; gilt dies, so haben wir Anteil an *einem* Staatswesen; gilt dies, so ist die Welt gleichsam ein Stadtstaat. An was für einem gemeinsamen Staatswesen sonst, wird man fragen, hat das ganze Menschengeschlecht teil? Von dorthin aber, von diesem gemeinsamen Stadtstaat, stammt in uns gerade auch das Geistige, das Vernünftige, das Gesetzliche.“

Mark Aurel verbindet mit dem kosmisch gedeuteten πολίτευμα ganz in der Tradition stoischer Sozialethik auch ethische Implikationen, wie es in 11, 8 erkennbar wird:

³⁷ Vgl. dazu den knappen, aber prägnanten Überblick bei Horstmann / Busch, Kosmopolit 1155-1167.

„So ist also auch ein Mensch, der sich von einem Menschen trennt, abgeschnitten von der Gemeinschaft. Er weiß aber nicht, dass er sich zugleich auch von der Gemeinschaft als ganzer abgeschnitten hat.“

Die gedankliche Nähe zu dem bekannten Bild von dem einen Leib und den vielen Gliedern aus 1Kor 12 ist hier sicherlich sehr deutlich.³⁸

3.4.2 Lukian von Samosata und das Motiv der himmlischen Stadt

Das kosmopolitische Motiv des himmlischen Gemeinwesens bzw. der himmlischen Stadt im Zusammenhang philosophischer Betrachtungen hat noch an anderer Stelle im zweiten Jahrhundert seinen literarischen Niederschlag gefunden: bei Lukian von Samosata, dem bedeutenden Schriftsteller der „Zweiten Sophistik“ (ca. 120-180 n.Chr.).

In einem seiner Dialoge tritt Lukian als Spötter Lykinos auf und erweist einem älteren Schüler der Stoa die Überlegenheit des Skeptizismus gegenüber der Schulphilosophie. In diesem Dialog, der überschrieben ist mit „Hermetimos oder über die philosophischen Richtungen“, führt Lukian – alias Lykinos – seinen Gesprächspartner Hermetimos auf folgenden Vergleich (Hermet 22):

„Ich will mir also einbilden, die Tugend sei eine Stadt, deren Einwohner [...] samt und sonders die seligsten Menschen der Welt sind, Weise im höchsten Grade, tapfer, gerecht, mäßig, kurz: beinahe Götter.“³⁹

Die Bewohner dieser „Tugendstadt“ leben in Frieden und Harmonie. Ohne auf materielle Güter ausgerichtet zu sein, führen die Einwohner ein ruhiges und ausschließlich glückliches Leben. Zwar steht der ganze Dialog unter einem *ironischen* Vorzeichen, doch zeigt die Selbstverständlichkeit, mit der das Motiv der „Tugendstadt“ hier eingebracht wird, dass die stoische Konzeption dabei explizit im Hintergrund steht. Indem Lykinos Hermetimos auf dieses (zu dessen Schulwissen gehörende) Motiv im fiktiven Dialog mit einem Stoiker anspricht und ihn herausfordert, ist ablesbar, dass kosmopolitische Vorstellungen Mitte des zweiten Jahrhunderts verbreitet und als kulturelles Wissen abrufbar waren.

Im weiteren Verlauf des Dialogs geht Hermetimos sofort auf Lykinos ein und fragt ihn (Hermet 23):

„Sollten also nicht alle Menschen, die es mit sich selbst gut meinen, vor Verlangen brennen, Bürger einer solchen Stadt zu werden [...] in die Bürgerliste eingeschrieben zu werden und an dieser Staatsordnung teilzuhaben?“

³⁸ Dazu Vollenweider, Freiheit 58ff.

³⁹ Übersetzung nach Lukian, Parodien.

Lykinos fährt sodann fort, indem er die logische Konsequenz aus dem Votum des Hermotimos zieht: Man müsse sich beeilen, die Heimat und die Familie zurückzulassen, um in die Tugendstadt zu gelangen. In dieser Stadt gibt es nur Fremde, nicht einen geborenen Einwohner, alle sozialen Gruppen, materielle Unterschiede und Privilegien gelten hier nicht. Alle Einwohner leben gleichberechtigt zusammen, egal welcher Herkunft sie sind. Die egalitäre Sozialstruktur in dieser Tugendstadt erinnert an Gal 3, 28, wo es heißt:

„Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Jesus Christus.“

Der Gleichheitsgedanke spielte bereits in der Älteren Stoa und auch in den folgenden Jahrhunderten eine Rolle in der stoischen Philosophie.

Nach H.D. Betz⁴⁰ wird im Dialog Hermotimos die Himmelsstadt, die Lukian auch noch an anderer Stelle (*Verae historiae* 2, 11f) beschreibt, ethisch umgedeutet. Die Vorstellung, die mit kosmopolitischen Ideen zusammenhängt, ist im zweiten Jahrhundert in philosophischen Texten geläufig und spiegelt in gewisser Weise als Gegenfolie zu bestimmten politisch-historischen Entwicklungen eine philosophische Bewältigungsstrategie. Die populärphilosophische Ethik in Form von Staturegalisierung und Gleichheit aller Bewohner der Tugendstadt wird als „Weg aus der Krise“ angeboten.⁴¹

Damit eignet der Vorstellung von der spiritualisierten Stadt eine religiöse Dimension, wie man auch an den genannten Stellen bei Mark Aurel bereits deutlich erkennen konnte.

4. Zusammenfassung und Ausblick

(1) Die deutlichsten Spuren hat das Motiv der himmlischen Bürgerschaft aus Philipper 3, 20 in der Schrift an Diognet hinterlassen. Dies mag an der in der Forschung unstrittigen Vorliebe des Verfassers für johanneische und vor allem paulinische Theologie liegen, findet aber wohl seine vorrangige Begründung in einer ähnlichen *Kommunikationssituation* wie in Philipper 3. Es geht um die Vermittlung christlichen Selbst- und Weltverständnisses in primär nichtchristlichen Verhältnissen. Der christliche Verfasser der Schrift an Diognet richtet sich an gebildete Heiden und zugleich an eine christliche Gemeinde, die im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts höchstwahrscheinlich in einer Auseinandersetzung mit (populär)philosophischen Denkern steht – eine These, die durch die Vergleiche mit den „Selbstbetrach-

⁴⁰ Betz, Lukian 95.

⁴¹ So zu Recht Plümacher, *Identitätsverlust* 28-30.

tungen“ Mark Aurels und anderer zeitgenössischer Philosophen wahrscheinlicher wird.

(2) Die dialektische Art der Beschreibung christlicher Existenz in der Welt ist zwar auch Clemens von Alexandrien noch vertraut. Doch insbesondere bei ihm, dem die Philosophie als Weg zur wahren christlichen Gnosis gilt, beginnt sich das Motiv der himmlischen Bürgerschaft in seiner Bedeutung und Ausdruckskraft zu verändern. Es kann *zum einen* infolge der sich verändernden historisch-politischen Voraussetzungen in der römischen Bürgerrechtspolitik, die ihren Höhepunkt in der *Constitutio Antoniana* (211) findet, immer weniger als Analogie zum staatlich-politischen Bürgertum plausibel sein, sondern es bedarf zum rechten Verständnis der philosophischen Erklärungen, der biblischen Auslegung und der Ergänzung durch sachlich parallele Motive, z.B. aus der griechischen Mythologie.⁴²

Zum anderen – so eine Tendenz in der frühen altkirchlichen Literatur – werden das himmlische *πολίτευμα* und noch stärker die himmlische *πόλις* mehr und mehr ein Bild für die sich zunehmend institutionalisierende Kirche. Neben dieser Entwicklung kommt aber auch hinzu, dass die dialektische Formulierung des „in der Welt aber nicht von der Welt“, immer weniger dazu dienen konnte, christliches Leben und christlichen Glauben in der zunehmend von Polemik und Verfolgung gekennzeichneten Zeit ab dem Ende des zweiten Jahrhunderts sprachlich zu veranschaulichen. Die Apologetik greift daher nicht mehr auf das Motiv der himmlischen Bürgerschaft zurück. Das Christentum muss sich immer stärker gegen den Vorwurf zur Wehr setzen, illoyal und feindlich gegenüber dem Staat eingestellt zu sein.

(3) Neben der Frage nach dem Verhältnis des Christen zur Umwelt besitzt das Motiv der himmlischen Bürgerschaft eine unübersehbare eschatologische Dimension. Diese ist es vielleicht, die das Motiv bis in die neuzeitliche Liederdichtung und christliche Verkündigung hat überleben lassen.

⁴² Vgl. ein Beispiel aus Strom IV 172 (Übersetzung nach: Clemens Alexandrinus II, Stromata): „Ich aber bete, dass der Geist Christi mich beflügeln wird hin zu meinem Jerusalem; denn auch die Stoiker sagen, dass der Himmel im eigentlichen Sinn eine *πόλις* sei, was aber hier auf Erden ist, keine *πόλις* seien; zwar würden sie so genannt, seien es aber nicht, denn die *πόλις* sei etwas ‚Erstrebenswertes‘ (*σπουδαῖον*) und das Volk eine angenehme Gemeinschaft und eine Menschenmenge, die vom Gesetz gelenkt werde, gleichwie die Kirche (*ἐκκλησία*) unter dem Logos eine nicht zu erobernde und nicht zu unterjochende Stadt auf der Erde ist, der Wille Gottes auf Erden wie im Himmel. Abbilder (*εἰκόνες*) eben dieser Stadt schaffen auch die Dichter, wenn sie schreiben: Denn die Städte der Hyperboreer und der Arimaspen und die Elysischen Gefilde sind die *πολιτεύματα* der Gerechten; wir wissen aber, dass auch die *πόλις* Platons ein *παράδειγμα* ist, welches im Himmel vorhanden ist.“

Obwohl die Naherwartung bei Paulus alles andere als verblasst ist (siehe gerade Phil 3, 20; 4, 5; 1Thess 4, 13ff; Röm 13, 11 und 1Kor 15, 51), legt Paulus die Hoffnung nicht von den apokalyptischen Bildern des Erhofften her aus, sondern für ihn ist der wesentliche Aspekt die Verklammerung der Zukunft mit der Gegenwart, der Aufweis, dass die Zukunft jetzt erfahrbar ist – und zwar nicht bloß im subjektiven Erlebnis, sondern als Glaubenserfahrung durch das Hören der Botschaft in verständlicher Sprache und einleuchtenden sprachlichen Motiven.⁴³

Summary

“Our citizenship is in heaven” (Philippians 3:20) – this is the starting point for the interpretation of the biblical motif from Paul to the Epistle to Diognetos (5:9). “Social integration and separation” is an important factor in early Christian communities and literature from Paul to Clement from Alexandria. This article also illuminates the philosophical (stoic and cosmological) influences on this motif in the times of Marc Aurel and Lucian.

Zusammenfassung

Das Sprachmotiv der „himmlischen Bürgerschaft“ veranschaulicht in christlichen Texten das Spannungsfeld sozialer Integration und Abgrenzung in frühchristlichen Gemeinden des 1. und 2. Jahrhunderts. Die paulinische Verwendung des Motivs in Philipp 3, 20 findet einen bemerkenswerten Niederschlag in der Schrift an Diognet (5, 9). Das Motiv der himmlischen Bürgerschaft wird ferner durch den Diskurs zwischen gebildetem Christentum und stoisch-kosmopolitisch geprägter Philosophie beeinflusst, was am Beispiel von Mark Aurel, Lukian und Clemens von Alexandrien gezeigt wird.

Bibliographie

- Alföldy, G., Römische Sozialgeschichte, Wiesbaden³ 1984.
 Arnim, J. von, Diognetos, in: RE V, Gotha 1905, 784-786.
 Baumeister, Th., Zur Datierung der Schrift an Diognet: VigChr 42 (1988) 105-111.
 Becker, J., Erwägungen zu Phil. 3, 20-21: ThZ 27 (1971) 16-29.
 Berger, K., Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von „Gegnern“ in neutestamentlichen Texten, in: Lührmann, D. / Strecker G. (Hg.), Kirche, FS G. Bornkamm, Tübingen 1980, 373-400.
 Betz, H.D., Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen (TU 76), Berlin 1961.
 Bitter, R.A., Vreemdelingschap bij Philo van Alexandrie. Een onderzoek naar de betekenis van PAROIKOS, Utrecht 1982, (Diss.).

⁴³ So nach Conzelmann, Grundriß 204.

- Bormann, L., Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus (NT.S 78), Leiden 1995.
- Braun, H., Das himmlische Vaterland bei Philo und im Hebräerbrief, in: Böcher, O. / Haacker K. (Hg.), Verborum Veritas, FS G. Stählin, Wuppertal 1970, 319-327.
- Clemens Alexandrinus II, Stromata I-VI, in: Stählin, O. (Hg.) (GCS 15), Leipzig 1906, bearbeitet v. Treu, U., Berlin ⁴1985.
- Conzelmann, H., Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, Göttingen ⁶1997.
- Cowey, J.M.S. / Maresch, K., Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis, Wiesbaden 2001.
- Dassmann, E., Weltflucht oder Weltverantwortung. Zum Selbstverständnis frühchristlicher Gemeinden und zu ihrer Stellung in der spätantiken Gesellschaft, in: JBTh 7, 1992, 189-208.
- Döpp, H.-M., Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n.Chr. (TANZ 24), Tübingen / Basel 1998.
- Gnilka, J., Der Philipperbrief (HThK.NT X/3), Freiburg i.Br. u.a. ³1982.
- Gräßer, Erich, „Wir haben hier keine bleibende Stadt“ (Hebr 13, 14) Erwägungen zur christlichen Existenz zwischen den Zeiten, in: Evang, M. / Merk, O. (Hg.), Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief (BZNW 65), Berlin / New York 1992, 251-264.
- Feldmeier, R., Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64), Tübingen 1992.
- Holtz, T., Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK XIII), Neukirchen ³1998.
- Horstmann, A. / Busch, H.J., Kosmopolit, Kosmopolitismus, in: Ritter J. / Gründer, K. (Hg.) HWP, IV, 1976, 1155-1167.
- Ihnken, Th., Die Inschriften von Magnesia am Sipylos. Mit einem Kommentar zum Symbolievertrag mit Smyrna (IGSK VIII), Bonn 1978.
- Kampling, R., Fremde und Fremdsein in Aussagen des Neuen Testaments, in: Fuchs, O. (Hg.), Die Fremden (Theologie zur Zeit 4), Düsseldorf 1988, 215-239.
- Koch, D.-A., Die Christen als neue Randgruppe in Makedonien und Achaia im 1. Jahrhundert n. Chr., in: Müller, H.-P. / Siegert, F. (Hg.), Antike Randgesellschaften und Randgruppen im östlichen Mittelmeerraum, Münster u.a. 2000, 158-188.
- Koch, D.-A. / Gutsfeld A. (Hg.), Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien (STAC 25), Tübingen 2006.
- Kraus, W., Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus (WUNT 85), Tübingen 1996.
- Lehnen, J., Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äußerungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herrscher, in: Haehling, von R. (Hg.), Rom und das himmlische Jerusalem, Darmstadt 2000, 1-28.
- Lincoln, A.T., Paradise now and not yet. Studies in the role of the heavenly dimension in Paul's thought with special reference to his eschatology. (SNTS.MS 43), Cambridge 1981.
- Lindemann, A., Paulinische Theologie im Brief an Diognet, in: Lindemann, A., Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis, Tübingen 1999.
- Lona, H.E., An Diognet (KfA 8), Freiburg u.a. 2001.

- Lona, H.E., Zur Struktur von Diog 5-6: VigChr 54 (2000) 32-43.
- Lüderitz, G., What is the Politeuma?, in: Henten, van J.W. / Horst, van der P.W. (Ed.), Studies in Early Jewish Epigraphy (AGJU 21), Leiden u.a. 1994, 183-225.
- Lukian. Parodien und Burlesken (Auf Grund der Wielandschen Übertragung), in: Ermatiger E. / Hoehn, K. (Hg.), BAW.GR 29, Zürich 1948.
- Marc Aurel, Wege zu sich selbst. Griechisch und deutsch, in: Nickel, R. (Hg. und Übers.) (Sammlung Tusculum), München / Zürich 1990.
- Markschies, Ch., Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt a.M. 2001.
- Molland, E., Die dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes: ZNW 33 (1934) 289-312.
- Noormann, R., Himmelsbürger auf Erden. Anmerkungen zum Weltverständnis und zum „Paulinismus“ des Auctor ad Diognetum, in: Wyrwa, D. (Hg.), Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, FS Ulrich Wickert, (BZNW 85), Berlin / New York 1997, 199-229.
- Pilhofer, P., Philippi. Die erste Gemeinde Europas (WUNT 87), Tübingen 1995.
- Plümacher, E., Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum (BThSt 11), Neukirchen 1987.
- Pohlenz, M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, I, Göttingen 1992.
- Ruppel, W., Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus: Philologus 82 (1927) 268-312.433-454.
- Schinkel, D., Die himmlische Bürgerschaft als Ausdruck religiöser Integration und Abgrenzung in frühchristlichen Gemeinden – Untersuchung zu einem urchristlichen Sprachmotiv im 1. und 2. Jh., (FRLANT 220), Göttingen 2007.
- Schinkel, D., „Und sie wußten nicht, warum sie zusammengekommen waren“ – Gruppen und Gruppeninteressen in der Demetrioesepisode (Apg 19, 23-40), in: Koch, D.-A. / Gutsfeld, A. (Hg.), Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien (STAC 25), Tübingen 2006, 95-112.
- Schmid, H., Gegner im 1. Johannesbrief? Zu Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem (BWANT 159), Stuttgart 2002.
- Schmidt, K.L., Die Polis in Kirche und Welt. Eine lexikographische und exegetische Studie, Zürich 1940.
- Schmidt, K.L., Jerusalem als Urbild und Abbild: ErJb VIII (1950) 207-248.
- Schneider, K., Die Stellung der Juden und Christen in der Welt nach dem Diognetbrief: JAC 42 (1999) 20-41.
- Schwemer, A.M., Himmlische Stadt und himmlisches Bürgerrecht bei Paulus, in: Hengel, M. u.a. (Hgg.), La Cité de Dieu, Die Stadt Gottes (WUNT 129), Tübingen 2000, 195-243.
- Smallwood, E.M., The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian. A Study in Political Relations (SJLA 20), Leiden 1981.
- Söllner, P., Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und Himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum (TANZ 25), Tübingen / Basel 1998.
- Todd, E., Le Destin des Immigrés. Assimilation et Ségrégation dans les Démocraties Occidentales, Paris 1994.
- Trebilco, P., Jewish Communities in Asia Minor, Cambridge 1991.

- Vollenweider, S., Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (FRLANT 147), Göttingen 1989.
- Vouga, F., Das Problem der Selbstdefinition und der theologischen Einheit des frühen Christentums, in: Mell, U. / Müller, U.B. (Hg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte, FS J. Becker (BZNW 100), Berlin / New York 1999, 487-515.
- Wengst, K., Schriften des Urchristentums, II, Darmstadt 1984.
- Wolter, M., „Wandelt nur würdig des Evangeliums Christi“ (Phil 1, 27). Die ethische Identität christlicher Gemeinden nach dem Neuen Testament (epd Dokumentation 50/01), Frankfurt a.M. 2001, 12-20.

Dr. Dirk Schinkel
An der Iserkuhle 3,
58675 Hemer
Deutschland
E-Mail: dirk.schinkel@uni-bonn.de