

HENNING PAULSEN

Zur Literatur
und Geschichte
des frühen Christentums

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

99

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgegeben von
Martin Hengel und Otfried Hofius

99



Henning Paulsen

Zur Literatur und Geschichte
des frühen Christentums

Gesammelte Aufsätze

herausgegeben von

Ute E. Eisen

Mohr Siebeck

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Paulsen, Henning:

Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums: gesammelte Aufsätze / Henning

Paulsen. Hrsg. von Ute E. Eisen. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1997

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 99)

ISBN 3-16-146513-X

978-3-16-157347-7 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 1997 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Weissenstein in Pforzheim gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0512-1604

Vorwort

„Schreiben heißt, es den anderen überlassen, das eigene Sprechen eindeutig zu machen; die Weise des Schreibens ist nur ein Vorschlag, dessen Antwort man nie kennt.“
Roland Barthes

Henning Paulsen war ein Neutestamentler und akademischer Lehrer, den die Gabe des offenen wissenschaftlichen Diskurses auszeichnete, der zum Denken, zum Weiterdenken anregte.

Seine Forschungsergebnisse umfassen eine Zeitspanne, die bis ins dritte Jahrhundert reicht und auch die Neuzeit miteinschließt. Neben seinen ausgeprägt forschungsgeschichtlichen, hermeneutischen und methodologischen Interessen sucht er immer wieder die Verbindung zur Philosophie, Literatur- und Geschichtswissenschaft. Vor allem hat er dabei die Epoche, die herkömmlich Urchristentum genannt wird, immer wieder abgeschritten und thematisiert. In seinen Monographien widmet er sich Paulus und der Theologie des Ignatius von Antiochien gleichermaßen, in seinen Aufsätzen den Synoptikern ebenso wie dem *Kerygma Petri*. Es beschäftigen ihn Fragen des Anfangs dieser Epoche der Frühzeit: Wie läßt sich der Charakter der Überlieferung am Anfang der christlichen Tradition beschreiben? Steht zu Beginn das Vieldeutige, Disparate, das im Prozeß der Überlieferung zunehmend vereindeutigt wird, gerade auch im Vorgang der Verschriftung? Den Prozeß der Tradierung beschreibt er in der Dialektik von Überlieferung und Auslegung. In diesem dialektischen Prozeß gestaltet sich die Geschichte und Theologie des frühen Christentums, die somit für ihn erst und vor allem als Literaturgeschichte erkennbar und mittels traditions-, form- und rezeptionsgeschichtlicher Methodik beschreibbar wird. Schließlich die Frage: Wann endet die Epoche der Frühzeit? Wird der Übergang zur alten Kirche literarisch greifbar, etwa in der Entstehung der christlichen Kommentarliteratur, und welche theologischen und sozialgeschichtlichen Aspekte sind für diese Zäsur zu bedenken, Faktoren wie etwa die Herausbildung des Kanons und ihre Konstitutiva? Das sind Fragen und Vorgänge, die seine Analysen entzifferbar machen. Übergreifend bleibt der Gedanke leitend, daß die Wahrheit des Eingedenkens des Vergangenen nicht verfügbar ist.

In diesem Band sind die verstreut publizierten Aufsätze und ein Teil der nachgelassenen Schriften des im Alter von 50 Jahren zu früh verstorbenen Henning Paulsen versammelt. Sie werden begleitet von einer Gesamtbibliographie und erschlossen durch ein Stellen-, Autoren- und Sachregister. Von den nachgelassenen Schriften konnten vier Manuskripte in diesen Band aufgenom-

men werden. Das ist der Aufsatz ‚Werdet Vorübergehende ...‘, der in seiner Konzeption übergreifend ist und die Aufsatzsammlung eröffnet. Desweiteren wurde ‚Die Wunderüberlieferung in der Vita Apollonii des Philostratos‘ abgedruckt. Ein Vortrag, den Henning Paulsen 1989 vor der von ihm über Jahre mitgestalteten Projektgruppe ‚Formgeschichte‘ der Fachgruppe Neues Testament der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie gehalten hat. Außerdem wurden die ‚Prolegomena einer Geschichte der frühchristlichen Theologie‘ aufgenommen, die das erste Kapitel einer geplanten, aber nicht vollendeten Geschichte der frühchristlichen Theologie darstellen. Den Abschluß des Bandes bildet schließlich das nachgelassene Manuskript ‚Rudolf Bultmann 1933‘, das wohl in der Mitte der achtziger Jahre entstanden ist und ein Forschungsgebiet markiert, dem Henning Paulsen lange Jahre Aufmerksamkeit schenkte. Die bereits publizierten Aufsätze sind nur hinsichtlich der Korrektur von Druckfehlern verändert worden. Auch die nachgelassenen Manuskripte wurden, abgesehen von vereinzelt vervollständigten Literaturangaben, unverändert abgedruckt.

Nicht aufgenommen wurden die leicht zugänglichen Lexikonartikel und Exegesen für Predigtmeditationen, die in der Gesamtbibliographie am Ende dieses Bandes aufzufinden sind. Auf diese Bibliographie sei auch verwiesen im Hinblick auf die Monographien und Kommentare Henning Paulsens sowie seine nachgelassenen Schriften, die in diesem Band nicht abgedruckt werden konnten. Das ist zum einen das umfangreiche Manuskript ‚Die Geschichte der frühchristlichen Literatur‘. Es sollte den 1912 im ‚Handbuch zum Neuen Testament‘ erschienenen und vergriffenen Band von Paul Wendland ‚Die urchristlichen Literaturformen‘ ersetzen. Zum anderen konnte das nachgelassene Manuskript ‚Die Geschichte des frühen Christentums‘ wegen seines Umfangs in diesen Band nicht aufgenommen werden. Im Nachlaß fanden sich zudem Entwürfe für eine ‚Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft‘, ein Projekt, das Henning Paulsen nicht mehr verwirklichen konnte.

Für das Zustandekommen dieses Bandes sei vor allem Andrea Paulsen gedankt, die die ungedruckten Manuskripte ihres Mannes bereitwillig zur Verfügung stellte und den Druck dieses Bandes befürwortete. Dank gilt auch Stefan Geiser. Er hat das Manuskript ‚Prolegomena einer Geschichte der frühchristlichen Theologie‘ für den Druck vorbereitet und sich darüber hinaus am Korrekturlesen und an der Erstellung des Registers beteiligt. Prof. Dr. Martin Hengel und Prof. Dr. Otfried Hofius sei für die Aufnahme des Bandes in die Reihe der ‚Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament‘ gedankt.

Geleitwort

von Ferdinand Hahn

Henning Paulsen ist am 28. 5. 1994 kurz nach seinem 50. Geburtstag aus dem irdischen Leben abgerufen worden. Nach menschlichem Ermessen ist er viel zu früh aus seiner intensiven und ertragreichen wissenschaftlichen Arbeit herausgerissen worden. Sein Tod war auch für mich ein schwerer persönlicher Verlust. Ich habe seinen Weg durch viele Jahre begleitet. Als hochbegabten Studenten habe ich ihn in Kiel kennengelernt, in Mainz war er mein Assistent und engagierter Mitarbeiter, dessen Promotion und Habilitation ich begleitet habe, und daraus war eine enge Freundschaft erwachsen, die bis zu seinem Lebensende bestand.

Zahlreiche Pläne hatte Henning Paulsen für seine weitere wissenschaftliche Arbeit bereits gefaßt, und er hätte zweifellos weitere wichtige Erkenntnisse und Anregungen vermitteln können. Wir können jetzt nur dankbar auf das zurückschauen, was er in der ihm gewährten Lebenszeit verwirklicht hat. Mehrere Buchpublikationen liegen vor: Seine Dissertation „Überlieferung und Auslegung in Römer 8“ (WMANT 43, Neukirchen 1974), seine Habilitationsschrift „Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien“ (FKDG 29, Göttingen 1978), seine Überarbeitung des Kommentars von Walter Bauer, „Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief“ (HNT 18, Tübingen 1985) und sein Kommentar „Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief“ (KEK XII/2, Göttingen 1992). Verdienstvoll ist auch seine zusammen mit Andreas Lindemann herausgegebene zweisprachige Ausgabe der Apostolischen Väter (Tübingen 1992). Was sonst an exegetischer Forschung von ihm geleistet wurde, hat sich in zahlreichen Aufsätzen niedergeschlagen, die dankenswerterweise nun gesammelt publiziert werden. Auch bisher unveröffentlichte Studien werden hier zugänglich gemacht, darunter das umfangreiche Manuskript „Prolegomena einer Geschichte der frühchristlichen Theologie“.

Henning Paulsen gehörte zu den wenigen jüngeren Neutestamentlern, die eine Forschungstradition neu aufgenommen haben, die um die letzte Jahrhundertwende und zu Beginn des 20. Jahrhunderts reiche Früchte getragen hatte: Die Verbindung der Exegese des Neuen Testaments mit der Erforschung der ältesten patristischen Literatur. So hat er sich schon frühzeitig Ignatius von Antiochien zugewandt und hat im Bereich der Patristik zahlreiche ertragreiche Studien vorgelegt. In Verbindung damit beschäftigen ihn die Fragen, wie es zu einer christlichen Theologie gekommen ist, wie diese sich über die urchristliche Zeit hinaus entwickelt hat und wie es schließlich zur Herausbildung eines christlichen Schriftenkanons kommen konnte. Seine subtilen Analysen und seine ausgewogenen Interpretationen verdienen hohe Anerkennung. Was alle Studien besonders

auszeichnet, ist das ausgeprägte Methodenbewußtsein des Verfassers; so ist es nicht zufällig, daß er sich gerade dazu mehrfach geäußert hat. Nur bei selbstkritischer Reflexion über die angewandten methodischen Schritte waren für ihn Ergebnisse zu gewinnen und verantwortlich zu vertreten. Daran zeigt sich die Ernsthaftigkeit und Lauterkeit seines gesamten wissenschaftlichen Arbeitens.

Der vorliegende Aufsatzband gibt ein repräsentatives Bild von Paulsen neutestamentlicher und patristischer Forschung. Möge dem Autor posthum die ihm gebührende Aufmerksamkeit und Resonanz zuteil werden.

Inhalt

Vorwort	V
Geleitwort von Ferdinand Hahn	VII
Werdet Vorübergehende	1

Paulus- und Synoptikerexegese

Einheit und Freiheit der Söhne Gottes – Gal 3,26-29	21
Schisma und Häresie. Untersuchungen zu 1 Kor 11,18.19	43
Mk 16,1-8	75
Die Witwe und der Richter (Lk 18,1-8)	113

Studien zur Literatur des 2. und 3. Jahrhunderts

Ignatius von Antiochien	141
Kanon und Geschichte. Bemerkungen zum Zweiten Petrusbrief	154
Papyrus Oxyrhynchus I.5 und die διαδοχή τῶν προφητῶν	162
Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik	173
Erwägungen zu Acta Apollonii 14–22	210
Die Wunderüberlieferung in der Vita Apollonii des Philostratos	220

Die Genese der frühchristlichen Theologie

Prolegomena zur Geschichte der frühchristlichen Theologie	237
Von der Unbestimmtheit des Anfangs. Zur Entstehung von Theologie im Urchristentum	284
Synkretismus im Urchristentum und im Neuen Testament	301
Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons	310
Sola Scriptura und das Kanonproblem	344

*Zur Geschichte und Methode der Wissenschaft
vom frühen Christentum*

Zur Wissenschaft vom Urchristentum und der alten Kirche – ein methodischer Versuch	365
Aufgaben und Probleme einer Geschichte der frühchristlichen Literatur . . .	396
Auslegungsgeschichte und Geschichte des Urchristentums – die Überprüfung eines Paradigmas	412
Traditionsgeschichtliche Methode und religionsgeschichtliche Schule	426
Sozialgeschichtliche Auslegung des Neuen Testaments	462
Rudolf Bultmann 1933	468
Bibliographische Nachweise	479
Bibliographie der veröffentlichten und nachgelassenen Schriften von Henning Paulsen (1970–1996)	481
Stellenregister	485
Autorenregister	497
Sachregister	499

Werdet Vorübergehende ...

Wer aber sind sie, sag mir, die
Fahrenden, diese ein wenig Flüchtigen
noch als wir selbst ...

Auf die erste, ihn verstörende und zutiefst beunruhigende Begegnung mit Stefan George im Dezember 1891 antwortet der achtzehnjährige Hugo von Hofmannsthal¹:

Hofmannsthal¹:
einem, der vorübergeht.
du hast mich an dinge gemahnet
die heimlich in mir sind
du warst für die saiten der seele
der nächtige flüsternde wind

und wie das rätselhafte
das rufen der athmenden nacht
wenn draussen die wolken gleiten
und man aus dem traume erwacht

zu weicher blauer weite
die enge nähe schwillt
durch pappeln vor dem monde
ein leises zittern quillt

Dieses Gedicht, das zwischen zögernder Abwehr des Neuen, das als schwierig erfahren wird², und der Wahrnehmung des Großartigen, zwischen Angst und Anziehung sich bewegt, sucht beides im Gedanken, dem Bild des ‚Vorübergehenden‘ zu fassen. Es trägt Züge der Bedrückung, die es durch die Verwendung eines literarischen Themas ordnet: das Gedicht Baudelaires ‚Á une Passante‘³ wird nicht zitiert und doch erinnert⁴. Auch George selbst benutzte in den

¹ Briefwechsel zwischen George und Hofmannsthal, Berlin 1938, 9.

² Zur Interpretation vgl. R. ALEWYN, Unendliches Gespräch. Die Briefe Hugo von Hofmannsthals, Neue Rundschau 65, 1954, 538–567; Th. W. ADORNO, George und Hofmannsthal. Zum Briefwechsel, in: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Berlin-Frankfurt/M. 1955, 232–282.

³ Vgl. die Deutung bei W. BENJAMIN, Über einige Motive bei Baudelaire, in: Gesammelte Schriften 1.2, 605–653, Frankfurt/M. 1974, 622 ff.

⁴ Zur Kenntnis bei Hofmannsthal vgl. DERS., Ad me ipsum, Neue Rundschau 65, 1954, 358–382, 375.

„Hymnen“ (1890)⁵ diesen Text⁶ und übertrug ihn später selbst ins Deutsche.⁷ Eine solche Literarisierung verdeckt die Schärfe der Auseinandersetzung und verschließt sich einer nur biographischen Deutung.⁸ So kann Hofmannsthal selbst diesen Gedanken in ‚Der Tor und der Tod‘ noch einmal Claudio vorhalten⁹ (und auch dies hat einen Ort in der Begegnung zwischen George und Hofmannsthal¹⁰):

... Ich habe dich, sagtest du, gemahnt an Dinge
Die heimlich in dir schliefen, wie der Wind
Der Nacht von fernem Ziel zuweilen redet ...

Wenn so beiläufig und doch gewichtig das Denkbild des ‚Vorübergehenden‘ benannt wird¹¹, so leuchtet darin über den Reiz des Ästhetischen an dieser Wegscheide der Moderne hinaus ein Reichtum an Assoziationen auf: die Verlockung, sich immer wieder der Dauer zu entziehen und jene Begegnungen zu vermeiden, die über flüchtige Berührungen hinausgehen. Derjenige, der sich auf die Verhältnisse und ihre Zufälligkeiten nicht einläßt, erscheint als von irdischen Beziehungen frei – er reist durch die Zeit und geht durch sie als Fremder hindurch. Diese Verweigerung rückt das ‚Vorübergehen‘ zugleich ins Zweideutige, und so fragt Stefan George Hofmannsthal: „(...) aber bleibe ich für sie nichts mehr als ‚einer der vorübergeht‘?“¹² Solches ‚nur‘ setzt die Vergänglichkeit mit, das Stillstellen des Vergessens ist beschworen.¹³ Aber das erschöpft niemals den Reichtum des Weitergehenden: im Vorübergehen sieht er getrennt von ihnen die Menschen und ihr Beziehungsgeflecht schärfer. Weil ihm dies gelingt, können die Bleibenden ihn nicht halten; aber seine Passage verändert auch sie selbst, durch ihn sind sie Betroffene. In diesem Entziehen des Vorübergehenden und der Brüchigkeit der von ihm Berührten klingt auch, ohne daß damit alle seine Inhalte bedacht wären, das Bild des Flaneurs mit als eines signum der Moderne.¹⁴ Aber das Motiv ist überraschend genug mit der Geschichte des Urchristentums verwor-

⁵ Vgl. vor allem das Gedicht „Von einer Begegnung“; zur Kritik W. BENJAMIN, *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*, in: *Gesammelte Schriften* 1.2, Frankfurt/M. 1974, 511–604, 547f.

⁶ Daß Hofmannsthal die frühen Gedichte Georges aus den „Hymnen“ kannte, zeigt DERS., *Ad me ipsum*, 373 („Einzig Berührung mit ihm ...“).

⁷ ST. GEORGE, *Baudelaire, Die Blumen des Bösen. Umdichtungen*, Berlin ⁵1920, 137.

⁸ Zu möglichen biographischen Einschlüssen vgl. Adorno, *George und Hofmannsthal*, 245 f.

⁹ Leipzig ¹²1911, 33. Zur Deutung ALEWYN, *Unendliches Gespräch*, 553. Der Text erschien erstmalig 1894.

¹⁰ Daß gerade die Veröffentlichung dieses Textes zum ersten Bruch zwischen Hofmannsthal und George führte, zeigt Briefwechsel, 71 f.

¹¹ ADORNO, *George und Hofmannsthal*, 237.

¹² Briefwechsel, 10.

¹³ ADORNO, *George und Hofmannsthal*, 237: „Er (scil. George) ist von Anbeginn darauf aus, das Sein vom Strom des Vergessens zu schützen, an dessen Rand gleichsam er sein Gebilde aufrichtet.“

¹⁴ W. BENJAMIN, *Paris des Second Empire*, 537ff.

ben, es bringt grundsätzliche Erfahrungen der frühen Gemeinden auf einen angemessenen Begriff.

I.

Ernst Lohmeyer hat (unter Heranziehung älterer Überlegungen¹⁵) nachdrücklich einer kurzen Bemerkung innerhalb der markinischen Perikope vom Seewandel¹⁶ Aufmerksamkeit zugewandt¹⁷: auf dem Höhepunkt der Krisis der bedrohten und geängsteten Jünger, von der Mk 6,45–52 erzählt, heißt es (V. 48b): ... και ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς. Die Bemerkung gibt durch ihre Kürze Rätsel auf: soll gesagt sein, daß Jesus solches ἤθελεν trotz seiner Absicht nicht eigentlich gelingt, weil die Jünger eine Verhaltensänderung erzwingen?¹⁸ Was bedeutet in diesem Zusammenhang die Fortsetzung in den V. 49.50?¹⁹ Steht doch auch der Übergang zur unmittelbaren Anrede an die Jünger (και λέγει V. 50b) in gewisser Spannung zur Absicht des Offenbarers, von der V. 48b ausgeht.²⁰ Jede Lösung, die dem hermeneutischen Reichtum des Textes gerecht zu werden trachtet, muß bedenken, daß Mk 6,45–52 form-, traditions- und redaktionsgeschichtliche Schwierigkeiten aufgibt: die Verse lassen sich innerhalb des markinischen Zusammenhanges durchaus folgerichtig verstehen und sprechen das Thema der Jüngerschaft an, aber der Text enthält dennoch traditions- und formgeschichtliche Implikationen. Nicht bruchlos erscheint die Verbindung zwischen Epiphanie des Heilands und Rettungswunder²¹; damit aber ergibt sich methodisch zulässig der Schluß auf einen text- bzw. formgeschichtlichen Prozeß.²² Sicher

¹⁵ H. WINDISCH, „En hij wilde hen voorbijgaan“. (Mc. 6,48), NThT 9, 1920, 298–308.

¹⁶ Zur Analyse von Mk 6,45–52 vgl. E. WENDLING, Die Entstehung des Marcus-Evangeliums, Tübingen 1908, 82ff.; R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 12, Göttingen 71967, 231; M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 21933, 92; G. THEISSEN, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, Gütersloh 1974, 186f.; L. SCHENKE, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums, Stuttgart 1974, 238ff.; T. SNOY, Marc 6,48: „... et il voulait des dépasser“. Proposition pour la solution d'une énigme, in: M. Sabbe (Hg.), L'Évangile selon Marc, BEThL 34, Louvain 1974, 347–363; H. RITT, Der „Seewandel Jesu“ (Mk 6,45–52 par), BZ NF 23, 1979, 71–84; J. P. HEIL, Jesus Walking on the Sea, AnBib 87, Rom 1981, bes. 69ff.; H. FLEDDERMANN, „And He Wanted to Pass by Them“ (Mark 6:48c), CBQ 45, 1983, 389–395.

¹⁷ E. LOHMEYER, Und Jesus ging vorüber, in: DERS., Urchristliche Mystik. Neutestamentliche Studien, Darmstadt 1955, 57–79.

¹⁸ Zusammenstellung der älteren Lösungsversuche bei Windisch, „En hij wilde hen voorbijgaan“, 298ff.

¹⁹ WENDLING, Entstehung, 83.

²⁰ THEISSEN, Wundergeschichten, 187.

²¹ SCHENKE, Wundererzählungen, 238ff.

²² Vgl. zu solchen Überlegungen J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus (Mk 1–8,26), EKK II/1, Neukirchen-Vluyn 1978, 265ff. Anders z.B. R. PESCH, Das Markusevangelium. 1. Teil, HThK II, 1, 338. Pesch rechnet mit einer bereits vorliegenden Verbindung zwischen Epiphanie- und Rettungsmotiven.

wird sich die daraus resultierende Lösung nicht mit Sicherheit textlich zwingend machen lassen, aber das Nacheinander der Epiphanie- bzw. der Sturmstillungsmotive erscheint dennoch als wahrscheinlich.²³ Dies trifft auch dann zu, wenn sich die grundsätzliche, formgeschichtliche Möglichkeit einer Verbindung beider Motive nicht ausschließen läßt.²⁴ Dennoch liegt textgeschichtlich der Ursprung von Mk 6,45–52 in einer Epiphanieerzählung²⁵, die ihren Höhepunkt im Seewandel des Retters findet.²⁶ Ihre starke Orientierung an der offenbaren Macht des Wundertäters wird im markinischen Text überlagert durch das Wunder der Rettung, in dem Jesus seinen Jüngern zur Hilfe kommt.²⁷ Solche Verbindung beider Motive, die als bereits vormarkinisch sich denken läßt, wird von Markus in seinen theologischen Entwurf überzeugend integriert, wobei christologische Zuspitzung und gemeindliche Erfahrung ineinander übergehen.²⁸

Diese textgeschichtliche Vermutung, wie hypothetisch auch immer sie sich entwirft, hat dann allerdings auch Folgerungen für Mk 6,48b: der Gedanke des *παρελθεῖν* läßt sich bruchlos dem Inventar einer Epiphanie- bzw. Theophanieüberlieferung zuordnen.²⁹ Darin greift das Motiv einen zentralen Gedanken alttestamentlicher Überlieferung auf³⁰, der in differenten Texten erkennbar wird³¹: der epiphane Gott im ‚Vorübergehen‘³² erweist sich gerade so als der Neumachende, Verändernde, Verstörende, obwohl und weil er sich den menschlichen Bedingungen nicht anpaßt. Wenn diese Topik in der vormarkinischen Textgestalt auf Jesus angewandt wird, so rückt sie ihn nicht nur in das Licht des offenbaren Gottes, sondern bekennt ihn zugleich als den machtvollen und den verändernden Heiland.³³ Aber solche Einsicht, die sich zusätzlich auf Zusammenhänge antiker Religiosität beziehen kann³⁴, verstärkt noch die Rätselhaftigkeit des *ἠθέλευν*.³⁵ Es bleibt in solchen Kontext schwer einzufügen und stimmt kaum zu der auf dem

²³ SCHENKE, Wundererzählungen, 243 f.

²⁴ Vgl. H. D. BETZ, Lukian von Samosata und das Neue Testament, TU 76, Berlin 1961, 167; THEISSEN, Wundergeschichten, 109.

²⁵ BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition, 231: „(...) aber das ursprüngliche Motiv dieser Geschichte ist doch das Seewandeln, zu dem das Sturmmotiv (...) sekundär hinzugekommen ist.“

²⁶ THEISSEN, Wundergeschichten, 186 f.

²⁷ SCHENKE, Wundererzählungen, 243 f.

²⁸ BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition, 231; SCHENKE, Wundererzählungen, 238 ff.

²⁹ THEISSEN, Wundergeschichten, 186 f.

³⁰ Vgl. dazu vor allem LOHMEYER, Und Jesus ging vorüber; FLEDDERMANN, Mark 6:48c.

³¹ Vgl. neben Ex 33,18–34,6 (dazu HEIL, Jesus Walking, 69 ff.) noch Amos 5,16 f.; 7,8; 8,2 (FLEDDERMANN, Mark 6:48c); Gen 32,32 LXX (LOHMEYER, Und Jesus ging vorüber, 70).

³² Zu den inhaltlichen Aspekten vgl. J. JEREMIAS, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn 1965, 65 ff., 102 ff.

³³ LOHMEYER, Und Jesus ging vorüber, 68.

³⁴ H. BRAUN, „Der Fahrende“, in: DERS., Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1962, 1–7.

³⁵ Daß Lohmeyer auf das Nichtgelingen der jesuanischen Absicht kaum eingeht, benennt eine Lücke seiner Studie.

Grunde liegenden Epiphanienvorstellung.³⁶ Aber die Vermutung einer textgeschichtlichen Entwicklung gibt der knappen Wendung zusätzliche Tiefenschärfe: durch das hervorgehobene und nicht eingelöste ἦθελεν wird die ursprüngliche Epiphaniemotivik aufgebrochen.³⁷ Der Offenbarer Jesus erscheint jetzt in erster Linie als Retter angesichts der Notlage, in der sich die Jünger befinden. In einer solchen Pointierung und Veränderung gegebener Topik bleibt die Situation der Gemeinde gegenwärtig³⁸, die den Text neu liest und ihn in das eigene Leben einträgt. Für sie geht dieser Jesus gerade nicht ‚vorüber‘ an eigener Erfahrung von Vergänglichkeit, seine Epiphanie wird so wirklich, daß er als Offenbarer den Jüngern und vermittelt auch der Gemeinde sich zuwendet.³⁹ Mk 6,45–52 hebt die Gottmächtigkeit der Überlieferung auf, indem sie im Sinne der Kondeszenz gedeutet wird: nur weil Jesus nicht vorübergeht, gelingt die Rettung aus der Hilflosigkeit und Not.

II.

Wenn Mk 6,45–52 Jesus als den begreift, der aufgehoben zum Helfenden wird, und so vorhandene Epiphaniemotive im Hinweis auf die Heilszuwendung auslegt, so könnten dem jene beiläufigen Bemerkungen an die Seite gestellt werden⁴⁰, in denen synoptische Berufungstradition an das παράγειν Jesu⁴¹ die geschene Veränderung der Berufenen in der Nachfolge knüpft.⁴² Solche mögliche Parallele darf bei aller Nähe nicht überbewertet werden⁴³: das Motiv des ‚Vorübergehenden‘ hat innerhalb der Berufungsüberlieferung eine eigene Wertigkeit. Immerhin erscheint es in Mk 1,16–20⁴⁴ auch nicht als nur zufällig. Die Verse spiegeln sicher die Lage der Nachfolgenden, sie haben darin für die nachösterliche Gemeinde ätiologische Bedeutung. Aber sie benennen auch die

³⁶ Aus diesem Grunde hebt E. Lohmeyer auch stärker den Epiphaniecharakter der Überlieferung gegenüber dem ἦθελεν hervor.

³⁷ THEISSEN, Wundergeschichten, 187: „Man kann vermuten, daß es sich ursprünglich um eine Erscheinung handelt, bei der Jesus wirklich ‚vorüberging‘.“ Dies schließt in sich, daß die Korrektur erzählerisch beabsichtigt ist.

³⁸ SCHENKE, Wundererzählungen, 251 ff.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Zu diesem Zusammenhang vgl. LOHMEYER, Und Jesus ging vorüber.

⁴¹ Ebd., 77f.: Die Formulierung „(…) hat niemals den Sinn, wie im AT, die unmittelbare Form göttlicher Epiphanie zu sein, aber sie hat auch nicht nur den äußeren Zweck, eine geschichtliche Situation des Lebens Jesu, wenn auch noch so allgemein und andeutend zu bezeichnen“.

⁴² Vgl. F. HAHN, Die Nachfolge Jesu in vorösterlicher Zeit, in: Die Anfänge der Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1967, 7–36; M. HENGEL, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge, BZNW 34, Berlin 1968.

⁴³ In der Berufungsüberlieferung bedeutet das Motiv der Epiphanie nur eine Nebenlinie (gegen LOHMEYER, Und Jesus ging vorüber, 68f.), ohne daß es allerdings ganz fehlen würde.

⁴⁴ Zur Analyse vgl. zuletzt GNILKA und PESCH z.St.

Situation dessen, der beruft.⁴⁵ Den fremden Wanderer, der vorübergeht, prägt eine eigentümliche Voraussetzungslosigkeit⁴⁶; die fehlende Erwähnung der Herkunft Jesu bedingt nicht allein der Stil, auch wenn die Verse ästhetisch nur ihn als den Bewegenden in die Mitte rücken.⁴⁷ Vielmehr kehrt darin Begründung und Inhalt gemeindlichen Lebens wieder, das bestimmt ist vom Vorübergehen des Herrn her.⁴⁸ Die sprachliche Verknappung des Textes, seine Verbindung mit alttestamentlicher Überlieferung⁴⁹ und die Einbindung eines jesuanischen Logions⁵⁰ gipfeln in solcher christologischen, darin jedoch zugleich gemeindebezogenen Pointe. Der ein nicht festgestelltes Leben führt und so die Menschen passiert⁵¹, fällt aus den Bindungen dieser Welt heraus. Solche Unbedingtheit der Aussage muß nicht zum Schluß auf einen vorösterlichen Ursprung nötigen⁵², aber die Zugehörigkeit zur frühen Jesusüberlieferung erscheint traditionsge- schichtlich als gesichert. Dazu stimmen auch andere Texte, die vergleichbar jesuanische Praxis auslegen: Die Logienquelle und die in ihr aufgenommenen Überlieferungen⁵³ entwerfen ein Bild Jesu, das Motive des Umherziehens und des Wanderns kennzeichnet.⁵⁴ Erneut schließt dies ein Urteil über die Gruppe in sich, die solche Traditionen und Texte kennzeichnet;⁵⁵ sie kann von eigener Existenz nichts anderes erwarten als jene Praxis, die sie Jesus selbst zuschreibt.⁵⁶ Auch in der Logienquelle bleibt in der Bezogenheit von Ruf in die Nachfolge und Antwort der Jünger Mk 1,16–20 sachlich anwesend. Zentral und schwierig zugleich erscheint vor allem der Textkomplex Mt 8,19–22/Luk 9,57–62.⁵⁷ Die

⁴⁵ PESCH, Markusevangelium I, 108ff.

⁴⁶ Y. OTOMO, Nachfolge Jesu und Anfänge der Kirche im Neuen Testament. Eine exegetische Studie, Diss. theol. Mainz 1970, 29f.

⁴⁷ GNILKA, Markus I, 73.

⁴⁸ PESCH, Markusevangelium I, 111.

⁴⁹ Dazu ebd., 109f.

⁵⁰ Ebd., 113.

⁵¹ Vgl. HAHN, Nachfolge 9.

⁵² So ebd., 12f.

⁵³ Zu den geschichtlichen Bedingungen der Logienquelle vgl. z. B. P. HOFFMANN, Studien zur Theologie der Logienquelle, NTA 8, Münster 1972, 312ff.; D. ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, Würzburg 1977, 196ff.; A. POLAG, Die Christologie der Logienquelle, WMANT 45, Neukirchen-Vluyn 1977, 84f.

⁵⁴ POLAG, ebd., 85.

⁵⁵ ZELLER, Mahnsprüche, 197.

⁵⁶ OTOMO, Nachfolge Jesu, 43.

⁵⁷ Zum Verständnis des Textes vgl. W. HAUPT, Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung. Eine Untersuchung zur Quellengeschichte der Synopse, UNT 3, Leipzig 1913, 80; BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition, 102, 161; W. SCHRAGE, Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen, BZNW 29, Berlin 1964, 168ff.; E. SCHWEIZER, Der Menschensohn (Zur eschatologischen Erwartung Jesu), in: DERS., Neotestamentica, Zürich-Stuttgart 1963, 56–84, 72; F. HAHN, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, FRLANT 83, Göttingen ²1964, 83f.; PH. VIELHAUER, Jesus und der Menschensohn, in: DERS., Aufsätze zum Neuen Testament, München 1965, 92–140, 123ff.; OTOMO, Nachfolge Jesu, 42ff.; C. COLPE, Art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ThWNT 8, 403–481, 435,1 ff.

traditionsgeschichtliche Breite (ThEv 86)⁵⁸ zeigt, wie bedeutsam die Aussage empfunden und wie vielfältig sie rezipiert wurde. Am Anfang dürfte eine weisheitliche Gnome stehen (V. 20)⁵⁹, die von der Heimatlosigkeit des Menschen redet. Selbst wenn sie von Pessimismus und Resignation geprägt ist⁶⁰, so bleibt sie dennoch in der rekonstruierten Form hermeneutisch mehrdeutig; solche Heimatlosigkeit kann auch faktische Fremdheit spiegeln und darin sogar den Ruf zu solcher ‚Verfremdung‘ als ästhetischen Reiz einschließen. Sicher erfolgte die Verbindung mit dem Motiv des ‚Menschensohnes‘⁶¹ und die daraus sich ergebende ausdrückliche Christologie später⁶², auch liegen am Ursprung des Textes nicht notwendig Nachfolgevorstellungen vor.⁶³ Dennoch: intentional läßt sich das anfängliche Logion im Sinne solcher Heimatlosigkeit und des nicht festgelegten Lebens verstehen. Daß dies dann zunehmend im Sinne der Nachfolge interpretiert und christologisch bestimmt wurde, spricht nicht dagegen. Allerdings ist in die gegenwärtige Gestaltung des Textkomplexes immer auch Praxis und Welterfahrung der ‚Q-Gruppe‘⁶⁴ eingegangen. Wie dies bereits für Mk 1,16–20 galt, so verschränken sich erneut soziale Wirklichkeit⁶⁵ und christologische Motivation.⁶⁶ In dem Pathos dessen, der ortlos und afamiliär lebt, bildet sich zugleich die soziale Situation jener ab, die eigene Hoffnungen auf diesen Jesus setzen und sich ihm konform verhalten.⁶⁷ Aber der christologische Anspruch wird gewahrt und darin die Überzeugung, daß es sich gerade nicht nur um eine Wiederkehr und Reproduktion sozialer Bedingungen im Medium des Textes handelt. Für die Tradenten gilt die Unverfügbarkeit und Voraussetzungslosigkeit des Rufes in die Nachfolge, sie ist konstitutiv. Wenn in der Übernahme solcher Bedingungen das erneuernde Element urchristlicher Nachfolge hervortritt und sich die Praxis der Jünger deshalb an dem orientiert, der selbst ein Vorübergehender war⁶⁸, so zeigt sich dies noch an der sicher späten Komposition der Aussendungsrede⁶⁹, die solches bis in die Einzelheiten hinein auffächert.

⁵⁸ Vgl. SCHRAGE, ebd., 168 ff.

⁵⁹ HAHN, Hoheitstitel, 44.

⁶⁰ R. BULTMANN, Jesus, Tübingen 1958, 143.

⁶¹ VIELHAUER, Jesus und der Menschensohn, 124.

⁶² H. E. TÖDT, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh² 1963, 114.

⁶³ VIELHAUER, Jesus und der Menschensohn, 123; anders z. B. E. SCHWEIZER, Der Menschensohn, 72.

⁶⁴ P. HOFFMANN, Studien, 328.

⁶⁵ So vor allem ebd., 312 ff.

⁶⁶ Polags Überlegung (Christologie, 74, Anm. 233) weist in diese Richtung: „Die Heimatlosigkeit ist also nicht durch das Wandern bedingt, sondern sie ist sozusagen christologisch bestimmt (...)“.

⁶⁷ OTOMO, Nachfolge Jesu, 43.

⁶⁸ HENGEL, Nachfolge und Charisma, 60.

⁶⁹ Vgl. dazu z. B. W. EGGER, Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden dargelegt an Mk 10,17–31, ÖBS 1, Klosterneuburg 1979; R. BUSEMANN, Die Jünger-gemeinde nach Markus 10. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des 10. Kapitels im Markusevangelium, BBB 57, Königstein/Ts.-Bonn, 1983.

Bestimmte religionsgeschichtliche Überlegungen kommen hinzu⁷⁰: zwar erscheint es als einsichtig, daß bei der erzählerischen Zuspitzung von Mk 1,16–20 die Elia-Tradition aufgenommen wird, und dies hat über die ästhetische Seite hinaus auch traditionsgeschichtliche Folgen: denn darin bot die Überlieferung ein Paradigma von Ruf und Antwort, in das hinein sich eigene Erfahrung der Nachfolge entwerfen ließ. Aber sehr viel schwieriger ist der Zusammenhang mit der Praxis innerhalb des Judentums zu bestimmen. Es entsteht kein eindeutiges Bild, jedoch weisen die Indizien eher in die entgegengesetzte Richtung⁷¹: für die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler geht es ungleich stärker um die Ortsbezogenheit des Lehrens und Lernens in beschreibbarem sozialen Kontext⁷² – und dies widerstreitet im Grunde dem Unterwegssein in der synoptischen Überlieferung.

Dennoch reicht die Einsicht in die relative Unvermitteltheit früher Nachfolgepraxis und ihre Provokation des Neuen allein noch nicht aus; sie entbindet jedenfalls nicht von der Frage nach der faktischen, der gesamtgesellschaftlichen Nötigung zu solchem Verhalten⁷³: Ganz sicher trifft zunächst zu, daß in der erzählerischen Verdichtung vor allem der Logienquelle die realen Lebensbedingungen der Trägergruppen ihren Niederschlag gefunden haben.⁷⁴ Der Einwand von W. Stegemann gegen G. Theißen erscheint darin methodisch stichhaltig⁷⁵: auch die gesellschaftliche Verelendung ist Ursache, bewegende Kraft der Heimatlosigkeit, von der die Texte reden.⁷⁶ Dies bleibt wichtig, obwohl die sozioökonomische Lage damaliger palästinischer Gesellschaft nur noch höchst vermittelt – und z.T. allein im Rückschlußverfahren – sich erschließen läßt.

Allerdings fällt auf der anderen Seite auf⁷⁷: selbst wenn in Form und Inhalt früher jesuanischer Überlieferungen soziale wie sozioökonomische Bedingungen der sie tragenden Gruppen unmittelbar Eingang gefunden haben⁷⁸, so ge-

⁷⁰ Dazu vor allem M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma*.

⁷¹ Ebd., 55 ff.

⁷² Ebd., 59.

⁷³ Vgl. dazu die Auseinandersetzung zwischen G. THEIßEN, *Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum*, in: DERS., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, WUNT 19, 79–105, Tübingen 1979 und W. STEGEMANN, *Wanderradikalismus im Urchristentum? Historische und theologische Auseinandersetzung mit einer interessanten These*, in: W. Schottroff–W. Stegemann (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute* Bd. 2, München-Gelnhausen 1979, 94–120.

⁷⁴ STEGEMANN, ebd., 115: Die Texte „(...) reflektieren kein asketisches Ethos, sondern die Radikalität einer durch Armut, Hunger und Gewalt bestimmten Lebenslage“.

⁷⁵ Ähnliches trifft auf die Kritik Stegemanns, ebd., 101 ff., an den methodischen Prämissen G. Theißens zu.

⁷⁶ Ebd., 113.

⁷⁷ Ebd., 113 f.: „Doch in Wahrheit unterscheidet sich die Existenzweise der Wanderpropheten nur um Nuancen von der der Armen und Bettler. Sie haben wohl den Schritt in die Nicht-Selbsthaftigkeit freiwillig (!, H. P.) vollzogen.“

⁷⁸ Vgl. auch G. THEIßEN, „Wir haben alles verlassen“ (Mc. X,28). *Nachfolge und soziale Entwurzelung in der jüdisch-palästinischen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts n. Chr.*, in: DERS., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, WUNT 19, Tübingen 1979, 106–141, 106.

schiebt dies ästhetisch vermittelt. Sofern diese Texte als Texte ethisches Verhalten herausfordern⁷⁹, entbehren sie nicht unmittelbarer wirkungsgeschichtlicher Kraft. Nicht nur kann eine Aussage wie Mk 1,16–20 in ihrer elaborierten Sprache mit *einer* sozialgeschichtlichen Konstellation gerade nicht verrechnet werden, sie zielt auf Wiederholbarkeit, und zudem verweigert sich die früh einsetzende (zunächst indirekte) Christologie dem Modell reiner sozialer Kausalität. Damit aber vermitteln sich in jenen Texten, die von einer Entsprechung zwischen dem handeln, der ein sozial nicht festgelegtes Leben führt, und denen, die ihm nachfolgen⁸⁰, die sozialen und ökonomischen Bedingungen der Trägergruppen⁸¹; aber zugleich gewinnen sie durch die Kraft ihrer Sprache und Theologie jene Stärke, die zukünftiges Leben vorstellt.⁸²

Religionsgeschichtlich und -phänomenologisch enthält die kynische Überlieferung⁸³ und Praxis⁸⁴ in dieser Hinsicht a priori durchaus vergleichbare Züge⁸⁵ (und dies wurde bereits in der alten Kirche wahrgenommen!). Dennoch bleiben – wie bei der idealtypischen Gestalt des Sokrates⁸⁶, die ebenfalls nicht ohne Einfluß ist – die traditionsgeschichtlichen Linien im einzelnen schwer beschreibbar. Denn die kritische Sichtung der Überlieferung über Diogenes⁸⁷ und den Kynismus muß sich sowohl das Beharrungsvermögen kynischer Praxis wie auch den Neuanatz in der Kaiserzeit bewußt machen. Wenn Epiktet, diss. III,22⁸⁸ für eine mögliche Verbindung zwischen Kynismus und Urchristentum herangezogen wird⁸⁹, so ist zu bedenken, daß Epiktet – wie auch Dion Chrysostomus⁹⁰ – ein tendenziös gefärbtes Idealbild des wahren Kynikers entwirft. In ihm kehrt eine unter stoischem Einfluß veränderte soziale Praxis wieder, und der Text bricht zugleich früheren radikalen Absichten die Spitze ab. Natürlich läßt sich bezweifeln, ob hinter solchen Übermalungen noch die Anfänge des Kynismus

⁷⁹ STEGEMANN, Wanderradikalismus, 115.

⁸⁰ THEISSEN, Wanderradikalismus, 91.

⁸¹ Ebd., 103.

⁸² Denn auch einer anders gearteten sozialen Situation ist es nicht gelungen, die Aussage der Texte abzutöten (auch wenn dies durchaus im Einzelfall geschehen ist; THEISSEN, ebd.).

⁸³ HENGEL, Nachfolge und Charisma, 59.

⁸⁴ THEISSEN, Wanderradikalismus, 89.

⁸⁵ Ebd., 90.

⁸⁶ Vgl. K. DÖRING, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Populärphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Hermes H. 42, Wiesbaden 1979. Zu den Sokratesbriefen (und ihre Hervorhebung der Armut) vgl. J. SYKUTRIS, *Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker*, Paderborn 1933; B. FIORE, *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles*, AnBib 105, Rom 1986, 101 ff.

⁸⁷ Vgl. zur traditionsgeschichtlichen Analyse G. A. GERHARD, *Zur Legende vom Kyniker Diogenes*, ARW 15, 1912, 388–408; K. VON FRITZ, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Philol Suppl 18,2, Leipzig 1926.

⁸⁸ Dazu M. BILLERBECK, *Epiktet. Vom Kynismus*, PhAnt 34, Leiden 1978.

⁸⁹ THEISSEN, Wanderradikalismus, 90.

⁹⁰ Zur Wirkungsgeschichte des Kynismus insgesamt vgl. H. NIEHUES-PRÖBSTING, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Kynismus*, München 1979.

traditionsgeschichtlich wiederherstellbar sind⁹¹, aber die vorhandenen Aussagen lassen doch ein kohärentes Bild entstehen. Denn in der frühen kynischen Tradition sammeln sich die Züge, die auf eine Nicht-Festlegung der eigenen sozialen Rolle abzielen⁹²; die ästhetische Form der Chrie⁹³, die soziale Stabilität als brüchig erweist, religiöse Erfahrung *und* Religionskritik⁹⁴ bei Diogenes⁹⁵ wie auch die Analyse des τὸ νόμισμα παραχάπτειν⁹⁶ sind neben der Konstituierung eines Schülerkreises und anderen Aspekten zu nennen. Diese frühe Ideologie des Kynismus erscheint zwar als Resultat einer neuen gesellschaftlichen Situation, wie aus dem Motiv des ‚Weltbürgers‘ hervorgeht.⁹⁷ Sie hat aber zugleich eine soziale Wirkungsgeschichte aus sich herausgesetzt, die am bewußten Betteln, dem Umherziehen und der Verweigerung sozialer Rollen erkennbar wird.⁹⁸ Auch wenn die späteren Texte⁹⁹ z. T. noch der Interpretation bedürfen¹⁰⁰, z. T.

⁹¹ So vor allem bei GERHARD, *Legende* 388ff. Daneben vgl. G. RUDBERG, *Zur Diogenes-Tradition*, *SymbOsloenses* 14, 1935, 22–43; DERS., *Zum Diogenes-Typus*, *SymbOsloenses* 15/16, 1936, 1–18; H. KUSCH, *Art. Diogenes von Sinope*, *RAC* 3, 1063–1075.

⁹² Zur Geschichte des Kynismus insgesamt vgl. z. B. D. R. DUDLEY, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A. D.*, London 1937; R. HÖISTAD, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Lund 1948; K. HEINRICH, *Antike Kyniker und Zynismus in der Gegenwart*, in: DERS., *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Frankfurt/M. 1966, 129–156; Niehues-Pröbsting, *Kynismus*; F. G. DOWNING, *Cynics and Christians*, *NTS* 30, 1984, 584–593. Zum Kynismus in der Kaiserzeit vgl. auch M. BILLERBECK, *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, *PhAnt* 36, Leiden 1979.

⁹³ Zur Geschichte der Chrie vgl. G. VON WARTENSLEBEN, *Begriff der griechischen Chreia und Beiträge zur Geschichte ihrer Form*, Heidelberg 1901; A. PACKMOHR, *De Diogenis Sinopensis apophthegmatis quaestiones selectae*, *Diss. phil. Münster* 1913; H. A. FISCHER, *Studies in Cynicism and the Ancient Near East: The Transformation of a Chria*, in: *Religion in Antiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough*, Leiden 1968, 371–411; J. F. KINDSTRAND, *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala 1976; R. F. HOCK-E. N. O’Neil, *The Chreia in Ancient Rhetoric. I. The Progymnasmata*, *SBL Texts and Translations* 27, Atlanta 1986.

⁹⁴ Vgl. H. RAHN, *Die Frömmigkeit der Kyniker*, *Paideuma* 7, 1959/61, 280–292.

⁹⁵ Zur Gesamtinterpretation des Diogenes vgl. vor allem von FRITZ, *Quellenuntersuchungen*; HEINRICH, *Antike Kyniker*.

⁹⁶ HEINRICH, *Antike Kyniker*, 142: *Der antike Kynismus „(...) richtet sich gegen jene Mächte seiner Zeit, die in den Augen des Kynikers dieser Drohung nicht zu widerstehen vermochten: die schon zerbröckelnde Ordnung der polis, eine essentialistische Philosophie und die politische Neuordnung durch den Universalstaat.“*

⁹⁷ Vgl. H. C. BALDRY, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge 1965, bes. 108f.

⁹⁸ Zu den politischen Konsequenzen vgl. M. ROSTOVITZ, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, I/II, Oxford² 1957, 115ff. (und die Anm. 586ff.).

⁹⁹ Zu Lukian vgl. J. BERNAYS, *Lucian und die Kyniker*, Berlin 1879; B. BALDWIN, *Studies in Lucian*, Toronto 1973. Zu den Kyniker-Briefen W. CAPELLE, *De Cynicorum Epistulis*, *Diss. phil. Göttingen* 1896. Vgl. auch H. W. ATTRIDGE, *First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus*, *HThS* 29, Missoula 1976; A. J. Malherbe, *The Cynic Epistles. A Study Edition*, *SBL Sources for Biblical Study* 12, Missoula 1977.

¹⁰⁰ So sind die sozialen Konflikte, von denen die *Acta Alexandrinorum* Zeugnis ablegen, z. T. in kynischer Terminologie formuliert, auch wenn dies nicht notwendig bedeuten muß, daß wir

noch nicht wirklich erschlossen sind, so weisen sie doch auf eine Haltung hin, die vom Ethos der Armut, dem Herumziehen und der Heimatlosigkeit geprägt wird.¹⁰¹ Aber ob dies bereits genügt, den geschichtlichen Zusammenhang mit der frühen Jesustradition nachzuweisen, bleibt zweifelhaft.¹⁰² Dennoch: die Bewegung der kynischen Wandermissionare hat die soziale und ideologische Möglichkeit (und Aufnahme) der Boten des frühen Christentums verstärkt.

III.

ThEv 42¹⁰³ formuliert: (Jesus sagte zu seinen Jüngern): „Werdet Vorübergehende.“¹⁰⁴ Das Logion, zu dem es in der apokryphen Jesustradition trotz mancher Abschattungen¹⁰⁵ keine wirkliche Parallele gibt¹⁰⁶, zehrt von urchristlicher Überlieferung und Topik¹⁰⁷, aber es weist doch zugleich eine eigenständige Weltsicht auf. Darin läßt es sich dem Thomasevangelium und seiner Theologie integrieren¹⁰⁸, es berührt sich auf der redaktionellen Ebene mit anderen Logien: ThEv 55; 86; 101.¹⁰⁹ Ihnen eignet eine identische Zielrichtung: vorausgesetzt wird ein negativer Weltbegriff, der Kosmos erscheint als ein nur vorläufiger Aufenthaltsort für die Gnostiker¹¹⁰, der sie gerade deshalb gefährdet. Der Gläubende soll nicht in der Welt zu Hause sein, und der Befreite nicht länger in ihr verweilen. Dieser Kosmos vergeht, er ist eine Stätte des Todes, ein Leichnam. So sicher darin die ursprüngliche Leidenschaft christlicher Eschatologie gegenwärtig

es hier mit Kynikern zu tun haben (anders ROSTOVITZEFF, *History*, 115ff., vgl. auch 586ff.; dagegen H. MUSURILLO, *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*, Oxford 1954, 267ff.).

¹⁰¹ Zu den kynischen Wanderpredigern vgl. auch R. HELM, *Lucian und Menipp*, Leipzig-Berlin 1906; G. A. GERHARD, *Phoinix von Kolophon. Texte und Untersuchungen*, Leipzig-Berlin 1909.

¹⁰² Vgl. DOWNING, *Cynics and Christians*, 591.

¹⁰³ Zur Interpretation vgl. B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, London 1961, 243ff.; J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1965, 105ff.; J.-É. MÉNARD, *La Gnose et les Textes de Nag Hammadi*, in: B. Barc (Hg.), *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi*, Québec-Louvain 1981, 3–17, 12; O. BETZ-T. SCHRAMM, *Perlenlied und Thomas-Evangelium*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1985, 97ff.

¹⁰⁴ Die Übersetzung bei GÄRTNER, ebd., 243 „Become, by passing away“ erscheint demgegenüber als weniger wahrscheinlich.

¹⁰⁵ JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, 105ff.

¹⁰⁶ JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, verweist vor allem auf das Logion von der Welt als einer Brücke, über die der Mensch zu gehen hat (ähnlich BETZ-SCHRAMM, *Perlenlied und Thomas-Evangelium*, 99). Aber die Topik beider Logien differiert doch nicht unerheblich!

¹⁰⁷ JEREMIAS, ebd., 110; G. QUIPEL, *The Gospel of Thomas Revisited*, in: B. Barc (Hg.), *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi*, Québec-Louvain 1981, 218–266, 221.

¹⁰⁸ E. HAENCHEN, *Die Anthropologie des Thomas-Evangeliums*, in: *Neues Testament und christliche Existenz*, Festschrift f. H. Braun zum 70. Geburtstag, hrsg. v. H. D. Betz u. L. Schottroff, Tübingen 1973, 207–227, 207ff.

¹⁰⁹ Vgl. SCHRAGE, *Verhältnis*, 57ff., 120ff.

¹¹⁰ Siehe auch NHC V,4 63,2; XIII,1 44,26.

tig erscheint, so wird sie doch in einer eigentümlichen Weise umgeformt¹¹¹ und begrenzt vergeistigt.¹¹² In dem allen scheint zutiefst ein Begriff des Fremden auf; eine Aussage, die unnachahmlich Hans Jonas als Zentrum gnostischer Existenz gedeutet hat.¹¹³ Zunächst zielt sie auf Gott als den eigentlich Fremden, Befremdlichen, Unheimlichen.¹¹⁴ Damit aber muß dieses Fremde innerhalb der Welt das Schicksal des Fremdlings erleiden¹¹⁵, der niemals daheim sein kann. Es läßt sich mit Jonas von einem Urwort der Gnosis¹¹⁶ sprechen, dem zudem auch der Entwurf der Erlösung korrespondiert¹¹⁷, weil der Erlöser als der Fremde die in die Vergeblichkeit der Welt Geworfenen ihr erst ‚entfremden‘ muß.¹¹⁸ Denn der Kosmos würde den Glaubenden, der sich auf ihn wirklich einließe, zerstören und des wahren Lebens berauben. Im Blick auf die Verfallenheit der Welt, die falsche und verfehlte Existenz, kann es nur den Durchgang zum Unendlichen, eine Befreiung geben, die sich durch die Vordergründigkeit von Bindungen nicht halten läßt. Die wahre Existenz dessen, dem der Erlöser begegnet ist, nötigt zu nichts anderem als dem ‚Vorübergehen‘, zur Hinreise in die Ewigkeit. Darin enthält ThEv 42 zentrale Einsichten christlicher Gnosis: neben der Endlichkeit und Vergeblichkeit bestehender Verhältnisse, die als scheinhaft und nur vorläufig sich entlarven, steht die Erfahrung, daß der Unerlöste solchem Zwang ausgeliefert ist (und darin die Macht von Herrschaft erleidet). Deshalb muß und darf der Einzelne, der durch den Erlöser zur Erkenntnis gelangt ist, mit dem vergänglichen Kosmos und seiner Verfallenheit sich nicht beflecken oder durch ihn aufhalten lassen: *Werdet Vorübergehende!*

Darin geht das Logion über einen nur traditionsgeschichtlichen Zusammenhang mit der synoptischen Überlieferung hinaus, in ihm wird der Klang eschatologischer Entschlossenheit, die sich auf die vergehende Welt nicht einlassen will, verändert aufgenommen.¹¹⁹ Fragwürdig bleibt jedoch, ob und wie weit solcher

¹¹¹ Für den Begriff der ‚Fremdheit‘ vgl. SCHRAGE, Verhältnis, 57ff., 77, 120ff.

¹¹² So in ThEv 86; vgl. dazu GÄRTNER, Gospel of Thomas, 60f.; A. STROBEL, Textgeschichtliches zum Thomas-Logion 86 (Mt 8,20/Luk 9,58), VigChr 17, 1963, 211–224.

¹¹³ H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist, I, Göttingen³1964, 96ff.

¹¹⁴ Ebd., 96.

¹¹⁵ Ebd.: „Der Fremde, der sich nicht auskennt, verirrt sich in der Fremde, er irrt in ihr umher; kennt er sich aber allzu gut aus, so vergift er wiederum seine eigentliche Fremdheit, er verirrt sich in einem anderen Sinn in der Fremde, indem er ihr verfällt, in ihr heimisch wird (...).“

¹¹⁶ Vgl. ebd., 97.

¹¹⁷ Ebd., 122f: „(...) der Fremde kommt zum Fremden (in der Welt) und in auffälliger Weise können Wesens- und Schicksalscharaktere des einen und des anderen wechselseitig alternieren (...).“

¹¹⁸ Vgl. auch die Rede vom ‚Wandern‘ des Erlösers, auf die Jonas (ebd., 125) hinweist; Johannesbuch der Mandäer, 76 (p. 243 LIDZBARSKI): „Ich wanderte durch Generationen und Welten, durch Generationen und Welten wanderte ich, bis ich zum Tore von Jerusalem gelangte.“

¹¹⁹ THEISSEN, Wanderradikalismus, 103: „Die Logienüberlieferung konnte dort über ihren ursprünglichen Sitz im Leben hinausdringen, wo sie ihren Charakter änderte. Wo man ihren ethischen Radikalismus nicht praktizieren konnte, war es möglich, ihn in gnostischen Radikalismus“

ideologischen Radikalität gesellschaftliche Praxis entspricht.¹²⁰ Denn die sozialgeschichtliche Grundlage des Thomasevangeliums wie auch die geforderten Folgen in der Praxis erscheinen als so verschlüsselt, daß ihre Dechiffrierung nicht leicht gelingt. Wieder ist diese Beobachtung aber als solche sozialgeschichtlich bedeutsam: sie unterstreicht, daß das Thomasevangelium Praxis in theologischer Zuspitzung vermittelt und nicht von eigener theologischer Einsicht trennen will. Deshalb muß dem Appell des ‚Werdet Vorübergehende‘ nicht unbedingt die Nötigung zu sozialer Verweigerung entsprechen, es kann viel stärker auf der redaktionsgeschichtlichen Ebene ein praktischer Quietismus beabsichtigt sein (wie dies wohl in ThEv 86 der Fall ist). Auf der anderen Seite finden sich aber auch innerhalb des Thomasevangeliums Spuren von Herrschaftskritik (ThEv 81; 98; 100), deren Traditionalität einer möglichen aktuellen Zuspitzung nicht widerstreiten muß.

In eine andere Richtung als ThEv 42 weisen jene gnostischen bzw. gnostisierenden Texte, die von einem Vorübergehenden des Erlösers reden: sie beschreiben ihn als den ‚Unerkannten‘¹²¹, der sich bei seinem Weg zu den Verlorenen vor den feindlichen Mächten verbirgt¹²² und so ihrer Herrschaft nicht anheimfällt. Seine Passage durch die Äonen ermöglicht erst Befreiung.

IV

Dennoch wäre es verfehlt, die Wirkungsgeschichte dieses Motivs¹²³ und seinen geschichtlichen Rang allein auf gnostische bzw. gnostisierende Texte einzugrenzen.¹²⁴ Schon jene Aussagen, die für die Erkenntnis der urchristlichen Wandermissionare herangezogen¹²⁵ und darin instrumentalisiert werden, stellen

mus umzuwandeln. Aus Handlungs- wurde so ein Erkenntnisradikalismus, der nicht unbedingt konkrete Folgen im Verhalten haben muß.“

¹²⁰ Dazu H. A. GREEN, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, SBL.DS 77, Atlanta 1985.

¹²¹ Vgl. NHC III 124,3; VII 56,28.

¹²² Zu dem Motiv in Texten der alten Kirche vgl. E. PETERSON, *Die Begegnung mit dem Ungeheuer*, in: DERS., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg-Rom-Wien 1959, 285–309, 297 ff. (mit dem Hinweis auf ActPhil 40,31). Siehe auch die Anmerkungen bei H. Dörries–E. Klostermann–M. Kroeger (Hg.), *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, PTS 4, Berlin 1964, 290 f.

¹²³ Zur Wirkungsgeschichte von Mt 8,20 par Lk 9,58 vgl. B. KÖTTING, *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, FVK 33–35, Münster²1980, 302 ff. Aufschlußreich erscheint auch das aus Mt 25,35 resultierende Verhalten der Gemeinden gegenüber den Fremden; vgl. M. PUZICHA, *Christus Peregrinus. Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche*, MBT 47, Münster 1980. Das Motiv reicht in seiner Wirkung dann weit in die mittelalterliche Theologie hinein.

¹²⁴ Vgl. auch die Erwägungen – im Anschluß an H. JONAS – bei J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, BSSP 3, Bern 1947, 27 ff.

¹²⁵ So vor allem THEISSEN, *Wanderradikalismus unter Aufnahme der Überlegungen bei*

für sich genommen, in ihrem Kontext Dokumente jener radikalen Fremdheit dar. Dies trifft exemplarisch auf die Aussagen der Didache zu¹²⁶, auch wenn die Scheidung zwischen der übernommenen Tradition und dem Interesse der letzten Textgestalt nicht immer überzeugend gelingt.¹²⁷ Dennoch verweisen die Überlieferungen in Did 11–13¹²⁸ auf eine gemeindliche Situation, für die fehlende Seßhaftigkeit nichts Ungewöhnliches darstellt. Die ideologischen Voraussetzungen solchen Verhaltens treten nicht mehr klar hervor, wenngleich die ständige Rückbindung an den zu beachten ist. Jedoch orientiert sich die Haltung des ‚Didachisten‘ bei seiner Rezeption der Motive ersichtlich an der *stabilitas loci*, ohne allerdings damit die Aussagen prinzipiell zu desavouieren. Immerhin bleiben die Überlieferungen und die Position des Verfassers deshalb gewichtig, weil ihnen in der pseudoclementinischen Schrift ‚de virginitate‘¹²⁹ für den syrischen Bereich ein zusätzlicher, ergänzender Beleg an die Seite gestellt werden kann. Adolf von Harnack hat den doppeldeutigen Charakter des Textes überzeugend hervorgehoben: auf der einen Seite knüpfen die Überlegungen in ‚de virginitate‘ mit Nachdruck an Überlieferungen an, die noch unmittelbar ins Urchristentum zurückführen¹³⁰; dies gilt vor allem von der Hervorhebung der Nichtseßhaftigkeit und des Wanderns. Aber auf der anderen Seite weisen viele Züge schon in die Folgezeit: neben dem asketischen Moment¹³¹, das fast den Rang des Selbstzweckes erreicht¹³², trifft dies auf Motive zu, die für die Entwicklung des Mönchtums bedeutsam werden sollten. So gewinnt in ‚de virginitate‘ für die ideologische Begründung des Umherziehens¹³³ der Gedanke der ἀποταγή¹³⁴ eine besondere

G. KRETSCHMAR, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese, ZThK 61, 1964, 27–67.

¹²⁶ K. NIEDERWIMMER, Zur Entwicklungsgeschichte des Wanderradikalismus im Traditionsbereich der Didache, WSt 11, 1977, 145–167. Siehe auch die Kommentierung bei W. RORDORF–A. TUILIER, La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè), SC 248, Paris 1978 und K. WENGST, Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet, Darmstadt 1984.

¹²⁷ Vgl. vor allem die Überlegungen bei NIEDERWIMMER, ebd.; WENGST, ebd., 20ff.

¹²⁸ Vgl. die Kommentierung bei RORDORF und WENGST z. St.

¹²⁹ Zum Verständnis des Textes vgl. besonders A. HARNACK, Die pseudo-clementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchtums, SPAW 1891, 361–385; A. VÖÖBUS, History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East, I, CSCO 184, Louvain 1958, 64f.; S. L. DAVIES, The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts, Carbondale/Edwardsville-London/Amsterdam 1980, 87ff.

¹³⁰ HARNACK, ebd., 381: „Die Linie unserer Asketen reicht also bis zu den Ursprüngen des Christentums zurück. Wohl ist hier eine Metamorphose vor sich gegangen (...), aber die Continuität ist unverkennbar.“

¹³¹ VÖÖBUS, History, I, 64f.

¹³² A. HARNACK, de virginitate, 382.

¹³³ Vgl. z. B. I,3,6 (p. 5,21 Funk-Diekamp).

¹³⁴ Vgl. S. FRANK, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „Engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum, BGAM 26, Münster 1964, 18ff. (vor allem im Blick auf das syrische Mönchtum).

Relevanz. Er wird unterstützt durch den aus Phil 3,20 entlehnten Hinweis auf das wahre *πολίτευμα* im Himmel. Allerdings belegen Didache und ‚de virginitate‘¹³⁵ begrenzt auch Widerstände und Krisis solcher Praxis, die darin jedenfalls nicht mehr fraglos akzeptiert wird. Dies weist zunächst auf tiefgreifende, sozialgeschichtliche Verwerfungen hin; sie lassen gegenüber der Überlieferung ein ortsgelbendes, z. T. urbanes Christentum als die sinnvollere, weil lebbarere Form des Glaubens erscheinen. Und daß sich umgekehrt in bestimmten Bereichen der syrischen Kirche ältere Lebensformen bewahrten, bedeutet solcher Wahrnehmung ein zusätzliches Indiz. Dies hat dann auch theologische Folgen: in der neu gewonnenen Welterfahrung und dem Bewußtsein andauernder Zeit kann die Existenz auch der Glaubenden bei aller Vorläufigkeit nicht nur als ein Sein in der Fremde begriffen werden.

Dennoch behält die Einsicht in die Bedeutung von Wanderschaft, sozialer Unruhe und Fremdheit gegenüber der Welt für Bereiche der alten Kirche eine beispielhaft diakritische Bedeutung. So kehren bei der Entstehung des Mönchtums¹³⁶ Aspekte des Urchristentums wieder: Das mönchische Leben wird bestimmt von der Armut¹³⁷ und jener Askese¹³⁸, die in ihren theologischen Gründen von eschatologischem Anspruch herkommt. Und für weite Bereiche vor allem des syrischen Mönchtums bleibt in der Wirkungsgeschichte jesuanischer Überlieferung¹³⁹ die Nichtseßhaftigkeit, das Umherziehen grundlegend.¹⁴⁰ Die Bezeichnung der Wandermönche als *ξενόι*¹⁴¹ unterstreicht, daß in diesem Verhalten die originäre, theologische Motivation¹⁴² immer noch bewußt bleibt.¹⁴³ Die durch Wanderschaft gekennzeichnete Struktur der apokryphen Apostelak-

¹³⁵ Vgl. A. HARNACK, *de virginitate*, 385: „Unsere Urkunde (...) liegt auf der Scheidelinie zweier Zeiten. Sie eröffnet uns einen Blick nach rückwärts auf die urchristlichen Asketen (...), zugleich aber weist sie vorwärts auf das kommende Mönchtum. In der Zusammenfassung dieser beiden Momente liegt ihr unvergleichlicher Werth.“

¹³⁶ Vgl. K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, 280ff.; A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, II, CSCO 197, Louvain 1960, 269ff.; S. FRANK, *ΒΙΟΣ*, 1ff.; B. LOHSE, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, München-Wien 1969, 157ff.

¹³⁷ Vgl. FRANK, *ebd.*, 47ff.; PUZICHA, *Christus peregrinus*, 24ff.; B. BÜCHLER, *Die Armut der Armen. Über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut*, München 1980, 88ff.

¹³⁸ FRANK, *ebd.*, 140ff.

¹³⁹ VÖÖBUS, *History*, II, 270.

¹⁴⁰ Vgl. jedoch auch die Einschränkungen bei B. LOHSE, *Askese und Mönchtum*, 159, der stärker den Einfluß heidnischer Askese hervorhebt. Zum Ganzen vgl. auch H. VON CAMPENHAUSEN, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, in: Ders., *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge*, Tübingen 1960, 290–317.

¹⁴¹ VÖÖBUS, *History*, II, 270.

¹⁴² Vgl. auch R. REITZENSTEIN, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, FRLANT 24, Göttingen 1916, 49ff.

¹⁴³ Vgl. auch HEUSSI, *Ursprung*, 166f.

ten¹⁴⁴ wird zumeist mit dem Hinweis auf die antike Romantradition¹⁴⁵ und die Verpflichtung gegenüber der lukanischen Apostelgeschichte¹⁴⁶ gedeutet.¹⁴⁷ Dies läßt sich grundsätzlich durchaus vertreten, aber in der ästhetischen Gestaltung der Apostelakten, in ihrer Textwelt kehrt zugleich das Unstete, die Heimatlosigkeit (vgl. nur ActThom 61) der Glaubenden wieder.¹⁴⁸

Die theologische Aussage der Fremdheit und deren praktische Umsetzung in einer nicht festgelegten Lebensführung begreift sich auf dem Hintergrund urchristlicher Aussagen, die mit unterschiedlichen Textsorten und differentem sozialgeschichtlichen Kontext solche Erfahrung verstärken: So greift Apk 14,4¹⁴⁹ signifikant Nachfolgerterminologie auf¹⁵⁰, und in der Konzeption des 1. Petr von Gemeinde wirkt solche Differenz zwischen Glaubenden und Welt grundlegend.¹⁵¹ Der Hinweis auf das nur Vorläufige gemeindlicher Existenz und die Hinfälligkeit weltlicher Bindungen kehrt zudem auch in anderen Traditionszusammenhängen wieder: Nicht nur das Bewußtsein, daß die eigentliche Heimat der Christen im Himmel sich befindet, gehört in diesen Zusammenhang; auch die Verwendung von Begriffen wie *παροικία*¹⁵², *ἐπιθυμεῖν*¹⁵³ hebt die Nachfolge in der Zeit als vorläufig besonders hervor. Vor allem bleibt es wichtig, daß das Verständnis des ‚Fremden‘¹⁵⁴ von den Gemeinden pointiert angeeignet wird. Sicher ist darin auch eine rechtliche Färbung mitgesetzt¹⁵⁵: Weil die Christen die ‚Fremden‘ sind, sogar einen ‚fremden‘ Namen tragen¹⁵⁶, können sie nur eine Existenz auf Zeit in der Welt, aber nicht aus der Welt und zu ihren Bedingungen führen.¹⁵⁷ Dies wird ideologisch sogar dann noch festgehalten, wenn es sozialgeschichtlich bereits gewandeltes Verhalten geben mochte. Es bleibt ein integrati-

¹⁴⁴ Vgl. R. SÖDER, Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike, Stuttgart 1932; M. Blumenthal, Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten, TU 48,1, Leipzig 1937.

¹⁴⁵ Vgl. R. SÖDER, ebd., 21 ff.

¹⁴⁶ BLUMENTHAL, Formen und Motive, 153 ff.

¹⁴⁷ Für die Beziehung zur hellenistischen Romanliteratur vgl. vor allem E. RÖHDE, Der griechische Roman und seine Vorläufer, Leipzig 1876, bes. 167 ff.

¹⁴⁸ H. WINDISCH, Paulus und Christus. Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich, UNT 24, Leipzig 1934, 157; KRETSCHMAR, Beitrag, 35, Anm. 20.

¹⁴⁹ Vgl. zuletzt M. KARRER, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem liturgischen, historischen und theologischen Ort, FRLANT 140, Göttingen 1986, 211 f.

¹⁵⁰ Es ist jedenfalls wenig wahrscheinlich, daß die Worte sekundär interpoliert worden sind; so H. KRAFT, Die Offenbarung des Johannes, HNT 16a, Tübingen 1974, 189.

¹⁵¹ Vgl. die schöne Studie von CH. WOLFF, Christ und Welt im 1. Petrusbrief, ThLZ 100, 1975, 333–342; Wolff rechnet allerdings wesentlich stärker (341) mit einem Sich-Einfügen der christlichen Gemeinde in die weltlichen Ordnungen.

¹⁵² Besonders auffällig in der Vita Polycarpi 6, wo scharf zwischen dem irdischen *παροικεῖν* und dem himmlischen *κατοικεῖν* geschieden wird. Vgl. auch zu den politischen Implikationen des Begriffs ROSTOVZEFF, Roman Empire, 654, Anm. 4.

¹⁵³ Origenes, in Joh. 6,59, p. 168,3; Sextus-Sprüche 55.

¹⁵⁴ Vgl. vor allem G. STÄHLIN, Art. *ξενός κτλ.*, ThWNT 5, 1–36.

¹⁵⁵ Ebd., 29, 1 ff.

¹⁵⁶ Ebd., 30.

¹⁵⁷ Siehe auch J. GAUDEMET-^E. FASCHER, Art. Fremder, RAC 8, 306–347.

ver Teil christlicher Theologie, wenigstens im Grundsatz an der Vergeblichkeit des Kosmos festzuhalten und deshalb den Aufenthalt der Glaubenden als uneigentlich zu bestimmen.¹⁵⁸ Die klassische Formulierung des Diognetbriefes (5,5)¹⁵⁹ von den Christen als jenen Menschen, die ὡς ξενόι diese Welt bewohnen, wird ungeachtet ihres ideologischen Charakters nie wirklich aufgehoben.

Den Vorübergehenden hält nichts und niemand mehr – alles wird ihm zur Fremde und nur die Ferne zur Heimat: Erst im Eschaton erscheint als aufgehoben, was Leben zerstört.¹⁶⁰ Auch wenn der Bleibende ihn durch Berührung und Anruf aufhalten will – ‚bist du *nur* einer, der vorübergeht?‘ –, so wird der Bleibende allein durch seine Passage empfindsam für den Weg der Nachfolge. Sie nur bietet die Möglichkeit der Veränderung in der Diagnose der Entfremdung.¹⁶¹ Allein das Licht, das im Vorübergehen des Erlösers aufblitzt, gewährt Einsicht in die Zukunft, die noch nicht hergestellte Wahrheit leuchtet im ‚Fremden‘ auf. Ein Logion wie ThEv 42 besteht zunächst darauf, daß die Distanz gegenüber dem abgelebten, dem ‚toten Leben‘ den Fortgehenden bestärkt, indem es für ihn den Kosmos entlarvt. Aber der eschatologische Anspruch der urchristlichen Topik greift weiter, und wenn er in der Kirchengeschichte selten genug eingelöst worden ist¹⁶², so bleibt er Herausforderung gegenüber allen Formen christlicher Existenz. Denn die subversive Kraft der urchristlichen Theologie, die Nachfolge als Ort eigener Fremdheit gegenüber der Welt bewahrt, hat die Geschichte noch nicht stillstellen können.

¹⁵⁸ Vgl. in Auseinandersetzung mit Basilides Clemens Alexandrinus, Strom. 4,165,4.

¹⁵⁹ Zur Exegese des Textes vgl. vor allem R. BRÄNDLE, Die Ethik der „Schrift an Diognet“. Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Ausgang des zweiten Jahrhunderts, AThANT 64, Zürich 1975, 80ff.; Wengst, 2. Clemens, 344ff.; A. LINDEMANN, Christliche Gemeinden und das Römische Reich im ersten und zweiten Jahrhundert, WuD 18, 1985, 105–133, bes. 125f.

¹⁶⁰ Vgl. die Schlußformulierungen bei E. BLOCH, Das Prinzip Hoffnung, Bd. 3, Frankfurt/M. 1974, 1628 mit der emphatischen Hervorhebung des Begriffs der ‚Heimat‘ als jenem Ort, an dem ‚Entfremdung‘ aufgehoben ist.

¹⁶¹ TAUBES, Eschatologie.

¹⁶² R. STRUNK, Nachfolge Christi. Erinnerung an eine evangelische Provokation, München 1981.

Paulus- und Synoptikerexegese

Einheit und Freiheit der Söhne Gottes – Gal 3,26–29

Meinem Lehrer Ferdinand Hahn gewidmet

Gal 3 26–29: ein paulinischer Text, der vor allem der Überleitung und zugleich der Verbindung zwischen zwei größeren Textkomplexen dient, dessen inhaltliche Aussagen zudem pointierter und sinnfälliger in anderem Zusammenhang ans Licht treten, ein Text, der darum auch kein besonderes Spezifikum paulinischen Denkens enthüllt – dies gibt wohl die bisherige *opinio communis* wieder¹. Aber wie Texte ihren hermeneutischen Augenblick zu haben scheinen, so hat sich auch in den letzten Jahren das Interesse an Gal 3 26–29 in verschiedenen exegetischen Arbeiten² von neuem artikuliert.

1.

Sicher wird zunächst zu sagen sein, daß Gal 3 26–29 eine konkrete Aufgabe nicht allein für die Gedankenführung von Gal 3³, sondern auch

¹ Der Text hat früher kaum eine gesonderte Behandlung erfahren. An Kommentaren vgl. z.B. F. Sieffert, *Der Brief an die Galater* (KEK VII) Göttingen ⁸1894; W. Bousset, *Der Brief an die Galater*, in: SNT II, Göttingen ³1917, 31–74; E. de Witt Burton, *The Epistle to the Galatians* (ICC), Edinburgh 1921; Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater* (KNT 9), Leipzig ³1922 (hg. v. F. Hauck); H. Lietzmann, *An die Galater* (HNT 10), Tübingen ⁴1971; A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHdK 9) Berlin ²1957; H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (KEK 7), Göttingen ¹⁴1971; F. Mussner, *Der Galaterbrief* (HThK 9), Freiburg–Basel–Wien 1974.

² Unter diesen neueren Arbeiten sind vor allem zu nennen: R. Scroggs, *Paul and the Eschatological Woman*, JAAR 40, 1972, 283–303; D. Lührmann, *Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist. Überlegungen zur Struktur frühchristlicher Gemeinden*, WuD 13, 1975, 53–83; M. Bouttier, *Complexio Oppositorum: Sur les Formules de I Cor. xii. 13; Gal. iii. 26–8; Col. iii. 10, 11*, NTS 23, 1976/77, 1–19. Wichtige Aspekte des Textes werden erörtert bei M. Boucher, *Some Unexplored Parallels to I Cor 11, 11–12 and Gal 3, 28: The NT on the Role of Women*, CBQ 31, 1969, 50–58; W. A. Meeks, *The Image of the Androgyne: Some uses of a Symbol in earliest Christianity*, HR 13, 1974, 165–208.

³ Vgl. G. Klein, *Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus. Eine Interpretation ihres Verhältnisses im Galaterbrief*, in: ders., *Rekonstruktion und Interpretation* (Ges.

im Blick auf die Argumentation des gesamten Briefes hat⁴. v. 29 zieht erkennbar das Resumée des vorhergegangenen Beweisganges und knüpft in der Terminologie noch einmal an die Ausgangsposition von 3 6f. an⁵, die in der sich anschließenden Digression durch Paulus ausführlich begründet und bewiesen worden war. Deshalb wird diese Zusammenfassung in v. 29 auch so gegeben, daß nicht nur an v. 6f. erinnert wird, sondern zugleich das Argument der sich an v. 7 anschließenden Verse mitklingt. Es geht also nicht allein um die Anknüpfung, sondern zugleich um die Modifikation jener Ausgangsthese: zunächst wird deshalb auch nicht der Begriff der Sohnschaft aus v. 7 aufgenommen, sondern in v. 29b vom τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα gesprochen. Dies läßt sich nur verstehen, wenn immer auch die Aussage von v. 16 berücksichtigt wird, der für den Gedankengang der sich anschließenden Verse eine Schlüsselstellung zukommt. An v. 16 erinnert zunächst das κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι von v. 29b. Entscheidender erscheint jedoch noch das besonders betonte εἰς von v. 28, weil hier in Verbindung mit dem τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα von v. 29 noch einmal an die These von v. 16 angeknüpft wird⁶, die sich entscheidend durch die Singularität des σπέρμα und die dadurch ermöglichte, christologische Interpretation definiert hatte.

Aber zugleich gilt auch dies: Gal 3 26–29 leitet zum Folgenden über und gehört in den Gedankengang hinein, der bis 4 7 reicht⁷. Dem präluieren bereits die Verse 3 24f., die zugleich noch einmal die Thematik des νόμος aufnehmen, aber darüber hinaus auf den Gedanken der Sohnschaft der Glaubenden hinführen, der für die Argumentation des Paulus bis 4 7 entscheidende Bedeutung hat⁸. Die Gedankenfolge ist im Einzelnen nicht immer einfach zu bestimmen⁹; dies liegt an der zuweilen schwierigen Verbindung der einzelnen Begriffe¹⁰, die nicht nur innerhalb

Aufs.), BEvTh 50, München 1969, 180–224, dort 214f. Siehe auch W. Lütgert, Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes, BFChTh 22, 6, Gütersloh 1919, 59ff.; unter den Kommentaren vor allem Lietzmann, Galater, 22f.

⁴ Vgl. F. Hahn, Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, ZNW 67, 1976, 29–63.

⁵ Vgl. Schlier, Galater, 127; F. Hahn, Genesis 15, 6 im Neuen Testament, in: Probleme biblischer Theologie (Festschrift G. von Rad), München 1971, 90–107, dort 99.

⁶ Vgl. H.-F. Weiss, »Volk Gottes« und »Leib Christi«. Überlegungen zur paulinischen Ekklesiologie, ThLZ 102, 1977, 411–420; dort 417; E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, AThANT 28, Zürich 1962, 70.

⁷ Klein, Individualgeschichte und Weltgeschichte, 214.

⁸ Auch Gal 4 8–11 gehört – in der Anwendung auf die Situation der galatischen Gemeinde – noch zu diesem Thema der Sohnschaft der Getauften hinzu, sofern hier die grundsätzliche Unumkehrbarkeit solcher Sohnschaft für die Galater artikuliert wird.

⁹ Lietzmann, Galater, 22f.

¹⁰ Im Blick auf v. 26 finden sich solche Erwägungen etwa bei Oepke, Galater, 88.

des Kontextes Entsprechungen finden, sondern mit bestimmten Topoi der anderen, paulinischen Briefe korrespondieren. Dennoch bleibt die Hauptthese deutlich genug: Es geht für Paulus um die christologisch begründete und bestimmte Sohnschaft der Glaubenden als das wahre Evangelium der Freiheit (3 26 4 5–7).

In enger Verbindung zu dieser Sohnschaft sind die anderen Motive der paulinischen Gedankenführung in diesen Versen zu sehen: Dies gilt etwa von jenen Größen, die Paulus dieser grundlegenden Freiheit der Christen gegenüberstellt und die jene Sohnschaft nicht allein bestimmen, sondern sie auch zeitlich definieren. Es handelt sich auf der einen Seite um den νόμος, dessen Funktion nun allerdings auf der Folie von Gal 3 differenziert zu sehen ist¹¹, andererseits um die versklavenden Mächte der στοιχεῖα¹². In engem Zusammenhang mit dem grundlegenden Thema der Sohnschaft steht aber schließlich auch der Gegenbegriff von δοῦλοι / δουλεύειν (so z.B. in 4 3. 9) und das Motiv der κληρονομία / κληρονόμοι (3 29 4 7), das diese Verse erneut in den Horizont des ganzen dritten Kapitels rückt¹³.

2.

2.1. So wenig dieser Kontext nur den Rahmen abgibt, innerhalb dessen Gal 3 26–29 ein Eigenleben führt, so sehr bleibt zu bedenken, daß die Verse in sich relativ geschlossen aufgebaut und gegliedert sind¹⁴:

¹¹ Für das Verständnis von νόμος in Gal 3 vgl. Hahn, Gesetzesverständnis (dort auch die Lit.), 51 ff.

¹² Zu στοιχεῖον vgl. z.B. M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, 78 ff. 140 ff.; G. Bornkamm, Die Häresie des Kolosserbriefes, in: ders., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien, BEvTh 16, München 41963, 139–156; A. W. Cramer, Stoicheia tou Kosmou. Interpretatie van een nieuwtestamentliche Term, (Diss. Leiden), 's-Gravenhage 1961; G. Dellling, Art. στοιχέω κτλ., ThWNT VII, Stuttgart 1964, 666–687; E. Schweizer, Die »Elemente der Welt« Gal 4, 3. 9; Kol. 2, 8. 20, in: Verborum Veritas (Festschrift G. Stählin), Wuppertal 1970, 245–259; Ph. Vielhauer, Gesetzesdienst und Stoicheiadienst im Galaterbrief, in: Rechtfertigung (Festschrift E. Käsemann), Tübingen 1976, 543–555; E. Schweizer, Der Brief an die Kolosser (EKK), Zürich–Neukirchen 1976, 100 ff.

¹³ Zu κληρονομία vgl. etwa J. Behm, Der Begriff ΔΙΑΘΗΚΗ im Neuen Testament, Leipzig 1912; E. Lohmeyer, Diatheke. Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs, UNT 2, Leipzig 1913; J. D. Hester, Paul's Concept of Inheritance. A Contribution of the Understanding of Heilsgeschichte, SJTh.OP 14, Edinburgh 1968; P. Hammer, The Understanding of Inheritance (κληρονομία) in the New Testament, Diss. theol. Heidelberg 1958; P. Hammer, A Comparison of kleronomia in Paul and Ephesians, JBL 79, 1960, 267–272.

¹⁴ Zum Aufbau des Stückes vgl. Lührmann, Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist, 57; Bouttier, Complexio Oppositorum, 4 ff.

- 26a Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε
 b διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ
 27a ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε
 b Χριστὸν ἐνεδύσασθε
 28a οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλλην
 οὐκ ἐν δοῦλῳ οὐδὲ ἐλεύθερῳ
 οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θῆλυ
 b πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ
 29a εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ
 b ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ
 c κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.

Läßt man einmal den zusammenfassenden, eher argumentativ verfahrenen v. 29 außer acht, so fallen in den anderen Versen zunächst die betonten, hervorgehobenen πάντες-Formulierungen auf; charakteristisch ist eine Art Ringkomposition mit der Einleitung in v. 26a und dem Abschluß in v. 28b, deren Entsprechungsverhältnis kaum zufällig zu nennen ist. Zudem bleibt zu beachten, daß auch in dem ὅσοι von v. 27a inhaltlich das πάντες von v. 26a und 28b anwesend ist (also ein gängiges Stilmittel des ganzen Stückes vorliegen dürfte). Schließlich ist vor allem die Antithetik des v. 28a zu nennen, innerhalb derer die drei Gegensatzpaare zusätzlich noch chiasmisch verschränkt sind. Der in sich geschlossene, kompositionelle Charakter der Verse wird innerhalb des Kontextes dadurch besonders hervorgehoben, daß gegenüber dem ἐσμεν von v. 25a in v. 26a mit ἐστε ein pointierter Wechsel der Redeform vorliegt. Erst in 4 1ff. knüpft Paulus mit dem οὕτως καὶ ὑμεῖς (4 3) wieder an 3 25 an. Diese Alternierung der Redeform unterstreicht erneut den inneren Zusammenhang der Texteinheit 3 26–29 und rechtfertigt eine gesonderte Behandlung des Stückes. Die Verse sind dabei in typischem Diatribenstil gehalten¹⁵, aus dem sich v. 28a. b als besonders strukturiert herausheben läßt.

2.2. Solche stilistische Besonderheit des Textes macht es verständlich, daß in Analogie zu anderen Texten des Corpus Paulinum auch hier (wenn auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung) eine vorpaulinische Einheit vermutet worden ist¹⁶. Solcher Schluß auf eine vorpaulinische

¹⁵ R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, FRLANT 13, Göttingen 1910, 80ff. (vgl. auch 27ff.).

¹⁶ So z. B. E. Larsson, Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten, ASNU 23, Uppsala 1962, 209 (im Zusammenhang einer Analyse von Kol 3 11); E. Käsemann, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 105–131, dort 124; W. Schmitz, Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen, FRLANT 66,

Tradition wird ungeachtet des offenkundigen Zusammenhangs der Verse eines nuancierten Beweises bedürfen, jedenfalls zwischen v. 28 a. b¹⁷ und dem gesamten Stück trennen müssen, ja methodisch zusätzlich noch innerhalb von v. 28 zu differenzieren haben. Für die Wahrscheinlichkeit solch traditionsgeschichtlicher Hypothese spricht im Blick auf v. 28 a neben der gehobenen Sprache¹⁸ die Parallelität von 1 Kor 12 13¹⁹ und Kol 3 11²⁰.

1 Kor 12 13:

καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἐν σῶμα ἐβαπτίσθημεν
εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες
εἴτε δούλοι εἴτε ἐλεύθεροι
καὶ πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν

Kol 3 11:

ὅπου οὐκ ἐνὶ Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος
περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία
βάρβαρος, Σκύθης, δούλος, ἐλεύθερος
ἀλλὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.

Göttingen ³1969, 227; J. Eckert, Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief, BU 6, Regensburg 1971, 88 (v. 28 vorpaulinische Formel); Scroggs, Paul and the Eschatological Woman, 291 (zu Gal 3 27 f.); S. Schulz, Evangelium und Welt. Hauptprobleme einer Ethik des Neuen Testaments, in: Neues Testament und christliche Existenz (Festschrift H. Braun), Tübingen 1973, 483–502, dort 491 f.; Meeks, Image of the Androgyne 180; Lührmann, Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist 57 (zu v. 28); Bouttier, Complexio Oppositorum, 6; K. Niederwimmer, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens, FRLANT 113, Göttingen 1975, 178 (zu Gal 3 28).

¹⁷ Auf diesen Vers konzentriert sich kaum zufällig die Aufmerksamkeit der bisherigen traditionsgeschichtlichen Analyse des Textes; vgl. Anm. 16.

¹⁸ Zu diesem Argument vgl. Lührmann, Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist, 57.

¹⁹ Zu 1 Kor 12 13 vgl. J. Weiss, Der erste Korintherbrief, KEK V, Göttingen ⁹1910, 302 ff.; J. Jervell, Imago Dei. Gen. 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, FRLANT 76, Göttingen 1960, 294 f.; H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, KEK V, Göttingen ¹¹1961, 249 f.; Lührmann, Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist, 58 ff.; Bouttier, Complexio Oppositorum, 3 ff.; F. Hahn, Paulus und der Sklave Onesimus. Ein beachtenswerter Kommentar zum Philemonbrief, EvTh 37, 1977, 179–185, dort 182.

²⁰ Zu Kol 3 11 vgl. H. Windisch, Art. Ἕλλην κτλ., ThWNT II, Stuttgart 1935, 501–514, bes. 511 ff.; O. Michel, Art. Σκύθης, ThWNT VII, Stuttgart 1964, 448–451, dort 450. 19 ff.; M. Dibelius–H. Greeven, An die Kolosser, Epheser. An Philemon, HNT 12, Tübingen ³1953 42 f.; Larsson, Christus als Vorbild, 209; O. Merk, Handeln aus Glauben, MThSt 5, Marburg 1968, 204 ff.; E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, KEK IX/2, Göttingen ¹⁹1968, 202 ff.

Die Übereinstimmung unter diesen Texten reicht erstaunlich weit²¹ und rechtfertigt wohl den Schluß auf die Traditionalität des Topos; dennoch bleiben auch die Unterschiede zwischen ihnen nicht zu übersehen²². Sie belegen immerhin, daß die traditionelle Wendung variabel angewandt werden konnte, zugleich aber bestimmte Elemente die drei Texte so sehr verbinden, daß solche Abweichungen die zugrundeliegende Gemeinsamkeit nicht zerbrechen. Sie besteht vor allem in der christologisch fundierten Aufhebung grundlegender, anthropologischer Gegensätze, deren Aufzählung im Einzelnen unterschiedlich gehandhabt werden kann. Der Nachsatz betont dies, indem er unter Verwendung des πάντες-Motivs diese Aufhebung noch einmal für die Glaubenden artikuliert. Geht man von der Erkenntnis der Traditionalität und Vorgegebenheit eines so bestimmten Motivzusammenhangs aus²³, bei der vor allem der Antithetik mit ihrer Betonung der Aufhebung solcher Unterschiede eine besondere Rolle zukommt, so rücken nun über 1 Kor 12 3 und Kol 3 11 hinaus Texte des Corpus Paulinum in den Mittelpunkt, die dieser Erkenntnis weitere Argumente liefern können.

1 Kor 7 19²⁴:

ἡ περιτομή οὐδέν ἐστιν
καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν
ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ

Gal 5 6²⁵:

ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία
ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη

Gal 6 15²⁶:

οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία
ἀλλὰ καινὴ κτίσις.

²¹ Bouttier, *Complexio Oppositorum*, 10.

²² Besonders auffällig ist natürlich, daß im Unterschied zu 1 Kor 12 13 in der Reihe von Gal 3 28a der Gegensatz von ἄρσεν – θῆλυ enthalten ist; zu der Differenz vgl. Jervell, *Imago Dei*, 294.

²³ Bouttier, *Complexio Oppositorum*, 10.

²⁴ Zu 1 Kor 7 19 vgl. J. Weiss, 1. Korinther, 186f.; W. Bousset, *Der erste Korintherbrief*, in: *SNT II*, Göttingen ³1917, 74–167, dort 104; Conzelmann, 1. Korinther, 152; Lührmann, *Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist*, 61f.; E. Fascher, *Der erste Brief an die Korinther I*, *ThHK VII/1*, Berlin 1975, 191ff. Für den ganzen Zusammenhang wichtig S. S. Barty, *ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΑΙ*. First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21 (*Society of Biblical Literature: Diss. Ser. 11*), Cambridge/Mass. 1973. ²⁵ Vgl. Oepke, *Galater*, 119ff.

²⁶ Dazu H. Schlier, *Galater*, 209; G. Schneider, *Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund*, *TThZ* 68, 1959, 257–270, bes. 264ff.

Relativ konstant ist erneut nicht nur die antithetische Struktur der Aussage im Gegensatz von περιτομή und ἀκροβυστία, sondern auch die Betonung ihrer Aufhebung in einem Zustand, der durch einen mit ἀλλά eingeleiteten Satz näher beschrieben und bezeichnet wird. Der Schlüssel zu diesen in sich disparaten Äußerungen dürfte für Paulus in 2 Kor 5 17 zu finden sein:

ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινῇ κτίσις
τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά²⁷.

Die Einzelaussagen heben – innerhalb dieses traditionell vorgegebenen und strukturierten Kontextes – die Sätze dann in das Ensemble der paulinischen Theologie.

2.3. Nun legen es jedoch gerade die traditionellen Elemente nahe, weiterzufragen und auf eine Reihe apokrypher Überlieferungen des Urchristentums zu verweisen, deren Topik und Struktur verwandt zu nennen ist²⁸.

Mart Petri 9 (Lipsius–Bonnet I, 94, 13ff.):

ἐὰν μὴ ποιήσητε τὰ δεξιὰ ὡς τὰ ἀριστερὰ
καὶ τὰ ἀριστερὰ ὡς τὰ δεξιὰ
καὶ τὰ ἄνω ὡς τὰ κάτω
καὶ τὰ ὀπίσω ὡς τὰ ἔμπροσθεν
οὐ μὴ ἐπιγνῶτε τὴν βασιλείαν.

Das Motiv, das sich noch in anderen Texten belegen läßt²⁹, betont erneut die Aufhebung gegebener Verhältnisse als Vorbedingung für den Eintritt in die βασιλεία τοῦ θεοῦ. Noch deutlicher wird die Berührung mit der Tradition von Gal 3 28a in dem Text ThomEv 22³⁰:

Jesus sah kleine (Kinder) saugen. Er sprach
zu seinen Jüngern: Diese Kleinen, die saugen,
gleich denen, die eingehen ins Reich.

²⁷ Zu 2 Kor 5 17 vgl. H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, KEK VI, Göttingen 1924, 189f.; P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινῇ κτίσις*, *EvTh* 27, 1967, 1–35; F. Hahn, »Siehe, jetzt ist der Tag des Heils«, *Neuschöpfung und Versöhnung nach 2. Korinther 5, 14–6, 2*, *EvTh* 33, 1973, 244–253.

²⁸ Für das Folgende vgl. E. Peterson, *Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese*, in: ders., *Frühkirche, Judentum und Gnosis, Rom–Freiburg–Wien 1959*, 209–220, bes. 213f.; Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, 176ff.; H. Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, Göttingen 1978, 160ff.

²⁹ Vgl. die in sich differierende Überlieferung von ActPhil 140 (Lipsius–Bonnet II, 2, 74, 8ff. 20ff. 27ff.); siehe auch TestDomini (Rahmani p. 64); Hippolyt, *In Danielem IV*, 39 (Bonwetsch, 288, 9f.).

³⁰ Übersetzung nach E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Berlin 1961, 19, 20ff.

Sie sprachen zu ihm: Werden wir, indem wir klein sind,
 eingehen in das Reich? Jesus sprach zu ihnen:
 Wenn ihr die zwei (zu) eins macht und
 wenn ihr macht das Innere wie das Äußere
 und das Äußere wie das Innere und
 das Obere wie das Untere, und wo ihr
 macht das Männliche und das Weibliche zu einem
 Einzigen, damit nicht das Männliche männlich und
 das Weibliche weiblich ist, wenn ihr macht
 Augen statt eines Auges und eine Hand
 statt einer Hand und einen Fuß statt
 eines Fußes und ein Bild statt eines Bildes,
 dann werdet ihr eingehen in das Reich.

ThomEv 22³¹ rekapituliert nicht allein bestimmte Theologumena des ThomEv selbst³² – und hat deshalb auch innerhalb des Kontextes weitere Korrespondenzen³³ –, sondern stimmt in der Betonung der eschatologischen Aufhebung aller Gegensätze überein mit jenem apokryphen Herrenwort, das in unterschiedlicher Form überliefert ist und die Antwort auf die Frage nach dem Kommen der βασιλεία τοῦ θεοῦ geben will³⁴:

2 Clem 12 2:

ἐπερωτηθεῖς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπὸ τινος, πότε ἦξει αὐτοῦ
 ἡ βασιλεία εἶπεν·
 Ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν
 καὶ τὸ ἔξω ὡς τὰ ἔσω
 καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας
 οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ

³¹ Vgl. J. Doresse, *L'évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*, Paris 1959, 155 f.; R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, London 1960, 29 f.; M. Harl, *A propos des Logia de Jésus: le sens du mot MONAXOΣ*, REG 73, 1960, 464–474; R. M. Grant–D. N. Freedman, *Geheime Worte Jesu. Das Thomas-Evangelium*, Frankfurt 1960, 137 ff.; B. Gärtner, *The Theology of the Gospel according to Thomas*, New York 1961, 218 ff.; Haenchen, *Botschaft des Thomas-Evangeliums*, 52 ff.; R. Kasser, *L'évangile selon Thomas*, Neuchatel 1961, 59 f.; A. F. J. Klijn, *The »Single One« in the Gospel of Thomas*, JBL 81, 1962, 271–278; H. C. Kee, *»Becoming a Child« in the Gospel of Thomas*, JBL 82, 1963, 307–314; H. J. W. Drijvers, *Edessa und das jüdische Christentum* VigChr 24, 1970, 4–33.

³² E. Haenchen, *Die Anthropologie des Thomas-Evangeliums*, in: *Neues Testament und christliche Existenz* (Festschrift H. Braun), Tübingen 1973, 207–228, bes. 213 ff.

³³ Die Zusammenstellung der relevanten Texte bei McL. Wilson, *Studies*, 30; Klijn, *Single One*, 271 ff.; Drijvers, *Edessa*, 18 f. – Log 22 bietet vor allem im Blick auf das Verständnis der »Kleinen« Interpretationsschwierigkeiten; auch sonst ist der Text traditionsgeschichtlich nicht einheitlich.

³⁴ Zu dieser Überlieferung vgl. auch W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909, 327. 402 f.

ClemAl, strom. 3, 13, 92, 2 (Stählin, 238, 24 ff.):

ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνῃς ἔνδυμα πατήσῃτε
καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν
καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας
οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.

Die hier aufgenommene Überlieferung läßt sich sicher nicht auf diese Texte einschränken³⁵; dies erschwert in ganz besonderem Maße die traditionsgeschichtliche Analyse³⁶, weil das Motiv auch ohne feste, formale Einbindung weit verbreitet war. Dennoch lassen sich gewisse Grundzüge der Überlieferungsgeschichte noch erkennen:

Gerade in der Betonung des Unterschiedes der Geschlechter und seiner Beseitigung sind Berührungen mit gnostischen oder auch gnostisierenden Texten nicht zu übersehen³⁷. Dies kann nicht überraschen bei einem Denken, das nicht nur das weibliche Element in besonderer Weise als den Ursprung allen Übels ansah³⁸, sondern im bloßen Tatbestand der Trennung der Geschlechter den Beweis der Gottesferne sah. Von daher mußte in der Aufhebung solcher Trennung³⁹ die Rückkehr zur ursprünglichen Einheit erblickt werden⁴⁰.

³⁵ Vgl. z. B. noch die naassenische Überlieferung bei Hippolyt, Ref. V, 7, 15 (W. Völker, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen 1932, 13, 5 ff.); daneben die Zusammenstellung der Texte bei E. Klostermann, Apocrypha II: Evangelien, KIT 8, Berlin 1929, 15 f. Spuren der Tradition finden sich auch in dem von Klostermann, a. a. O., 23, Z. 16 ff. wiedergegebenen Papyrusfragment (hier allerdings mit dem Gewandmotiv verbunden). Einer gesonderten Analyse bedürfte die Frage nach der Funktion und Bedeutung des »Ägypterevangeliums« für diesen Traditionskomplex; vgl. hierzu H. Ch. Puech bei E. Hennecke–W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen I, Tübingen 1968, 215.

³⁶ Vgl. Niederwimmer, Askese und Mysterium, 178; Niederwimmer versucht in zwei Motive zu klassifizieren, von denen das eine die eschatologische Aufhebung der Gegensätze, das andere die Beseitigung der Scham als Folge der Entfremdung intendiere.

³⁷ Vgl. Schmithals, Gnosis in Korinth, 227. An Texten vgl. besonders das »Evangelium nach Philippos« (W. C. Till, Das Evangelium nach Philippos, PTS 2, Berlin 1963); z. B. 71. 78 f. 83. 125 ff. Dazu siehe H.-G. Gaffron, Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente, Diss. theol. Bonn 1969, 199 f. Zum Ganzen vgl. jetzt K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum, NHS 12, Leiden 1978.

³⁸ Vgl. Haenchen, Anthropologie, 213; Jervell, Imago Dei, 162 ff.

³⁹ Noch einmal ist zu betonen, daß die Trennung der Geschlechter exemplarischen Charakter hat und trotz gelegentlicher Isolierung des Motivs vor allem jenen *μερισμός* dokumentieren soll, der die gesamte Schöpfung durchzieht.

⁴⁰ Haenchen, Anthropologie, 214, Anm. 24, weist auf die letzte Konsequenz solchen Denkens hin: »An diesem Fall wird der Unterschied dieser Gnosis vom gleichzeitigen Christentum deutlich: Das ThEv sieht die Welt überhaupt nicht als göttliche Schöpfung an«.

In diesen Zusammenhang gehören dann neben dem Motiv des Brautgemachs⁴¹ auch die verbreiteten Vorstellungen vom androgynen (Ur-)Menschen⁴², die durchaus nicht auf gnostische Texte⁴³ zu beschränken sind⁴⁴. Auch dem nach-alttestamentlichen Judentum⁴⁵ sind sie – wenn auch vielleicht erst in chronologisch späteren Texten⁴⁶ – nicht ganz fremd gewesen. Kaum zu bezweifeln ist, daß diese Texte und Zusammenhänge über weite Strecken eine besondere Affinität zu Gen 1 27⁴⁷ bzw. 2 24⁴⁸ aufweisen, also ein bewußter Rekurs auf die Urzeit und

⁴¹ Zum Motiv des Brauchgemachs vgl. z. B. Gaffron, Studien, 191 ff.

⁴² Zu diesen androgynen Vorstellungen vgl. E. L. Dietrich, Der Urmensch als Androgyn, ZKG 58, 1939, 297–345; K. H. Rengstorf, Mann und Frau im Urchristentum (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 12), Köln–Opladen 1954, 11 f.; Jervell, Imago Dei, 107 ff.; Schmithals, Gnosis in Korinth, 227 (vgl. die Nachträge auf S. 366); Boucher, Parallels, 50 ff.; Bouttier, Complexio Oppositorum, 15 ff.; Niederwimmer, Askese und Mysterium, 45 ff.; siehe auch den Überblick bei M. Delcourt, Hermaphrodite. Mythes et rites de la Bisexualité dans l'Antiquité classique, Paris 1958. Für den religionsgeschichtlichen Kontext vgl. neben Meeks, Image of the Androgyne (Lit.) noch die mehr phänomenologisch orientierte Studie von H. Baumann, Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos, Berlin 1955.

⁴³ Die Behauptung Haenchens (Anthropologie, 213) erscheint jedenfalls als übertrieben: »Mit dem Ideal des Androgynen hat das nichts zu tun; es war für die Gnostiker alles andere als ein Ideal«. Dagegen z. B. Meeks, Androgyne, 188 f.

⁴⁴ Vgl. für den traditionsgeschichtlichen Zusammenhang vor allem C. Colpe, Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi IV, JAC 18, 1975, 144–165. Die Motive verbinden sich leicht mit asketischen und enkratitischen Tendenzen; vgl. K. Müller, Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche, in: ders., Aus der akademischen Arbeit, Tübingen 1930, 63–79; H. von Campenhausen, Die Askese im Urchristentum, in: ders., Tradition und Leben, Tübingen 1960, 114–156; G. Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese, ZThK 61, 1964, 27–67; C. Tibiletti, Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani, Università di Macerata: Annali della Facoltà di lettere e filosofia 2, 1969, 9–217; P. F. Beatrice, Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I–II), in: R. Cantalamessa (Hg.), Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini (Studia Patristica Mediolanensia 5), Milano 1976, 3–68.

⁴⁵ Vgl. Jervell, Imago Dei, 107 ff. 161 ff., der die rabbinischen Vorstellungen weitgehend auf gnostisches Traditionsmaterial zurückführt. Zu Philo siehe z. B. R. A. Baer, Philo's Use of the Categories Male and Female, ALG HL 3, Leiden 1970.

⁴⁶ Zum betreffenden Motiv im Buche Bahir und im Sohar vgl. G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, Frankfurt 1973, 164. 177 ff.

⁴⁷ Niederwimmer, Askese und Mysterium, 44 f. Im Blick auf Gal 3 28 a bleibt vor allem wichtig, daß der Gegensatz von ἄρσεν und θῆλυ terminologisch auf Gen 1 27 bzw. 2 24 zurückgeht.

⁴⁸ K. Stendahl, The Bible and the Role of Women. A Case Study in Hermeneutics, FB. B 15 Philadelphia 1966, 32; vgl. auch Jervell, Imago Dei, 107.

die Schöpfung gegeben werden soll. In dieser Hinsicht bedürfte deshalb auch ein Text wie Mk 10 2 ff.⁴⁹ erneuter Diskussion⁵⁰. Erwartet wird in dieser Topik inhaltlich eine Umstürzung und Umwertung aller Werte⁵¹ dieses gegenwärtigen, negativ zu beurteilenden Kosmos, eine *restitutio ad integrum*⁵² und eschatologische Neuschöpfung⁵³. Die enge Verbindung des Gedankens mit dem Hereinbrechen der βασιλεία τοῦ θεοῦ liegt zwar nicht allen Texten zugrunde, dennoch läßt sich grundsätzlich von einer ursprünglichen endzeitlichen Einbindung des Topos ausgehen, die charakteristisch für diese Überlieferung ist⁵⁴.

Läßt dies alles die Traditionalität des in Gal 3 28a aufgenommenen Gedankens wahrscheinlich erscheinen, so ist die religionsgeschichtliche (wie die traditionsgeschichtliche) Provenienz des Stückes nicht mehr mit jener Sicherheit zu bestimmen, wie dies zuweilen behauptet worden ist⁵⁵. Dafür ist das zugrundeliegende Motiv doch wohl zu sehr verbreitet gewesen, es kehrt in traditionsgeschichtlich kaum zu vermittelnden Zusammenhängen wieder⁵⁶. Es wird sich wohl mit aller gebotenen Vorsicht traditionsgeschichtlich zunächst nicht mehr feststellen und aussagen lassen, als daß es sich hier um eine vorpaulinische Tradition handelt, die auf heidenchristliche, hellenistische Gemeinden zurückge-

⁴⁹ Das absolute Scheidungsverbot hat seine Pointe im Insistieren auf der ursprünglichen Einheit, die durch die Scheidung zerstört wird. Zum Zusammenhang mit der jesuanischen Überlieferung vgl. jetzt G. Strecker, *Die Antithesen der Bergpredigt*, ZNW 69, 1978, 36–72, bes. 52 ff. (in Anm. 44 die Lit.); vgl. auch Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, 44 ff.

⁵⁰ Vgl. Rengstorf, *Mann und Frau*, 19 f., der sogar mit einem direkten Einfluß dieser synoptischen Tradition auf Gal 3 28 rechnet; siehe auch Stendahl, *Bible and the Role of Women*, 32. Zu Mk 12 25 vgl. Rengstorf, *Mann und Frau*, 20 f. Zum Ganzen vgl. J. G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs 1975, 34 f. (mit den Anm. auf S. 61).

⁵¹ W. Bauer, *Leben Jesu*, 403.

⁵² Vgl. Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, 49.

⁵³ Vgl. E. Sjöberg, *Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum*, StTh 4, 1950, 44–85; E. Sjöberg, *Neuschöpfung in den Toten- Meer-Rollen*, StTh 9, 1955, 131–136; Schneider, *Idee*, 263 f.; Stuhlmacher, *Erwägungen*, 20.

⁵⁴ Von Campenhausen, *Askese*, 149.

⁵⁵ Vgl. Schmithals, *Gnosis in Korinth*, 227: »Die Gnostiker werden die Formel, deren zu-kräftige Wirkung in der damaligen Zeit man sich wohl vorstellen kann, nach vollzogener Taufe im liturgischen Akt den Neugetauften zugesprochen haben . . .«. Dies weiß jedenfalls mehr, als historische Erkenntnis zuläßt.

⁵⁶ Auch die Kategorie »enthusiastisch« ist, wenn sie über das Inhaltliche hinaus auf historische Deskription zielt, ungenau. Vgl. übrigens schon die Kritik des Begriffs bei F. Overbeck (im Nachlaß ONB A 222); dazu A. Pfeiffer, *Franz Overbecks Kritik des Christentums (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 19)*, Göttingen 1975, 58.

hen dürfte⁵⁷. Für sie ist kennzeichnend, daß sie in antithetischer Struktur die Aufhebung irdischer Gegensätze wie Ἰουδαῖος – Ἕλλην, δοῦλος – ἐλεύθερος, ἄρσεν – θῆλυ aussagt, sie christologisch interpretiert und die Aussage eschatologisch ausrichtet⁵⁸.

Dies Ergebnis ist nach einer anderen Seite hin noch auszuweiten: Die zur Erklärung von Gal 3 28a oft herangezogene, jüdische Überlieferung⁵⁹ aus TBer 7, 18 (bzw. jBer 13b 57ff.; bMen 43b) ist keineswegs mit jener Sicherheit als Ursprung der Formulierung von Gal 3 28a anzusehen⁶⁰, mit der dies häufig behauptet worden ist⁶¹. Jene Worte, in denen der Betende Gott dafür dankt, daß er ihn nicht zu einem Heiden, nicht zu einer Frau, nicht zu einem Ungebildeten erschaffen habe, dürften zudem chronologisch erst relativ spät entstanden sein⁶² und wären in ihren traditionsgeschichtlichen Bedingungen erst noch zu erhellen⁶³. Entscheidender aber ist der inhaltliche Unterschied: Es geht in Gal 3 28a und der hier aufgenommenen Überlieferung nicht um die Aufwertung der im jüdischen Gebet negativ besetzten Größen von Frau, Heide und Sklave – jedenfalls ist dies nicht die primäre Intention der Aussage –, es kommt vielmehr vor allem auf die Negierung und die Aufhebung dieser Gegensätze an. Viel eher wäre deshalb an jene jüdischen Traditionen zu erinnern, in denen die Gleichheit aller vor Gott als dem Schöpfer prädiiziert wird⁶⁴. Diese Topik allerdings ist so sehr verbreitet⁶⁵, daß eine Herleitung von Gal 3 28a aus diesem Zusammenhang wenig Wahrscheinlichkeit besitzen dürfte.

⁵⁷ E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 109–134, dort 115.

⁵⁸ Zuzugeben ist, daß auch eine solche Feststellung zunächst einmal aporetisch ist; denn es ist nicht mehr auszumachen, welche konkreten Gemeinden hinter einer solchen Aussage zu erkennen sind. Auch die allgemeine Feststellung ›hellenistische, heidenchristliche Gemeinden‹ allein reicht ja gewiß nicht zu, um weitergehende Schlüsse zu ziehen.

⁵⁹ So z. B. pointiert Bousset, *Galater*, 59. Vgl. Th. Zahn, *Galater*, 188, Anm. 62; W. Bousset–H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, HNT 21, Tübingen, ³1926, 427, Anm. 1; Lietzmann, *Galater*, 22; Rengstorf, *Mann und Frau*, 13; J. J. Meuzelaar, *Der Leib des Messias. Eine exegetische Studie über den Gedanken vom Leib Christi in den Paulusbriefen*, Assen 1961, 84.

⁶⁰ Vgl. die einschränkenden Bemerkungen bei W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh 1962, 118, Anm. 4.

⁶¹ So etwa bei Oepke, *Galater*, 90.

⁶² Boucher, *Parallels*, 54 f.

⁶³ Vgl. Rengstorf, *Mann und Frau*, 13.

⁶⁴ Darauf weist vor allem M. Boucher für die jüdische Tradition hin (*Parallels*, 53); so auch schon F. Hauck–E. Bammel, *Art. πτωχός κτλ.*, *ThWNT VI*, Stuttgart 1959, 897–915, dort 908, Anm. 216.

⁶⁵ Für die hellenistische Überlieferung vgl. z. B. Rengstorf, *Mann und Frau*, 13 ff. Zum stoischen Universalismus, der bisweilen zu ähnlichen Formulierungen gekommen ist,

2.4. Wird von der Traditionalität der Topik von Gal 3 28a ausgegangen⁶⁶, so bleibt zu überprüfen, wie weit der Argumentationsgang 3 26–28 als ganzer schon vorgegeben war. Dafür spricht zumindestens neben der Konstanz, mit der sich bestimmte Motive in den drei paulinischen Paralleltexten beobachten lassen⁶⁷, die stilistische Durchformung. In 3 28b wird inhaltlich die eschatologische Erwartung der Aufhebung der Gegensätze mit dem Gedanken des *σῶμα Χριστοῦ* verbunden⁶⁸, auch wenn dies terminologisch nicht explizit ausgesprochen wird⁶⁹. Die Eingliederung aber in dies *σῶμα Χριστοῦ*⁷⁰ konstituiert erst die Einheit⁷¹. Genauer ist, wie vor allem v. 27 mit dem *εἰς Χριστόν*

-
- vgl. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen, HNT I/2. 3, Tübingen ²⁻³1912, 230 ff.; A. Bodson, La morale sociale des derniers stoiciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle, BFPUL 176, Paris 1967, 112 ff.
- ⁶⁶ P. Stuhlmacher, Der Brief an Philemon (EKK), Zürich–Neukirchen 1975, 47 f., hat sich energisch gegen den vorpaulinischen Charakter von Gal 3 27f. ausgesprochen. Für ihn handelt es sich (S. 48) sogar »... um einen Spitzensatz der paulinischen Ekklesiologie selbst...«. So richtig solche Zurückhaltung methodisch ist, so wird sie doch der weiten Verbreitung der Topik nicht gerecht; daß der Satz sich in die paulinische Ekklesiologie einfügt, widerspricht seinem traditionellen Charakter durchaus nicht.
- ⁶⁷ Für die Einzelheiten vgl. Bouttier, *Complexio Oppositorum*; die Wiederkehr der Topik läßt sich vor allem an den Formulierungen, am Taufzusammenhang, dem Überkleidungsmotiv und dem Ἰουδαίος-Ἑλλην-Gedanken belegen.
- ⁶⁸ Vgl. J. Blank, Paulus und Jesus, StANT 18, München 1968, 272 ff.; E. Käsemann, Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 178 ff.
- ⁶⁹ Siehe C. Müller, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9–11, FRLANT 86, Göttingen 1964, 102 ff. Zur Verbindung von ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und σῶμα Χριστοῦ vgl. E. Brandenburger, Adam und Christus, WMANT 7, Neukirchen 1962, 151 ff.
- ⁷⁰ Zu σῶμα Χριστοῦ vgl. z. B. E. Käsemann, Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit, BHTh 9, Tübingen 1933; Th. Soiron, Die Kirche als der Leib Christi, Düsseldorf 1951, 101 ff.; J. Reuss, Die Kirche als »Leib Christi« und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus, BZ NF 2, 1958, 103–127; E. Schweizer–F. Baumgärtel, Art. σῶμα κτλ., ThWNT VII, Stuttgart 1964, 1024–1091; Meuzelaar, Leib des Messias; H. Schlier, Der Brief an die Epheser, ⁴Düsseldorf 1963, 90 ff.; E. Schweizer, Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena, in: ders., Neotestamentica (Ges. Aufs. I), Zürich–Stuttgart 1963, 272–292; E. Schweizer, Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena, in: Neotestamentica, 293–316; Schmithals, Gnosis in Korinth, 60 ff.; H.-F. Weiss, »Volk Gottes« und »Leib Christi«, 411 ff.; R. H. Gundry, SOMA in Biblical Theology. With Emphasis on Pauline Anthropology, MSSNTS 29, Cambridge 1976.
- ⁷¹ E. Schweizer, Art. σῶμα κτλ., 1069, 2 ff. Ähnlich Käsemann, Leib und Leib Christi, 127; J. de Fraine, Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der »Korporativen Persönlichkeit« in der Heiligen Schrift, Köln 1962, 219 f. Zu dem systematischen Aspekt vgl. F. Gogarten, Die Verkündigung Jesu Christi, Tübingen ²1965, 244.

ἐβαπτίσθητε und dem Χριστὸν ἐνεδύσασθε belegt, an die Taufe gedacht⁷², durch die Sohnschaft verliehen wird⁷³.

Hinzuweisen ist zudem noch auf das religionsgeschichtlich verbreitete Motiv des »Überkleidens«, des ἐνδύσασθαι⁷⁴, das in einem weiten Kontext steht⁷⁵. Die ursprüngliche konkrete Vorstellung – das Überkleiden mit einem Gewand⁷⁶ – ist allerdings in der Tradition von Gal 3 26–28 wie überhaupt in der urchristlichen Überlieferung einem metaphorischen Gebrauch gewichen, auf jeden Fall aber verblaßt⁷⁷. Sie unterstreicht hier in der Verbindung mit dem Motiv der Taufe noch einmal die Eingliederung in das σῶμα Χριστοῦ.

2.5. Nimmt man dies alles zusammen, so wird sich sagen lassen, daß einiges für die Aufnahme traditioneller Topik in Gal 3 26–28 spricht⁷⁸. Diese Topik – innerhalb einer hellenistischen Gemeinde entstanden – hätte ihr Acumen in der Absicht, die Aufhebung der Gegensätze von Ἰουδαῖος und Ἕλλην, von δοῦλος und ἐλεύθερος, von ἄρσεν und θῆλυ an die Eingliederung in das σῶμα Χριστοῦ zu binden⁷⁹. Paulus würde dann diese überlieferten Theologumena (vor allem durch 3 29) in die Gedankenführung des Galaterbriefes eingefügt haben⁸⁰.

Historisches Erkennen wird gut daran tun, auch in diesem Fall sich die bestehenden Argumente gegen eine solche Hypothese vor Augen zu führen und sich bewußt zu machen. Die große Schwierigkeit bleibt, daß der Beweis der Traditionalität im Blick auf 3 28a sehr

⁷² Vgl. J. A. T. Robinson, *The Body. A Study in Pauline Theology*, London 1952, 257 ff.

⁷³ Zu dieser Verbindung von Taufe und Sohnschaft vgl. W. Bousset, *Kyrios Christos*, FRLANT 4, Göttingen ⁵1965, 108. 113 f. Daß auch Gal 4 1 ff. mit seiner Hervorhebung dieser Verbindung sich auf traditionelle Topik bezieht, kann ein Vergleich mit Röm 8 12 ff. im einzelnen belegen.

⁷⁴ Vgl. A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 134 f.; M. Dibelius, *Paulus und die Mystik*, in: ders., *Botschaft und Geschichte II*, Tübingen 1956, 134–159, bes. 142 f.; Oepke, *Galater*, 89; Schlier, *Galater*, 128 ff.; Larsson, *Christus als Vorbild*, 198.

⁷⁵ Zu der religionsgeschichtlichen Einordnung vgl. E. Peterson, *Die Begegnung mit dem Ungeheuer*, in: ders., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom–Freiburg–Wien 1959, 285–309, dort 297, Anm. 48; Jervell, *Imago Dei*, 168; H. Löwe, *Christus und die Christen*, Diss. theol. Heidelberg 1965, II, 31, Anm. 201; Schlier, *Epheser*, 217 ff.; E. Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*, WMANT 29, Neukirchen 1968.

⁷⁶ Dibelius, *Paulus und die Mystik*, 142; vgl. auch Bousset, *Galater*, 27; Käsemann, *Leib und Leib Christi*, 87 ff.

⁷⁷ Zur Kritik an einer allzu extensiven Auswertung der religionsgeschichtlichen Analogien für Gal 3 27 vgl. z. B. Oepke, *Galater*, 89.

⁷⁸ Dies wird auch durch die Beobachtung belegt, daß Paulus Gal 3 26–28 als »... unangefochtenen Grundsatz...« (Lührmann, *Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist*, 57) übernimmt, also nicht mehr zu beweisen braucht.

⁷⁹ E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, 124.

⁸⁰ Zu bedenken ist, daß in Gal 3 26 mit dem διὰ τῆς πίστεως ebenfalls ein paulinisches Interpretament vorliegen dürfte. Vgl. Merk, *Handeln aus Glauben*, 21.

viel eindeutiger zu führen ist als hinsichtlich 3 26.27.28b. So sicher hier überlieferte Theologumena benutzt worden sind, so wenig kann ausgeschlossen werden, daß eben dies erst durch Paulus geschehen ist und Paulus sogar mit Hilfe dieser Topoi die Überlieferung von 3 28a rezipiert hat. Die Frage muß deshalb offen bleiben, ob 3 26–28 als Ganzes vorpaulinisch gebildet ist oder erst auf der Ebene der paulinischen Gedankenführung mit Hilfe traditioneller Topik zur gegenwärtigen Einheit konfiguriert wurde.

Hingegen wird sich die Frage, ob 3 28a jemals isoliert Bestand hatte, mit größerer Wahrscheinlichkeit entscheiden lassen. Dies legt nicht nur die weite Verbreitung des Topos, sondern auch sein Auftreten in unterschiedlichem Kontext nahe⁸¹.

Die Sprengkraft und theologische Bedeutung dieser Aussagen für jene Gemeinden, die sie sich zu eigen machten, ist gewiß nicht gering einzuschätzen. Es ist wirklich so, daß diese eminent theologischen Aussagen gerade in der Aufhebung aller Gegensätze, in der eschatologischen Umwertung aller Werte eine unendliche Freiheit zum Ziel haben⁸². Und nicht zu übersehen bleibt, daß diese Aussagen in dem betonten Hinweis auf die Taufe, die Eingliederung in das $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ ⁸³ und die Verleihung der Sohnschaft christologisch fundiert sind. So sehr deshalb die Überlieferung strikt *theologisch* argumentiert⁸⁴ und nicht auf eine unvermittelte, gesellschaftliche Veränderung drängt – dies wäre bei einer Aussage, die so pointiert gerade das Ende der Zeit in der restitutio ad integrum proklamiert, auch absurd –, so wenig kann geleugnet werden, daß sie durchaus konkrete Folgerungen aus sich herausgesetzt hat⁸⁵. Wie sehr dies der Fall gewesen ist, könnte eine Analyse der paulinischen Briefe – vor allem der Korintherbriefe –

⁸¹ Es ist natürlich verlockend, solche Aussage nun auf eine konkrete Gemeindesituation und eine für sie charakteristische historische Ausgangslage zurückzuführen – so könnte etwa der Kreis um Stephanus hier eine besondere Bedeutung gehabt haben (in diesem Sinn wohl Käsemann, Thema der urchristlichen Apokalyptik, 124). Aber ob gerade die weite Verbreitung der Topik – auch der Formel 3 28a – einen solchen Schluß zuläßt, ist doch fraglich.

⁸² Eindrucksvoll Käsemann, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, 124f.

⁸³ Zur Bedeutung von $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ bereits für die vorpaulinische Tradition vgl. Käsemann, Paulinische Perspektiven, 183.

⁸⁴ Man wird sich immer wieder den antezipatorischen Charakter solche Aussagen vor Augen führen müssen. Weder sind diese Texte nur Resultat gesellschaftlicher Praxis, noch gehen sie unvermittelt in ihr auf; indem sie entschlossen theologisch argumentieren und auf dieser theologischen Argumentation beharren, rücken sie die bestehende Wirklichkeit in das Licht des Eschaton.

⁸⁵ Es ist deshalb fraglich, ob der Satz Lührmanns, (Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist, 69): »Die prinzipielle Veränderbarkeit der Welt über eine bloße Umkehrung bestehender Verhältnisse hinaus ist also ein Gedanke, der erst neueren Datums ist und nicht im Sinne einer Wunschprojektion in die paulinische Theologie eingetragen werden darf . . .« schon für die originäre Überlieferung Beweiskraft hat.

zeigen⁸⁶. Solche Wirkung gilt ja nicht nur von der viel diskutierten Frage der Behandlung der Sklaven⁸⁷, sondern trifft auch auf die Rolle der Frau zu. Gerade wenn der Unterschied der Geschlechter so radikal negiert wird, so ließe sich hieraus eine enthusiastische Konsequenz ziehen⁸⁸, die auf die praktische Umsetzung solcher Emanzipation drängt. Die Auseinandersetzung des Paulus mit solcher Auffassung wird durch 1 Kor 11 bzw. 14 belegt⁸⁹, sie ist aber durchaus nicht nur auf das Umfeld der paulinischen Gemeinden zu beschränken. Vielmehr läßt sich die Rolle, die Frauen durchaus nicht nur in den »hätetischen« Gruppen⁹⁰ bis weit ins zweite Jahrhundert hinein gespielt haben⁹¹, gar nicht erklären ohne jenes Bewußtsein, das sich in der Tradition von Gal 3 28a so kräftig artikuliert.

3.

Die Schwierigkeit, die in Gal 3 26–28 übernommene Überlieferung genauer zu klassifizieren und auszugrenzen, erklärt sich, wenn bedacht wird, daß Paulus solche Überlieferung über weite Strecken zustimmend übernimmt⁹². Dennoch läßt sich erkennen, daß er auch in Gal 3 26–29

⁸⁶ Sie kann hier nicht geleistet werden, weil sie die im einzelnen unterschiedliche Front der paulinischen Auseinandersetzung und des paulinischen Dialogs mit seinen Gemeinden einbeziehen müßte. Für die korinthische Gemeinde vgl. z. B. Käsemann, Ruf der Freiheit, 82 ff.; Käsemann, Paulinische Perspektiven, 181 ff.

⁸⁷ Daß z. B. in 1 Kor 7 (und hier besonders in 7 21) brisante Fragen auftauchen, dürfte auch inhaltlich mit den Auswirkungen solcher Überlieferungen zusammenhängen, wie sie in Gal 3 28a tradiert sind. Vgl. J. Weiss, 1. Korintherbrief, 186 f.; Bousset, 1. Korinther, 104 f.; R. Bultmann, Karl Barth, »Die Auferstehung der Toten«, in: ders., Glauben und Verstehen I, Tübingen 1954, 38–64, dort 46; Conzelmann, 1. Korinther, 152; Bartchy, ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΑΙ; K. Niederwimmer, Zur Analyse der asketischen Motivation in 1 Kor 7, ThLZ 99, 1974, 241–248; Stuhlmacher, Philemon; P. Stuhlmacher, Rez. S. S. Bartchy, ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΑΙ . . ., ThLZ 101, 1976, 837–839; Hahn, Paulus und der Sklave Onesimus, 179 ff.; E. Lohse, Rez. P. Stuhlmacher, Der Brief an Philemon . . ., ThLZ 102, 1977, 359–360.

⁸⁸ Vgl. Käsemann, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, 125.

⁸⁹ Für diesen Zusammenhang siehe z. B. E. Käehler, Die Frau in den paulinischen Briefen unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der Unterordnung, Zürich–Frankfurt 1960; G. Fitzner, »Das Weib schweige in der Gemeinde«, TEH 110, München 1963.

⁹⁰ Zur Rolle der Frau in der Gnosis vgl. Schmithals, Gnosis in Korinth, 232 (mit dem Nachtrag S. 368).

⁹¹ Vgl. vor allem A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I/II, Leipzig 1924, 589 ff.

⁹² Darin liegt ja auch die Charakteristik der paulinischen Argumentation in 1 Kor, deren Gemeinsamkeiten mit dem Dialogpartner gerade die Schwierigkeiten der Abgrenzung hervorrufen.

interpretierend, kommentierend und verändernd in den Traditionsprozeß eingreift⁹³:

Schon die Gewichtung der Reihe – so sehr die Beibehaltung aller drei Gegensatzpaare notiert werden muß⁹⁴ – legt den Akzent eindeutig auf die Antithese von Ἰουδαῖος/Ἕλλην und ihre Aufhebung im σῶμα Χριστοῦ⁹⁵. Solche Betonung erklärt sich neben der gesamten Argumentation des Corpus Paulinum auch aus der Gedankenführung des Galaterbriefes. Hierher gehört vor allem auch, daß v. 29 die Tradition in die Kontinuität der Geschichte der Verheißung, in die Abrahamsüberlieferung rückt und einzubinden sucht⁹⁶.

Solche Aufhebung des Unterschiedes zwischen Ἰουδαῖος und Ἕλλην kann bei Paulus allerdings eine durchaus unterschiedliche Interpretation erfahren: In Röm 1–3 dient der Gedanke vor allem dem Nachweis der umfassenden Schuldverfallenheit beider Gruppen⁹⁷, während in Röm 10 11–13 von Paulus nun umgekehrt die Universalität der Gnade betont wird⁹⁸. Auch der Gedanke des ἐνδύσασθαι – und dies gilt gerade von der Verbindung des Motivs mit der Taufe – hat bei Paulus ja einen weiten Kontext. Kennzeichnend wird durch dies Motiv nicht allein das Geschenk, die Gabe, das Schon-Geschehene ausgesagt (dies hat in Gal 3 26–29 sicher den Ton), sondern mit ihm genauso charakteristisch das Noch-Ausstehende, die Erwartung, ja Vorläufigkeit verbunden.

i. So rückt Röm 13 11–14⁹⁹ in der Spannung zwischen v. 12 und v. 14 (ἀποθώμεθα bzw. ἐνδυσώμεθα/ἐνδύσασθε) das Motiv in den Horizont von Indikativ und Imperativ¹⁰⁰. Nicht

⁹³ Zu διὰ τῆς πίστεως vgl. Anm. 80.

⁹⁴ Daß in der Rezeption der Tradition in 1 Kor 12 13 gerade das Gegensatzpaar ἄρσεν / θῆλυ von Paulus nicht mitgenannt wird, ergibt sich konsequent aus der besonderen Situation der korinthischen Gemeinde und der paulinischen Haltung dazu.

⁹⁵ Vgl. C. Müller, Gottes Gerechtigkeit, 102 ff.

⁹⁶ Blank, Paulus und Jesus, 273, Anm. 28; H.-F. Weiss, »Volk Gottes« und »Leib Christi«, 417.

⁹⁷ Vgl. E. Käsemann, An die Römer, HNT 8a, Tübingen 1973, 279. Zu dieser Verbindung von Gal 3 28a mit Röm 10 11–13 bzw. 3 22 siehe auch F. Hahn, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament, WMANT 13, Neukirchen 1963, 92.

⁹⁸ Vgl. C. Müller, Gottes Gerechtigkeit, 103 f.

⁹⁹ Zu Röm 13 8–10. 11–14 vgl. z. B. K. H. Schelkle, Zur biblischen und patristischen Verkündigung der Eschatologie (nach Röm 13 11–13), in: Verkündigung und Glaube (Festschrift F. X. Arnold), Freiburg 1958, 1–15; Schlier, Epheser, 240 ff. (vor allem wichtig im Blick auf die Verbindung mit Eph 5 14); Schrage, Einzelgebote, 21; E. Lövestam, Spiritual Wakefulness in the New Testament, LUA I, 53, 3, Lund 1963, 8 ff.; Merk, Handeln aus Glauben, 166; A. Grabner-Haider, Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes, NTA NS 4, Münster 1968,

ein für allemal haben die Glaubenden den Schritt vollzogen, nicht ein für allemal ist die Zeitenwende von ihnen ergriffen worden – anders wird dies z.B. in Gal 4 8 ff. expliziert¹⁰¹ –, sie ist zwar geschehen, aber sie steht doch zugleich auch immer noch aus¹⁰². Von daher gilt: Die Glaubenden haben den κύριος zwar »angezogen« (so Gal 3 26 Röm 13 14)¹⁰³, aber dies gibt nun gerade keine securitas, sondern jene certitudo, die auf der Grundlage des Satzes von 13 12a zu der Aufforderung führt: ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκοτους ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὄπλα τοῦ φωτός¹⁰⁴.

ii. Auch 2 Kor 5 1 ff. – ein Text, dessen Schwierigkeiten noch immer nicht hinreichend geklärt sind¹⁰⁵ – zeigt eine ähnliche Dialektik. Die Verse, die durch unterschiedliche

84 f.; A. L. Bencze, An Analysis of ›Romans XIII. 8–10‹, NTS 20, 1973/74, 90–92; G. Dautzenberg, Was bleibt von der Naherwartung? Zu Röm 13 11–14, in: Biblische Randbemerkungen (Festschrift R. Schnackenburg), Würzburg 1974, 361–374; U. B. Müller, Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie, StNT 10, Gütersloh, 1975, 140 ff.; A. Vögtle, Röm 13 11–14 und die »Nah«-Erwartung, in: Rechtfertigung (Festschrift E. Käsemann), Tübingen 1976, 557–573.

¹⁰⁰ Zu diesem Grundelement des Textes vgl. U. B. Müller, Prophetie und Predigt, 140 ff. Müller möchte Röm 13 11–14 darüber hinaus als Beispiel prophetischer Rede interpretieren (a.a.O., 143 f.). Zur (berechtigten) Kritik an dieser Hypothese vgl. jetzt G. Dautzenberg, Zur urchristlichen Prophetie, BZ NF 22, 1978, 125–132.

¹⁰¹ In Gal 4 8 ff. wird eindrucksvoll die Einmaligkeit des Übergangs zum Glauben auf den Begriff gebracht. Es ist deutlich, daß solche Topik vor allem für die Apologetik von Nutzen war, um die Einmaligkeit und Endgültigkeit des Wechsels zu betonen; vgl. zum Ganzen P. Tachau, »Einst« und »Jetzt« im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der neutestamentlichen Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte, FRLANT 105, Göttingen 1972.

¹⁰² Dies bleibt nicht ohne Konsequenz für das paulinische Verständnis von Eschatologie. Während das ὥρα ἤδη κτλ. des Wächterrufes von Röm 13 11a deutlich auf den eschatologischen »Tag« hinweist, ist dies in dem ὡς ἐν ἡμέρῃ von v. 13 verblaßt, jedenfalls mit dem ethischen Imperativ verbunden worden. Vgl. Lövestam, Wakefulness. Zu den hier entstehenden Fragen der paulinischen Eschatologie vgl. G. Klein, Apokalyptische Naherwartung bei Paulus, in: Neues Testament und christliche Existenz (Festschrift H. Braun), Tübingen 1973, 241–262; zum Paralleltext 1 Thess 5 1 ff. siehe H. von Campenhausen, Zur Auslegung von Röm 13, in: ders., Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts, Tübingen 1963, 81–101, dort 96 ff.; G. Friedrich, 1. Thessalonicher 5 1–11, der apologetische Einschub eines Späteren, ZThK 70, 1973, 288–315; Vögtle, Röm 13 11–14, 560 ff.

¹⁰³ Zur Verbindung von Gal 3 26 f. mit Röm 13 14 siehe E. Lohse, Taufe und Rechtfertigung bei Paulus, in: ders., Die Einheit des Neuen Testaments, Göttingen 1973, 228–244, dort 236; vgl. bereits H. Lietzmann, Galater, 22.

¹⁰⁴ Röm 13 12a dürfte an traditionelle Topik anknüpfen; vgl. Dautzenberg, Naherwartung, 362 ff.

¹⁰⁵ Zu 2 Kor 5 1 ff. vgl. z.B. E. Grafe, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis, in: Theologische Abhandlungen C. von Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892, 251–286, bes. 274 ff.; P. Vielhauer, Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus (Diss. theol. Heidelberg), Karlsruhe–Durlach 1940, 106 ff.; A. Feuillet, La demeure céleste et la

Überlieferungen geprägt sind¹⁰⁶, haben ihr Ziel in der Sehnsucht und dem Verlangen nach der himmlischen οἰκοδομή/οἰκητήριον. Dies wird – wahrscheinlich durch Paulus selbst¹⁰⁷ – zugespitzt und interpretiert mit dem Bild vom ἐπενδύσασθαι. Charakteristisch liegt nun der Ton auf dem ἐπ – ενδύσασθαι. Dies ist durchaus nicht gleichgültig – darf also in der Bedeutung nicht mit dem bloßen ἐνδύσασθαι identifiziert werden –, sondern belegt, daß Paulus die endgültige Vollendung als ein zusätzliches ›Überkleiden‹ begreift. Damit erklären sich auch die Schwierigkeiten von v. 3 f. Gerade weil die Glaubenden in der Taufe bereits den Herrn angezogen haben¹⁰⁸, ist es für sie unmöglich, noch einmal γυμνοί zu werden (v. 3); es ist dies auch durchaus kein wünschenswerter Zustand (eindeutig v. 4b). Die paulinische Intention geht vielmehr darauf, daß der unter den Bedingungen des σώμα angebrochene Herrschaftswechsel in der Gültigkeit der ζωή offenbar wird (v. 4)¹⁰⁹.

Auch die Aussage des πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἔστε wird durch Paulus über Gal 3 26 hinaus in einen weiteren Horizont gerückt¹¹⁰. Schon 4 1 ff. vertiefen den Gedanken¹¹¹, vor allem aber ist auf die enge sachliche Parallele in Röm 8 12 ff. zu verweisen¹¹². Erneut ist – ähnlich wie bei dem Motiv des ἐνδύσασθαι – die Doppelung des ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ εἰσιν θεοῦ (v. 14) auf der einen und des υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι (v. 23) auf der anderen Seite zu beachten.

destinée des chrétiens (2 Cor 5 1–10), RSR 44, 1956, 161–192. 360–402; R. Berry, Death and Life in Christ – the Meaning of 2 Cor 5 1–10, SJTh 14, 1961, 60–76; G. Wagner, Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6 1–11, AThANT 39, Zürich 1962, 379 ff.; R. Bultmann, Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes, in: ders., Exegetica, Tübingen 1967, 298–322; U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, BEvTh 49, München 1968, 359 ff.; Brandenburger, Fleisch und Geist, 175 f.; E. Fuchs, Glaube sans phrase. Zur Auslegung von II Cor 5 1–5, in: Festschrift E. Bizer, Neukirchen 1969, 21–31; L. Schottroff, Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium, WMANT 37, Neukirchen 1970, 145 ff.; N. Baumert, Täglich sterben und auferstehen. Der Literalsinn von 2 Kor 4,12–5,10, StANT 34, München 1973, 142 ff.; P. von der Osten-Sacken, Röm 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie, FRLANT 112, Göttingen 1975, 104 ff.

¹⁰⁶ Zur Traditionsgeschichte des Textes vgl. Schmithals, Gnosis in Korinth, 246 ff.; Bultmann, Exegetische Probleme, 298 ff.; von der Osten-Sacken, Römer 8, 104 ff. Siehe auch E. E. Ellis, II Corinthians v. 1–10 in Pauline Eschatology, NTS 6, 1959/60, 211–224.

¹⁰⁷ Vgl. von der Osten-Sacken, Röm 8, 112.

¹⁰⁸ Die Gegengründe bei von der Osten-Sacken, Röm 8, 114, Anm. 121, sind nicht überzeugend.

¹⁰⁹ Insofern bedeutet für Paulus der Zustand der Nacktheit als Metapher für die Befreiung vom σώμα – wie dies religionsgeschichtlich wohl gilt – durchaus kein erstrebenswertes Ziel.

¹¹⁰ Vgl. W. Grundmann, Der Geist der Sohnschaft, Eine Studie zu Röm 8 15 und Gal 4 6, in: Disciplina Domini. TKS 1, 1963, 172–192.

¹¹¹ Siehe A. Duprez, Note sur le rôle de l'Esprit-Saint dans la filiation du chrétien. A propos de Gal 4 6, RSR 52, 1964, 421–431.

¹¹² Zum Vergleich beider Texte vgl. von der Osten-Sacken, Röm 8, 129 ff.

Schließlich – und dies dürfte für Paulus in diesen Versen eine besondere Bedeutung haben – betont Gal 3 26–29 in der Verbindung mit der Argumentation des ganzen dritten Kapitels noch einmal die Bedeutung von $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ Χριστοῦ für die paulinische Theologie¹¹³.

4.

So verschieden auch immer die Nuancen bisheriger Interpretation des Textes ausgefallen sind, so lassen sie doch bis zu diesem Punkt die Möglichkeit zu einem prinzipiellen (vor allem auch methodischen) Konsens erkennen. Aber Ratlosigkeit greift Platz, wenn die inhaltliche oder sozialetische Bedeutung des Textes diskutiert wird¹¹⁴. Wo dies überhaupt in den Blick kommt¹¹⁵ wird sie entweder grundsätzlich bestritten¹¹⁶ oder aber als nicht in der Absicht des Paulus liegend angesehen¹¹⁷. Solches praktisches Desinteresse des Paulus¹¹⁸ wird zudem abgesichert durch den Hinweis auf das Ensemble paulinischer Ethik¹¹⁹.

Gegenüber solchen Argumenten hat S. Schulz pointiert an die auch soziale Brisanz¹²⁰ von Gal 3 27f. erinnert¹²¹. Für ihn dokumentiert diese Tradition ein dualistisches Urchristentum¹²² in emanzipatorischer Absicht, von dem Paulus sich negativ abgrenzen läßt. So sehr sich an den

¹¹³ Blank, Paulus und Jesus, 272 ff.

¹¹⁴ Vgl. Stendahl, Bible and the Role of Women, 34 ff.; R. Bultmann, Jesus und Paulus, in: ders., Exegetica, Tübingen 1967, 210–229, bes. 228 f.; Gogarten, Verkündigung Jesu Christi, 470 ff.; Lohse, Kolosser, 205; Scroggs, Paul and the Eschatological Woman, 283 ff.; Schulz, Evangelium und Welt, 483 ff.; Lührmann, Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist, 53 ff.; Bouttier, Complexio Oppositorum, 15 ff. Zum Ganzen siehe auch R. Völkl, Christ und Welt nach dem Neuen Testament, Würzburg 1961, 270 ff.

¹¹⁵ Es bleibt erstaunlich, wie sehr die bisherige Kommentarliteratur auf eine Erörterung dieses nicht unerheblichen Sachverhalts verzichtet.

¹¹⁶ Vgl. Oepke, Galater, 91.

¹¹⁷ Ein Muster aller nachfolgenden Äußerungen sind die Erwägungen bei R. Bultmann, Karl Barth, »Die Auferstehung der Toten«, 46 (im Zusammenhang von 1 Kor 7 19).

¹¹⁸ Vgl. Völkl, Christ und Welt, 273; Boucher, Parallels, 56.

¹¹⁹ Für diesen Gesamtzusammenhang wäre zu verweisen auf M. E. Andrews, The Problem of Motive in the Ethics of Paul, JR 13, 1933, 200–215; Schrage, Einzelgebote; Merk, Handeln aus Glauben; W. Schrage, Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik, ZThK 61, 1964, 125–154; V. P. Furnish, Theology and Ethics in Paul, Nashville 1968.

¹²⁰ Schulz, Evangelium und Welt, 492.

¹²¹ Übrigens tendiert K. Stendahl, Bible and the Role of Women, schon in eine ähnliche Richtung; vgl. z. B. S. 33 f. 36.

¹²² Schulz, Evangelium und Welt, 484 f.

überaus zugespitzten Äußerungen von Schulz Kritik üben ließe¹²³, wichtig und unumgänglich dürfte die traditionsgeschichtliche Differenzierung auch auf dieser Ebene sein, die Schulz vornimmt.

In der Tat hat die Überlieferung von Gal 3 26–27. 28 a. b eine von der paulinischen Theologie unterscheidbare Aussage: sie postuliert die schon geschehene, eschatologisch begründete, neue Schöpfung als endgültig. Dies aber impliziert, daß auch hier das praktische Interesse zwar nicht zu leugnen ist, weil es in der Flucht der Gedanken liegt; aber die theologische Aussage erhält doch Prävalenz, und dies bedeutet, daß bereits in diesem Traditionsstadium die Bemühungen, solche Theologoumena in die Wirklichkeit zu übersetzen, immer hinter der inhaltlichen Aussage zurückbleiben¹²⁴. Diese theologische Aussagestruktur der Überlieferung wird von Paulus noch verschärft; auch wenn man in der Betonung der Christologie wie in dem Motiv des *σωμα Χριστου* keine Einschränkung sehen will¹²⁵, so bleibt doch deutlich, daß für Paulus in der überkommenen Tradition zunächst und vor allem eine theologische Aussage gemacht werden soll. Sie entwirft deshalb für ihn kein soziales Programm¹²⁶, sondern hat einen Vorgabecharakter, der die Wirklichkeit nicht selbstvergessen isoliert beläßt¹²⁷. Ist Gal 3 28 – nach der Formulierung Lührmanns – »... ein Stück vorweggenommener Eschatologie unter den Bedingungen dieser Welt«¹²⁸, so wird darin noch einmal der vorgegreifende Charakter dieser Äußerung im Horizont der paulinischen Eschatologie deutlich¹²⁹.

¹²³ Die Betroffenheit über die vorgebliche, sozialetische Bedeutungslosigkeit großer Teile urchristlicher Ethik dürfte die Analysen bei Schulz motivieren; sie ist jedenfalls positiv zu bedenken.

¹²⁴ Gegen Schulz, *Evangelium und Welt*, 493.

¹²⁵ Dies betont Schlier, *Galater*, 130, Anm. 5. Ähnlich Rengstorf, *Mann und Frau*, 10.

¹²⁶ Hahn, *Paulus und der Sklave Onesimus*, 185.

¹²⁷ Gerade die paulinische Argumentation in den Korintherbriefen zeigt, daß das Bewußtsein für den überschießenden, theologischen Charakter solcher Aussagen die Gegenwart nicht der Beliebigkeit überläßt.

¹²⁸ Lührmann, *Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist*, 70; Bouttier, *Complexio Oppositorum*, 17 f.

¹²⁹ Schon die vorpaulinische Überlieferung zielte als Hoffnung und Theologie nicht auf direkte gesellschaftliche Umsetzung. Sowenig ihre Annahme folgenlos bleiben kann (und auch nicht folgenlos geblieben ist), sowenig geht sie kongruent in dieser Wirklichkeit auf. Indem Paulus beides – Folge, aber auch theologische Hoffnung – gegenüber dem »Enthusiasmus« wahr, hält er die ursprüngliche Intention der Überlieferung über weite Strecken durchaus fest. Einer gesonderten Analyse bedürfe noch die Art und Weise, in welcher die paulinische »Schule« diese theologische Argumentation auf den gesellschaftlichen Begriff gebracht hat; vgl. Lührmann, *Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist*, 70 ff.