

Hermann Detering

DER GEFÄLSCHTE PAULUS

Das Urchristentum im Zwielficht

1995

Web-Version

Es ist Vorsicht geboten, wenn alle Experten einig sind.

Bertrand Russell 1872 - 1970

Für

*Frau W. Hofstra-van den Bergh van Eysinga
sowie Frau Dr. R.M. Mispelblom Beyer-van den Bergh
van Eysinga,
Frau M.J. Beukema-Faber,
Herrn Ds. E. Frater Smid
und Herrn Ds. J.H. Ritzema Bos*

Inhalt

Zur Verständigung	9
<i>1. Kapitel:</i> Die Erforschung der Paulusbriefe als Geschichte der Entdeckung ihrer Unechtheit	14
<i>2. Kapitel:</i> Die geschichtliche Herkunft der paulinischen Briefe	104
<i>3. Kapitel:</i> Eine Legende und ihr historischer Kern.....	154
<i>4. Kapitel:</i> Was bleibt?	203
Literatur	222
Anmerkungen.....	231

Zur Verständigung

Auf den folgenden Seiten möchte ich gemeinsam mit dem Leser noch einmal die Strecke Weges zurücklegen, die ich selber bei meiner Beschäftigung mit Paulus und dem frühen Christentum gegangen bin und die mich schließlich zur Überzeugung der Unechtheit sämtlicher Paulusbriefe gelangen ließ. Vielleicht wird der Leser am Ende der gemeinsam zurückgelegten Wegstrecke über sich selber erstaunt sein, darüber etwa, wie mühelos und leicht er einem Weg gefolgt ist, an dessen Ende doch die vollständige Zertrümmerung seiner eigenen vertrauten und lieb gewordenen Vorstellungen steht. Vielleicht wird bei ihm am Ende des Weges sogar die Erkenntnis stehen, wie wenig er dabei verloren und wie viel er gewonnen hat.

Möglicherweise verhält sich aber auch alles völlig anders. All jenen, die meine Ausführungen aus verschiedenen Gründen weder billigen noch ihnen zustimmen können, möchte ich zum besseren Verständnis das Folgende zu bedenken geben:

Mir ist vollkommen klar, daß die auf den folgenden Seiten entwickelten Gedanken in vieler Hinsicht skizzenhaften Charakter tragen. Es handelt sich hierbei nicht um eine in allen Einzelheiten ausgeführte und ausgefeilte historische Theorie, sondern eher um einen Entwurf bzw. „Grundriß“.

Ich mußte das Risiko, einzelne Teile etwas verkürzt darzustellen, anderes ganz auszublenden und aus diesem Grunde möglicherweise mißverstanden oder der historischen Unkenntnis bestimmter Sachverhalte (die ich aber gar nicht darstellen wollte) geziehen zu werden, aus zwei Gründen auf mich nehmen:

1) Weil ich mich damit nicht nur an den Experten, sondern auch an ein allgemeines Lesepublikum wende;

2) weil es mir besonders wichtig schien, eine vollständige Unechtheitstheorie in ihrem inneren Zusammenhang darzustellen.

Alle bisherigen Bestreitungen der Echtheit der Paulusbriefe, auch diejenigen der holländischen Radikalkritiker, krankten daran, daß *keine befriedigende Gesamtkonzeption* beigebracht werden konnte. Nach meiner Meinung gewinnt die radikale Theorie aber nicht durch die Menge der Argumente gegen die Echtheit der Paulus-

briefe an Plausibilität (davon sind, wie ich in meiner Dissertation über die holländische Radikalkritik: *Paulusbriefe ohne Paulus?* gezeigt habe, in der Vergangenheit genügend vorgebracht worden, ohne daß sich die Forscher zu einer Positionsänderung genötigt gesehen hätten), sondern vor allem durch die Beantwortung der sich nun ergebenden Frage, wie es denn „wirklich“ gewesen sei. Wenn Paulus nicht der Verfasser der Briefe war, wer dann? Wenn der Verfasser der Briefe nicht Paulus war, wer war dann Paulus, d.h. derjenige, in dessen Namen die Briefe verfaßt wurden? Eine Legende, eine historische Gestalt? Oder ein bloßes Phantom?

Diese nicht nur auf Kritik und Analyse, sondern auf Synthese zielenden Fragen lassen sich nur beantworten, wenn ein in sich stimmiges, plausibles Gesamtkonzept vorgelegt werden kann. Um aber das Ganze in den Blick zu bekommen, konnte und durfte ich mich natürlich nicht zu ausgiebig in historischen Detailfragen verlieren (auf die ich andernorts gerne zurückkommen werde), sondern mußte mich auf die Darstellung wesentlicher Grundlinien beschränken. Allerdings möchte ich nachdrücklich betonen, daß das Buch m.W. keinen Satz enthält, für den ich die (historische) Begründung schuldig geblieben wäre.

Wer in der Wissenschaft alternative Denkmöglichkeiten anbietet, ist angreifbarer als jemand, der nur kritisiert. Dadurch, daß ich eine alternative Entstehungstheorie der Paulusbriefe aufzuzeigen versuche, bieten manche Teile des Buches dem Kritiker möglicherweise eine willkommene Angriffsfläche. Vielleicht hätte ich auf einige Thesen, die allzu provokant oder kühn erscheinen mögen, besser verzichtet. Das würde mir sicherlich manche Kritik und manchen Ärger, mit dem ich nun rechnen muß, ersparen. So vermute ich z.B., daß von den in diesem Buch vertretenen Thesen diejenige, mit der ich das Problem des historischen Paulus (= Paulus historicus) zu beantworten versuche, auf das größte Befremden stoßen wird. Den künftigen Kritikern möchte ich allerdings empfehlen, daß sie sich bei der Beurteilung dieser Theorie nicht nur von ihrem angelernten theologisch-historischen Schulwissen leiten lassen. Vom Standpunkt der Unechtheit der Paulusbriefe aus und aufgrund überlieferungsgeschichtlicher Überlegungen scheint mir die ganze Theorie vollkommen konsequent und einleuchtend. Mir jedenfalls ging es gerade mit dieser Hy-

pothese, die zugleich eines der schwierigsten Probleme eines Zweiges der urchristlichen Literatur erklärt, wie mit einem Bumerang: je energischer ich sie verwarf, um so vehementer kehrte sie wieder zurück.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich darauf hinweisen, daß ich mit den Thesen dieses Buches, das ja im übrigen auch nur einem Ausschnitt der urchristlichen Geschichte gewidmet ist, keineswegs den Anspruch erhebe, die komplette geschichtliche „Wahrheit“ über das Urchristentum herausgefunden zu haben. Ich bin auch keineswegs der Ansicht, daß die Resultate, zu denen ich in diesem Buch gelange, alles, was bisher von den Vertretern der Echtheitshypothese über Paulus gesagt und geschrieben wurde, in Frage stellen oder null und nichtig machen. Ich selber habe das meiste von ihnen gelernt und habe immer die größte Bewunderung empfunden für den analytischen Scharfsinn der neutestamentlichen Exegeten (vor allem des letzten Jahrhunderts) und für ihre Kunst, die Probleme des Textes aufzuspüren und (freilich ganz anders, als es hier geschieht) zu lösen.

Ich würde es daher sehr bedauern, wenn das vorliegende Buch von den Bibelwissenschaftlern nur als Provokation betrachtet werden würde. Ich selber verstehe das vorliegende Buch eher als eine Einladung, als ein Gesprächsangebot sowohl an Experten als an interessierte Laien. Vielleicht gelingt es mir, den einen oder anderen zu einem erneuten Nachdenken über die Echtheitsfrage zu veranlassen. Vielleicht ist aber auch das Umgekehrte der Fall und die Vertreter der Echtheitshypothese vermögen mich mit triftigen Argumenten von der Richtigkeit ihrer Position zu überzeugen und so den irrenden Bruder, gut christlich, auf den Boden der klaren, gesunden Lehre zurückzuholen.

Alles in allem erhoffe ich mir von diesem Buch nicht nur eine anregende und stimulierende Wirkung, sondern auch einen Beitrag zu einer größeren Freiheit in der theologischen Diskussion. Vielleicht ist es in Zukunft möglich, offener und freimütiger über Probleme zu diskutieren, die unter Theologen bisher aus verschiedenen Gründen – wie ich glaube, nicht nur aus rein wissenschaftlichen – tabuisiert waren und deren Behandlung nur den Nichttheologen vorbehalten blieb. Dabei sind gerade die entscheidenden Grundlagenfragen in der neutestamentlichen Wissenschaft viel zu wichtig, als daß sie Dilettanten oder Phantasten

überlassen bleiben sollten. Die Freiheit, in neuen Bahnen denken zu dürfen, sollten sich auch und gerade die professionellen Theologen nicht nehmen lassen. Wenn das vorliegende Buch dazu einen kleinen Beitrag leisten könnte, wäre sein Zweck vollkommen erfüllt.

Freilich erwarte ich von diesem Buch keine „Umwertung aller Werte.“ Vorausgesetzt, die Unechtheitshypothese würde eines Tages von einer Mehrheit von Wissenschaftlern akzeptiert werden, so müßte zunächst noch sehr viel Wasser von den wissenschaftlichen Mühlen hinunterfließen, es müßten sehr viele wissenschaftliche Arbeiten geschrieben werden, die das, was hier in groben Umrissen angedeutet wird, in zäher und geduldiger wissenschaftlicher Arbeit weiter entfalten und erhärten, vielleicht auch als einen Irrweg erweisen.

Auch nach der Lektüre dieses Buches wird also die christliche Welt für die meisten Leser so bleiben, wie sie bisher war. Auf den Kanzeln, in den Bibelstunden oder im Religionsunterricht wird weiterhin vom Apostel Paulus und seinen Briefen gesprochen werden. Seine Abenteuer auf den Missionsreisen, seine Briefe an die Gemeinden werden weiterhin Stoff für erbauliche Predigten, phantasievolle Romane und langweilige Unterrichtsstunden geben.

Dagegen ist gar nichts einzuwenden. Mir würde es freilich schon genügen, wenn sich diejenigen, die weiterhin von „Paulus“ sprechen, sich dessen bewußter wären als zuvor, daß es sich hierbei im Grunde auch nur um eine Arbeitshypothese handelt. Es würde mich freuen, wenn fortan jeder, der sich auf die Briefe des Paulus beruft, zugleich mitbedenken würde, daß die Echtheit von sieben paulinischen Briefen keineswegs ein absolut verbürgtes geschichtliches Faktum darstellt, sondern – ebenso wie die Unechtheitshypothese – nur eine Hypothese, und zwar, wie jeder Wissenschaftler, der sich mit den unendlich vielen Aporien und Problemen der Paulusforschung herumgeschlagen hat, bestätigen wird, eine reichlich komplizierte.

Der Wert beider Hypothesen, der Echtheits- sowie der Unechtheitshypothese, wird sich in Zukunft daran bemessen lassen müssen, welche von beiden besser geeignet ist, die vielfältigen Probleme der Paulusbriefer auf möglichst einleuchtende und einfache Weise zu lösen.

Ein solcher Konkurrenzkampf ganz verschiedener Richtungen wäre dann immerhin doch etwas Neues in der Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, in der bis zum heutigen Zeitpunkt die Echtheitstheorie eine absolute und nicht weiter hinterfragte Monopolstellung innehat.

Im Grunde kann ich mir gar nicht mehr und nichts anderes wünschen, als daß die Anerkennung der Echtheit von sieben paulinischen Briefen in einer hoffentlich nicht allzu fernen Zukunft nicht mehr – wie bis heute – die ungeprüfte Voraussetzung der neutestamentlichen Forschung darstellt, sondern ihr durchreflektiertes Ergebnis.

Daß ich persönlich daran meine größten Zweifel hege und der Meinung bin, daß der einfacheren, klareren und historisch plausibleren Unehtheitshypothese die Zukunft gehören wird, steht auf einem anderen Blatt.

1. Kapitel:

Die Erforschung der Paulusbriefe als Geschichte der Entdeckung ihrer Unechtheit

Das Interesse erwacht

Mein Interesse an Person und Werk des Mannes, dem die folgenden Seiten gewidmet sind, war lange Zeit nicht besonders groß. Noch während des Theologiestudiums gelang es mir nur schwer, mit dem Mann aus Tarsus warmzuwerden. Er stand für mich – wie für viele andere Theologiestudenten – noch ganz im Schatten jenes anderen Mannes aus Galiläa. Mit dem Interesse an ihm verhielt es sich so wie mit dem Interesse an dem Freund eines guten Freundes. Obwohl man mit ihm nichts Rechtes anzufangen weiß, kann man ihn doch schon aus reiner Höflichkeit nicht gänzlich ignorieren.

Daß das Interesse an dem Apostel eines Tages doch erwachte, hatte weniger mit ihm selber zu tun als damit, daß der Glanz, der die Lichtgestalt Jesus umgab, noch im Laufe der Studienzeit abzunehmen begann. Nicht, daß die Person Jesu an Faszination und Geheimnis eingebüßt hätte. Aber es war nicht zu bestreiten, daß das Bild des Mannes aus Nazaret, das mir zu Beginn des Theologiestudiums noch so plastisch vor Augen gestanden hatte, bei zunehmender Auseinandersetzung mit den historischen Quellen immer blasser und undeutlicher wurde. Schon in den Proseminaren lernten wir, daß nur wenig von dem, was uns als jesuanisch überliefert ist, wirklich auf den historischen Jesus zurückgeht. Sowohl bei den Worten und Aussprüchen Jesu als auch bei einem Teil des Erzählstoffs, so hörten wir, handele es sich um spätere Gemeindebildungen. Die Evangelien insgesamt seien also keine zuverlässigen Augenzeugenberichte, sondern Kerygma, d.h. Verkündigung, Glaubenszeugnis. Man hätte statt dessen auch sagen können: fromme Phantasie. Doch wagte niemand, das auszuspre-

chen. Sicherlich wäre es dem Sachverhalt auch nicht wirklich gerecht geworden. Auf jeden Fall blieb das Bild des wirklichen, d.h. des historischen Jesus, hinter den späteren „Gemeindebildungen“ kaum mehr erkennbar.

Das, was uns unsere theologischen Lehrer über die Unerkennbarkeit des historischen Jesus (von dem wir nicht mehr wußten als die Tatsache, daß es ihn gegeben und daß er gelebt habe) sowie die kreative Phantasie der nachjesuanischen christlichen Gemeinde lehrten, traf damals viele Studenten wie ein Schock. Obwohl meine eigene persönliche Beziehung zum „Herrn Jesus“ immer freundlich reserviert und eher ein bißchen norddeutsch unterkühlt gewesen war, konnte auch ich eine gewisse Betroffenheit nicht verleugnen. Das Mißliche an der ganzen Angelegenheit war, daß die historischen Argumente, die von unseren Lehrern gegen die Echtheit gewisser Jesusworte und -geschichten vorgebracht wurden, mir auf Anhieb einleuchteten und daß ich mich anders als andere Studenten bereits nach wenigen Tagen geschlagen geben mußte. Die geschichtlichen Konturen des Mannes aus Nazaret, daran gab es keinen Zweifel, waren von der späteren Überlieferung bis zur Unkenntlichkeit verwischt worden. Wer daher von dem historischen Menschen Jesus für das Hier und Heute irgendwelche Maßstäbe oder Orientierung erwartete, mußte immer darauf gefaßt sein, daß das, was ihm als ein authentischer Ausspruch Jesu erschienen war, in Wahrheit gar nicht von diesem stammte.

Damals begegnete ich in diesem Zusammenhang zum ersten Mal einem Problem, das mich auch später immer wieder beschäftigen sollte: dem Verhältnis von Geschichte und Glauben. Ich hatte immer die Ansicht vertreten, daß mein persönlicher Glaube von dem, was vor 2000 Jahren in Palästina geschah (oder nicht geschah), unabhängig zu sein habe. Ein Glaube, der auf bestimmten geschichtlichen Erkenntnissen basierte, die von den Historikern heute so und morgen wieder ganz anders dargestellt würden, schien mir eine überaus fragwürdige Angelegenheit und dem Wesen des Glaubens, der doch ein tiefe Überzeugung von existentiellen (nicht historischen) Grundwahrheiten zu sein hatte, unangemessen. Im Studium wurde mir nun allerdings bewußt, daß wenigstens der christliche Glaube einen ausgeprägt geschichtlichen Zug besitzt. Das macht ja bereits das bekannte Apo-

stolische Glaubensbekenntnis deutlich, das in seinem sog. 2. Artikel lauter historische Fakten (oder jedenfalls solche, die von der Kirche als historisch angesehen werden) aufzählt: „Ich glaube an Jesus Christus, ... geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben ...“

Das Beharren der christlichen Kirchen auf bestimmten geschichtlichen Sachverhalten, sog. Heilstatsachen, scheint mir bis heute eine intellektuelle und menschliche Zumutung, da kein Mensch wirklich in der Lage ist, den historischen Wahrheitsgehalt dieser Aussagen hundertprozentig zu überprüfen und da auf der anderen Seite das Wesen des Glaubens völlig verfälscht wird, wenn er zu einem Fürwahrscheinlichen von historischen Daten degradiert wird.

Auf jeden Fall trug die historische Verunsicherung in bezug auf die Person Jesu von Nazaret dazu bei, daß ich mich allmählich vom historischen Jesus ab- und dem geschichtlichen Paulus zuwandte. Das entsprach dem Bedürfnis nach einer stärkeren geschichtlichen Vergewisserung des Glaubens. Ich wollte wissen, wie es um die Anfänge des christlichen Glaubens bestellt war. Zudem hoffte ich, daß von der Gestalt des, wie ich meinte, im vollen Licht der Geschichte stehenden Paulus aus auch ein erhellender Lichtstrahl auf die zwischen kerygmatischem Schein und historischem Sein hin- und herschwebende Person des Nazareners fiel.

Leider mußte ich sehr schnell einsehen, daß sich diese Hoffnung nur schwer erfüllen ließ. Es stellte sich bald heraus, daß Paulus, obschon Zeitgenosse des historischen Jesus, seltsamerweise gar nichts über ihn zu sagen wußte. Seine Briefe enthalten bei näherer Betrachtung so gut wie keine Angaben über die geschichtliche Gestalt Jesu. In dem bekannten Paulusbuch des Theologen G. Bornkamm wird von dem „erstaunlichen Sachverhalt“ gesprochen, daß Paulus nirgends „...von dem Rabbi von Nazareth, dem Propheten und Wundertäter der Zöllner und Sünder, von seiner Bergpredigt, seinen Reich-Gottes-Gleichnissen und seinem Kampf gegen Pharisäer und Schriftgelehrte“¹ redet. Alles, was wir bei Paulus über Jesus erfahren, bleibt eigenartig blaß und schemenhaft: Jesus ist „geboren aus dem Weib, getan unter das Gesetz“ (Gal 4,4), er gehört als Same Abrahams (Gal 3,18) und Abkömmling Davids (Röm 1,4) zum Volk Israel (Röm

9,4), er hat gelitten (Röm 8, 17), er ist am Kreuz gestorben (Röm 6,6), begraben (Röm 6,4) und wieder auferstanden (Röm 4,24; 6,4). Wann und wo dies alles geschehen sein soll, erfahren wir nicht. Wie in dem Apostolischen Glaubensbekenntnis klafft zwischen Geburt und Tod Jesu eine große, rätselhafte Lücke. Im Gegensatz zum Glaubensbekenntnis, in dem immerhin von Maria und Pontius Pilatus die Rede ist, fehlt in den paulinischen Briefen nicht nur der Name der Mutter Jesu sowie der des römischen Statthalters, sondern auch andere aus den Evangelien vertraute Namen und Begriffe (z.B. Johannes der Täufer, Josef, Galiläa und Jerusalem, Getsemani und Golgota). Nur die Führer der Urgemeinde, Kephas bzw. Petrus, Jakobus und Johannes, werden erwähnt.

Insgesamt kann man also sagen: Wenn wir hinsichtlich unserer Kenntnis über Jesus von Nazaret allein auf Paulus angewiesen wären, würden wir über ihn gar nichts wissen, nicht viel mehr als eben dies, daß es einen Menschen namens Jesus gegeben hat. Wann und wo er lebte, erfahren wir nicht, abgesehen von der Tatsache, daß er verstarb und, nach dem Glauben des Verfassers der Briefe, von den Toten auferstand.

Im Grunde war der Umstand, daß sich Paulus über die Gestalt des historischen Jesus ausschwig, überaus merkwürdig; ebenso befremdlich wie der damit zusammenhängende Umstand, daß er unmittelbar nach dem Empfang der Offenbarung, in der er zum Apostel berufen wird, drei Jahre nach Arabien geht, anstatt, wie man doch erwarten würde, zur Jerusalemer Gemeinde, sei es, um mit deren Führern in Kontakt zu treten, sei es, um sich über das Leben dessen zu informieren, der ihm vor Damaskus erschienen war. Kann man sich vorstellen, daß jemand, der soeben durch eine Offenbarung die entscheidende Wendung in seinem Leben erfuhr, von der irdischen Vergangenheit dessen, der im Zentrum dieser Offenbarung stand, keine Notiz nahm und nehmen wollte? Mir jedenfalls gelang es nicht, die beharrliche Ignoranz, mit der Paulus die Historie Jesu behandelt, nachzuvollziehen. Die prinzipiellen theologischen Gründe, die von den meisten Paulus-Exegeten an dieser Stelle angeführt werden, z.B. Paulus habe sich ausschließlich für den erhöhten Christus interessiert – oder etwas radikaler: Paulus habe Jesus nur als Vorlage für seine eigenen theologischen Vorstellungen benutzt usw. –, waren zwar rational

einleuchtend, aber sie waren zu theoretisch. Für einen Schreibtischtheologen, der den Apostel vor allem als Träger einer Idee (manchmal nur seiner eigenen Ideen) betrachtete, waren sie vielleicht befriedigend. Für jemand, der Paulus als einen Menschen aus Fleisch und Blut betrachtete, dessen Handeln menschlich und psychologisch nachvollziehbar bleiben mußte, konnten sie nicht genügen. – Oder war der Paulus des Galaterbriefs am Ende gar kein Wesen aus Fleisch und Blut, sondern nur das Produkt eines Schreibtischtheologen? – Diese Frage stellte ich mir damals freilich noch nicht. Auf jeden Fall wunderte ich mich darüber, mit welcher Leichtigkeit die meisten Theologen über den seltsamen Sachverhalt, d.h. über das rätselhafte Schweigen des Paulus in bezug auf Jesus, hinweg- und wieder zur Tagesordnung übergingen. Mir wollte das nicht sogleich gelingen.

Obwohl ich noch keine Erklärungen für das seltsame Verhalten des Paulus besaß, war meine historische (oder sollte ich besser sagen: kriminalistische?) Neugier am Apostel Paulus zum ersten Mal geweckt worden. Das Interesse an ihm bezog sich von Anfang an weniger auf seine Theologie, die mir z.T. noch recht dunkel und widersprüchlich erschien, sondern auf die Rätsel und Widersprüchlichkeiten seiner Biographie. Erst später erkannte ich, daß zwischen den Widersprüchen von Biographie und Theologie ein unmittelbarer Zusammenhang besteht und daß die Theologie des Verfassers der Briefe sehr viel leichter zu verstehen ist, wenn erst die historischen Probleme, die mit der Person des Paulus zusammenhängen, gelöst sind.

Die Quellen

Wer sich über eine bestimmte Person der Vergangenheit oder Gegenwart informieren und nicht nur auf Gerüchte, Mutmaßungen oder Meinungen anderer angewiesen sein will, benötigt dafür zuverlässige Quellen. Vielen Menschen erscheint das Quellenstudium, das, wenigstens im Falle der urchristlichen Quellen, auch noch die Kenntnis fremder Sprachen (altgriechisch, lateinisch und hebräisch) voraussetzt, als eine mühselige, langweilige und trockene Angelegenheit. Sie greifen lieber gleich zur Sekundärliteratur, um sich dort über die Person, für die sie sich in-

teressieren, aus zweiter Hand zu informieren. Ich habe das nie so empfunden. Für mich stellte die Lektüre von Quellen immer eine äußerst spannende, ja geradezu aufregende Angelegenheit dar. Es ist ja allgemein bekannt, daß jede Biographie, jede Studie über eine bestimmte historische Person immer durch die Sicht dessen gefärbt ist, der darüber schreibt. Zur ersten Orientierung mögen solche Darstellungen genügen, auf Dauer können sie etwas langweilig werden. Das Quellenmaterial ist ja in ihnen schon fix und fertig geordnet, alles ist in ein Gesamtkonzept eingefügt und es gibt nichts mehr zu entdecken. Sekundärliteratur erinnert mich an einen Park, der zwar schön anzuschauen ist und in dem alles wohlgeordnet und arrangiert ist, der jedoch aus eben diesem Grunde Sterilität und Langeweile erzeugt. Die Lektüre von Quellenliteratur dagegen kommt mir wie ein Gang durch eine wilde, wüste Landschaft vor. Sie ist gefährlich und voll von Abenteuern. Hinter jedem Baum oder Strauch könnte eine Entdeckung warten, mit jeder Zeile, mit jedem Nebensatz, mit jedem Wort könnte sich eine Tür zu einer anderen, bisher verborgenen Welt auftun, könnte der Autor sein Geheimnis preisgeben und verraten, daß er in Wahrheit ein ganz anderer ist, als die Forscher bisher meinten. Die nicht zu unterschätzende „Gefahr“ der eigenen Quellenlektüre liegt freilich darin, daß sie den Leser am Ende möglicherweise zu einer ganz eigenen Auffassung der Dinge gelangen läßt, die ihn in einen schweren Konflikt mit den hergebrachten Ansichten und Auffassungen bringt.

Was den Apostel Paulus betrifft, so ist die Quellenlage ziemlich einfach. Ganz allgemein läßt sich sagen, daß sich unser historisches Wissen über den Apostel vor allem auf zwei „Säulen“ stützt: Die bekannteste und populärste Informationsquelle ist heute immer noch

a) die Apostelgeschichte des Lukas. Die Apostelgeschichte hat freilich den entscheidenden Nachteil, daß ihr historischer Wert heute von einer zunehmenden Zahl von Wissenschaftlern in Frage gestellt wird. Als etwas prosaischer, wenn auch solider im Hinblick auf ihren geschichtlichen Wert gelten dagegen

b) die unter dem Namen des Paulus im Neuen Testament überlieferten Briefe: Es handelt sich um insgesamt 13 bzw., wenn man den Hebräerbrief mit hinzuzählt, der jedoch keine explizite paulinische Verfasserschaft beansprucht, 14 Briefe:

- der Brief an die Römer (Röm),
- der erste Brief an die Korinther (1Kor),
- der zweite Brief an die Korinther (2Kor),
- der Brief an die Galater (Gal),
- der Brief an die Epheser (Eph),
- der Brief an die Philipper (Phil),
- der Brief an die Kolosser (Kol),
- der erste Brief an die Thessalonicher (1Thess)
- der zweite Brief an die Thessalonicher (2Thess)
- der erste Brief an Timotheus (1Tim)
- der zweite Brief an Timotheus (2Tim)
- der Brief an Titus (Tit)
- der Brief an Philemon (Phlm)
- [– der Brief an die Hebräer (Hebr)].

Davon sind nach der heute allgemein vertretenen Auffassung nur etwa sieben eindeutig paulinischer Herkunft, und zwar:

- der Brief an die Römer,
- der erste Brief an die Korinther,
- der zweite Brief an die Korinther
- der Brief an die Galater,
- der Brief an die Philipper
- der erste Brief an die Thessalonicher
- der Brief an Philemon.

Wir haben es bei diesen Briefen nach Ansicht der meisten Wissenschaftler mit den frühesten literarischen Zeugnissen des Urchristentums zu tun, die noch vor der (nach 70 n. Chr. entstandenen) Evangelienliteratur, etwa in der Zeit zwischen 50-60 abgefaßt sein sollen.

Wir wollen uns freilich, bevor wir uns den Briefen des Paulus und den zahlreichen, damit verbundenen Problemen zuwenden, mit derjenigen Quelle beschäftigen, die bis heute für die meisten Christen die entscheidende Grundlage ihres Paulusbildes darstellt, der Apostelgeschichte.

Die Grundlagen unseres Paulusbildes

Was wissen wir über Paulus bzw. was meinen wir über ihn zu wissen? Vielleicht haben wir einmal im Religionsunterricht oder anderswo davon gehört,

1. daß es sich dabei um einen Juden mit dem Namen Saulus handelte,

2. daß dieser zunächst ein Verfolger der frühen Christengemeinde war,

3. daß er dann vor Damaskus durch eine plötzliche Bekehrung („Saul, Saul, warum verfolgst du mich?“) zum Christentum bekehrt wurde und danach

4. zum bedeutendsten christlichen Missionar wurde und mehrere Missionsreisen durch das Mittelmeergebiet unternahm, um schließlich

5. nach seiner Gefangennahme in Jerusalem nach Rom gebracht zu werden.

Stellen wir uns die Frage, woher die geschichtlichen Daten stammen, die wir für absolut gesichert halten und die unser Paulusbild bestimmen, so müssen wir feststellen: nicht etwa aus zeitgenössischen Zeugnissen über den Apostel, auch nicht aus seinen Briefen (aus denen einige nur indirekt erschlossen werden können), sondern aus der Apostelgeschichte des Lukas. Für jemand, dem an möglichst gesicherten historischen Tatsachen gelegen ist, muß darin eine arge Enttäuschung liegen. Kann ein Werk, so wird er sich besorgt fragen, das mit einer ausführlichen und keineswegs besonders symbolisch klingenden Beschreibung der Himmelfahrt Jesu beginnt, als eine zuverlässige historische Quelle gelten? Die Apostelgeschichte gleicht, wie man seit langem in Theologenkreisen weiß, in vieler Beziehung eher einem phantastischen, wunderbaren Roman als einer geschichtlichen Darstellung, auch wenn sich ihr Verfasser in dem Vorwort den Anschein des Historikers gibt und den Gepflogenheiten antiker Historiker in seiner Darstellung folgt. Wie wir bei der Darstellung von Person und Werk des Apostels in der Apostelgeschichte noch näher sehen werden, gehen Irdisches und Himmlisches, Geschichtliches

und Legendäres darin wunderbar und ununterscheidbar durcheinander.

Die Apostelgeschichte – ein Augenzeugenbericht?

Für die Beurteilung des historischen Wertes der Apostelgeschichte ist es weiterhin wichtig, darauf hinzuweisen, daß wir es bei dem Verfasser des Werkes (= „Lukas“) nicht mit einem Augen- oder Ohrenzeugen zu tun haben, wie man früher oft annahm. Im Grunde versteht sich das nach dem soeben Gesagten von selbst. Ein Augenzeuge, so sollte man meinen, würde es ja kaum nötig gehabt haben, dem Leser Legenden statt geschichtlicher Ereignisse zu erzählen. Jedenfalls wird in der heutigen neutestamentlichen Forschung selbst von konservativen Forschern (W.G. Kümmel!) anerkannt, daß es sich beim Verfasser nicht, wie früher vielfach angenommen, um einen Reisebegleiter des Paulus handeln kann.

Wenn dies der Fall wäre, müßte gefragt werden, warum Lukas ein von dem Bild des Apostels in den Briefen vollkommen verschiedenes Paulusbild zeichnet. „Der Verfasser“ befindet sich nach Vielhauer „in so kompakten historischen Irrtümern über das Leben des Paulus, wie sie keinem Begleiter unterlaufen konnten.“ Vielhauer weist zum Beweis dessen, „von allem andern abgesehen“, auf folgenden seltsamen Umstand hin: „Ein Mann, der Titel und Würde eines Apostels ausschließlich den Zwölfen reserviert und dem Paulus konsequent verweigert, obwohl Paulus den Apostolat für sich beansprucht und verteidigt hat, kann kein Begleiter des Paulus sein.“

Für die Annahme, daß es sich bei dem Verfasser der Apostelgeschichte um einen Augenzeugen gehandelt hat, wird häufig auf die sogenannten „Wir-Berichte“ verwiesen. In diesen Passagen setzt der Verfasser seinen Bericht plötzlich in Wir-Form fort, was auf den Leser den Eindruck macht, daß dieser entweder selber als Augenzeuge bei dem berichteten Geschehen dabei gewesen ist oder aber wenigstens die Quelle eines Augenzeugen verwendet. Zum Beispiel heißt es Apg 16,9ff:

- 16:9 Und es erschien dem Paulus während der Nacht ein Gesicht: Ein mazedonischer Mann stand da und bat ihn und sprach: Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns!
- 16:10 Als er aber das Gesicht gesehen hatte, suchten wir alsbald nach Mazedonien hinwegzukommen, da wir [daraus] schlossen, daß Gott uns hingerufen habe, ihnen das Evangelium zu verkündigen.
- 16:11 Da segelten wir von Troas weg und gelangten in gerader Fahrt nach Samothrake, am nächsten Tag aber nach Neapolis
- 16:12 und von da nach Philippi, welches eine Stadt des ersten Bezirks von Mazedonien ist, eine Koloniestadt. In dieser Stadt hielten wir uns einige Tage auf.
- 16:13 Und am Sabbat gingen wir zum Tor hinaus an einen Fluß, wo nach unsrer Vermutung eine [jüdische] Gebetsstätte war, und wir setzten uns und redeten zu den Frauen, die zusammengekommen waren.

Die „Wir-Berichte“ sind jedoch, wie man heute deutlich erkannt hat, eine geschickte literarische Fiktion. Für Vielhauer, der hier stellvertretend für die Meinung vieler anderer Wissenschaftler zitiert werden soll, hat der Verfasser an diesen Stellen „das literarische Mittel des Eigenberichts verwendet, um Augenzeugenschaft für einige Abschnitte des Paulus zu fingieren.“

Mit der Ablehnung der Augenzeugenschaft des Verfassers der Apostelgeschichte ist auch die aus der altkirchlichen Tradition stammende Auffassung erledigt, wonach wir es hier mit dem im Kolosser- (4,13) und Philemonbrief (24) erwähnten Arzt und Mitarbeiter des Paulus namens Lukas zu tun hätten.

Fazit: Der Verfasser der Apostelgeschichte ist ein uns unbekannter kirchlicher Schriftsteller (aus dem 2. Jahrhundert), der den Apostel Paulus nicht persönlich kannte. Das, was er uns über ihn und sein Wirken berichtet, sind keine Nachrichten aus erster Hand. Das gesteigerte Interesse des Verfassers an miraculösen, wunderbaren Erzählungen, Heilungs-, Befreiungs- und Strafwundern, das „Überwiegen der Personallegende“² erweckt vielmehr den Eindruck, daß wir es hierbei nicht mit der Darstellung

von Geschichte, sondern mit der Weitergabe von Legendenüberlieferung zu tun haben.

Paulus im Wunderland

Der Leser wird sich vielleicht an der seltsamen Überschrift, mit der ich nun zur Darstellung des Paulus in der Apostelgeschichte überleite, stoßen. Ich konnte mir die Anspielung auf das bekannte Kinderbuch des Engländers Lewis Carrol („Alice’s adventures in wonderland“ = „Alice im Wunderland“) an dieser Stelle jedoch nicht verkneifen. Ich will damit keineswegs etwa behaupten, daß der literarische Wert der Apostelgeschichte dem eines Kinderbuches gliche – womit ich nichts gegen Kinderbücher gesagt haben will (es gibt darunter wunderbare Literatur). Aber ich möchte doch auf diese etwas provokative Weise auf einen Sachverhalt aufmerksam machen, den es immer wieder zu bedenken gilt, daß nämlich die historischen Angaben, die die Apostelgeschichte über das Leben und die Person des Apostels Paulus macht, zum überwiegenden Teil einen legendarischen Charakter haben – Uta Ranke-Heinemann spricht gar von den Märcen der Apostelgeschichte – und daher nur mit größter Vorsicht zu genießen sind.

Obwohl dies alles den meisten Theologen bekannt ist und von ihnen anerkannt wird, muß es gleichwohl immer wieder nachdrücklich hervorgehoben werden, weil die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, noch zu wenig bedacht werden. Man räumt zwar ein, daß es sich bei der Apostelgeschichte mitnichten um ein geschichtliches Werk in unserem heutigen Sinne handele. Dann aber kehrt man aus einer verständlichen Verlegenheit – woher sollen wir (abgesehen von den Briefen) unsere Informationen über den Apostel Paulus und die Urchristenheit auch sonst nehmen? – immer wieder zu ihr zurück, um sie ungeachtet aller Bedenken doch noch für die urchristliche Geschichte auszuschlachten.

Der methodische Grundsatz, den man dabei befolgt, ist herzlich einfach: Alles, was irgendwie zu wunderbar oder phantastisch klingt, ist ungeschichtlich, alles dagegen, was vernünftig und natürlich zugeht und dazu noch irgendwie mit den Briefen übereinstimmt, ist geschichtlich.

Diese Methode, der sich in ihrer kultiviertesten Form selbst der kritische Neutestamentler G. Bornkamm in seinem besonnenen und fein abgewogenen Paulusbuch bedient, hat nun allerdings eine fatale Ähnlichkeit mit derjenigen eines Menschen, der partout an einem historischen Kern des Märchens Rotkäppchen festhalten möchte und der zu diesem Zweck die mythischen Bestandteile (den sprechenden Wolf, Rotkäppchen und Großmutter im Bauch des Wolfes) ausscheidet, um desto nachdrücklicher an der historischen Existenz eines kleinen Mädchens namens Rotkäppchen, das seine Großmutter im Wald irgendwann vor langer Zeit einmal besucht hat und auf seinem Wege einem Wolf begegnete, festzuhalten.

Nun ist die Apostelgeschichte – trotz U. Ranke-Heinemann – kein Märchen der Gebrüder Grimm. Aber zur Vorsicht bei der Bestimmung des historischen Kerns vieler ihrer Erzählungen sollte das Beispiel doch gemahnen. Wir müssen offenbar mit der Möglichkeit rechnen, daß es uns bei der Bestimmung ihres historischen Kerns wie mit dem Schälen einer Zwiebel ergeht: Wir meinen zum Kern vorzudringen und stoßen doch immer nur auf eine weitere Schale. – Zum ganzen Thema bemerkte der jüdische Autor Samuel Lublinsky schon zu Beginn des Jahrhunderts in seinem Buch *Das werdende Dogma*³ ganz richtig:

„Die Apostelgeschichte, aus der allein wir über das Leben des Paulus etwas wissen, setzt sich, genau wie die Evangelien, aus mythischen und rationalen Bestandteilen zusammen. Es geht auch hier nicht an, die offenbare Legende als apokryph zu bezeichnen, ohne zugleich Mißtrauen gegen die anscheinend natürlichen Bestandteile zu empfinden, die doch ebenfalls der Tendenz zuliebe erfunden sein könnten.“

Bei Rabbi Gamaliel

Für den Verfasser der Apostelgeschichte stammt Paulus, obschon Jude, nicht aus Palästina, sondern aus der jüdischen Diaspora, er soll in der Stadt Tarsus (Apg 9,11; 21,39; 22,3) geboren sein, eine damals hellenistische Stadt (heute in der Türkei) mit einer griechisch-orientalischen Mischbevölkerung. Seine religiöse Erziehung soll Paulus bei dem Rabbi Gamaliel (Apg 22,3) genossen

haben. Vor diesem Hintergrund wird zumeist der jüdisch-rabbinische Einschlag, den man an manchen Stellen der paulinischen Briefe wahrnehmen kann, erklärt. Der Name des Rabbi Gamaliel ist auch in der jüdischen Überlieferung wohlbekannt. Ob die Angabe auch historisch ist, ist damit freilich noch nicht bewiesen. Im jüdischen Schrifttum des 1. und 2. nachchristlichen Jahrhunderts weiß man jedenfalls nichts von einem abtrünnigen Gamaliel-Schüler namens Paulus oder Saulus. Äußerst merkwürdig ist auch, daß der angebliche Schüler Gamaliels, der selbstverständlich im hebräischen Urtext des Alten Testaments von ihm unterwiesen wurde, wie wir später noch sehen werden, Stellen aus dem Alten Testament ausschließlich aus der griechischen Fassung des Alten Testaments zitiert – so als ob er niemals in seinem Leben Hebräisch gelernt hätte (siehe dazu \Rightarrow *Paulus – der Nichtjude*)!

Paulus – der Verfolger

Zum ersten Mal tritt Paulus in der Apostelgeschichte als Christenverfolger in Erscheinung. Er ist dabei, als der christliche Erz-Märtyrer Stephanus gesteinigt wird, und hat, wie es ganz am Ende der Erzählung heißt, „Wohlgefallen an seiner Tötung“ (Apg 8,1).

Die Geschichte vom Tod des Märtyrers Stephanus wird von Lukas in sehr dramatischen Farben ausgemalt. Die Theatralik und Dramatik der Darstellung wird nur noch von modernen Paulusbiographen übertroffen, für welche die Steinigungsszene eine willkommene Gelegenheit darstellt, den (vermutlich bequem auf der häuslichen Couch hingestreckten) Leser durch eine möglichst eingehende und detaillierte Schilderung der fremdartigen und archaischen Todesstrafe, mit der die jüdische Religion den Gotteslästerer bestrafte, das Fürchten zu lehren. D. Hildebrandt spricht von der „heiklen Choreographie der konzentrischen Steinigung: Man schwärmt aus nach allen Seiten, die Schnelleren haben das Opfer überholt, ein sehr lockeres Treibnetz bildet sich, gerade eng genug, um ein Entkommen zu verhindern, aber doch im wohlwollenden Abstand von den Würfeln und Hieben der übrigen, denn da heben sich, nach den ersten Steinen der Zeugen,

auf einmal Dutzende von Armen, ein ganzer Wirbel von Geschossen zuckt auf, fliegender Schotter, wirres Bombardement. Ganz ohne blaue Flecken oder eine Platzwunde oder eine blutende Nase geht es auch für die Folterer nicht ab.“⁴ Paulus ist in der schriftstellerischen Phantasie Hildebrandts „nur grinsender Beobachter der entsetzlichen Szene. Aber das läßt ihn desto widerwärtiger erscheinen. Die übrigen haben doch wenigstens die Wut im Bauch, die Schädeldecke überschwemmt vom Orgasmus der Rage, die sind außer sich über diesen Gotteslästerer Stephanus. Saulus aber weiß sich zu beherrschen, macht sich die Hände nicht schmutzig. Er schaut der Barbarei bloß befriedigt zu.“

Wenn man nicht wie Hildebrandt mit viel Phantasie Dinge in den Text hineinliest, die dort nicht stehen (Paulus als „grinsender“ Beobachter), wird man wohl zum Ergebnis kommen, daß die ganze Steinigungsszene für eine Paulusbiographie (sieht man einmal ab von dem schriftstellerischen Effekt, den sie macht) nicht sehr ergiebig ist. Paulus wird ja, wie Hildebrandt freilich richtig feststellt, auch nur am Rande erwähnt, gleichsam nur als Fußnote und als Beleg dafür, auf welcher Seite der vorchristliche Saulus-Paulus stand, nämlich auf der des fanatischen, christenfeindlich eingestellten Pharisäertums.

Man könnte freilich noch einen Schritt weitergehen: Nach dem jüdischen Religionsgeschichtler H.J. Schoeps ist es überhaupt eine offene Frage, ob es sich bei der ganzen Steinigungsgeschichte um ein historisches Ereignis handelt. Schoeps weist auf den auffallenden Umstand hin, daß Stephanus in der urchristlichen Literatur trotz seiner großen Bedeutung als Erzmärtyrer keine große Rolle spielt und daß sein Märtyrertod neben dem des Herrenbruders Jakobus im Jahre 66 ganz in den Hintergrund tritt. Aus diesen und anderen Gründen jedenfalls meint Schoeps „die Historizität des angeblich hellenistischen Diakons Stephanus“ bezweifeln zu können;⁵ er bemerkt, daß es sich hierbei höchstwahrscheinlich gar nicht um eine „historische Gestalt, sondern um eine von Lukas aus tendenziösen Gründen vorgeschobene Ersatzfigur, auf die dem Verfasser unbequeme Lehren abgeladen werden,“⁶ handelt. Das Material, das Lukas für die Ausgestaltung seines Todesschiedsals benutzt – Stephanus wird nach seiner Anti-Tempel-Rede gesteinigt –, enthält zu einem großen Teil dieselben Motive wie der Bericht von der Steinigung des Herren-

bruders *Jakobus*. Schoeps vertritt die Meinung, daß dem „Ersatzmann“ Stephanus dasselbe Schicksal auferlegt wurde wie dem Herrenbruder Jakobus. „Die Retuschierung der Vorgänge gestattete Lukas“ dann, „die ihm ganz fremde antikultische Tendenz“, die in den Äußerungen des tempelfeindlichen Stephanus zum Ausdruck kommt, „innerhalb der Urgemeinde auf den Sprecher der griechischen Landsmannschaft abzuladen und dieser Nebenfigur der Geschehnisse in den Mund zu legen.“

Paulus auf dem Weg nach Damaskus

Als Gesetzeseiferer soll sich Paulus auch später bei der Verfolgung von Christen hervorgetan haben; von dem Synhedrion in Jerusalem erhält er „Briefe“, die ihn sogar zur Verfolgung der christlichen Gemeinde im fernen Damaskus legitimierten.

- 9:1 Saulus aber schnaubte noch [immer] Drohung und Mord wider die Jünger des Herrn, ging zum Hohenpriester
- 9:2 und erbat sich von ihm Briefe nach Damaskus an die Synagogen, um, wenn er einige Anhänger der [neuen] Glaubensrichtung fände, Männer sowohl als Frauen, sie gefesselt nach Jerusalem zu führen.

Man hat immer wieder bemerkt, daß Paulus nicht das geringste Recht besaß, in Damaskus, bei der es sich um eine selbständige Stadt handelte, die nicht der Jurisdiktion der jüdischen Zentralverwaltung (Synhedrion) unterstand, eine Verfolgung von Christen vorzunehmen.⁷ Durch den Amerikaner R. Eisenman ist neuerdings wieder eine interessante Erklärung dieses historischen Rätsels in die Diskussion geworfen worden, die schon zu Beginn der Entdeckung der Qumran-Funde erörtert, dann aber wieder fallengelassen und vergessen wurde. Eisenman nimmt an, daß es sich bei „Damaskus“ um den Decknamen für die Gruppe von jüdischen Frommen, die sich in der Siedlung Qumran gesammelt hatten, handelte (man denke an die „Damaskusschrift“). Entsprechend soll die Expedition des Paulus ihn nicht „nach dem syrischen Damaskus, sondern nach jenem Damaskus, von dem in der

sogenannten Damaskusschrift die Rede ist, das heißt nach Qumran“, geführt haben.⁸ Diese Erklärung träge natürlich nur unter der Voraussetzung zu und ergäbe nur dann einen Sinn, wenn zu der Zeit des Paulus tatsächlich Christen in Damaskus = Qumran weilten, was für Eisenman, der die Bewohner der Qumransiedlung mit den frühen Christen identifiziert, tatsächlich der Fall war. Diese These wird freilich bis heute von der Mehrheit der Forscher energisch bestritten – ohne daß sie in der Lage wären, eine andere, bessere Erklärung zu geben.

Die Bekehrung

Vor Damaskus erfolgte dann ein plötzlicher Umschwung durch die bekannteste Episode aus dem Leben des Paulus: *seine Bekehrung*. Häufig sagt man, daß die Bekehrung aus dem früheren Saulus einen Paulus gemacht habe. Allerdings entspricht diese sprichwörtlich gewordene Redewendung nicht ganz dem von Lukas berichteten Sachverhalt. Für Lukas heißt der zum Christentum bekehrte Jude Saulus zunächst eine ganze Zeit lang auch weiterhin Saulus. Davon, daß Saulus noch einen zweiten Namen hatte (nämlich den römischen Namen Paulus), erfährt der Leser der Apostelgeschichte ganz beiläufig im 13. Kapitel, V.9, als es Saulus-Paulus gelungen ist, den römischen Statthalter von Cypern namens Sergius Paulus zum Christentum zu bekehren. Das plötzliche Bekehrungserlebnis des Paulus vor Damaskus, von dem sich Schriftsteller und Maler aller Zeiten immer wieder haben inspirieren lassen – man denke z.B. an das bekannte Bild *Die Bekehrung des Paulus* (1600, Rom, Sta. Maria del Popolo) von M. da Caravaggio –, wird von Lukas gleich dreimal beschrieben. Zum ersten Mal wird die Bekehrung des Paulus (der bis jetzt noch Saulus heißt) Apg 9,3ff geschildert:

- 9:3 Während er aber dahinzog, geschah es, daß er in die Nähe von Damaskus kam, und plötzlich umstrahlte ihn ein Licht vom Himmel her,
9:4 und er stürzte zu Boden und hörte eine Stimme, die zu ihm sprach: Saul, Saul, was verfolgst du mich?

- 9:5 Da fragte er: Wer bist du, Herr? Der aber [sprach]: Ich bin Jesus, den du verfolgst.
- 9:6 Doch steh auf und geh hinein in die Stadt, und es wird dir gesagt werden, was du tun sollst.
- 9:7 Die Männer aber, die mit ihm reisten, standen sprachlos da, weil sie zwar die Stimme hörten, aber niemand sahen.
- 9:8 Da stand Saulus vom Boden auf; obgleich jedoch seine Augen geöffnet waren, sah er nichts. Sie leiteten ihn aber an der Hand und führten ihn nach Damaskus hinein.
- 9:9 Und er konnte drei Tage lang nicht sehen und aß nicht und trank nicht.

Trotz der dreimaligen Wiederholung des Bekehrungsberichtes, welche die Bedeutung, die Lukas diesem Ereignis offenbar zum Maß, unterstreicht, sind die darin berichteten Einzelheiten für die Biographie des Apostels nicht sehr ergiebig. Wir werden unten noch genauer sehen, daß die Darstellung des Lukas offenbar nicht als Wiedergabe eines historischen Ereignisses zu verstehen ist, sondern als eine tendenziöse Bestreitung des vom Verfasser der Briefe vorgetragenen Anspruchs, *Augenzeuge* und damit legitimer Apostel Jesu Christi zu sein. Hinzu kommt, daß das Material, aus dem der Verfasser seine Bekehrungsgeschichte zusammengestellt hat, zum Teil auffallende Ähnlichkeiten mit einer anderen bekannten Bekehrungsgeschichte der antiken Literatur aufweist. Auch das spricht nicht gerade für die Geschichtlichkeit der lukianischen Darstellung.

Im Anschluß an andere Wissenschaftler macht U. Ranke-Heinemann auf eine Parallele zwischen Apg 26,14 und einem Abschnitt aus einem Drama des griechischen Dichters Euripides aufmerksam. In der Apostelgeschichte spricht die Stimme zu Paulus-Saulus:

- 26:14 Saul, Saul, was verfolgst du mich? Es ist schwer für dich, gegen den Stachel auszuschlagen (in der Übersetzung Luthers: ..., wider den Stachel zu löcken).

Bei diesem Ausspruch handelt es sich um ein Zitat aus dem „Bacchenfest“ des Euripides, worin der verfolgte Gott (in diesem Fall Dionysos) seinen Verfolger (in diesem Fall Pentheus, der König von Theben) wie in der Apostelgeschichte zur Rede stellt: „Du schenkst meinen Worten nie Gehör ... Statt als Sterblicher wider Gottes Stachel zu löcken, sollst du lieber Opfer darbringen“ (787ff).

U. Ranke-Heinemann kommt zu dem Ergebnis: „Es liegt ganz offenkundig eine Übernahme dieser Dionysos-Episode in die Damaskus-Szenerie vor. Eine antike Verfolgungssage wird in eine christliche Verfolgungssage aufgenommen. Sogar das Detail, daß Euripides wegen seines Versmaßes nicht die Einzahl, sondern die Mehrzahl von ‘Stachelstock’ nimmt, wird von Jesus (sic! Gemeint ist natürlich Lukas) übernommen.“ U. Ranke-Heinemann bezeichnet das „Märchen über den Verlauf der Bekehrung des Paulus“ allerdings als ein „harmloses Märchen.“⁹

Missionsreisen

Nach seiner Bekehrung wendet sich Paulus – im Gegensatz zu der Darstellung des Galaterbriefes, wo der Verfasser ausdrücklich sagt, er habe sich nicht sogleich an „Fleisch und Blut“ gewandt, sondern habe sich zunächst nach Arabien begeben (Gal 1,17) – an die christliche Gemeinde in Damaskus, wo er durch Ananias von seiner Blindheit geheilt wird. Nach einem mißglückten Anschlag auf das Leben des soeben zum Christentum bekehrten Paulus begibt sich dieser nach Jerusalem zu den dortigen Aposteln (2Kor 11, 32¹⁰).

Schon bald darauf kommt es zu einer ersten Missionsreise (Apg 13,2ff), die Paulus gemeinsam mit seinem Gefährten Barnabas unternimmt und die die beiden christlichen Missionare auf die Insel Cypern führt, wo es ihnen sogar gelingt, den dortigen römischen Statthalter namens Sergius Paulus zum Christentum zu bekehren (Apg 13,12).

Nach dem Apostelkonzil in Jerusalem bereist Paulus, dessen Wirken der ganze restliche Teil der Apostelgeschichte gewidmet ist (Apg 15,36ff), fast den gesamten Mittelmeerraum. Der Apostel wird vom Verfasser der Apostelgeschichte in erster Linie als

Wundertäter und Missionar (und nicht etwa als eigenständiger theologischer Denker) dargestellt, der den Weg, den – so die Apostelgeschichte – erstmals Petrus beschritt, weiter erfolgreich fortsetzt.

Bei der zweiten Missionsreise, die den Apostel nach Mazedonien und Achaia führt, betritt Paulus zum ersten Mal europäischen Boden. Durch den Haß und die Eifersucht der Juden wird Paulus ins Gefängnis gebracht, aber durch wunderbare Umstände (ein Erdbeben!) und durch Gottes allgegenwärtige Hilfe wieder daraus befreit. In Athen verkündet der Apostel auf dem Areopag die Botschaft von der Auferstehung, die im Mittelpunkt seiner Verkündigung steht (von der Gerechtigkeit allein aus Glauben hat der Paulus der Apostelgeschichte nie etwas gehört).

Gefangenschaft

Nach der Rückkehr nach Antiochien über Ephesus und Caesarea schließt sich eine weitere Missionsreise an, die den Apostel wieder, nach einem längeren Aufenthalt in Ephesus, wo er in den Aufstand der Silberschmiede verwickelt wird, nach Mazedonien und Hellas führt. Es folgt die letzte Reise nach Jerusalem. Böse Vorahnungen quälen den Apostel, der bald darauf nach seiner Ankunft in Jerusalem auf Veranlassung fanatischer Diasporajuden, die wie überall so auch hier sein Werk behindern, festgenommen wird.

Nach dem Prozeß vor dem Statthaltergericht in Cäsarea und der Verhandlung vor dem römischen Statthalter Felix und dessen Nachfolger Festus beruft sich Paulus als römischer Staatsbürger auf den Kaiser und wird nach einer Rede vor dem König Agrippa nach Rom überführt.

Auch im Zusammenhang mit der Überführung nach Rom werden uns vom Verfasser der Apostelgeschichte noch viele wundersame Dinge von Schiffbruch und Rettung, giftigen Natterbissen, die keine Wirkung haben, Krankenheilungen usw. erzählt.

Nur über das Lebensende des Paulus läßt uns Lukas im unklaren, obwohl es doch sicherlich auch hier eine Menge wundersamer Geschichten zu erzählen gegeben hätte. Immerhin erfahren wir, daß Paulus gleich nach seiner Ankunft in Rom trotz

seiner Ketten Gelegenheit bekommt, sich mit den dortigen Juden zu unterreden und ihnen „von Morgen bis Abend“ Zeugnis „aus dem Gesetz des Mose und aus den Propheten in bezug auf Jesus“ zu geben.

Ungewißheit besteht allerdings über das weitere Geschick des Paulus. Wird er zum Märtyrertod verurteilt, wie in den apokryphen Paulusakten berichtet wird? Oder reist der Apostel von Rom aus noch weiter nach Westen, um auch dort zu missionieren?

Der Bericht der Apostelgeschichte bricht abrupt ab.

28:30 Er blieb aber zwei ganze Jahre in einer eignen Mietwohnung und nahm alle auf, die bei ihm eintraten,
28:31 und predigte [dabei] das Reich Gottes und lehrte von dem Herrn Jesus Christus mit aller Freimütigkeit ungehindert.

Das eigenartige Ende der Apostelgeschichte hat den Exegeten (ähnlich wie der ebenso merkwürdige Markusschluß) viele Fragen aufgegeben. Häufig nimmt man an, daß der Verfasser der Apostelgeschichte einen apologetischen Grund dafür hatte, sein Werk auf diese Weise zu beschließen. Die Mitteilung des Märtyrertodes des Paulus hätte den Apostel eventuell dem Verdacht antirömischer Machenschaften ausgesetzt. Da dies nicht im Sinne des Lukas sein konnte, dem alles daran lag, seinen Zeitgenossen zu demonstrieren, wie loyal und absolut harmlos das Christentum in politischer Hinsicht sei, beschloß er die Darstellung des Wirkens des Apostels bereits an dieser Stelle.

Von der Apostelgeschichte zu den Paulusbriefen

Nachdem ich mich intensiv mit der Apostelgeschichte beschäftigt hatte, mußte ich einsehen, daß der Versuch, sich mit ihrer Hilfe der Person des Paulus zu nähern, kläglich gescheitert war. Die biographischen Angaben, die sie über den Apostel enthielt, schienen überwiegend einen legendären Charakter zu tragen. Das galt nicht nur für das Wirken des Apostels als Wundertäter oder z.B. für seine wunderbare Befreiung aus dem Gefängnis in Philippi,

sondern auch für solche Angaben, die auf den ersten Blick zuverlässig erschienen und in der Tat von vielen Paulusbiographen als geschichtlich angesehen werden, z.B. der Unterricht des Apostels beim Rabbi Gamaliel, seine Tätigkeit als Christenverfolger und seine Bekehrung.

Vor diesem Hintergrund begannen die Konturen der Gestalt des Apostels, die mir am Anfang noch (wie auf dem bekannten Dürer-Bild der vier Apostel) scharf profiliert und gleichsam wie aus Stein gemeißelt vor Augen gestanden hatten, je mehr ich mich ihr näherte, wie eine Nebelwand auseinanderzuweichen. Wer sich in die Welt der Apostelgeschichte versenkte und an ihren wunderbaren Geschichten, den großen Taten und Abenteuern der Apostel, ihrem Helden- und Märtyrermut erfreut hatte, um unvermittelt die Frage nach dem historischen Wert des Ganzen zu stellen, dem erging es wie jemand, dem in einem schönen Traum ein Goldstück geschenkt wurde und der nun bei seinem Erwachen ins Leere greift. Wer sein historisches Wissen über den Apostel auf die Apostelgeschichte gründete, der – das wurde mir immer klarer – mußte in den tiefen, goldenen Abgrund von Märchen und Legende hinabstürzen. Historische Gewißheit war hier niemals zu erhalten. Die Frage, was an der Darstellung der Apostelgeschichte überhaupt als geschichtlich gelten konnte, ließ sich von einem verantwortungsbewußten Historiker im Grunde gar nicht beantworten. Wenn man nicht einfach alles als unhistorisch abtun wollte – eine derartige radikale Schlußfolgerung konnte man im Grunde niemandem verargen –, so blieb nur die simple Aussage, daß wir es beim Apostel, der vermutlich um die Mitte des 1. nachchristlichen Jahrhunderts gewirkt hatte, mit einem bedeutenden christlichen Missionar zu tun hatten, der vielleicht in Rom gestorben war.

Aber nun gab es neben der Apostelgeschichte ja noch weitere literarische Paulus-Zeugnisse innerhalb des Neuen Testaments, die bisher noch unbeachtet geblieben waren: die Briefe. Da es sich bei den Briefen im Gegensatz zur Apostelgeschichte nicht um Zeugnisse über den Apostel, sondern von ihm selber handelte, schien die Lage hier eine völlig andere zu sein. Die Gestalt des Apostels sowie die Geschichte der urchristlichen Gemeinde, die sich soeben vor meinen Augen in einen Nebel aus Phantasie- und Phantomgestalten aufgelöst hatte, mußte notwendig wieder klare-

re, festere Konturen bekommen. Hier gab es zum ersten Mal innerhalb der neutestamentlichen Literatur Schriften, die echtes historisches Urgestein zu sein schienen und an deren Geschichtlichkeit und Authentizität wohl nicht gezweifelt werden konnte. Hier gab es erstmals schriftliche Dokumente, die das Leben der frühen christlichen Gemeinden gleichsam aus erster Hand – und nicht in der legendenhaft verklärten Rückschau – widerspiegeln und bei denen man aus jeder Zeile den lebendigen Atem einer wirklichen Persönlichkeit herausspüren konnte. – Mir wurde zum ersten Mal klar, welche ungeheure Bedeutung die paulinischen Briefe für den Historiker des Urchristentums hatten. Wenn es sich bei ihnen (bzw. wenigstens bei einem Teil von ihnen) um die ältesten urchristlichen Dokumente und um authentische Briefe aus der Hand des Apostels Paulus handelte – und davon ging ich damals wie alle übrigen Theologen selbstverständlich aus:

– Dann mußte sich in ihnen natürlich auch die Situation, in der sie verfaßt wurden, widerspiegeln, dann befanden wir uns geschichtlich gesehen zweifellos in der Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr., d.h. in eben jener Zeit, die man später als „urchristlich“ bezeichnet hat.

– Dann mußte auch das, was die Briefe über die Urgemeinde in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts mitteilen, ungefähr stimmen, und auch hier konnte die Apostelgeschichte, die eine Reihe von Anknüpfungspunkten zu den Briefen enthält, als weitere Geschichtsquelle mit herangezogen werden.

– Dann mußte schließlich (ein entscheidender Punkt!) auch das, was Paulus über Jesus sagte, um die Mitte des ersten Jahrhunderts gesagt worden sein, so daß man mit Sicherheit von der geschichtlichen Existenz des Mannes aus Nazaret vor der Bekehrung des Paulus ausgehen durfte.

Wenig genug war es freilich, was der Apostel über ihn mitzuteilen wußte, aber auch hier konnte man, nachdem man erst einmal die notwendige Sicherheit gewonnen hatte, das historisch gesehen etwas blasse Jesusbild des Paulus durch jenes der Evangelien mit weiteren interessanten Einzelheiten auffüllen.

Auf diese Weise konnten die übrigen neutestamentlichen Schriften immer fester mit den Briefen verbunden werden. Am Ende durfte man zu dem beruhigenden Ergebnis gelangen, daß das komplette Schiff der urchristlichen Gemeinde mit der ganzen

bekanntem apostolischen Besatzung im sicheren Hafen des 1. Jahrhunderts n. Chr. vor Anker lag.

Ich begriff freilich nicht nur, was es für die Theologen bedeutete, die paulinischen Briefe zu besitzen, ich begriff auch, was es bedeuten würde, wenn sie – aus irgendwelchen Gründen – verlorengegangen wären oder wenn ihre Authentizität wie die der übrigen neutestamentlichen Schriften in Frage gestellt werden würde, was mir allerdings noch völlig undenkbar erschien. Da die neutestamentliche Wissenschaft offenbar sämtliche Gewichte und Lasten ihrer Theorien an diesem einen Haken, d.h. den von ihr als echt angesehenen paulinischen Briefen, befestigt hatte, so würden all die Dinge, deren Schicksal sie noch soeben mit der Authentizität der Briefe verbinden zu können glaubte, mit in den Abgrund gerissen werden. Fraglich würde die Gestalt des Apostels Paulus und unser Wissen darüber. Fraglich wäre erneut der historische Wert der vier Evangelien und der von einem ihrer Verfasser stammenden Apostelgeschichte. Fraglich würde uns auch die Historizität des Mannes aus Nazaret, kurzum: all unsere vertrauten und liebgewonnenen Vorstellungen vom Urchristentum gerieten ins Wanken.

Nun schien mir allerdings eine solche Aussicht rein hypothetisch, da die Echtheit der Paulusbriefe bzw. eines Kerns dieser Briefe für mich als erwiesen galt. Der Gedanke, daß es sich auch bei dem Zeugnis der paulinischen Briefe gar nicht um einen unmittelbaren Reflex der Ereignisse um 50 n. Chr., sondern um viel spätere Dokumente handeln könnte, stellte eine unmögliche Möglichkeit dar.

Dennoch sollte diese unmögliche Möglichkeit im Laufe der Zeit für mich allmählich zur Gewißheit werden. Bei näherer Betrachtung zeigte sich, daß sich von den 13 im neutestamentlichen Kanon unter dem Namen des Paulus befindlichen Briefen einer nach dem anderen als „unecht“ erwies, d.h. nicht aus der Feder des im ersten Jahrhundert lebenden Apostels stammen konnte. Wie in dem bekannten Lied von den 10 kleinen Negerlein schrumpfte am Ende die Anzahl derjenigen Briefe aus dem Corpus Paulinum, die der kritischen Betrachtung standhielten, zu einem kleinen harten Kern, dessen Zentrum der Galaterbrief und die Korintherbriefe bildeten, zusammen – bis auch dieser schließlich preisgegeben werden mußte.

Bevor ich zu den Pastoralbriefen sowie dem Kolosser-, Epheser- und dem 2. Thessalonicherbrief komme, mit denen die Kritik der paulinischen Briefe beginnt, müssen noch ein paar allgemeine Worte zu dem Thema literarische Fälschungen im Urchristentum gesagt werden.

Original und Fälschung im Urchristentum

Wer sich mit den Schriften des Neuen Testaments befaßt, dem begegnet – auch und gerade außerhalb der paulinischen Briefliteratur – sehr bald das Phänomen der Fälschung oder, wie man dazu etwas vornehmer sagt, der Pseudepigraphie.

Die Geschichte der Erforschung der neutestamentlichen Schriften hat zu dem heute allgemein anerkannten Ergebnis geführt, daß von sämtlichen 27 Schriften des NT – mit Ausnahme der angeblich von Paulus stammenden – keine einzige mehr auf einen Apostel bzw. Apostelschüler zurückgeführt werden kann. Obwohl die Überschriften der vier Evangelien: *Evangelium nach Matthäus*, *Evangelium nach Markus* usw. anzudeuten scheinen, daß es sich bei den vier Verfassern um Apostel bzw. Apostelschüler und somit um direkte bzw. indirekte Augenzeugenberichte handelt, wird heute von der Mehrheit der Exegeten ausgeschlossen, daß z.B. der Zöllner Matthäus das Matthäusevangelium oder der Dolmetscher des Petrus mit Namen Markus das nach ihm benannte Evangelium verfaßt hat.

Allgemein hat sich die Ansicht durchgesetzt, daß die Evangelien zunächst anonym überliefert wurden, bis sie (vermutlich kurz vor der Zusammenstellung eines „Kanon“ von neutestamentlichen Schriften gegen Ende des 2. Jahrhunderts¹¹) Matthäus, Markus, Lukas und Johannes zugeschrieben wurden. Die Tatsache, daß die Evangelien sämtlich falsche Verfasserangaben haben, hängt damit zusammen, daß die entscheidende Bedingung für die Aufnahme einer christlichen Schrift in den neutestamentlichen Kanon, welcher der Kirche fortan als Richtschnur (= Kanon) ihrer Verkündigung dienen sollte, das Prinzip der Apostolizität war. Eine Schrift mußte apostolischer Herkunft sein, also auf Apostel oder Apostelschüler zurückgeführt werden können, wenn sie kirchlich anerkannt werden sollte.

Heute denkt freilich kaum ein Forscher noch daran, den Verfasser des Matthäusevangeliums mit dem Apostel Matthäus, der in allen vier neutestamentlichen Apostelverzeichnissen aufgeführt wird und nach altkirchlicher Tradition als Verfasser angesehen wurde, zu identifizieren. Ähnliches gilt von Markus und Lukas. Auch das Johannesevangelium wird heute von kaum einem Wissenschaftler als Werk des Apostels Johannes betrachtet, obwohl man noch im vergangenen Jahrhundert „auf jeder Seite den Herzschlag des Jüngers, der Jesus lieb hatte“, herausgehört hatte.¹²

Nicht viel anders verhält es sich mit der übrigen Literatur des Neuen Testaments, d.h. vor allem der Briefliteratur. Der Jakobusbrief ist selbst nach Ansicht katholischer Theologen keineswegs das Werk des „Herrenbruders Jakobus“ (Gal 1,19), wie offenbar durch den Briefeingang, in dem sich der Verfasser selber als „Jakobus, Gottes und des Herrn Jesus Christus Sklave“ bezeichnet, suggeriert werden soll, sondern eine „pseudonyme Schrift“, wobei jedoch „der Verfasser“, wie es in der katholischen *Einleitung* in das NT von Wikenhauser-Schmid¹³ so schön heißt, „... vom Prinzip der Pseudonymität ... den sparsamsten Gebrauch gemacht [habe], indem er nur [!] den Namen des Herrenbruders Jakobus für sich in Anspruch nahm.“ Der Judasbrief wird längst nicht mehr als ein Werk des „Herrenbruders Judas“ angesehen, sondern als das Werk eines „Verfassers aus nachapostolischer Zeit.“¹⁴ Der 1. Petrusbrief stammt nach heutiger Ansicht keineswegs vom Apostel Petrus, ebensowenig der zweite... und so könnte man weiter fortfahren.

Die Abfassung pseudepigraphischer Schriften ist keineswegs nur in der frühchristlichen Literatur anzutreffen, sondern war auch sonst in der Antike üblich. Besonders innerhalb der jüdisch-apokalyptischen Literatur war es üblich, Offenbarungen und Visionen unter dem Namen eines Patriarchen oder einer anderen Autorität aus der grauen Vorzeit zu veröffentlichen. Beliebte war hier auch jene Literatur, in der einer bekannten Person „letzte Worte“ in den Mund gelegt wurden, die dadurch für den Leser den Wert und die Würde eines Testaments bekamen. So gibt es z.B. innerhalb der jüdischen Literatur eine Schrift, die sich Testament der 12 Patriarchen nennt. Wie der Erzvater Jakob sich kurz vor seinem Tode an seine 12 Söhne wendet, so wenden sich hier die 12 Söhne des Jakob vor ihrem Tode an ihre Nach-

kommen, um ihnen ihren letzten Willen mitzuteilen und sie über die Ereignisse der Zukunft, die sie bereits voraussehen, aufzuklären.

Doch auch in der griechisch-hellenistischen Welt war die Pseudepigraphie durchaus an der Tagesordnung. Bekannt sind unter anderem z.B. einige Briefe, die im Namen des Philosophen Plato gefälscht wurden.

Der wichtigste Grund dafür, daß antike Schriftsteller ihre Produkte mit falschen Verfasseramen versahen, war im allgemeinen wohl der, daß man ihnen auf diese Weise eine größere Autorität verleihen wollte. In einer Gesellschaft, die (wie die antike) sehr konservativ war und die altüberkommene Überlieferungen und Werte ganz besonders hoch schätzte, mußte einer Schrift, die aus alter Zeit und noch dazu aus der Feder einer legendären, mythisch-überhöhten Gestalt stammte, natürlich besonderes Gewicht zukommen.

Im Hinblick auf die christliche Literatur spielte dabei der schon oben erwähnte Gesichtspunkt der Apostolizität eine große Rolle. Es war vor allem die katholische Kirche, die sehr schnell erkannte, daß es wichtig war, eine solide und tragfähige Grundlage in ihrem Kampf gegen die anderen Kirchen (z.B. der Gnostiker, Marcioniten und Ebioniten) zu besitzen. Zur eigenen Rechtfertigung und um den anderen Kirchen die Legitimität zu bestreiten, entwickelte sie nicht nur das Prinzip der Glaubensregel (Bekenntnis) und der apostolischen Sukzession der Bischöfe, sondern schuf zu diesem Zweck auch ihren Schriftenkanon, in dem nur solche Schriften Eingang fanden, die apostolisch waren (oder wenigstens diesen Anspruch vertraten). Dadurch, daß die katholische Kirche nun behaupten konnte, die rechtmäßige Erbin Jesu und der Apostel zu sein, gelang es ihr, die Gegner, die diesen Anspruch ebenfalls geltend machten, aber dabei weniger erfolgreich waren, aus dem Felde zu schlagen. Diese wurden nun zu „Häretikern.“ Die stärkste „Sekte“, die katholische, dagegen behielt die Oberhand und definierte fortan, was christliche „Rechtgläubigkeit“ für jeden Gläubigen zu bedeuten hatte.

Hat man erkannt, daß der Gedanke, etwas müsse echt apostolisch sein, um göttlich inspiriert, um kirchenrechtlich legitim zu sein, geschichtlich bedingt ist und einer Kampfsituation der Kirche entsprang, so fällt es sehr viel leichter, mit dem Begriff und

dem Phänomen der literarischen Fälschung im Urchristentum umzugehen.

Das geschichtliche Verständnis ermöglicht uns, den Wert einer Schrift unabhängig von ihrer Apostolizität oder Nicht-Apostolizität zu beurteilen. Wir erkennen, daß der inhaltliche Wert einer neutestamentlichen Schrift nicht davon abhängt, ob sie echt oder unecht ist. In einer Fälschung können mehr „originale“ Gedanken enthalten sein als in einem vermeintlichen Original. Wer gelernt hat, auf Inhalte zu achten, und wer Inhalte, nicht Verfasser als die letzte entscheidende Autorität, der er sich verpflichtet fühlt, ansieht, wird das Problem Fälschung ohnehin mit großer Gelassenheit angehen.

Dennoch weiß ich natürlich, daß es vielen Christen nicht ganz leicht fällt, mit der Tatsache zu leben, daß sich im neutestamentlichen Kanon „gefälschte“ Schriften befinden. Man stutzt und fragt: Wie ist es möglich, daß eine Religion mit einem hohen moralischen Anspruch wie die christliche, auf Schriften fußen soll, die gar nicht von denjenigen stammen, in deren Namen sie verfaßt wurden?

Je nach Temperament, Herkunft und geistigem Hintergrund reagieren Menschen/Christen sehr unterschiedlich auf die Erkenntnis, daß es sich bei den meisten Schriften des Neuen Testaments um Fälschungen handelt. Grundsätzlich gibt es zwei verschiedene Möglichkeiten der Reaktion: die erste könnte man als die kirchlich-apologetische bezeichnen. Ihre Vertreter neigen dazu, den Sachverhalt der Fälschung allzu stark zu verniedlichen oder zu bagatellisieren. Man möchte „nicht eigentlich“ von Fälschungen sprechen, da die Absicht des pseudepigraphischen Verfassers (z.B. im Falle der Paulusbriefe) darin bestanden habe, „die Stimme des Apostels auch nach dessen Tod zu Gehör zu bringen, seine fortdauernde ‘Anwesenheit’ zu sichern (vgl. Kol 2,5 mit 1. Kor 5,3)¹⁵ (so der Theologe A. Lindemann aus Bethel im Hinblick auf die Verfasser der sog. Deuteropaulinen). Im übrigen sei der Begriff der „Echtheit“ ohnehin sehr dehnbar. Da sich für den katholischen Neutestamentler N. Brox „die ‘Echtheit’ einer Schrift aus ihrem kirchlichen Inhalt, nicht im historischen Aufspüren des tatsächlichen Verfassers“¹⁶ erweist, kann sich für ihn auch eine „unechte“ Schrift – je nach dem Grad der Kirchlichkeit ihres Inhalts – als echt erweisen. Gegenüber solchen Versuchen,

den Sachverhalt der literarischen Fälschung aufzuweichen oder zu vernebeln, bleibt es wichtig, die Dinge immer wieder beim richtigen Namen zu nennen. U. Ranke-Heinemann: „Daß ... Fälschungen in der Urkirche ‘eine weitverbreitete Gepflogenheit’ waren, soll gar nicht bestritten werden, ‘legitim’ waren sie darum nicht. Es ist und bleibt eine religiöse Falschmünzerei.“¹⁷

Dennoch braucht man nicht so weit zu gehen wie jener wütende Kritiker, der die Geschichte der literarischen Fälschungen im frühen Christentum insgesamt unter dem Thema: *Kriminalgeschichte des Christentums* (K. Deschner) behandeln möchte. Hier wird das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Die Kriminalisierung der frühchristlichen Pseudepigraphie ist abwegig und wird dem Sachverhalt, bei dem es sich ja nicht um das Verbreiten falscher Münzen oder Geldscheine handelt, nicht gerecht. Wie wir oben gesehen haben, muß man die Entstehung von Fälschungen aus dem geschichtlichen Zusammenhang ihrer Zeit heraus betrachten. Mit ihnen sollte dem Bedürfnis vieler Christen, die nach den verbindlichen Maßstäben und der Autorität der apostolischen Urzeit verlangten, Genüge getan werden. Daß man nebenbei mit ihnen auch noch versuchte, Kirchenpolitik zu betreiben, wird man ebenfalls kaum verwerflich finden, da man sich dieses Mittels ausgiebig in allen christlichen Lagern bediente. Schließlich wird man sagen müssen, daß die meisten Schriften, die unter falschem Namen im Neuen Testament enthalten sind, zum Teil von derartig hohem literarischem und theologischem Rang sind, daß die religiöse Weltliteratur sehr viel ärmer wäre, wenn sich die Verfasser der pseudepigraphischen Werke an unsere modernen Spielregeln gehalten und die Schriften unter ihrem eigenen Namen veröffentlicht hätten. Dann nämlich, so müssen wir befürchten, wenn sie nicht mit dem glanzvollen Namen eines Apostels verbunden gewesen wären, wären sie der Überlieferung nicht für wert befunden worden; sie wären literarische Eintagsfliegen geblieben und hätten die Jahrhunderte nicht überdauert.

Aus dem, was hier über das Problem der literarischen Fälschungen im Hinblick auf den christlichen Glauben gesagt wurde, könnte man den (berechtigten) Schluß ziehen, daß die Frage häufig viel zu sehr überschätzt wird. Tatsächlich sind es im allgemeinen auch weniger einfache, gläubige Christen, die sehr

schnell erkennen, daß die paulinischen Briefe durch die Entdeckung ihrer Unechtheit keineswegs wertloser werden, sondern die Vertreter von Kirche und Wissenschaft, die schwer mit diesem Problem zu ringen haben.

Für viele Wissenschaftler geht es um das eigene Renommee. Man kann verstehen, daß ein Bibelforscher, der bei seiner lebenslänglichen wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Paulusbriefen ganz selbstverständlich von der Echtheit der heute allgemein als authentisch anerkannten Briefe (Röm, Gal, 1/2Kor, 1Thess, Phil, Phlm) ausgegangen ist und darauf aufbauend viele kluge Bücher verfaßt hat, schwer daran zu tragen hätte, wenn ihm jemand beweisen könnte, daß seine ganze bisherige Arbeit auf einer Fiktion beruhte. Für ihn kann nicht sein, was nicht sein darf.

Für die Kirche steht ebenfalls sehr viel auf dem Spiel – jedenfalls nach ihrem eigenen Selbstverständnis. Da sie sich, d.h. natürlich vor allem die römisch-katholische Kirche, nach wie vor als legitime Erbin Christi und seiner Apostel betrachtet und auf diesem (historischen) Anspruch bis heute ihre Autorität begründet, kommt durch die Entdeckung, daß sämtliche neutestamentliche Schriften Fälschungen sind und gar nicht aus der apostolischen Zeit stammen, einiges ins Wanken. Wenn die Kirche den Historikern, die dies behaupten, recht gäbe, müßte sie an ihrem eigenen Autoritätsanspruch verzweifeln – oder aber (was für sie sicherlich heilsamer wäre) darin eine Anfrage an das eigene Selbstverständnis sehen und ihre Autorität in Zukunft nicht auf historische, sondern auf geistliche Vollmacht gründen.

*Die Pastoralbriefe (1./ 2. Timotheusbrief,
Titusbrief): unecht*

Heute ist man sich sowohl auf der katholischen als auch protestantischen Seite im großen und ganzen darin einig, daß die sogenannten Pastoralbriefe, d.h. die beiden Briefe an Timotheus sowie der Titusbrief (Pastoralbriefe = weil sie an die Hirten, pastores, der Gemeinden, nicht an die Gemeinden selber, gerichtet sind), nicht von dem Verfasser der übrigen Briefe bzw. von Paulus stammen können. Der evangelische Theologe H.v. Campenhauzen spricht in diesem Zusammenhang von „einer typischen, wie-

wohl geistig ungewöhnlich hochstehenden Fälschung.“¹⁸ Die Echtheit des 1. Timotheusbriefes wurde bereits im 19. Jahrhundert bezweifelt. Erstmals wurde sie vom deutschen Theologen Friedrich Schleiermacher (1807) bestritten; sein Urteil wurde dann von J.G. Eichhorn (1812) übernommen und auf die übrigen Pastoralbriefe ausgedehnt.

Unterschiede in Sprache und Theologie

Im allgemeinen ging und geht man bei der Beurteilung der Pastoralbriefe sowohl von sprachlich-stilistischen als auch inhaltlichen Kriterien aus. Bereits der wortstatistische Befund zeigt, daß zwischen den Pastoralbriefen und den als echt angesehenen übrigen Paulusbriefen große Differenzen bestehen. Die Zahl der Wörter, die weder bei Paulus noch in den übrigen Schriften des Neuen Testaments vorkommen – sogenannte Hapaxlegomena –, liegt sehr hoch (bei 26% = 175 Wörter), während umgekehrt von den 884 Wörtern der Pastoralbriefe (Eigennamen nicht mitgerechnet) 306 (36%) in den übrigen Paulusbriefen fehlen.¹⁹ „Dem Auftauchen einer Vielzahl von Begriffen, die zum Teil dem religiösen Vokabular der hellenistischen Umwelt entstammen ... (‘Frömmigkeit’, ‘Klugheit’-‘Besonnenheit’, ‘gutes Gewissen’, ‘Epiphanie’ [statt bei Paulus: ‘Parusie’], ‘despótes’ = ‘Herrscher’ ... ‘Heiland’, ‘zuverlässiges Wort’, ‘gesunde Lehre’ [Worte] u.a.), steht das Fehlen einer Reihe von zentralen paulinischen Begriffen gegenüber (‘Bund’, ‘Leib Christi’, ‘Gottes Gerechtigkeit’, ‘Offenbarung’, ‘Freiheit’, ‘Kreuz’, u.a.), die man zwar nicht alle in jedem Brief erwarten darf, deren Nichtgebrauch insgesamt jedoch auffällig ist ... In dieser Sprache schlägt sich eine andere theologische Denkungsart und eine veränderte kirchliche Situation nieder.“²⁰ Aber auch die stilistischen Unterschiede sind auffallend und lassen sich bereits durch die deutsche Übersetzung des griechischen Originals hindurch wahrnehmen. Der Theologe N. Brox: „Gegenüber dem leidenschaftlichen, bisweilen explosiven Stil des Paulus findet sich in den Pastoralen keine Spur von ähnlicher Energie. Den zahlreichen Einschüben, unvollendeten Sätzen und schwer verständlichen Redewendungen des Apostels steht

die in ruhigem Fluß dahingehende Rede der Pastoralbriefe gegenüber.“

Hatte Paulus einen Sekretär?

Man hat versucht, die sprachlich-stilistischen Differenzen durch die Sekretärshypothese zu erklären. Paulus, so sagt man, habe die Briefe nicht selber verfaßt, sondern nur das Konzept für den Brief entworfen und dieses einem Sekretär vorgelegt, der dann den Entwurf ausgearbeitet und formuliert hätte. Diese Hypothese ist aus verschiedenen Gründen sehr unwahrscheinlich. Sie scheitert unter anderem auch an der Fülle von theologisch-inhaltlichen Differenzen, durch die sich die Pastoralbriefe von den als echt angesehenen Paulusbriefen unterscheiden und die der „echte“ Paulus seinem Sekretär wohl kaum hätte durchgehen lassen. Nur drei Beispiele: Während der Glaube für den Verfasser der als echt betrachteten Paulusbriefe in erster Linie als Glaubensakt verstanden wird, handelt es sich für den der Pastoralbriefe hierbei in erster Linie um den Glaubensinhalt (1Tim 3,9; 4,1), die „Rechtgläubigkeit bezüglich der grundlegenden, unaufgebbaren apostolischen Lehre, die angenommen und festgehalten sein will.“²¹ Während für den „echten“ Paulus der Gegensatz zwischen Sarx und Pneuma, Fleisch und Geist, grundlegend ist, wird dieser in den Pastoralbriefen noch nicht einmal angedeutet. Schließlich nimmt die Theologie des Gesetzes und der Werke in den Pastoralbriefen eine weitaus gewichtigere Stellung ein als in den übrigen Paulusbriefen, die (in ihrer ursprünglichen Schicht) ganz klar antinomistisch sind und in denen alle gesetzlichen Züge erst später eingetragen wurden.

Der Mantel des Paulus

Ein weiteres gewichtiges Argument gegen die paulinische Verfasserschaft der Pastoralbriefe ist schließlich die Unmöglichkeit, sie im Kontext der Biographie des Paulus unterzubringen. In der Einleitung von Wikenhauser-Schmid kommt die Untersuchung der „angeblich historischen Situation der drei Pastoralbriefe“ zu dem

Schluß: „Alle drei Past(oralbriefe) setzen also voraus, daß Paulus sich in letzter Zeit in Asien oder doch (so Tit) im Osten aufgehalten hat. Von allen diesen in den drei Briefen angedeuteten Situationen paßt aber keine in das Leben des Paulus bis zu seiner Überführung nach Rom als Gefangener im Herbst 60 ... Die drei Briefe müßten darum, wenn sie wirklich von Paulus stammen sollten, in der Zeit nach der zweijährigen römischen Gefangenschaft (61-63) verfaßt worden sein, und es muß dabei vorausgesetzt werden, ... daß er damals freigesprochen und wieder in Freiheit gesetzt worden ist.“²² Eben diese Voraussetzung aber gilt als extrem unwahrscheinlich und wird zu Recht heute von kaum einem Exegeten mehr zugestanden. Die Situation der Pastoralbriefe erweist sich somit nur als eine „angeblich historische“ Fiktion des im Namen des Paulus schreibenden Verfassers.

Bei der Untersuchung der Situation des 2. Timotheusbriefes spielt oft ein kleines Detail eine sehr große Rolle: der Mantel des Paulus, den dieser angeblich bei seiner Abreise in Troas liegenließ. Der im Namen des Paulus schreibende Verfasser des 2. Timotheusbriefes bittet seinen Schüler Timotheus:

4:13 Den Mantel, den ich in Troas bei Karpus zurückgelassen habe, bringe mit, wenn du kommst, und die Bücher, besonders die Pergamentblätter!

Viele Exegeten haben angesichts der vermeintlichen „Unerfindlichkeit“ dieses Details von der „schlichten Sachlichkeit“, des „Einmaligen der Lage und des Verhältnisses zwischen Schreiber und Empfänger“ gesprochen. Der große Neutestamentler J. Jeremias sah darin sogar das „Hauptargument für die Echtheit der Pastoralbriefe“.²³ Davon wird man allerdings wohl nur reden können, wenn man über die Erfindungskraft und Phantasie eines pseudepigraphischen Schreibers sehr gering denkt – wozu freilich viele Gelehrte neigen.

Zweierlei Maß

Interessant ist nun allerdings, daß sich viele Indizien, die nach Meinung der Neutestamentler für die Unechtheit der Pastoral-

briefe sprechen, auch in den als echt angesehenen paulinischen Briefen finden – ohne daß daraus dieselben Konsequenzen wie in bezug auf die Pastoralbriefe gezogen würden! Offenbar wird hier mit zweierlei Maß gemessen.

So z.B. vertritt der Berliner Neutestamentler W. Schmithals die Auffassung, daß „die Setzung gleichlautender dauerhafter Ordnungen rechtlicher Art auf verschiedensten Missionsgebieten“ nicht „zu der Mannigfaltigkeit der Gemeinden in paulinischer Zeit“ passe und „so nicht an Mitarbeiter, die Paulus kürzlich sah oder bald sehen wird“,²⁴ ergehen konnte.

In diesem Zusammenhang muß daran erinnert werden, daß auch die Abfassungssituation der vermeintlich echten Paulusbriefe sich an diesem Punkt nicht von der in den Pastoralen vorausgesetzten unterscheidet: Auch hier setzt der Apostel gerade seine umfangreichsten, mit allerlei Mahnungen und allgemeinen Weisungen besonders reich gespickten Schreiben ausgerechnet am Vorabend seines bevorstehenden Besuches in den Gemeinden auf. Der Römerbrief soll in dieser Situation, d.h. kurz vor der Ankunft des Apostels in Rom, entstanden sein, ebenso der 2. Korintherbrief kurz vor der Ankunft des Apostels in Korinth. Auch hier wäre ja zu fragen, ob sich der Apostel seine klugen Ratschläge nicht besser aufgespart hätte, bis er die Probleme der Gemeinde „vor Ort“ kennengelernt hätte. – Auch die betonte Selbststilierung des Apostels wird häufig als Argument gegen die Echtheit der Pastoralbriefe gebraucht. 1Tim 1,16 spricht der Verfasser von dem „Erbarmen“, das ihm (Paulus) „zuteil geworden“ sei, „damit Jesus Christus an mir als dem ersten seine ganze Langmut erweisen könnte, um ein Vorbild aufzustellen für die, welche künftig an ihn glauben würden zum ewigen Leben.“ Dazu schreibt der Theologe N. Brox: „Solche Verabsolutierung der eigenen Person ... ist aber unpaulinisch ... nirgends schreibt sich Paulus in seinen echten Briefen eine solche Schlüsselstellung im Heilsprozeß zu. Wir haben nicht Selbstaussagen des Apostels, sondern Aussagen über den Apostel vor uns.“²⁵ – Ist eine solche „Verabsolutierung der eigenen Person“ wirklich unpaulinisch?

Auch der von Mutterleib an ausgesonderte und durch Gottes Gnade zu seinem Amt berufene (Gal 1,16) Paulus der vermeintlich echten Briefe zeichnet sich nicht gerade durch übermäßige Bescheidenheit aus. So kann sich 1Kor 11,1 der Apostel als Vor-

bild darstellen und seinen Lesern selbstbewußt zurufen: „Ahmet mein Beispiel nach, wie auch ich das [Beispiel] Christi [nachahme]“ (vgl. noch 3,10; 4,11-13.16; 9,19-27; Phil 3,17; 1Thess 1,6). Dem Verfasser des Philipperbriefes fällt (1,29) für seine Leser keine größere Gnade ein, als das zu erleiden, was er selber bereits erlitten hat und erleidet: „Denn euch wurde verliehen, nicht nur an Christus zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden, indem ihr denselben Kampf erlebt, wie ihr ihn an mir gesehen habt und jetzt von mir hört.“ Ja, das Leiden des Apostels besitzt im Bewußtsein des Verfassers des Philipperbriefes nicht nur einen normativen, sondern offensichtlich bereits einen sühnenden Charakter – wie dasjenige Christi: „Aber wenn ich auch als Trankopfer hingegeben werde neben dem Opfer und der priesterlichen Darbringung eures Glaubens, so freue ich mich und freue mich mit euch allen (2,17).“ Kein Wunder, daß auch der Verfasser des Philipperbriefes (3,17) seinen Lesern zurufen kann: „Ahmet miteinander, ihr Brüder, mein Beispiel nach und habet acht auf die, welche so wandeln, wie ihr uns zum Vorbild habt!“

Auch hier erreicht also das Selbstbewußtsein des Apostels mitunter einen solchen Grad, daß man entweder alle Symptome einer ausgeprägten Megalomanie diagnostizieren – oder im Hinblick auf solche Aussagen konsequenterweise zu derselben Schlußfolgerung gelangen müßte wie im Falle der allgemein als unecht angesehenen Pastoralbriefe, nämlich: daß wir es hier nicht mit „Selbstaussagen des Apostels, sondern (mit) Aussagen über den Apostel“ zu tun haben. Die schwer erträgliche Selbststilisierung verriete dann den späteren pseudepigraphischen Verfasser des Briefes, der voll Bewunderung auf das verklarte Bild des Glaubensheros der Vergangenheit zurückblickt.

Außerdem sei auch noch daran erinnert, daß sich die Situation in den allgemein als echt angesehenen Paulusbriefen häufig genauso widersprüchlich und konfus darstellt wie in den Pastoralbriefen. Nach W. Schmithals ist „der Verfasser der P(astoralbriefe) nicht interessiert oder nicht imstande, eine echte historische Situation der Briefe zu zeichnen.“²⁶

Was sollen wir dann vom Verfasser des Philipperbriefes sagen, der den Apostel einmal als Gefangenen (1,7.13.14), dann wieder als freien Mann darstellt (2,25; 4,10)? Oder vom Verfasser des 2. Korintherbriefes, über dessen Situation sich die Exege-

ten überhaupt nur dann Klarheit verschaffen können, wenn sie umständliche Teilungshypothesen vornehmen, d.h. die Schwierigkeit, sich eine einheitliche Situation vorzustellen, dadurch herabsetzen zu können glauben, daß sie den Brief zu einer Komposition aus mehreren kleinen, zu ganz unterschiedlichen Zeiten und in ganz unterschiedlichen Situationen verfaßten Briefen bzw. „Postkarten“ erklären, die dann von einem Redaktor zusammengefügt sein sollen? Eigenartig nur, daß der Redaktor es offenbar nicht für nötig hielt, dem Leser in einer redaktionellen Notiz über sein Vorgehen, mit dem er das wertvolle Andenken des Apostels willkürlich atomisierte (warum eigentlich?), Bescheid zu geben.

Schließlich muß noch gesagt werden, daß auch der Hinweis auf die spätere Lehrentwicklung, die man in den Pastoralbriefen feststellt, als Argument gegen die Echtheit der Briefe ein zweischneidiges Schwert ist, da man es mit demselben Recht gegen die angeblich echten Paulusbriefe anführen könnte. Auch hier begegnen uns eine Reihe von Vorstellungen, die sich in der vorausgesetzten Entstehungszeit sonst nirgendwo belegen lassen. So enthält z.B. der Christus-Hymnus im Philipperbrief starke Anklänge an die erst im 2. Jahrhundert nachzuweisende und erst beim Gnostiker Valentin voll ausgebildete (zu Valentin \Rightarrow *Marcionitismus und Gnosis*) Vorstellung von der Niederkunft der himmlischen Sophia.²⁷

Auch die übrigen Anklänge an gnostische Vorstellungen, und zwar nicht nur an solche, die bereits im 1. Jahrhundert vorausgesetzt werden können, sondern solche, die der entwickelten Gnosis des 2. Jahrhunderts entstammen (dazu gehört z.B. die erst in dieser Zeit nachweisbare Verfluchung des irdischen Jesus, 1Kor 12,3), belegen, daß nicht nur die Pastoral- sondern auch die übrigen Paulusbriefe an der geistigen Atmosphäre des 2. und nicht des 1. Jahrhunderts teilhaben.

*Epheser-, Kolosser- und 2. Thessalonicherbrief:
unecht*

Auch der Brief an die Epheser, der Brief an die Kolosser und der 2. Thessalonicherbrief werden heute von den meisten Wissenschaftlern aufgrund inhaltlicher und theologischer Widersprüche für unecht gehalten.

Ebenso wie bei den Pastoralbriefen springen auch bei der Lektüre des Epheser- und Kolosserbriefs die sprachlich-stilistischen Unterschiede zuerst ins Auge. Während der Kolosserbrief 34 Wörter enthält, die im Neuen Testament sonst nicht vorkommen und 15, die uns nur noch im Epheserbrief begegnen, enthält der Epheserbrief ungefähr 39 Hapaxlegomena und 90 Wörter, die in den als echt bezeichneten Paulusbriefen fehlen.

Viele Satzgebilde im Epheser- und Kolosserbrief muten wortreich-überladen an. „Man vermißt darin die für Paulus charakteristische Lebendigkeit.“²⁸ Statt dessen begegnen uns lange Schachtelsätze, in denen der Autor „vorzugsweise abstrakte Begriffe durch Genitivkonstruktionen miteinander“²⁹ verbindet und bis hin zur völligen Unverständlichkeit aneinanderreicht:

- 1:9 Deshalb hören auch wir von dem Tage an, wo wir es vernommen haben, nicht auf, für euch zu beten und zu bitten, daß ihr erfüllt werdet mit der Erkenntnis eines Willens in aller vom Geist verliehenen Weisheit und Einsicht,
- 1:10 damit ihr des Herrn würdig wandelt zu allem Wohlgefallen, Frucht bringend in allem guten Werk und wachsend in der Erkenntnis Gottes,
- 1:11 gemäß der Macht seiner Herrlichkeit mit aller Kraft gekräftigt zu aller Geduld und Ausdauer, mit Freuden
- 1:12 dem Vater dankend, der uns tüchtig gemacht hat, Anteil zu haben am Erbe der Heiligen im Licht.

Obwohl die Resultate des ganzen stilistischen Verfahrens in literarischer Hinsicht wenig ergötzlich sein mögen, erwecken sie bei vielen Lesern gleichwohl den Eindruck höchster theologischer Bedeutsamkeit. Was dunkel ist, muß ja wohl tiefsinnig sein. Ob dieser Eindruck zu Recht besteht, kann hier nicht untersucht wer-

den. Die stilistischen Eigenheiten des Kolosser- und Epheserbrie-
fes, die man auch durch liturgischen Einfluß hat erklären wollen,
weichen jedenfalls entscheidend von den übrigen als echt be-
zeichneten Briefen des Paulus ab, und zwar in einem solchen
Maße, daß selbst die katholische *Einleitung* von Wikenhauser-
Schmid es als eine „Ausflucht“ bezeichnet, wenn man hier vom
„Altersstil“³⁰ des Paulus spricht oder erneut die Sekretärshypo-
these ins Feld führt, um die paulinische Herkunft zu retten.

Briefe aus dem Niemandsland

Abgesehen von sprachlich-stilistischen Besonderheiten lassen
sich auch noch eine Vielzahl von inneren Widersprüchen und
sachlichen Problemen gegen die Echtheit der Briefe anführen.
Besonders für den Epheserbrief ist die „Situationslosigkeit“ des
Briefes³¹ charakteristisch. Seine Veranlassung wird nirgendwo
recht ersichtlich. Er scheint gleichsam im „historischen Nie-
mandsland geschrieben“ worden zu sein. Dies ist sicherlich kein
Indiz für das Vorhandensein eines wirklichen Briefes, der ja im
allgemeinen in einer bestimmten historischen Situation, aufgrund
einer bestimmten historischen Veranlassung geschrieben wird.
Hier entsteht vielmehr der Eindruck, daß wir es statt dessen mit
einem *erbaulichen Traktat* in Form eines Briefes³² zu tun haben,
d.h. einem theologischen Schreiben, dem erst nachträglich eine
historische Einkleidung gegeben und das erst nachträglich unter
den großen Namen des Apostels gestellt wurde. Vielleicht han-
delt es sich bei dem „Brief“ auch um eine umgearbeitete Predigt
bzw. Tauf liturgie; diese Meinung jedenfalls vertrat der Tübinger
Neutestamentler E. Käsemann, aber auch der holländische Radi-
kalkritiker G.A. van den Bergh van Eysinga.³³

Der Verfasser des Schreibens scheint übrigens kaum in einer
persönlichen Beziehung zu den angeredeten Christen zu stehen,
was eigenartig ist, da sich Paulus lange Zeit in Ephesus aufge-
halten haben soll. Nach 6,21 sollten die Leser zwar alles über
Paulus wissen, aber nach 1,15; 3,2 weiß man nur vom Hörensagen
voneinander. Die Leser werden einmal als Heidenchristen
(1,13; 2,1f.11f.13.19; 3,1), dann als ehemalige Juden (1,11f),
dann wieder ganz allgemein als Christen (1,15-23; 3,12; 4,17)

angeredet; auch hier fragt man sich, ob der Verfasser überhaupt über die konkreten Verhältnisse in der Ortsgemeinde Bescheid wußte, oder ob er nicht bei den Empfängern des Schreibens, wie zu vermuten, von vornherein an die *ganze* Kirche dachte. – Der Epheserbrief enthält Spuren von Bekanntschaft mit anderen Paulusbriefen, z.B. Röm, 1/2Kor und Gal. Wie hier lassen sich lehrhafter und paränetischer Teil voneinander unterscheiden (1-3 und 4-6). 3,3 bezieht sich auf Gal 1,12-16 und ist fast so etwas wie der älteste Kommentar zum Galaterbrief. Vielleicht war das Schreiben ursprünglich dazu bestimmt, der ältesten Sammlung paulinischer Briefe hinzugefügt zu werden. Wie in den anderen Paulusbriefen ist das Bild des Paulus *idealisiert*: Paulus leidet und ist gefangen „um eurer, der Heiden willen“ (3,1); seine theologischen und christologischen Auffassungen zeigen, daß eine längere Lehrentwicklung stattgefunden hat. Die Gemeinde ist nicht erst vor kurzem gestiftet worden, sondern besteht offenbar schon recht lange.

Widersprüche

Ebenso wie beim Epheserbrief lassen sich auch beim Kolosserbrief eine Reihe von Widersprüchlichkeiten beobachten: Der Verfasser schreibt einmal in der Einzahl (1,23b-4,18) und dann wieder in der Mehrzahl (1,1-12; 23a), so als sei er sich selber noch nicht recht im klaren darüber, für welche Möglichkeit er sich denn nun entscheiden soll.

Ähnlich verhält es sich mit der Frage seiner Gefangenschaft: Einmal befindet er sich in Gefangenschaft (4,10. 18), dann aber wird wieder gesagt, daß er für die Gemeinde arbeitet und ringt (1, 24.29; 2,1). Wie beides miteinander vereinbar sein soll, ist recht unklar. Wahrscheinlich nahm der Verfasser die Situation, in die er seinen Helden versetzte, selber nicht ganz ernst.

Auch als Leser scheint sich der Verfasser einmal Heidenchristen (1,21. 27; 2,11), das andere Mal ehemalige Juden (2,13.14) vorgestellt zu haben. Inhaltlich enthält die Schrift sowohl Anspielungen auf das Alte Testament (Ps 110,1) als auch auf die übrigen Paulusbriefe. Insbesondere der Epheserbrief scheint dem Verfasser des Kolosserbriefes – sehr wahrscheinlich unter andere-

m Namen, nämlich als Laodicäerbrief, 2,1; 4,13-16 (wie bei Marcion) – bekannt gewesen und von ihm ausgiebig benutzt worden zu sein.

Nimmt man einige weitere Beobachtungen mit hinzu, z.B. die Tatsache, daß Paulus bereits als „dogmatische Autorität“ erscheint, die allen Christen bekannt ist, daß er bereits vollendet, was Christus für die Gemeinde gelitten hat, nimmt man hinzu, daß die christliche Gemeinde schon länger zu bestehen scheint und das Evangelium bereits in der ganzen Welt verkündigt wird (1,6.23), so kann die Überlieferung, wonach Paulus ca. im Jahre 63 diesen Brief in Rom schrieb, kaum richtig sein. Beim Kolosserbrief handelt es sich vielmehr wie beim Epheserbrief um einen erbaulich-dogmatischen Traktat in Briefform, bestimmt dazu, in den (gottesdienstlichen) Zusammenkünften der Gemeinden vorgelesen (4,16) zu werden.

Schrieb Paulus von sich selber ab?

So wie der Epheserbrief an eine Reihe von Passagen des Kolosserbriefes anzuknüpfen scheint, so stimmt auch der 2. Thessalonicherbrief an vielen Stellen mit einigen Abschnitten aus dem 1. Thessalonicherbrief in z.T. wörtlichen Anklängen überein.³⁴ Abgesehen von 2,2-9 und 11f gibt es nur neun Verse im 2. Thessalonicherbrief, die nicht mit dem 1. Thessalonicherbrief parallellaufen!³⁵ Man hat aus der unbestreitbar bestehenden literarischen Abhängigkeit des zweiten vom ersten Thessalonicherbrief geschlossen, daß der zweite Brief unter Benutzung des ersten entstanden sei. Da man ja nicht davon ausgehen könne, daß sich Paulus bei der Abfassung des 2. Thessalonicherbriefs selbst kopiert habe, müsse bei der Entstehung des zweiten Briefes ein Späterer die Hand im Spiel gehabt haben. Der Brief sei mithin pseud-epigraphisch.

Angesichts dieser sehr vernünftigen Überlegungen wirken alle Versuche, die Echtheit des 2. Thessalonicherbriefes doch noch zu retten (1Thess ist an die Vorsteher der Gemeinde, 2Thess an die ganze Gemeinde gerichtet; 2Thess war ursprünglich an die Gemeinde in Philippi gerichtet; 2Thess stellt eine Briefkomposition dar), nicht sehr überzeugend.

Die Veranlassung des 2. Thessalonicherbriefs läßt sich übrigens sehr leicht aus der Tendenz des Briefes erschließen, der inhaltlich eine deutliche Korrektur des im 1. Thessalonicherbrief Gesagten darstellt. Offenbar befürchtet der Verfasser des Briefes, daß die im 1. Thessalonicherbrief gemachten Bemerkungen über die unmittelbar bevorstehende Parusie des Herrn nachteilige Folgen für den sittlichen Wandel in der Gemeinde haben könnten. Dem versucht er unter anderem durch Hinweis auf die gute alte apostolische Tradition (2,15) und Ansporn zu ordentlichem Wandel (3,6-12) zuvorzukommen – und indem er die „Ankunft des Herrn“, die die Leser des ersten Briefes offenbar sehr beunruhigte, noch eine Weile hinausschiebt und ihr einen mit apokalyptischen Ereignissen reichhaltig angefüllten Vorspann gibt.

Paulus als Schulmeister?

Die heute von der Mehrheit der Theologen vertretene Ansicht, daß von den 13 paulinischen Briefen, die das Neue Testament enthält, nicht alle vom Apostel stammen, läßt natürlich die Frage nach dem wirklichen Verfasser bzw. Verfassern dieser Schriften aufkommen. Wer hatte in frühchristlicher Zeit ein Interesse daran, Briefe unter dem Namen des Apostels zu verfassen und zu verbreiten? Heute nimmt man meistens an, daß die Deuteropaulinen und die Pastoralbriefe aus einer *Paulusschule* stammen. Paulus soll während seiner Lehrtätigkeit (möglicherweise in seiner Zeit in Ephesus) Schüler und Mitarbeiter um sich geschart haben, die z.B. nach dem Muster antiker Philosophenschulen eine „Schule“ gebildet hätten. Im Kreis dieser Schüler und Mitarbeiter seien dann nach dem Tode des Apostels die pseudepigraphischen Briefe entstanden, die aus der Absicht der Schüler des Paulus hervorgegangen seien, das theologische Erbe ihres Meisters in veränderten Zeiten und unter veränderten Umständen neu auszusagen.

Die ganze Theorie, bei der es sich ebenso wie bei der Annahme einer johanneischen Schule um eines der Lieblings- und Hätschelkinder heutiger Theologen handelt, hat freilich einen entscheidenden Haken: Sie stellt ebenso wie die Annahme, es habe eine johanneische Schule gegeben, eine *Fiktion, eine reine*

Hypothese dar, für die sich aus dem Neuen Testament nicht die geringsten Anhaltspunkte finden lassen.

Als Argumente dienen in der Regel auch nur vage Hinweise auf den zeitgenössischen Lehr- und Schulbetrieb heidnischer Wanderlehrer, die diese Vermutung nahelegten, sowie die Tatsache, daß Paulus in seinen Briefen des öfteren Mitarbeiter erwähnte. Um die Existenz einer Paulusschule hieb- und stichfest zu beweisen, ist das natürlich zu wenig, zumal die Mitarbeiter des Paulus, die in den Briefen erwähnt werden, wie wir später noch sehen werden, kirchengeschichtlich genausowenig faßbar sind wie ihr Meister selber bzw. dessen Gemeinden. Die frühen christlichen Kirchenhistoriker Hegesipp und Eusebius wissen jedenfalls nichts von einer „Paulusschule“ und von irgendwelchen Schülern des Paulus, die darin eine besondere Rolle gespielt hätten – und sie hätten es wirklich wissen müssen!

Bleibt eigentlich nur noch der Hinweis auf die Existenz der gefälschten Briefe, die dazu in Anspruch genommen werden zu beweisen, was doch eigentlich erst noch zu beweisen wäre. So landet man bei einem Zirkelschluß: Zuerst wird die Existenz einer Schule hypothetisch vorausgesetzt, um die Pseudepigraphen als Produkte einer paulinischen Schule zu erklären; dann schließt man, ausgehend von den Pseudepigraphen als Produkten einer paulinischen Schule, messerscharf auf die Existenz einer Paulus-Schule. Sehr überzeugend ist das nicht!

Im Grunde gilt also hier dasselbe wie für die johanneische Schule. Über sie bemerkte der kritische Theologe und Nietzsche-Freund Overbeck schon im letzten Jahrhundert, daß es sich hierbei um eine jener „Gelehrten-erfindungen“ handle, die „bodenlos“ seien, das „Prachtmuster eines Hirngespinnstes“, da man „nicht nur nichts von ihrer Stiftung weiß, sondern auch nichts davon, wer drin gewesen ist.“³⁶

Die Frage nach der wirklichen Herkunft und den Verfassern der paulinischen Pseudepigraphen ist also mit der Annahme einer Paulus-Schule nicht befriedigend beantwortet. Wir werden später noch einmal auf sie zurückkommen müssen.

Wer A sagt, muß auch B sagen

Jedem Leser, der bis hierher gefolgt ist, muß sich eine Frage aufdrängen, die sich auch mir bei der Beschäftigung mit den Briefen des Paulus und dem Problem ihrer Echtheit schon früh stellte: Wie weit darf die Kritik der paulinischen Briefe gehen? Gibt es einen festen Punkt, eine Grenze, bei der es heißt: Bis hierher und nicht weiter! oder muß nicht, wenn sich gezeigt hat, daß ein Teil der Briefe unecht ist, auch der restliche Teil untersucht werden, selbst wenn dieser zunächst den Anschein von Authentizität und Echtheit bei uns erweckt?

Viele Menschen vertreten vielleicht die Ansicht, daß die Existenz von unechten Briefen notwendig das gleichzeitige Vorhandensein von echten Briefen zur Voraussetzung hat und daß die ersten gleichsam wie ein Schatten zu den letzteren dazugehören, sie also notwendig voraussetzen. Wenn es nicht einen Apostel Paulus gegeben hätte, so meinen sie, der echte Briefe hinterlassen hätte, wäre kein Späterer auf die Idee gekommen, unter dem Namen des Apostels Briefe zu schreiben. Diese Annahme ist jedoch nicht zwingend. Man kann sich durchaus vorstellen, daß nicht nur der/die Verfasser der Pastoralbriefe, der deuteropaulinischen Briefe und des 2. Thessalonicherbriefs, sondern auch der/die Verfasser der restlichen Briefe aus der Tradition nur die Nachricht vom Leben und Wirken des Apostels besaßen und daß die ganze Fiktion vom Briefe schreibenden Apostel (die der Verfasser der Apostelgeschichte, wie wir noch sehen werden, gar nicht kennt oder nicht kennen will) erst von ihnen dazu gebracht wurde. Um das mit einem (freilich von manchen als etwas unpassend empfundenen) Beispiel aus unserer heutigen Zeit zu belegen: Auch die von Heidemann/Kujau „entdeckten“ und gefälschten Hitlertagebücher knüpften nicht an wirklich vorhandene, echte Tagebücher Hitlers an, sondern setzten mit den Fälschungen zugleich die Fiktion des Tagebuch schreibenden Hitler in die Welt.

Gegen eine Untersuchung der Echtheit sämtlicher Briefe könnte auch eingewandt werden, daß es kaum irgendwelche Zeugnisse aus der christlichen Frühzeit gibt, die einen so persönlichen, individuellen Charakter aufzuweisen scheinen wie z.B. die paulinischen Briefe an die Gemeinden in Korinth oder Ga-

latien. Gerade diese Briefe haben, so wird man einräumen müssen, wenigstens den unmittelbaren Augenschein für sich. In ihnen scheint sich das scharfgeprägte Profil einer lebendigen historischen Persönlichkeit zu verraten. Mit ihrem leidenschaftlichen, kämpferischen Charakter, mit ihren vielfältigen persönlichen Anspielungen erwecken sie beim Leser auf den ersten Blick den Charakter des „Unverwechselbaren“, „Unerfindlichen“, des „Authentischen“, der es unmöglich zu machen scheint, die Frage ihrer Echtheit überhaupt aufzuwerfen. Doch abgesehen davon, daß es seit jeher zu den Aufgaben der Wissenschaft gehörte, auch das scheinbar Selbstverständliche in Zweifel zu ziehen und kritisch zu hinterfragen, will der Hinweis darauf, daß die unter dem Namen des Apostels überlieferten Briefe im neutestamentlichen Kanon sich durch das „lebendige Urgepräge“ seines Geistes als echt auswiesen, nicht recht befriedigen, solange man nicht zu begründen vermag, wo und wie man diesen Geist kennengelernt hat. Die Tatsache, daß es sich beim Verfasser des Galaterbriefs offenbar um einen Menschen mit leidenschaftlichem Temperament und ausgeprägter Persönlichkeit handelt, kann ja kein Beweis dafür sein, daß wir es bei ihm tatsächlich mit Paulus zu tun haben. Sonst müßte man z.B. auch in den Briefen des jungen Werther authentische Dokumente sehen. Alles kommt auf die Frage an, ob der Verfasser der unter dem Namen des Paulus überlieferten Briefe auch durch die geschichtlichen Umstände, in denen er auftritt und die sich in seinen Briefen widerspiegeln, als derjenige ausgewiesen werden kann, der er zu sein beansprucht. Die unter dem Namen des Paulus überlieferten Briefe können darum erst dann als wirklich authentisch angesehen werden, wenn erwiesen ist, daß sie naht- und bruchlos in die Zeit und in das geschichtliche Umfeld hineinpassen, das von ihrem Verfasser vorausgesetzt wird.

Eine Überprüfung der Frage nach der Echtheit der paulinischen Briefe ist auch noch aus einem anderen Grunde keineswegs überflüssig: Die Geschichte der Erforschung der neutestamentlichen Schriften hat, wie wir oben gesehen haben, zu dem heute allgemein anerkannten Ergebnis geführt, daß von sämtlichen 27 Schriften des Neuen Testaments – mit Ausnahme der angeblich von Paulus stammenden – keine einzige mehr auf einen Apostel bzw. Apostelschüler zurückgeführt werden kann – und

dies, obwohl sämtliche Schriften des Neuen Testaments direkt oder indirekt apostolische Verfasserschaft beanspruchen und diese einst die Voraussetzung für ihre Aufnahme in den Kanon bildete! Wahrscheinlich braucht man noch nicht einmal ein besonders kritischer Geist zu sein, um sich die Frage zu erlauben, welche Gründe die Wissenschaft heute noch zu dem sehr selbstsicher vorgetragenen Urteil berechtigen, daß die paulinischen Briefe bzw. der Teil davon, den die heutige Kritik noch als „echt“ anerkennt, authentische Schreiben des Apostels aus der Mitte des ersten Jahrhunderts sind. Anders gefragt: Was berechtigt die modernen Kritiker dazu, im Fall des Apostels Paulus die Ausnahme – und zwar die einzige! – von der von ihnen selber aufgestellten Regel zu statuieren, daß nämlich die in unserem Kanon enthaltenen Schriften durchweg nicht von den in ihnen genannten Verfassern, sondern von pseudonymen Autoren stammen?

Schon diese wenigen Vorerwägungen machen jedenfalls deutlich, daß sich die Frage nach der Echtheit auch derjenigen Briefe, die von der Forschung bisher, aus welchen Gründen auch immer, von der Echtheitsdiskussion ausgeklammert wurden, als durchaus lohnenswert erweisen könnte. Sie ergibt sich ganz selbstverständlich aus unseren bisherigen Betrachtungen. Wer A sagt, muß auch B sagen. Wenn ein Teil der Paulusbriefe nach Meinung der meisten Forscher eindeutig unecht ist, wie steht es dann mit dem anderen Teil?

Der unbequeme Engländer: E. Evanson

Jeder, der sich mit der Forschungsgeschichte eines bestimmten ihn interessierenden Gebietes beschäftigt, stellt bald fest, daß die meisten der Fragen, die ihn selber bewegten und die ihm zunächst völlig neu und aufregend erschienen, irgendwann schon einmal gestellt wurden. So verhält es sich auch mit der Frage nach der Echtheit sämtlicher Paulusbriefe. Auch sie ist schon einmal gestellt und untersucht worden, und zwar noch am Anfang der historisch-kritischen Beschäftigung mit den paulinischen Briefen.

Der erste, der die Echtheit eines der Briefe anzugreifen wagte, die der heutigen Forschung als sakrosankt gelten, war der Engländer Edward Evanson (1731-1805). Evanson, der seit 1770 in

Longdon (Gloucestershire) als Pfarrer tätig war, war ein in jeder Hinsicht eigenwilliger Theologe. Als überzeugter Unitarier lehnte er das christliche Trinitätsdogma sowie den Inkarnationsgedanken ab. Evanson sah in dem Bekenntnis zum dreieinigen Gott wie alle Unitarier eine Verletzung des monotheistischen Grundgedankens. Da er als ordinerter Pfarrer jedoch zur sonntäglichen Lesung des Apostolischen oder des (besonders stark trinitarisch ausgerichteten) Nizänischen Glaubensbekenntnisses gehalten war, brachte er entweder willkürliche Änderungen an oder las so schnell, daß niemand ihn verstehen konnte. Dieses war dann der Grund dafür, daß sich die Gemeinde über ihn an vorgesetzter Stelle beschwerte und dabei vor allem das „Herunterhaspeln“ des Nizänums monierte. Evanson gab zur Antwort, daß er das Nizänum, das „über die Grenzen seiner Auffassungskraft gehe“,³⁷ überhaupt nur als ein gehorsamer Diener des Gesetzes lese. Zugleich erklärte er sich jedoch bereit, es in Zukunft langsamer vorzutragen. Was die Kürzung der Liturgie betreffe, so handele es sich jedoch um eine ernste Gewissensfrage. Innerhalb weniger Monate werde das Parlament ohnehin über die Reform der Liturgie sprechen. Bis dahin sollten seine Ankläger Geduld haben, „für Menschen, die so stark in ihrem wahren Glauben seien, sicher keine lange Zeit, um die Gewissensbedenken eines schwächeren Bruders zu ertragen.“³⁸

Evanson blieb jedoch weiter hartnäckig und brachte gleich am folgenden Sonntag wieder Änderungen im Gottesdienst an, indem er die ihm anstößigen liturgischen Wendungen („beide Gott und Mensch“ sowie „Vater, Sohn und Heiliger Geist“) wegließ. Schriftlich erklärte er dazu später, daß er nicht vom Lord-Chancellor angestellt worden sei, um über den „unzusammenhängenden Unsinn dummen Aberglaubens“ zu predigen, sondern über „das wahre und rechte Wort Gottes“.³⁹ So wurde am 4. November 1773 eine Anklage gegen ihn eingereicht. Wegen eines Formfehlers wurde diese jedoch abgewiesen und Evanson wurde in höherer Instanz freigesprochen. Dennoch legte er 1778 sein Amt nieder, um in Mitcham eine Schule zu gründen. Am 25. September 1805 verstarb Evanson in Colford, nachdem er noch einige Jahre an der Umgestaltung und Erneuerung der Liturgie und des Gottesdienstes gearbeitet hatte.

Evanson bestreitet die Echtheit des Römerbriefes vor allem aufgrund der Widersprüche zur Apostelgeschichte, deren Zeugnis er für historisch zutreffend hält. Während im Römerbrief schon eine christliche Gemeinde in Rom vorausgesetzt werde, deren Glauben in der ganzen Welt bekannt sei, wisse die Apostelgeschichte von einer Christengemeinde in Rom bei der Ankunft des Paulus nichts zu berichten. Außerdem fragt sich Evanson, wie in Rom bereits eine Gemeinde bestehen konnte, wenn das Evangelium zu dem Zeitpunkt, als Paulus die Vision nach Mazedonien rief, noch nicht in Europa verkündigt worden war. Während außerdem im Römerbrief vorausgesetzt werde, daß den Juden Roms das Evangelium bereits bekannt sei, möchte der Paulus der Apostelgeschichte (Apg 28,27) die Juden Roms noch mit dem Evangelium bekanntmachen. Außerdem hätte Paulus Aquila und Prisca nicht grüßen können (Röm 16,3), wenn sie durch das Edikt des Claudius aus Rom vertrieben wurden, wie die Apostelgeschichte (Apg 18,2.26) berichtet. Vor allem das 11. Kapitel des Römerbriefes zeigt nach Evanson sehr deutlich, daß der Schreiber des Briefes nicht Paulus sein kann, sondern jemand, der *nach der Zerstörung Jerusalems*, die im Ölbaumgleichnis (Röm 11, 17-24) vorausgesetzt werde, schreibt.

Von Baur zu Bauer

Der Tübinger Theologe F.C. Baur (1792-1860) war einer der bedeutendsten Neutestamentler des vergangenen Jahrhunderts und der erste in Deutschland, der das Neue Testament einer umfassenden historischen Kritik unterzog.

Nicht nur die Pastoralbriefe, an deren Echtheit vor ihm schon F. Schleiermacher Bedenken hatte laut werden lassen,⁴⁰ auch die beiden Thessalonicherbriefe, der Kolosserbrief, Epheserbrief, Philemonbrief und selbst der Philipperbrief – Briefe also, „deren Echtheit“ nach Ansicht eines früheren Neutestamentlers „auch niemals noch mit einigem Schein des Rechts hat angefochten werden können“⁴¹ – fielen der unbarmherzigen Kritik des Tübingers zum Opfer. Nur vier Säulen ließ Baur stehen: den Römerbrief, die beiden Korintherbriefe und den Galaterbrief. Baur, den bisweilen offenbar die Angst vor seiner eigenen Courage plagte,

bemühte sich nun seinerseits zu versichern, daß gegen diese Briefe „nie auch nur der geringste Verdacht der Unächtheit erhoben werden“ könnte, da sie „den Charakter paulinischer Originalität so unwidersprechlich an sich“ trügen, „dass sich gar nicht denken lässt, welches Recht je der kritische Zweifel gegen sie geltend machen könnte.“⁴²

Dennoch wurde die Auffassung Baur's, daß es nur einen Grundbestand von vier echten „Hauptbriefen“ gebe, von der Mehrheit der Freunde und Kritiker des Tübingers wieder revidiert. Ihnen schien die Reduktion auf eine Anzahl von vier Briefen allzu willkürlich. Den meisten deutschen Kritikern war Baur damit *zu weit* gegangen, und sie mühten sich in der nachfolgenden Zeit um den Nachweis, daß wenigstens drei weitere, von Baur als unecht verworfene Briefe, der 1. Thessalonicher-, der Philipper- sowie der Philemonbrief, neben den „Hauptbriefen“ als echt paulinisch angesehen werden müßten.⁴³

Freilich, es gab noch einen anderen radikalen Kritiker in Deutschland, dem Baur *nicht weit genug* gegangen war. Statt auf halbem Wege stehenzubleiben, hätte der Tübinger tun sollen, was einzig konsequent schien: *alle* Briefe als unecht anzusehen. Bei diesem Kritiker handelte es sich um Bruno Bauer (1809-1882).

Während Baur zu den bedeutendsten neutestamentlichen Kritikern des 19. Jahrhunderts zählt, gehört B. Bauer sicherlich zu den originellsten. B. Bauer war das *Enfant terrible* unter den damaligen Theologen. Bauer war wie Baur Schüler des Philosophen G.W.F. Hegel. In seiner Jugend war er Duzfreund von K. Marx und F. Engels. Später, Bauer bekannte sich inzwischen zur politischen Rechten, zerstritt er sich mit ihnen.

Als Lehrer der Theologie stellte Bauer eine arge Provokation für seine Zunftgenossen dar. Das war angesichts der Thesen, die der Berliner Theologieprofessor in seinen Büchern und auf dem Katheder vertrat, kaum verwunderlich. Der ansonsten brave und biedere Bauer, den Zeitgenossen als einen liebenswerten und bescheidenen Menschen schildern, scheint sich hier von einem Dr. Jeckyll zu einem Mr. Hyde entwickelt zu haben. In einem Brief vom 6. Dezember 1841 schreibt er an seinen Freund Ruge über seine Tätigkeit als Lehrer der Theologie: „Ich halte hier Vorlesungen an der Universität vor einem grossen Auditorium. Ich kenne mich selbst nicht, wenn ich meine Lästerungen auf dem

Kathedr – sie sind so gross, dass den Studenten, diesen Kindlein, die doch niemand ärgern soll, die Haare zu Berge stehen – ausspreche und daran denke, wie fromm ich zu Hause an der Apologie der heiligen Schrift und Offenbarung arbeite. Es ist auf jeden Fall ein sehr böser Dämon, der mich jedesmal ergreift, wenn ich das Kathedr besteige, und ich bin so schwach, dass ich ihm unbedingt nachgebe.“⁴⁴

Der „Dämon“, dem Bauer nachgab, hatte ihm eingeflüstert, daß sämtliche Paulusbriefe unecht seien und daß eine historische Person namens Jesus sehr wahrscheinlich niemals existiert habe. Hätte er existiert, so Bauer, dann wäre dieser Christus „als eine wirkliche geschichtliche Erscheinung gedacht, ... eine Erscheinung, vor welcher der Menschheit grauen müßte, eine Gestalt, die nur Schrecken und Entsetzen einflößen könnte.“⁴⁵ Damit bezog sich Bauer vor allem auf das Christusbild des Johannes-evangeliums, das Bauer als eine ungeschichtliche Konstruktion durchschaute.

Die Herausforderung, die Bauer für seine gelehrten Kollegen darstellte, war so groß, daß er im Jahre 1842 seines Amtes enthoben wurde. Damit war Bauer zwar immer noch nicht von seinem Dämon erlöst – er schrieb auch weiterhin als Grünkramhändler und Einsiedler von Rixdorf Bücher, in denen er seine Sicht des Urchristentums ohne Jesus und Paulus entwickelte –, allerdings konnten die Thesen Bauers wenigstens keinen Schaden mehr in den Köpfen seiner Studenten anrichten.

Bauer ist, wie schon gesagt, der erste Wissenschaftler in Deutschland, der die Echtheit sämtlicher Paulusbriefe bestritt. Er tat dies erstmals in seiner 1850-1852 erschienenen *Kritik der paulinischen Briefe*. Das Resultat seiner Untersuchung erschien zwei Jahrzehnte später in einer knappen Zusammenfassung in seinem Buch *Christus und die Caesaren* (1877).

Bauer ist davon überzeugt, daß es sich nicht nur beim Paulus der Apostelgeschichte um eine geschichtliche Phantomgestalt handelt, sondern daß auch die Darstellung des Apostels in den Briefen auf „demselben Boden der absichtlichen Reflexion entsprossen“ ist.⁴⁶

Obwohl Bauer eindrucksvoll die Inkonsequenz und Halbherzigkeit der übrigen Theologen aufzeigte, die sich – wie z.B. der Tübinger Baur – mehr oder weniger willkürlich auf vier Haupt-

briefe zurückzogen, gelang es ihm nicht, seinen eigenen Ansatz plausibel durchzuführen.

Bauer bietet keine nüchterne und sachliche Analyse des literarischen Charakters der paulinischen Briefe, sondern sieht seine Aufgabe eher darin, den Verfasser der Briefe in schulmeisterlicher (nicht selten kleinlicher) Weise „herunterzumachen“ und ihn am Ende immer wieder des Selbstwiderspruchs zu überführen.⁴⁷ Schon das Vorwort, mit dem Bauer die Untersuchung über den Ursprung des Galaterbriefs einleitet, als deren Ziel er die „Enthüllung des Compilers“⁴⁸ angibt, läßt wenig Gutes ahnen. Bauer geht von vornherein von dem fiktiven Charakter des Galaterbriefes aus. Dem Verfasser gegenüber ist er von abgrundtiefem Mißtrauen erfüllt, das ihn dazu veranlaßt, bei jedem Wort Verdacht zu schöpfen und dem „Compiler“, zu dem Bauer überdies in einem menschlichen Spannungsverhältnis zu stehen scheint, immer wieder triumphierend die Maske vom Gesicht zu reißen. Als Bewertungskriterien fungieren in der Regel vermeintliche oder auch wirkliche stilistische Unzulänglichkeiten, die Bauer unbarmherzig aufdeckt und verbessert.

Obwohl das ganze Verfahren häufig mehr Willkür als Methode verrät, kommt es allerdings stellenweise immer wieder – und das macht die eigentliche Bedeutung dieses Werkes aus – zu Einsichten und Erkenntnissen, die von dem genialen kritischen Sinn des Verfassers zeugen. Der Leser wird gewissermaßen in einen dramatischen „Enthüllungskampf“ hineingezogen, bei dem er am Ende nicht weiß, was er mehr bewundern soll: die Raffinesse des „schleichenden Hierarchen“⁴⁹ – oder aber den Scharfsinn und die psychologische Einfühlungsgabe des ihn Schritt auf Schritt entlarvenden Kritikers.

Bauer kommt schließlich zu folgendem Ergebnis: Sämtliche unter dem Namen des Paulus laufenden Briefe, inklusive der sog. Hauptbriefe, stammen nicht aus der Feder des Apostels, sondern sind Produkte des christlichen Selbstbewußtseins im 2. Jahrhundert, von mehreren Schriftstellern verfaßt.

Hauptargumente für die Unechtheit der Paulusbriefe sind die vor allem in den Korintherbriefen mit Händen zu greifende Beeinflussung durch die Gnosis,⁵⁰ die für Bauer in das 2. Jahrhundert gehört, sowie die Abhängigkeit des Verfassers der Briefe von dem (nach herkömmlicher Auffassung angeblich später entstan-

denen) Lukasevangelium und der Apostelgeschichte, die Bauer an einzelnen Briefen nachzuweisen versucht.

Der 1. Thessalonicherbrief setzt die Apostelgeschichte, der 1. und 2. Korintherbrief den Römer- und Galaterbrief voraus; der Philipperbrief setzt den 2. Korintherbrief, den 1. und 2. Abschnitt des Römerbriefes sowie den 1. Thessalonicherbrief voraus; die Verfasser des Epheser- und Kolosserbriefes haben vermutlich den 1. Korinther- und den Galaterbrief benutzt; die vier Hauptbriefe sind in folgender Reihenfolge entstanden:

- 1) Römerbrief
- 2) 1. Korintherbrief
- 3) 2. Korintherbrief
- 4) Galaterbrief⁵¹

Ihre Verfasser standen im heftigen Gegensatz zu den Anschauungen der Apostelgeschichte, auf die sie sich teilweise polemisch beziehen und die sie voraussetzen.

„Mit der fortschreitenden Redaction der Apostelgeschichte und mit der paulinischen Briefliteratur,“ so führt Bauer in *Christus und die Caesaren* aus, „sind die Jahrzehnte seit den letzten Jahren Hadrian's bis zur ersten Hälfte der Regierung Marc Aurel's beschäftigt gewesen und beide Kreise hatten sich bei ihrer Arbeit scharf ins Auge gefasst. Auf dem Höhepunkt dieses *Streites* hat der *Galaterbrief* ein Portrait des Apostels entworfen, welches Zug für Zug gegen eine Redaction der Apostelgeschichte gerichtet ist, die der uns jetzt vorliegenden sehr nahe kam.“⁵²

Nach Bauer konnte man an den Namen des Paulus eine Briefliteratur knüpfen, weil „die Gestalt dieses Streiters für eine universelle Gemeinde und für Freiheit von der Satzung im Glauben schon gegeben war.“⁵³ Hierbei handelt es sich nach Bauers Ansicht offenbar nicht um eine historische, sondern rein legendarische Gestalt, wie bereits der Name verrät, mit dessen Symbolik (Paulus = der Kleine) Bauer sich ausführlich beschäftigt (⇒ *Der Doppelgänger: Paulus und Simon*).

Bauer, der, wie bereits gesagt, nebenbei auch noch die historische Existenz Jesu bestritt, wurde von der übrigen Forschung als „Phantast“ abgetan. Eine echte Auseinandersetzung mit ihm hat bis heute kaum stattgefunden.

Die radikalen Holländer

Als *holländische Radikalkritik* pflegt man eine im 19. Jahrhundert aufkommende Richtung innerhalb der niederländischen neutestamentlichen Wissenschaft zu bezeichnen, von deren Vertretern einige neben der Echtheit sämtlicher Paulusbriefe auch noch die historische Existenz Jesu bestritten. Sie werden gewöhnlich als Gruppe, die *holländische radikale Schule*, zusammengefaßt. Zu den Vertretern der Schule gehören unter anderem der bekannte Theologe, Kunst- und Literaturgeschichtler *Allard Pierson* (1831-1896), nach dem das *Allard Pierson-Museum* am Oude Turfmarkt in Amsterdam benannt ist, sein Freund, der Altphilologe *Samuel Adrianus Naber* (1828-1913), der Amsterdamer Theologieprofessor *Abraham Dirk Loman* (1823-1897), der Leidener Gelehrte *Willem Christiaan van Manen* (1842-1905) und der ebenfalls aus Leiden stammende Philosoph *G.J.P.J. Bolland* (1854-1922). Der letzte Ausläufer und Vertreter der Radikalkritik in diesem Jahrhundert ist der Theologe *Gustaaf Adolf van den Bergh van Eysinga* gewesen (1874-1957).

Die Bezeichnung „Radikale“ ist den Vertretern dieser Richtung offenbar nicht ohne Sarkasmus beigelegt worden, da sie in den Augen vieler nicht nur die wilden Äste der christlichen Überlieferung, sondern auch ihre *Wurzel* (*radix*, von dem sich das Wort *radikal* ableitet = Wurzel) zu zerstören beabsichtigten. Allerdings haben die damit bezeichneten niederländischen Kritiker diesen Begriff gerne für sich selber gebraucht und ihm einen positiven Sinn gegeben.

Zeitlich läßt sich die Geschichte der holländischen Radikalkritik recht genau eingrenzen. Den Anfang der holländischen Radikalkritik sieht man gewöhnlich in der Veröffentlichung von Piersons *Bergrede* im Jahre 1878, einem Werk, in dem bereits sowohl an der Echtheit der sog. Hauptbriefe als auch der historischen Existenz Jesu Zweifel angemeldet werden. Mit dem Tode Van den Bergh van Eysingas geht die Geschichte der holländischen Radikalkritik zu Ende, jedenfalls ist sie an den Hochschulen von nun an nicht mehr vertreten. Nur ein kleiner Schülerkreis von „Van-den-Berghianern“ hat sich bis heute erhalten, doch spielt dieser innerhalb der heutigen niederländischen Theologie kaum eine Rolle.

Eine der herausragenden Persönlichkeiten unter den Radikalkritikern ist sicherlich der Amsterdamer *Loman* gewesen, der mit seinem Vortrag vom 13. Dezember 1881 im Haus der Vrije Gemeente in Amsterdam (heute ein avantgardistisches Zentrum in der Weteringschans 6-8 in Amsterdam) *Über das älteste Christentum* bei den Zuhörern einen Sturm der Entrüstung auslöste. Loman behauptete darin, daß das Christentum seinem Ursprung nach nichts anderes gewesen sei als eine *jüdisch-messianische* Bewegung und daß die Gestalt Jesu niemals existiert habe, sondern die Symbolisierung und Personifizierung von Gedanken darstelle, die sich erst im 2. Jahrhundert vollständig durchsetzen konnten. Zu der frühen jüdisch-christlichen Messiasgemeinde habe sich später noch eine gnostische Messiasgemeinde hinzugesellt. Beide Gruppen hätten sich dann in der Zeit von 70-135 n. Chr. in erbitterter Feindschaft gegenübergestanden. Erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts sei es zu einer Versöhnung dieser Gruppen gekommen, von denen die erste *Petrus*, die zweite *Paulus* zum Repräsentanten hatte. Das Resultat des Versöhnungsprozesses sei die Bildung des römischen Katholizismus gewesen. Die Briefe des Paulus sind nach Loman sämtlich unecht und stellen ein Produkt der neugläubigen, gnostischen Messiasgemeinde dar.

Spätere Radikalkritiker sahen in dem Vortrag Lomans eine Art Manifest, in dem in groben Zügen das neue Paradigma, die radikalkritische Theorie der urchristlichen Geschichte, die Hypothese-Loman, ausgesprochen wurde. Welche Bedeutung man Lomans Vortrag in radikalkritischen Kreisen später noch beimaß, geht auch daraus hervor, daß Van den Bergh van Eysinga mit seinen Schülern im Hause der Vrije Gemeente den 13. Dezember als einen besonderen Gedenktag beging.⁵⁴

Die Übereinstimmung der Vertreter der radikalen Schule beschränkt sich im allgemeinen auf die beiden Grundthesen: die Bestreitung der Echtheit sämtlicher Paulusbriefe und/oder der historischen Existenz Jesu. Dabei werden beide Thesen nicht immer gleichzeitig vertreten: „Es gibt“, wie Van den Bergh van Eysinga bemerkt, „Radikale, die die Historizität Jesu angenommen haben, indem sie die Briefe verwarfen“, während freilich „der umgekehrte Fall, daß man nämlich die Historizität Jesu verwirft, und dennoch an der Echtheit der Paulusbriefe festhält, ... nicht nachweis-

bar“ ist.⁵⁵ Die historische Existenz Jesu ist nur von wenigen Radikalkritikern in Frage gestellt worden, und selbst von Loman, der sie anfänglich in Frage gestellt hatte, wurde diese These später wieder zurückgenommen.

Die These, daß sämtliche Paulusbriefe unecht seien, findet sich dagegen bei sämtlichen radikalen holländischen Kritikern.

Meine erste „Begegnung“ mit der sogenannten holländischen Radikalkritik hatte ich, als ich als Theologiestudent eine soeben erworbene *Einleitung* in das Neue Testament neugierig durchblättert und dabei in einem Abschnitt über die Paulus-Briefe auf die Existenz einer sog. „radikalen Kritik“ stieß, deren Vertreter die Kühnheit besaßen hatten, dem Apostel auch die Hauptbriefe abzusprechen und „sie als Niederschlag antinomistischer Strömungen aus der Zeit um 140 n Chr“ zu erklären.⁵⁶

Ich war skeptisch, denn bereits die Bezeichnung „radikale Kritik“ ließ nichts Gutes ahnen. Unter einem Radikalen stellte ich mir damals ebenso wie offenbar der englische Bischof J.A.T. Robinson einen „wie wild herumschwingenden Kritiker“⁵⁷ vor, halb Mensch, halb wildes Tier. Außerdem wußte ich schon von Bruno Bauer, der ebenfalls die Echtheit sämtlicher Paulusbriefe bestritten hatte, und zwar, wie ich damals meinte, mit sehr fragwürdigen Methoden und Resultaten. Derartige Versuche schienen mir ebenso wie die Leugnung der Echtheit der Paulusbriefe, die ja damit zusammenzuhängen schien, von recht durchsichtigen weltanschaulichen Vorurteilen bestimmt, die jeglicher wissenschaftlichen Seriosität entbehrten.

Jedenfalls konnte ich dem Verfasser meiner *Einleitung in das Neue Testament*, dem bekannten Neutestamentler W.G. Kümmel, nur aus tiefstem Herzen zustimmen, wenn er solchen abenteuerlichen Theorien im folgenden keine weitere Beachtung schenkte und nur in einem Halbsatz anmerkte, daß deren Vertreter „von unhaltbaren literarischen Voraussetzungen und einer gewaltsamen Geschichtskonstruktion“ ausgegangen waren.

Das, was ich über diese verwegenen Wissenschaftler (bei denen es sich sämtlich um Lehrstuhlinhaber handelte) gelesen hatte, genügte mir damals noch, um mich davon zu überzeugen, daß eine nähere Kenntnisnahme für die weitere theologische Aus-

bildung kaum erforderlich und wohl auch kaum lohnenswert sein würde.

Obwohl sich eine Kenntnis der holländischen Radikalkritik für die Absolvierung des theologischen Examens in der Tat als nicht notwendig erwies, zeigte sich allerdings, daß ihre Kenntnis für eine nähere wissenschaftliche Beschäftigung mit den Paulusbriefen schlechterdings unerläßlich war.

Bei der Lektüre der paulinischen Briefe stieß ich später immer häufiger auf Fragen, die mir während des Studiums entweder gar nicht in den Sinn gekommen waren oder die ich bereits längst für beantwortet gehalten hatte. Eine Reihe dieser Fragen ist bereits oben erörtert worden. Da mich die gängigen Antworten nicht befriedigten, selbst wenn sie unter Hinweis auf den vielbeschworenen „kritischen Konsens“ vorgebracht wurden, und mich die merkwürdige Sicherheit, die theologische Lehrer plötzlich ausstrahlten, wenn man sie nach den historischen Grundlagen des christlichen Glaubens fragte, zutiefst beunruhigte, begann ich immer öfter meine Zuflucht bei jenen kirchen- und theologiegeschichtlichen Außenseitern und „Querdenkern“ zu suchen, von denen ich während des Studiums in den gängigen Lehrbüchern und Einleitungen nur in Fußnoten, Halbsätzen und Randbemerkungen etwas gehört hatte.

Von den radikalen Theologen wußte ich immerhin soviel, daß sie offenbar einen Generalangriff auf das traditionelle Bild frühchristlicher Geschichte, wie es in großen Zügen unverändert von Baur bis heute an den Universitäten gelehrt wird, unternommen hatten. Warum und mit welchen Argumenten er im einzelnen geführt worden und mit welchen Argumenten er von der traditionellen Theologie abgeschlagen worden war, wußte ich nicht.

Die Frage, welcher Art diese Argumente waren – einige von ihnen meinte ich aufgrund meiner bisherigen Beschäftigung mit den Paulusbriefen schon zu erahnen –, hatte ich mir lange Zeit aufgrund fehlender holländischer Sprachkenntnisse verkniffen. Mit der Zeit begann mich dieses Problem allerdings derart zu beschäftigen, die Neugierde wurde so unerträglich, daß ich der Versuchung nicht länger widerstehen konnte. Ich fuhr in die Bibliothek, besorgte mir dort sämtliche in Deutschland zugängliche Literatur über und von den holländischen Kritikern, kaufte mir ein Niederländisch-Deutsches Wörterbuch und begann zu lesen.

Schon bei einer ersten, noch etwas holprigen Lektüre einiger klassisch-radikalkritischer Schriften im holländischen Original ahnte ich, daß hier der Schlüssel für die vielen Fragen und Probleme liegen könnte, die mir bei der Beschäftigung mit der Geschichte des Urchristentums und insbesondere den Paulusbriefen zu schaffen gemacht hatten.

Mehr als die Antworten, die von den holländischen Theologen und Philologen auf viele schwierige Fragen der Paulusforschung gegeben worden waren, interessierten mich die Argumente, mit denen sie die Echtheit sämtlicher Briefe bestritten hatten. Auch wenn dem *einzelnen* Argument, für sich betrachtet, nicht immer eine ausschlaggebende Bedeutung zukommt, so bildet es im Zusammenhang mit vielen anderen doch das, was man als eine „kumulative Evidenz“ bezeichnet. So nennt man eine wissenschaftliche Theorie, die sich aus vielen verschiedenen Indizien zusammensetzt, die, je für sich betrachtet, keineswegs absolut zwingend sein müssen.

Ich kann im folgenden natürlich nicht sämtliche Argumente, mit denen die Echtheit sämtlicher Paulusbriefe bestritten wurde, wiedergeben. Wer sich dafür interessiert, sei auf mein Buch *Paulusbriefe ohne Paulus?* verwiesen. In Stichpunkten notiere ich jedoch einige Fragen und Probleme, die auch denjenigen, der bisher nie an der Echtheit sämtlicher Paulusbriefe zweifelte, dazu veranlassen könnten, für einen Moment innezuhalten.

- „Paulus, Knecht Jesu Christi, berufen zum Apostel, ausgesondert zur Verkündigung des Evangeliums Gottes, ...“
„Paulus, berufen zum Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes, ...“ „Paulus, Apostel nicht von Menschen her noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott ...“ „Paulus, ein Gefangener um Christi Jesu willen, ...“

Schreibt hier jemand über sich oder über einen *anderen*? Haben wir es hierbei mit einer Selbstaussage oder einer Aussage *über* den (verehrten) Apostel (einer legendären Vergangenheit) zu tun?

Man bedenke: Die von Römern und Griechen gepflegte Grußform war von *absoluter Schlichtheit*. Selbst der große Cicero konnte ganz einfach schreiben:

„Cicero grüßt Atticus“ (Cicero Attico salutem dicit).

- Gal 1,1: „Paulus ... an die *Gemeinden* in Galatien“.
1Kor 1,1: „Paulus an die Gemeinde Gottes, die in Korinth ist, an die in Christus Jesus Geheiligten, die berufenen Heiligen *samt allen denen, die allerorten den Namen unsres Herrn Jesus Christus anrufen ihres und unsres Herrn.*“
Armer Briefträger!
- Gal 1,11: „*Ich tue euch nämlich kund*, ihr Brüder, daß das von mir verkündigte Evangelium nicht von menschlicher Art ist.“
Hat Paulus die Galater etwa bisher über diesen zentralen Punkt seiner Lehre in Unwissenheit gelassen?
- Gal 2,6: „Was aber die betrifft, die dafür gelten, etwas zu sein – wer sie einst *waren*, daran liegt mir nichts.“
Warum *waren*?
„*Sind*“ denn die Apostel nicht mehr, als der Verfasser des Galaterbriefs seinen Brief schreibt? Sollten sie bereits verstorben sein?
Blickt der Verfasser des Galaterbriefes schon auf die apostolische Zeit als eine abgeschlossene zurück?
- Im Galaterbrief weist Paulus auf die großen Buchstaben seiner Handschrift hin (Gal 6,11): *Sehet, mit wie großen Buchstaben ich euch mit meiner [eigenen] Hand schreibe!*
Warum? Offenbar, weil er seinen Lesern einen Hinweis auf die Authentizität des Schreibens geben will. Frage: Warum muß bereits der Apostel seine Briefe vor Fälschungen schützen? Waren denn bereits *zu seinen Lebzeiten* gefälschte Briefe in Umlauf? Wohl kaum.
Wenn aber Paulus schon zu Lebzeiten eine solche Autorität darstellte, daß es sich lohnte, in seinem Namen Briefe zu fingieren, warum hören wir dann 100 Jahre nichts von dem großen Apostel und seinen (echten) Briefen?
Im 2. Thessalonicherbrief wird der Hinweis des Verfassers auf seine Handschrift: „Der Gruß mit meiner, des Paulus, Hand. Das ist ein Zeichen in jedem Brief; so schreibe ich“

(3,17) von den meisten Exegeten als ein Zeichen für die Unechtheit des Briefes gedeutet. Warum nicht der entsprechende Hinweis im Galaterbrief?

- 1Kor 3,1: „Und ich, ihr Brüder, konnte mit euch nicht reden als mit Geistbegabten, sondern als mit *Fleischlichen*, als mit *Unmündigen in Christus* ... Milch habe ich euch zu trinken gegeben, nicht feste Speise; denn ihr vertrugt sie noch nicht. Ja, ihr vertragt sie auch jetzt noch nicht; denn noch seid ihr fleischlich.“
1Kor 2,6: „Weisheit aber reden wir unter den *Vollkommenen*.“
Ist sich der Verfasser des 1. Korintherbriefes eigentlich selber im klaren darüber, zu *wem* er redet?
- Röm 1,1: „[nämlich das Evangelium] über seinen Sohn, der aus der *Nachkommenschaft Davids hervorgegangen ist nach dem Fleische*“.
2Kor 5,16: „Wenn wir Christus nach dem Fleisch auch gekannt haben, kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr [so].“
Kann der Verfasser von Röm 1,1, der so viel Wert auf den Stammbaum Jesu und dessen davidische Abkunft legt, derselbe sein wie der von 2Kor 5,16?
- Ist es vorstellbar, daß der Apostel *am Vorabend* seines Rom-Aufenthalts an die dortige Gemeinde einen der längsten Briefe der antiken Literatur schreibt? Warum verfaßt er überhaupt einen Brief, der über eine kurze Ankündigung seiner Ankunft hinausgeht? Würde er nicht in kurzer Zeit durch seinen persönlichen Umgang mit der römischen Gemeinde ein sehr viel besseres und lebendigeres Zeugnis ablegen können?
- Wie konnte Paulus von seinen Adressaten in Galatien überhaupt *verstanden* werden? Kann man sich vorstellen, daß das einfache, kriegerische Bergvolk der Landschaft oder die sicher nicht sehr viel besser gebildete Bevölkerung der Provinz den theologischen Gedanken des an sie gerichteten Briefes auch nur im geringsten zu folgen vermochte? Stellt

der Galaterbrief nicht unter diesem Gesichtspunkt, wie die radikalen holländischen Kritiker sagten, eine Art „Hegel voor de Atchehneezen“ dar?⁵⁸

- Nachdem Paulus seine Offenbarung empfangen hat, geht er *in die Wüste* (nach Arabien, Gal 1,17) – und nicht zur Jerusalemer Gemeinde! Ist das psychologisch nachvollziehbar? Man übertrage das einmal auf einen Anhänger des Sokrates in Süditalien, der den einen oder anderen platonischen Dialog in die Hände bekommen hat und sich nun zum Anhänger des Sokrates berufen fühlt:
„Er hat sich des Todesloses des Philosophen erfreut, denn er war ein Sophist mit Leib und Seele. Aber ihm ist ein anderes Licht aufgegangen. Zu denken wie Sokrates, zu fühlen, zu lehren, zu leben wie Sokrates, sich vollständig mit ihm zu identifizieren, das – so hat er eingesehen, durch Intuition begriffen – ist das einzige, was nottut. Nun wird er nach Athen eilen? Plato lebt noch, Alkibiades lebt noch. Von ihnen, von so vielen anderen wird er zu erfahren versuchen, was Sokrates gedacht, gefühlt, gelehrt hat; welcher Geist aus seiner Umgebung sprach?
Nein, er zieht nach Ägypten, bleibt dort drei Jahre, schreibt und spricht dann sein Leben lang über Sokrates und wird von einer leichtgläubigen Welt für den glaubwürdigsten Zeugen des griechischen Philosophen gehalten, für den zuverlässigsten Interpreten seiner Lehre und Absicht.“⁵⁹
- Warum verbietet der *Jude* Paulus den Männern, im Gottesdienst eine Kopfbedeckung aufzusetzen? (1Kor 11,4); warum spricht der *Jude* Paulus von Griechen und *Barbaren* (Röm 1,14), wenn er mit letzteren nach dem griechischen Verständnis des Begriffs nur sich selber meinen konnte? Warum mußte der Jude Paulus den Juden erst ein Jude *werden*? (1Kor 9,11)
- Warum besteht Paulus einen Tierkampf in Ephesus (1Kor 15,32), obwohl er als angeblicher römischer Staatsbürger gar nicht *ad bestias* verurteilt werden konnte? Wie hätte er

einen solchen überhaupt, auch im Falle nicht-römischer Staatsbürgerschaft, überleben können?

- Warum blickt der angeblich zwischen 50-60 schreibende Verfasser des 1. Thessalonicherbriefes auf den Fall Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. zurück? 1Thess 2,16: „Das Zorngericht ist endgültig über sie [die Juden] gekommen“ (vgl. auch die „Strenge Gottes“ in Röm 11,17-22).
- Einer der wichtigsten Fragen möchte ich in folgenden Abschnitten nachgehen:
Warum werden die Briefe des größten christlichen, für sein Amt göttliche Autorität beanspruchenden Apostels, deren literarisches und theologisches Niveau innerhalb der Geschichte der frühchristlichen Literatur kaum mehr erreicht wird, erst in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts bezeugt?
Warum schweigt der Katholik Justin in der Mitte des 2. Jahrhunderts über die paulinischen Briefe? Warum begegnet uns ein Briefekanon erstmals bei dem Ketzer Marcion?

Spurensuche

Die paulinischen Briefe gelten als die wichtigsten Dokumente der urchristlichen Geschichte des 1. Jahrhunderts, Paulus als ihr wichtigster Zeuge. Von einem zuverlässigen historischen Zeugen erwarten wir, daß seine eigene historische Identität glaubwürdig nachgewiesen werden kann. Mit der Tatsache, daß der Verfasser der paulinischen Briefe sich selber in seinen Briefen als Apostel der Frühzeit ausgibt, mochte sich noch nicht einmal der Kirchenvater Tertullian – darin kritischer als viele heutige neutestamentliche Kritiker – zufriedengeben.⁶⁰ Sie kann allein noch nicht ausreichen, um an diesem Punkt Gewißheit zu erlangen. Wie also ist es mit den äußeren Zeugnissen für den Apostel Paulus und dessen Briefe bestellt?

Was die Person des Apostels betrifft, so befindet man sich auf der Suche nach außerchristlichen Quellen für Paulus in einer ähnlichen Verlegenheit wie bei dem Versuch, die Historizität Jesu

mit nicht-christlichem Quellenmaterial zu bezeugen: die antiken Quellen schweigen.

Die Verlegenheit ist um so größer, als das Schweigen im krassen Gegensatz zu der überragenden Bedeutung steht, die der Apostel nach dem Verfasser der Apostelgeschichte und der frühchristlichen Tradition gehabt haben soll. Sollte man nicht erwarten, daß das aufsehenerregende öffentliche Auftreten des Apostels, seine Predigt und sein missionarisches Wirken irgendwo wenigstens einen entfernten Reflex auch außerhalb der von ihm gegründeten Gemeinden gehabt haben müßten?

Auch wenn man längst nicht alles, was die Apostelgeschichte über das Wirken des Paulus erzählt, als historisch gelten lassen will, wenn man absieht von seinem Auftritt vor dem König Agrippa (Apg 25,13ff) oder dem Hohen Rat in Jerusalem (Apg 22,30), von der wunderbaren Befreiung aus dem Gefängnis in Philippi (Apg 16,24ff), von dem Aufstand, den er in Ephesus auslöste (Apg 19,23ff), von dem Aufsehen, das er unter den Athenern erregte (Apg 17,18ff), bliebe nach Abzug all dieser von den heutigen Forschern zumeist ins Reich der Legende verwiesenen Geschichten doch der helle Widerschein einer außerordentlichen Persönlichkeit, die einem griechischen bzw. römischen Schriftsteller oder Geschichtsschreiber der damaligen Zeit kaum unbekannt bleiben konnte. Selbst wenn man sich allein auf den Paulus der Hauptbriefe beschränkte, bliebe eine Person und Ereignisse, die in der antiken Welt nicht ignoriert werden konnten und auch über den engen Kreis der christlichen Gemeinden hinaus Beachtung finden mußten. Wo begegnet schon ein Mensch, der wie Paulus in Ephesus den wilden Tieren in der Arena vorgeworfen wurde (1Kor 15,32), der „fünfundvierzig Streiche weniger einen“ empfing (2Kor 11,24), dreimal Schiffbruch erlitt, dabei einen Tag und eine Nacht auf dem Meer trieb (2Kor 11,25) – und dies alles überlebte! –, der von Jerusalem bis Illyrien herumreiste, um das Evangelium zu verkündigen und zu missionieren, dem in Damaskus auf abenteuerliche Weise die Flucht gelang (2Kor 11,32) ...?

Das Rätselhafte: Nirgendwo, weder in der griechisch-römischen Literatur noch in der jüdischen findet sich eine Spur von alledem.

Die in der Apostelgeschichte ins Überdimensionale, fast Göttliche (Apg 14,11) gesteigerte Gestalt des Völkerapostels ist den Griechen und Römern offenbar so wenig aufgefallen, daß sie sie mit keinem Wort erwähnen. Dabei hat es eine Reihe von antiken Schriftstellern gegeben, die sich für die Gestalt des Apostels hätten interessieren können und müssen: zum Beispiel den schon im Zusammenhang mit der Frage nach dem historischen Jesus begegnenden jüdisch-römischen Geschichtsschreiber Josephus, der in seinem Werk *Der Jüdische Krieg* die Geschichte und Vorgeschichte des jüdischen Krieges bis zum Fall von Masada im Jahre 73 erzählte und in seinen etwa 94 n. Chr. erschienenen *Jüdischen Altertümern* die Geschichte der Juden von der Weltschöpfung bis zum Jahre 66 n. Chr. beschrieb. Josephus, der die Geschichte des jüdischen Volkes sonst eher weitschweifig und fast schon ein wenig geschwätzig ausbreitet, bleibt wie schon im Falle Jesu auch diesmal auffallend stumm. Der Römerfreund Josephus weiß nichts von dem römischen Staatsbürger Paulus, weiß auch nicht von dem für „die väterlichen Satzungen“ (Gal 1,14) eifernden Saulus. Der Saulus, den Josephus kennt, ist ein Verwandter des Königs Agrippa⁶¹ und hat mit dem Saulus des Neuen Testaments nur den Namen gemeinsam.

Das Schweigen des Josephus mag befremdlich erscheinen, aber es ist immerhin ehrlich: Dem bedauerlichen Mangel an historischen Nachrichten über den Apostel Paulus wäre durch einige spätere Einschübe und Interpolationen leicht abzuhelfen gewesen. Daß man dieser Versuchung auf christlicher Seite nicht erlegen ist, mag damit zusammenhängen, daß man das Fehlen von irgendwelchen historischen Nachrichten über den Apostel eher verschmerzen konnte als das beunruhigende Schweigen, das die Person Jesu bei Josephus umgab.

Neben Josephus wäre noch an eine Reihe anderer antiker Autoren zu denken, die in der einen oder anderen Weise auf den Apostel hätten Bezug nehmen können: der allen religiösen Bewegungen seiner Zeit gegenüber aufgeschlossene Plutarch (ca. 45-120 n. Chr.), Pausanias (*ca. 115 n. Chr.), Aulus Gellius (*2. Jh. n. Chr.), Lukian (120-180 n. Chr.), um nur einige zu nennen, sie alle waren mit den Schauplätzen des Wirkens des Apostels bekannt und mußten das eine oder andere darüber gehört haben – sie alle schweigen.

Wenn aus alledem hervorgeht, daß die christlicherseits in den strahlendsten und glanzvollsten Farben gemalte Gestalt des Völkerapostels den „Völkern“ des ersten und zweiten Jahrhunderts offenbar völlig unbekannt war, so zeigt ein Blick in die jüdischen Quellen aus dem 1.-2. Jahrhundert n. Chr., daß auch hier weder in positiver Hinsicht etwas über den alle seines Geschlechts an Eifer für die väterliche Religion überragenden Gesetzesjuden noch in negativer etwas über den Gesetzesverächter und Apostaten bekannt zu sein scheint.

Aber nicht nur die Person, sondern auch sein Werk, d.h. die unter dem Namen des Apostels verfaßten Briefe, sind in ihrer Gesamtheit bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinein offenbar völlig unbekannt. Wie auch von der Mehrzahl der heutigen Wissenschaftler anerkannt wird, ist die Wirkungsgeschichte der paulinischen Briefe im ersten und zweiten Jahrhundert eines der dunkelsten und rätselhaftesten Kapitel der neutestamentlichen Forschung.

Der hohe Anspruch, mit dem Paulus in den Briefen in seiner Eigenschaft als von Gott berufener Apostel auftritt (Gal 1,1f), steht in einem seltsamen Kontrast zu der Tatsache, daß der Apostel unmittelbar nach seinem Tode bis hin zu der Zeit Marcions in der theologischen Diskussion völlig vergessen zu sein scheint. Nicht nur wurden die angeblich von ihm gegründeten Gemeinden auf einem anderen – dem katholischen Fundament – weitergebaut, eigenartig ist vor allem, daß die Briefe, denen der Apostel bis heute den größten Teil seines Ruhmes zu verdanken hat, fast ein ganzes Jahrhundert vergessen zu sein scheinen, bis wir ihnen in der Mitte des zweiten Jahrhundert ausgerechnet in den Händen eines Häretikers, des von der katholischen Kirche im Jahre 144 exkommunizierten Erzketzers Marcion, begegnen!

Bei dieser Beurteilung der Wirkungsgeschichte der paulinischen Briefe im ersten und zweiten Jahrhundert handelt es sich keineswegs um eine vereinzelt Meinung, sondern um die heute von der neueren Forschung allgemein vertretene Auffassung.⁶² Ich möchte zum Beispiel auf den Neutestamentler Käsemann hinweisen, der in seinem Aufsatz *Paulus und der Frühkatholizismus* eine kurze Skizze der Wirkungen und Nachwirkungen, die der Apostel auf die christlichen Gemeinden seiner Zeit ausgeübt hat, zeichnet. Auch für Käsemann stellt sich der Befund im großen

und ganzen negativ dar: In den von Paulus gegründeten Gemeinden ist das Gedächtnis des Apostels in überraschend kurzer Zeit wie ausgelöscht. Die paulinischen Gemeinden sind für Käsemann „bereits nach einem Menschenalter vom Enthusiasmus verschlungen“ worden, ohne daß es ihnen gelungen war, das Erbe des Apostels zu bewahren. Selbst die Johannesapokalypse „trägt keine Spuren dessen, daß Kleinasien dem Apostel Dank schuldet.“ Freilich kennt Käsemann – abgesehen von dem wenig bedeutenden Zeugnis des Ignatius – eine „große Ausnahme“: Marcion. Er macht zugleich deutlich, „in welchen Kreisen man den Theologen Paulus weiter schätzt.“

Angesichts dieses recht dürftigen Resultats bestätigt sich insgesamt, was Käsemann schon zu Beginn seines Aufsatzes folgendermaßen formulierte: „Historische Forschung hat vielleicht ihren letzten und tiefsten Wert darin, daß sie desillusioniert. Wie sehr das auch und gerade Paulus gegenüber gilt, ist bisher kaum zureichend erkannt.“ In der Tat!

Zwei Paulusse

Ein Problem, das die Paulusforschung schon seit langem beschäftigt, ist die Tatsache, daß sich das Paulusbild der Apostelgeschichte wesentlich von demjenigen, das uns in den als echt angesehenen Briefen entgegentritt, unterscheidet. So lassen sich beispielsweise bei einem Vergleich von Gal 1,11-2,10 mit den einschlägigen Passagen der Apostelgeschichte einige wesentliche Abweichungen feststellen: Während nach der Darstellung von Gal 1,16f Paulus nach seiner Bekehrung drei Jahre in *Arabien* weilte, weiß die Apostelgeschichte darüber nichts zu berichten. Sie stellt es so dar, als sei Paulus nach seiner Bekehrung noch einige Zeit in Damaskus verblieben und habe dort in den Synagogen Christus verkündigt (Apg 9,10-22), bis er schließlich von den dortigen Juden vertrieben wurde und nach Jerusalem kam.

Während der Paulus des Galaterbriefs zu seinem 2. Jerusalembesuch aufgrund einer „Offenbarung“ veranlaßt wird, wird er in der Apostelgeschichte von der Gemeinde in Antiochien dazu beauftragt, nach Jerusalem zu gehen.

Während das 15. Kapitel der Apostelgeschichte (23-29) das sogenannte *Aposteldekret* erhält, das den Heidenchristen die Enthaltsamkeit von „Blut und Ersticktem und von Hurerei“ vorschreibt – ein Gebot, das von katholischen Christen des 2.-3. Jahrhunderts durchgehend befolgt wurde und nur in den gnostischen und marcionitischen Gemeinden außer Kraft blieb –, weiß der Verfasser des Galaterbriefs an der Stelle, wo er das Treffen in Jerusalem erwähnt, nichts von diesem Dekret.

Die Differenzen zwischen den als echt angesehenen Briefen und der Darstellung der Apostelgeschichte beziehen sich aber nicht nur auf einzelne historische Daten, sondern sind grundsätzlicher Art. Die Apostelgeschichte gibt uns ein völlig anderes Paulusbild als die Briefe.

Als wesentliche Merkmale des lukanischen Paulus-Bildes werden vor allem immer wieder die folgenden beiden Charakteristika herausgestellt:⁶³

1. Lukas zeichnet das Bild des Apostels so, daß dieser als ein *typischer Vertreter des Judentums*, als ein gesetzestreuer Jude, erscheint.

So z.B. wird vom Paulus der Apostelgeschichte die Beschneidung *nicht etwa nur gebilligt, sondern sogar selber praktiziert!* (Apg 16,3: die Beschneidung des Timotheus).

Die Stelle ist mit Apg 21, 21 zu vergleichen, wo Lukas die Besorgnis einiger jüdisch-christlicher Gesetzeseiferer erwähnt, die über den Apostel das Gerücht vernommen hatten, er lehre den Abfall von Mose, indem er sage, sie sollten ihre Kinder nicht beschneiden und nicht nach jüdischen Sitten wandeln. Um den jüdenchristlichen Gesetzeseiferern einen öffentlichen Beweis seiner Gesetzestreue zu geben, soll Paulus für eine gewisse Zeit zur Auslösung von vier Nasiräern in das Nasirät eintreten – was er auch prompt tut (Apg 21, 18ff; unter einem Nasiräer, von hebr. nazir = sich aussondern, sich weihen, verstand man im alten Israel einen Menschen, der Gott durch ein Gelübde zu besonderem Dienst geweiht war und sich durch eine asketische Lebensweise von seinen Glaubensbrüdern unterschied. Ein Nasiräer hatte sich zum Beispiel für eine begrenzte Zeit des Weins zu enthalten, er durfte aus Reinheitsgründen keinen Leichnam berühren und durfte nicht „mit dem Schermesser über seinen Kopf fahren“, das heißt, er mußte sein Haar ebenso wie der alttestamentliche Held

Simson langwachsen lassen. Man könnte ihn als einen jüdischen „Mönch auf Zeit“ – manchmal auch auf Lebenszeit – betrachten).

Demgegenüber lehnt der Paulus der Briefe (an den nicht-interpolierten Stellen des Corpus Paulinum) Gesetz und Beschneidung ausdrücklich und vehement ab. Die Kritik des Paulus an der Beschneidung gipfelt im Philipperbrief, wo er die Beschneidung in einem heftigen polemischen Ausfall geradezu als *Kastration* bezeichnet (3,2).

2. Ein weiteres Charakteristikum des lukanischen Paulusbildes ist die Unterordnung des Apostels unter die Jerusalemer Repräsentanten der Kirche.

Das kommt an verschiedenen Stellen zum Ausdruck:

a) Lukas betont, daß Paulus – im Gegensatz zu den übrigen Aposteln – kein Augenzeuge Christi gewesen ist. Bei der Darstellung der Bekehrung des Paulus legt er an allen drei Stellen Wert darauf, daß Paulus auf sein Angesicht niederfällt. Dies und die Blendung der Augen haben jedesmal dieselbe Konsequenz: Paulus kann danach nichts mehr sehen! Folglich hat er eine Erscheinung des verherrlichten Christus – so wie die übrigen Apostel – nicht gehabt, da er nur den himmlischen Lichtglanz erblickt hat.

„Paulus ist“ nach der Darstellung des Lukas „also auf das *Hören* angewiesen ... Daß Paulus den Redenden erst im Dialog als den Herrn Jesus identifizieren kann, unterstreicht, daß er ihn nicht *gesehen* hat. Und daß er das Gespräch mit dem Herrn *im Himmel* führt, zeigt, daß Jesus nicht auf die Erde gekommen ... ist.“⁶⁴

Die Tendenz, die Lukas mit dieser Darstellung von der Bekehrung des Paulus verfolgt, ist vor dem Hintergrund des lukanischen Paulusbildes und seines Apostelbegriffs zu verstehen: Nach dem Verständnis des Lukas ist nur derjenige Apostel, der Jesus Christus *gesehen* hat. Vor diesem Hintergrund bemüht sich der Verfasser der Apostelgeschichte, die Bekehrung und Berufung des Paulus grundsätzlich von der Berufung der Zwölf zu unterscheiden.

Dabei zeigt die Tatsache, daß Lukas die Berufung des Paulus *dreimal* berichtet, wie wichtig ihm diese Unterscheidung des Paulus und der zwölf Apostel gewesen ist. Anders als sie hat Paulus Jesus nie gesehen! Der auferstandene Christus hat den Himmel überhaupt nicht verlassen, sondern ihn lediglich aus dem Himmel

angerufen und ihn im übrigen an die Gemeinde verwiesen, die seit langem auf dem Fundament der Zwölf erbaut ist.

Der Neutestamentler W. Schmithals kann sagen: „Die Größe des Paulus liegt für Lukas gerade in seiner treuen Abhängigkeit von den zwölf Aposteln.“

Demgegenüber stellt der Verfasser der Briefe die Sache vollkommen anders dar. Paulus betont Gal 1,1f; 1 Kor 9,1ff ausdrücklich, daß er mit denen, die vor ihm Apostel waren, gleichberechtigt ist. Er hat „Jesus, unseren Herrn, gesehen“ (1Kor 9,1). Für sich und sein Evangelium beansprucht er dieselbe Unmittelbarkeit gegenüber dem Auferstandenen wie die Apostel.

b) Die Worte, die Jesus Apg 9,6 an den Apostel richtet, er möge in die Stadt gehen, um dort zu hören, was er weiterhin tun solle, machen unmißverständlich deutlich, daß die Bekehrung des Paulus allein auf die *Aufnahme des Kontakts mit der Jerusalemer Kirche* und ihren Repräsentanten ausgerichtet ist.

Der Neutestamentler G. Klein: „Der unmittelbare Kontakt mit der himmlischen Welt erschöpft sich also in dem Zweck, Paulus bis an die Schwelle der Begegnung mit Ananias heranzuführen, und bleibt diesseits jeder sachhaltigen Instruktion. Diese – und damit die Überführung des desorientierten Paulus in die Orientiertheit des Glaubens – bleibt das exklusive Vorrecht des Repräsentanten der Kirche.“⁶⁵

Bekehrung und Berufung sind also bei Paulus – anders als in der Darstellung des Galaterbriefs – *nicht miteinander identisch*: Die Bekehrung spielt in der Apostelgeschichte nur die Rolle eines *Wegweisers*, durch den der Apostel auf die Repräsentanten der Jerusalemer Gemeinde verwiesen wird: Erst hier erhält er die für sein weiteres Wirken entscheidende Weisung und Autorisierung.

c) Eng damit zu tun hat der von Klein weiter bemerkte Umstand, daß „der zunächst in die Augen springende Unterschied“ zwischen der Darstellung der Apg und dem Galaterbrief „das Fehlen der Ananiasfigur“ betrifft.⁶⁶

Während die Apg berichtet, daß sich Paulus unmittelbar nach seiner Bekehrung an *Ananias* als Repräsentanten der Kirche wendet, verneint Paulus „auf das schärfste, daß es dabei irgendeinen Vorgang gegeben habe, der die Möglichkeit nahelegen könnte, seinen Apostolat ‘von Menschen’, ja auch nur ‘durch einen Menschen’ zu begreifen. Damit ist in aller Klarheit ausgedrückt, daß

nicht nur eine begründende, sondern auch jede vermittelnde menschliche Funktion bei seiner Berufung ausgeschlossen ist. Der Gegensatz zu dem lukanischen Schema, für das die Idee der Mediatisierung konstitutiv ist, ist vollkommen.“⁶⁷

Klein bemerkt die „hochpolemische Tendenz“ des Präskriptes des Galaterbriefes, „die primär auf Abweisung gegnerischer Konstruktionen aus ist, diese in jeder denkbaren Ausprägung treffen will und in der Formulierung des positiven Sachverhalts ganz von der voraufgegangenen Negation abhängig ist.“⁶⁸

d) Die untergeordnete Stellung, die dem Paulus im Verhältnis zu den anderen Aposteln zukommt, wird von Lk vor allem an dem Verhalten des Apostels während des sog. Apostelkonzils exemplifiziert.

Während z.B. der Paulus des Galaterbriefs, „um seine Selbständigkeit vollends zu wahren, damit der Umstand, daß er den Häuptionern zu Jerusalem sein Evangelium auseinandersetzte, ihn nicht als abhängig und unselbständig erscheinen lasse, betheuert ..., daß er sich ‘in Folge’ einer ihm zu Theil gewordenen Offenbarung nach Jerusalem begab“⁶⁹ (Gal 2,1), folgt er nach lukanischer Darstellung einem Beschluß der antiochenischen Gemeinde (Apg 15,2).

Während Paulus nach Aussage des Galaterbriefs von den Jerusalemer Säulen keine Auflagen gemacht wurden, wird nach der Darstellung der Apg auch dem Paulus und seinen Gemeinden das Aposteldekret auferlegt.

Dies alles (b-d) widerspricht dem Bild, das uns der Galaterbrief vermitteln will. Der Apostel wird hier völlig *souverän* dargestellt. Er ist Apostel „nicht von Menschen her noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus.“ Es ist eine *Offenbarung*, die ihn dazu veranlaßt, nach Jerusalem zu gehen, um dort mit den Aposteln zu konferieren. Er kommt, ohne von seiner Gemeinde gesandt oder von den Jerusalemern gerufen worden zu sein.

Da die Differenzen zwischen der Apostelgeschichte und den als echt angesehenen Briefen des Paulus, wie wir gesehen haben, in vielen Fällen unüberbrückbar groß und grundsätzlicher Art sind, fordern sie von dem Historiker eine Entscheidung:

Er muß entweder der Darstellung des Lukas oder der des Paulus als der historisch angemessenen den Vorzug geben.

Es ist sehr naheliegend, daß die Entscheidung der großen Mehrheit der Wissenschaftler zugunsten des Paulus der Briefe ausfällt und die Darstellung des Lukas in der Apostelgeschichte in der Regel mit mehr oder weniger Nachdruck (manchmal sogar mit Polemik nach dem Motto: „Haut den Lukas“) als eine tendenziös verfälschende bezeichnet wird. Der englische Theologe A.J. Matill, der hier stellvertretend für viele andere genannt werden kann, stellt fest, daß es „in der Apostelgeschichte und in den Briefen *zwei Paulusse* gibt, den historischen Paulus der authentischen Briefe und den legendarischen Paulus der Apostelgeschichte.“⁷⁰

Man wird fragen müssen, ob die große Selbstverständlichkeit, mit der Matill und die Mehrheit der heutigen Neutestamentler sich für die Paulusbriefe entscheiden, nicht etwas übereilt ist. Es gibt ja noch eine *dritte* Möglichkeit, die meistens unberücksichtigt gelassen wird und die über die enge Alternative, daß entweder der Paulus der Briefe oder Lukas recht haben müsse, hinausführen kann. Wie wäre es denn, wenn *weder* Lukas *noch* der Verfasser der Paulusbriefe in historischer Hinsicht „recht hätten“? Wenn sowohl der Paulus der Apostelgeschichte als auch derjenige der Briefe, wie Bruno Bauer es ausgedrückt hat, auf „demselben Boden der absichtlichen Reflexion entsprossen“ wären?

Bei näherer Betrachtung wird ja, wie wir gesehen haben, sehr deutlich, daß sich Apostelgeschichte und Galaterbrief miteinander „im Gespräch“ befinden, daß die Verfasser beider Schriften sich „bei ihrer Arbeit scharf ins Auge gefasst“⁷¹ haben. Daraus folgt, wie immer man über das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis im einzelnen denken mag, daß beide Schriften, deren jeweilige Aussagen sich trotz bzw. gerade wegen ihrer Unterschiedlichkeit wie zwei Teile eines Puzzlespieles ineinanderfügen, auch zu ungefähr *derselben Zeit* entstanden sein müssen. Es ist undenkbar, daß der eine Teil des Puzzles (Galaterbrief) viele Jahrzehnte älter ist als der andere und daß die (implizite) Polemik der Apostelgeschichte über viele Jahrzehnte hinweg konserviert wurde, um dann zu einer Zeit zu erscheinen, in der die Auseinandersetzung um den Apostolat des Paulus (nach dessen Tod) schon lange bedeutungslos geworden war. Umgekehrt ist es schwer vorstellbar, daß

der Verfasser des Galaterbriefs nicht die Apostelgeschichte bzw. eine ihrer Vorläufer gekannt haben soll, worauf nicht zuletzt die auch von den heutigen Wissenschaftlern hervorgehobene „hochpolemische Tendenz“ hinweist.

Der ebenfalls fiktive Charakter des uns in den Briefen begegnenden Paulusbildes ist aber auch abgesehen davon deutlich. Die vielen Unwahrscheinlichkeiten und Ungereimtheiten, die uns die Apostelgeschichte in geschichtlicher Hinsicht zumutet und die viele Wissenschaftler dazu veranlassen, die Apostelgeschichte als geschichtliche Quelle über den Apostel Paulus entweder gar nicht oder nur in sehr begrenztem Maße in Betracht zu ziehen, treffen wir auch in den paulinischen Briefen an! Sicherlich würden wir dies auch deutlicher erkennen, wenn wir uns erst einmal von dem Vorurteil befreit hätten, daß es sich bei den Briefen um Quellen aus erster Hand handelt, und wenn wir den Briefen gegenüber denselben kritischen Abstand besäßen wie gegenüber der Apostelgeschichte. Statt dessen führt das von uns ohne weiteres vorausgesetzte und im allgemeinen kaum weiter reflektierte Echtheitsaxiom dazu, daß wir die vielen Unstimmigkeiten und Probleme in den als echt angesehenen Briefen entweder gar nicht mehr bemerken oder aber diejenigen, *die wir bemerken*, mit allerlei möglichen und unmöglichen Erklärungen zupflastern. Unsere *Vorentscheidung*, bei den Briefen müsse es sich in jedem Falle um Dokumente mit großer historischer Authentizität handeln, steht so felsenfest, daß alle diese Erklärungen, so unwahrscheinlich sie auch im einzelnen sein mögen, legitimiert sind. Würden wir erst an der Möglichkeit solcher Erklärungen zu zweifeln anfangen (an die Erklärungen als solche glaubt in der Regel ohnehin kaum jemand mit Ausnahme derer, von denen sie stammen), so müßten wir ja im selben Atemzuge die entscheidende Grundfrage nach der Echtheit sämtlicher Briefe stellen – und das will niemand.

Unsere Vorentscheidung bewirkt, daß wir uns über Dinge, über die wir uns eigentlich wundern sollten, das Staunen verlernt haben: z.B. darüber, daß der Verfasser der Briefe behauptet, er sei *aufgrund einer Offenbarung* nach Jerusalem gegangen, was, wie schon der Holländer Pierson bemerkte, verdächtig nach Apologetik riecht (der Verfasser wendet sich offenbar gegen den Vorwurf, sein Apostel sei womöglich gar kein souveräner Apo-

stel, sondern, wie die Apostelgeschichte behauptet, er sei *gesandt* worden) und den Verdacht aufkommen läßt, daß der Verfasser an dieser Stelle die historische Möglichkeit (oder Unmöglichkeit) einer „Offenbarung“, die ihn dazu veranlaßt, termingerecht zum Apostelkonzil nach Jerusalem zu ziehen, aus dem Blick verlor. Oder z.B. über die beiläufige Bemerkung des Verfassers, er habe in Ephesus mit wilden Tieren gekämpft (Röm 15,32), er habe nach vielen anderen Strapazen („fünfmal habe ich von Juden vierzig [Geißelhiebe] weniger einen erhalten, dreimal bin ich mit Ruten geschlagen, einmal gesteinigt worden) „einen Tag und eine Nacht ...auf dem tiefen Meer [treibend] zugebracht“ (2Kor 11,24f; wörtlich übersetzt: *auf dem Grunde des Meeres!*), er sei von den Gemeinden in Galatien „wie ein Engel Gottes ... wie Christus Jesus“ (Gal 4,14) aufgenommen worden (warum? und woher kannten die Galater Christus Jesus, den der Apostel ihnen doch erst noch verkündigen sollte?) usw. Wenn wir diese und andere Passagen in einem anderen Zusammenhang lesen würden, würden wir keinen Augenblick zögern anzuerkennen, daß es sich dabei entweder um die maßlosen Übertreibungen eines Phantasten oder aber – das Wahrscheinlichere – um literarische Fiktion handelt. Nun kommt zu dem Gesagten noch ein weiterer wichtiger Punkt hinzu, den wir bisher noch gar nicht berücksichtigt haben.

Warum schweigt Lukas über die Briefe des Paulus?

Die Liste der *christlichen* Schriftsteller, die die paulinischen Briefe hätten kennen müssen, deren Werk jedoch keine Kenntnis davon verrät, ist beachtlich. Zu ihnen gehört merkwürdigerweise auch der Verfasser der Apostelgeschichte.

Selbst Lukas weiß nichts von einer literarischer Tätigkeit des Apostels! Für Lukas ist die Wirksamkeit des Paulus (und Petrus) auf die des Missionars und Wundertäters begrenzt, von einer Korrespondenz des Paulus mit seinen Gemeinden scheint ihm nichts bekannt, jedenfalls erwähnt er davon nichts.

Wie soll man sich diesen eigenartigen Umstand erklären, daß der erste und einzige neutestamentliche Autor, der sich mit der Lebensgeschichte des Paulus befaßt, nicht ein Wort über die Brie-

fe des Apostels an seine Gemeinden verliert, die den Christen wenige Jahrzehnte später so bedeutsam erschienen, daß sie für würdig befunden wurden, in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen zu werden? Kann man sich vorstellen, daß ein heutiger Schriftsteller eine Schubert-Biographie schreibt, ohne dessen Lieder zu erwähnen?

Was steckt hinter dem merkwürdigen Schweigen des Lukas?

Lukas schreibt nach allgemein verbreiteter Auffassung nach dem Tode des Paulus, blickt also auf das Leben und Werk des Apostels zurück. Wenn er die Briefe des Apostels nicht erwähnt, dann scheint die Ursache dafür in den folgenden drei Erklärungen gesucht werden zu müssen:

1. Lukas *kannte* die paulinischen Briefe, aber er wollte oder konnte sie aus bestimmten Gründen nicht erwähnen;

2. Lukas *kannte* die paulinischen Briefe *nicht*, obwohl es sie bereits gab;

3. Lukas kannte die paulinischen Briefe nicht, weil es zu seiner Zeit noch gar keine im Namen des Paulus verfaßte Literatur gab.

Es versteht sich von selbst, daß das auffallende Schweigen des Lukas hinsichtlich der Briefe des Paulus heute entweder nur mit 1) oder evt. mit 2) erklärt wird, da 3) die Unechtheit sämtlicher paulinischen Briefe voraussetzen würde und es sich hierbei für eine immer noch am Axiom der Echtheit sämtlicher Paulusbriefe festhaltende Forschung um eine unmögliche Möglichkeit handelt, die von ihr bisher noch nicht einmal als vorläufige Arbeitshypothese in Betracht gezogen wurde.

Allerdings muten die Gründe, die dafür angegeben werden, daß Lukas die paulinischen Briefe nicht kannte, obwohl diese bereits existierten, durchweg recht künstlich an. Die Annahme, daß Lukas bei der Suche nach Einzelheiten aus dem Leben des Apostels nichts von seinen in den Gemeinden doch angeblich so hochangesehenen und hochgeschätzten Briefen gehört haben soll, ist extrem unwahrscheinlich.

Größere Wahrscheinlichkeit hat dagegen die Annahme, daß Lukas durch „Unterdrückung des paulinischen Schrifttums ... die dem orthodoxen Denken unheimliche Theologie des Paulus“ neutralisiert haben soll, wie G. Klein dies annimmt.⁷² Kleins These besagt mit anderen Worten: Lukas ignoriert die paulinischen

Briefe wesentlich, da diese der Kirche seiner Zeit in mancher Hinsicht unbequem waren.

Diese These, die von der an sich richtigen Beobachtung ausgeht, daß die paulinischen Briefe sich mit ihrer Terminologie und Theologie in einer auffallenden Nähe zu der als häretisch angesehenen Gnosis befinden und der orthodoxen Kirche des 2. Jahrhunderts aus diesem Grunde „unheimlich“ erscheinen mußten (ich komme darauf \Rightarrow *Marcionitismus und Gnosis* zurück), muß in der Form, wie sie Klein vertritt, allerdings daran scheitern, daß sich in den paulinischen Briefen – in ihrer heutigen kanonischen Form – neben manchem Gnostischem auch einige dezidiert antignostische Gedanken finden, die der rechtgläubigen Kirche nicht nur gut ins Konzept paßten, sondern auch ausgezeichnet gegen die Gnostiker geltend gemacht werden konnten.

Das Schweigen der Offenbarung

Was von der Apostelgeschichte gilt, trifft auch für das letzte Buch des neutestamentlichen Kanons zu, der nach herrschender Meinung etwa in der Zeit zwischen 81-96 entstandenen *Offenbarung des Johannes*. Auch bei dem Verfasser der Apokalypse sollte man eine Kenntnis des Paulinismus und der paulinischen Briefe voraussetzen, da die in der Schrift enthaltenen 7 Sendbriefe sich an Gemeinden wenden, die zum paulinischen Missionsgebiet gehörten: Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea.

Auch hier werden wir enttäuscht. Der nach herkömmlicher Ansicht⁷³ nur wenige Jahrzehnte nach Paulus schreibende Verfasser der Apokalypse scheint weder etwas von Paulus noch seinen Briefen gehört zu haben. Dabei hätte er mancherlei Gründe gehabt, von ihm zu sprechen. Vor allem das Martyrium des Paulus in Rom hätte dem von der Leidenschaft für das christliche Martyrium durchdrungenen Apokalyptiker nicht entgehen können.

Wie sind außerdem die gravierenden Unterschiede zwischen dem Christentum, das die paulinischen Briefe voraussetzen, und dem, an das sich der Apokalyptiker wendet, zu verstehen? Muß uns nicht dieses, verglichen mit dem ersten, wie aus einer anderen Welt anmuten? Während von dem Verfasser der Apokalypse das

Christentum noch voll und ganz als nationaljüdische Angelegenheit aufgefaßt wird, setzt der Verfasser der paulinischen Briefe ein Christentum voraus, das sich schon seit längerem vom Judentum und vom Gesetz emanzipiert hat.

Hinzu kommt, daß, wie Käsemann bemerkt, der Verfasser der Johannesapokalypse, keine Spuren dessen trägt, „daß Kleinasien dem Apostel Dank schuldet.“ Das ist angesichts des frappierenden negativen historischen Befunds schon fast ein bißchen zu viel gesagt. Der radikale Kritiker Loman beließ es nicht beim bloßen Staunen, sondern zog mutig die Konsequenzen: Ihm schien es, als sei die Verteidigung der Echtheit der Hauptbriefe eine schwerere Sache als die Öffnung aller Siegel und Schlösser der Apokalypse.⁷⁴

Nicht nur wichtige neutestamentliche Schriften hüllen sich über den Apostel Paulus und dessen Briefe in Schweigen – erstmals wird Paulus im Neuen Testament im 2. Petrusbrief erwähnt, der nach der heute verbreiteten Ansicht in der Mitte bzw. 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden sein soll⁷⁵–, auch außerhalb des Neuen Testaments begegnen wir in der Zeit zwischen 50-150 n.Chr. kaum irgendeinem kirchlichen Schriftsteller, der uns die Existenz von Briefen, die von dem Apostel Paulus stammen, definitiv bezeugen könnte.

Justin und Aristides

Zu den wichtigsten kirchlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts zählt der in Rom lebende und aus Flavia Neapolis (heute Nablus) in Palästina stammende „Philosoph und Märtyrer“ Justin (um 165). Justin soll nach eigener Aussage zunächst Lehrer der platonischen Philosophie gewesen sein, bevor er sich zum Christentum bekehrte.

Auch Justin scheint noch nichts von Paulus gehört zu haben. Jedenfalls geht aus seinen Schriften nicht hervor, daß er neben den 12 Aposteln noch von einem weiteren weiß. Ebenso wenig scheint Justin Briefe gekannt zu haben, die unter dem Namen des Apostels Paulus verfaßt wurden.

Freilich gibt es etwas, was die ganze Angelegenheit noch etwas komplizierter, aber auch rätselhafter macht als bei den bisher

genannten neutestamentlichen Zeugen. Es ist dies die schon oft beobachtete Tatsache, daß die Schriften des Justin, trotz seiner offenkundigen Unkenntnis des Paulus, mitunter an einigen Stellen „paulinisch“ klingen, d.h. in Sprache und Theologie eine gewisse paulinische Färbung aufweisen. So kann Justin z.B. in seiner Apologie die Möglichkeit der Auferstehung aus dem Bild von Mensch und menschlichem Samen abzuleiten versuchen: So wie wunderbarerweise der Mensch aus dem menschlichen Samen entstehe, so würden die menschlichen Leiber auferstehen und Unsterblichkeit anziehen. Das könnte direkt an 1Kor 15,38 anknüpfen, wo der Verfasser der Paulusbriefe ein entsprechendes Bild gebraucht.

15:38 Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er gewollt hat, und [zwar] jeder Samenart einen besondern Leib.

Dieses Anklingen paulinischer Theologie und Sprache, das sich auch anderswo beobachten läßt und schwerlich auf Zufall beruhen kann, ist eigenartig. Wenn Justin die Briefe des Paulus gekannt hat, warum unterläßt er es, ihn als Missionar und Gemeindeglieder, als großen christlichen Theologen oder als Märtyrer und Blutzeugen zu nennen? Wie läßt sich der eigenartige Sachverhalt erklären, daß Justin in paulinischen Wendungen sprechen kann, ohne Paulus oder seine Briefe zu erwähnen?

Da wir diesem Phänomen bei der Suche nach Spuren des Apostels in der Literatur des 2. Jahrhunderts noch öfter begegnen, soll der Frage im folgenden schon einmal etwas näher nachgegangen werden. Endgültig kann sie erst beim Verhör unseres letzten und entscheidenden Zeugen, des „Wiederentdeckers“ der paulinischen Briefe und von der katholischen Kirche exkommunizierten „Erzketzers“ Marcion geklärt werden.

Wenn man an der traditionellen Auffassung, d.h. der Ansicht, daß die paulinischen (Haupt)-briefe in jedem Fall echt seien, festhält, so ergeben sich die folgenden Erklärungsmöglichkeiten:

1) Man kann bestreiten, daß die paulinisch klingenden Passagen auf den Einfluß paulinischer Briefe zurückzuführen sind, und behauptet, Justin habe keine Paulus-Tradition gekannt;

2) man nimmt an, Justin habe Paulus zwar gekannt, aber ihn geflissentlich ignoriert, weil dieser als Kronzeuge des von Justin bekämpften Häretikers Marcion galt;

3) man vermutet, Justin nenne Paulus mit Rücksicht auf seine jüdischen Gesprächspartner nicht;

4) man setzt sich über den Textbefund hinweg und macht Justin zu einem glühenden Anhänger des Paulus.

Die erste Annahme wird z.B. von dem Berliner Neutestamentler Schmithals vertreten. Schmithals erklärt es als „unbillige Forderung“, daß „der Orientale Justin sich in Rom der paulinischen Tradition zugewandt haben müsse ... Hat sich wohl R. Bultmann in Marburg der Literatur von Hans Bruns und Billy Graham in Berlin von Ernst Fuchs zugewandt? Kaum!“

Der anachronistische Vergleich zwischen Justin, Bultmann und Billy Graham, den Schmithals zieht, ist kaum geeignet, eine zufriedenstellende Erklärung derjenigen Stellen, die Anklänge an paulinische Schriften enthalten, zu geben. Abgesehen davon, daß sich die Lage auf dem damaligen theologischen „Buchmarkt“ nicht mit der heutigen vergleichen läßt, ist auch zu bedenken, daß sich Schriften, die im Begriff standen, in den Rang kanonischer Dignität erhoben zu werden, nur schwer ignorieren ließen.

Daß Justin Paulus deswegen nicht nennt, weil er ihn bewußt ignoriere, ist in unserer Zeit sehr nachdrücklich von G. Klein behauptet worden.⁷⁶ Klein bezeichnet es mit Recht als einen „höchst seltsamen Sachverhalt“:

„Ein orthodoxer Schriftsteller, der doch wohl Zeuge für den Stand der Dinge in Rom um 150 ist, hinterläßt in seinem Werk keine Spuren jenes Heidenapostels, der Jahrzehnte vorher in eben derselben Gemeinde das höchste Ansehen genoß, wie 1Clem und indirekt noch Ign beweisen. Hat er nichts von ihm gewußt und keine Schriften von ihm gekannt? Das wäre zu dieser Zeit und an diesem Ort völlig unmöglich. Es bleibt nur der Schluß übrig, daß er ihn ignorieren wollte.“ Klein wendet hier dasselbe Erklärungsmuster an wie im Falle des Lukas, der nach seiner Ansicht Paulus gegenüber „befangen“ gewesen sei und die Publizität seiner Schriften auf diese Weise habe mindern wollen. Für bzw. gegen diese Erklärung muß daher dasselbe gesagt werden wie dort.

Daß die dritte Erklärungsmöglichkeit zutrifft,⁷⁷ ist sehr fraglich, da sich aus den paulinischen Briefen auch manche Anknüpfungspunkte für das Gespräch mit einem jüdischen Gesprächspartner gewinnen ließen; ganz zu schweigen von Erklärungsmöglichkeit 4), die den Sachverhalt, daß Justin Paulus nirgendwo namentlich nennt, völlig zu ignorieren scheint.

Es bleibt aber noch eine fünfte und sechste Erklärung, um das Rätsel Justins zu lösen. Beide Erklärungsmöglichkeiten würden dann allerdings das für die meisten Theologen offenbar Undenkbare voraussetzen, daß die paulinischen (Haupt)-briefe nicht vom Apostel Paulus stammen und somit unecht sind.⁷⁸

Lösung 5: Angesichts dessen, daß Justin die paulinischen Briefe nicht ausdrücklich nennt, könnte man vermuten, daß diese noch gar nicht existierten oder aber

Lösung 6: daß sie noch nicht als Briefe des Apostels Paulus im Umlauf waren. Es könnte sich hierbei vielmehr zunächst nur um allgemeine theologische Traktate gehandelt haben, die – in häretischen (marcionitischen) Kreisen entstanden – zwar schon im großen und ganzen mit den späteren Paulusbriefen identisch waren, aber noch nicht unter dem Namen und der Flagge des Apostels segelten. So ließe sich erklären, daß Justins Sprache zwar hin und wieder paulinische Anklänge aufweist, aber daß er gleichwohl nirgendwo auf den Apostel zu sprechen kommt. Er tut dies deswegen nicht, weil er ihn offenbar nicht kannte, weder als Apostel noch als Verfasser der Literatur, die er bisweilen benutzte und in der verschiedene Fragen des christlichen Lebens verhandelt wurden. Erst später könnte diese Literatur in eine briefliche Form gebracht und dem Apostel Paulus zugeschrieben worden sein. Diese Vermutung böte eine mögliche Erklärung für die Frage, warum Justin Paulus nirgendwo erwähnt, obgleich er paulinische Wendungen gebraucht. Daß ursprünglich gar nicht als Briefe gedachte theologische Schriften lange Zeit als theologische Abhandlungen umlaufen konnten, bevor sie zu „apostolischen Briefen“ umgearbeitet wurden, ist ja ein auch sonst bekanntes Phänomen. So könnte z.B. der Jakobusbrief nach Ansicht vieler Wissenschaftler eine solche Abhandlung gewesen sein, die erst durch die einleitende Grußadresse mit dem Namen des „Herrenbruders“ und Apostels Jakobus zu einem Brief aus der apostolischen Frühzeit wurde. Und auch der Hebräerbrief hat, wovon

man sich auf einen Blick überzeugen kann, mit einem wirklichen „Brief“ kaum etwas zu tun, sondern ist im Grunde nichts anderes als ein theologischer „Essay“, der erst durch Hinzufügung einiger brieflicher Formalien zu unserem „Brief“ an die Hebräer „umfunktioniert“ wurde.

Daß es sich kaum um einen wirklichen Brief handeln kann, verrät allein schon der Name: Wer würde z.B. in einem Brief *An die Deutschen* einen echten Brief sehen wollen – mit Briefmarke und Poststempel? Jedenfalls ist die Möglichkeit, daß auch die paulinischen Briefe ursprünglich nur als „interessante literarische Erscheinungen“, wie dies der Schweizer Radikalkritiker R. Steck ausgedrückt hat, auf dem christlichen Buchmarkt der Antike umliefen und Justin nur in dieser Form bekannt waren, nicht auszuschließen. Auch die paulinischen Briefe enthalten viele Passagen, die sehr stark den Eindruck von theologisch-dogmatischen oder ethischen Abhandlungen erwecken. Es wäre durchaus möglich, daß einzelne solcher „Bausteine“ erst später mit einem brieflichen Rahmen versehen und als Erzeugnisse aus apostolischer Zeit ausgegeben wurden.

Aber auch wenn Justin die paulinischen Schriften bereits als Briefe vorgelegen haben sollten – nicht in ihrer heutigen kanonischen Form, sondern in einer frühen Fassung – , hätte es für ihn einen gravierenden Grund geben können, über sie zu schweigen: Justin hätte sich dessen bewußt sein können, daß es sich bei der paulinischen Briefliteratur um eine Fälschung (von kirchlichen Häretikern) handelte. Er mochte ihr wegen ihres theologischen Gehalts seinen Respekt nicht versagen, aber als Dokumente der apostolischen Zeit konnte er die Briefe natürlich nicht anerkennen, ebensowenig wie er Paulus als Apostel anerkennen konnte, den er entweder gar nicht – oder aber nur als legendären Gemeindepatron der Häretiker kannte.

Wir können auf diese Vermutung, die in das Zentrum der ganzen Frage nach der Echtheit der paulinischen Briefe führt und uns im Zusammenhang mit dem Verhör unseres Hauptzeugen Marcion weiter beschäftigen wird, hier noch nicht weiter eingehen. An dieser Stelle genügt es festzustellen, daß auch Justin von der Existenz eines Apostels Paulus sowie von Briefen, die unter seinem Namen verfaßt wurden, nichts weiß, was in der Mitte des zweiten Jahrhunderts bei einem Vertreter der römischen Kirche,

an die Paulus einst den Römerbrief geschrieben haben soll, sehr seltsam erscheinen muß. – Eigenartig ist es denn auch, daß der ungefähr zur selben Zeit in Athen schreibende christliche Philosoph Aristides in seiner an den Kaiser Hadrian gerichteten Schrift, in der er das Christentum vor den Anschuldigungen der heidnischen Umwelt verteidigt, mit keinem Wort auf den angeblichen Stifter der ersten Christengemeinden in Griechenland zu sprechen kommt, obwohl auch er – wir begegnen hier wieder einem ähnlichen Phänomen wie bei Justin – mitunter paulinische Formulierungen benutzt. Wie bei Justin hat sich das Christentum des Aristides schon weitgehend vom Judentum gelöst – ein Hinweis auf den, der mit seiner Theologie die Voraussetzungen dafür geschaffen haben soll, fehlt. Wie bei Justin ist die Verkündigung des Evangeliums ausschließlich ein Werk der Zwölf – ob Paulus für ihn stillschweigend darin eingeschlossen ist oder ob er ihn gar nicht kennt, wird nicht klar.

*Zwei Irrlichter der neutestamentlichen Kritik:
der 1. Clemensbrief und die Ignatiusbriefe*

Wir haben bei unserer Frage nach der Bezeugung der Paulusbriefe in der Literatur des 1.-2. Jahrhunderts n.Chr. (neben einigen für unser Problem weniger wichtigen Werken) bisher noch zwei Autoren unbeachtet gelassen: den Verfasser des 1. Clemensbriefes und den Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien. Beide werden von den meisten heutigen Wissenschaftlern als früheste Zeugen der paulinischen (Haupt)-briefe angesehen.

Bei dem *ersten Clemensbrief* handelt es sich nach der heute verbreiteten Ansicht um ein Schreiben der römischen Gemeinde an die Gemeinde in Korinth, das etwa 81-96 oder 96-98 entstanden sein soll und als dessen Verfasser ein gewisser Clemens Romanus angesehen wird, der angeblich „eine führende Persönlichkeit in der römischen Gemeinde, einer ihrer Episkopen oder Presbyter“ war.⁷⁹

Von *Paulus* ist in dem Schreiben, dessen Absicht darin gesehen wird, in der zerstrittenen korinthischen Gemeinde wieder Ruhe und Ordnung herzustellen, verschiedentlich die Rede: 5,5-7, wo auf die Verfolgungen und Leiden des Apostels angespielt

wird; Paulus wird hier als „Herold im Osten wie im Westen“ bezeichnet, der „echten Ruhm für seinen Glauben empfang“, und wird den Korinthern als „größtes Beispiel der Geduld“ vor Augen gestellt; 47,1, wo die Gemeinde an den „Brief des seligen Apostels Paulus“ erinnert wird, in dem die streitsüchtigen Korinther schon einmal, und zwar von höchster apostolischer Autorität, zur Eintracht gemahnt wurden.

Geht schon aus der zweiten Stelle deutlich hervor, daß der Verfasser des 1. Clemensbriefes den 1. Korintherbrief gekannt hat, so kann auch aufgrund einiger anderer Stellen nicht bestritten werden, daß ihm ein Teil der paulinischen Briefe vorlag.

Eine sehr bemerkenswerte Gestalt ist der „Märtyrerbischof“ *Ignatius* von Antiochien, der um 110 aus seiner Heimatstadt Antiochien nach Rom gebracht worden sein soll, um dort den Märtyrertod zu sterben. Auch er zeigt in seinen 7 Briefen, die er unterwegs an verschiedene kleinasiatische und an die römische Gemeinde schrieb, daß er den Apostel Paulus und seine Briefe kannte. In seinem Epheserbrief (12,2) nennt er die Epheser „Miteingeweihte des Paulus“, der „in jedem seiner Briefe“ der Gemeinde in Ephesus gedacht habe. Eigenartig ist nur, daß die „Miteingeweihten“ den angeblichen Gründer ihrer Gemeinde so schnell vergaßen, daß sie später den Jünger Johannes, der schon 44 in Jerusalem hingerichtet worden sein soll, zu ihrem Gemeindegroßvater machten!⁸⁰

Im Römerbrief erwähnt er „Petrus und Paulus“ in einem Atemzuge (4,3), und auch an anderen Stellen wird deutlich, daß der Verfasser der Ignatiusbriefe Paulus, aber auch dessen Briefe, die er bisweilen zitiert oder auf die er anspielt, gekannt hat.

Kann also weder im Hinblick auf den Verfasser des 1. Clemensbriefes noch im Hinblick auf Ignatius eine Kenntnis des Apostels Paulus und einiger unter seinem Namen verfaßter Briefe bestritten werden, so ist es doch höchst zweifelhaft, ob die beiden apostolischen Väter eine andere, für ihre Eigenschaft als Zeugen für die Echtheit der Paulusbriefe wesentliche Voraussetzung erfüllen: Wie steht es mit der Echtheit *ihrer* „Briefe“ und der Frage ihrer Datierung? – Wenn man der Mehrheit der heutigen Theologen glauben darf, so ist die Echtheit der Briefe und ihre Entstehungszeit um die Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert nicht zweifelhaft.

Allerdings ist durchaus Skepsis angebracht, wenn sich Forscher auf den „kritischen Konsens“ oder auf „allgemein anerkannte Ergebnisse“ berufen. Abgesehen davon, daß man in der Wissenschaft bisher selten durch Mehrheitsentscheid zu zuverlässigen Resultaten gekommen ist, hat sich in der Vergangenheit schon öfter gezeigt, daß Meinungen, die lange Zeit von einem breiten „kritischen Konsens“ getragen wurden, irgendwann als völlig veraltet in der wissenschaftlichen Mottenkiste landeten.

Bezüglich der Ignatiusbriefe und des 1. Clemensbriefes liegt der Fall wieder etwas anders, weil die Echtheit dieser „Briefe“ in der Vergangenheit lange Zeit sehr umstritten war! J. Haller weist in seiner *Papstgeschichte* zu Recht darauf hin, daß die Briefe lange Zeit für „untergeschoben galten,... Heute hält ‘man’ sie für echt, aber wie lange wird man es tun? Der Kurs solcher Papiere pflegt an der wissenschaftlichen Börse zu steigen und zu fallen...“⁸¹

Tatsächlich braucht man nur einmal einen kurzen Blick auf die wechselvolle *Forschungsgeschichte* der Briefe zu werfen, um dies bestätigt zu finden. Eigenartigerweise erweisen sich die Theologen der Groß- und Urgroßvätergeneration häufig als sehr viel kritischer als deren heutige Nachfolger. Nicht nur dem 1. Clemensbrief, der schon aufgrund seiner enormen und für einen wirklichen Brief völlig ungewöhnlichen Länge den Zweifel der älteren Forscher erregte, auch den Ignatiusbriefen haftete schon früh der Geruch der Fälschung an. Die Ignatiusbriefe waren bis ins 17. Jahrhundert hinein nur in der sog. *Längeren Rezension*, die nicht wie die heutige Sammlung 7, sondern noch 6 weitere Briefe enthielt, bekannt. Der katholische Charakter dieser Briefe, unter denen sich auch ein Brief des Ignatius an Maria (!) befindet, war so offensichtlich, daß es keiner großen wissenschaftlichen Anstrengungen bedurfte, um zu erkennen, daß es sich hierbei um pseudepigraphische Erzeugnisse aus späterer Zeit handelte. Die Protestanten der Reformationszeit gehörten zu den ersten, welche die Briefe des Märtyrerbischofs, der auf seinem letzten Weg von Syrien nach Rom eine rührige Propaganda für das monarchische Bischofsamt betrieb, der Fälschung verdächtigten. Ihnen schlossen sich dann später die meisten Theologen der Tübinger Schule an, obschon sich die Sachlage inzwischen etwas (zugunsten der Echtheit der Briefe) geändert hatte und seit dem 17. Jahr-

hundert nicht nur die 13 Briefe der Längeren Rezension, sondern die 7 der inzwischen entdeckten *Gemischten Sammlung* vorlagen, deren katholische Elemente weniger krass ins Auge sprangen. Allerdings kam es etwa gegen Ende des letzten Jahrhunderts zu einer „konservativen“ Wende. Eingeleitet wurde sie durch die Untersuchungen des Deutschen Th. Zahn⁸² und des Engländers J.B. Lightfoot,⁸³ die mit einem großen Aufwand an Gelehrsamkeit die Echtheit der 7 Briefe der *Mittleren Sammlung* zu beweisen versuchten, freilich ohne dabei die entscheidenden Fragen, die zuvor von den Bestreitern der Echtheit aufgeworfen waren, befriedigend zu lösen. Nachdem allerdings ihr Urteil 1878 auch von A. Harnack, der damals größten deutschen Autorität im Bereich der frühchristlichen Kirchengeschichte, abgesegnet worden war, galt und gilt die Echtheit der 7 Ignatiusbriefe zumindest in Deutschland als allgemein anerkanntes wissenschaftliches Ergebnis. Nur wenige brachten nach Harnacks schroffem Diktum: „Wer die ignatianischen Briefe für unecht hält, hat sie nicht gründlich genug studiert“, noch den Mut auf, die Echtheitsfrage erneut auf die Tagesordnung zu stellen.

Wie im Falle der Ignatiusbriefe genügt auch beim 1. Clemensbrief ein flüchtiger Blick in die Forschungsgeschichte, um das von vielen Theologen heute sehr selbstsicher ausgesprochene Urteil, es handle sich hierbei um ein authentisches Schreiben aus dem ausgehenden 1. Jahrhundert, zu relativieren. Die maßgeblichen Gelehrten der Tübinger Schule sahen in dem Schreiben keinen echten Brief; auch hier war es wiederum der deutsche Gelehrte Harnack, der sich mit seiner Autorität für die Echtheit der zu seiner Zeit noch umstrittenen Schrift einsetzte und damit den Kurs der späteren Forschung bis heute bestimmte. Nach ihm haben – wenigstens in Deutschland – nur noch wenige Forscher es gewagt, die Echtheit des 1. Clemensbriefes zu bestreiten. Dies ist angesichts der zahlreichen Fragen und Probleme, die der 1. Clemensbrief und die Ignatianen der Wissenschaft früher aufgaben – und die weder durch Zahn, Lightfoot noch durch Harnack wirklich gelöst wurden –, mehr als seltsam und wohl nur vor dem Hintergrund der großen Autorität der genannten Gelehrten verständlich. Vielleicht spielt für manche Theologen auch der Gesichtspunkt eine Rolle, daß die Briefe nicht nur für die Datierung der Paulusbriefe, sondern auch einiger anderer neutestamentlicher

Schriften (z.B. des Matthäusevangeliums) recht wichtig sind und eine Infragestellung ihrer Echtheit weitere Konsequenzen nach sich ziehen könnte, die es geraten erscheinen lassen, diese Frage lieber gar nicht erst zu stellen.

Wie dem auch sei, wer z.B. den 1. Clemensbrief zur Hand nimmt und unbefangen liest, wird angesichts einer Reihe von Ungereimtheiten und Widersprüchen das Fragen nicht unterdrücken können.

Haben wir es trotz der einleitenden Zuschrift an „die Kirche Gottes, die zu Korinth in der Fremde wohnt“, trotz des Schlußgrußes mit der obligatorischen Nennung einiger Namen sowie trotz einiger anderer brieflicher Formalien mit einem *wirklichen Brief* zu tun?

Läßt sich eine Schrift, die etwa den Umfang von 32-35 Papyrusblättern hatte, ohne weiteres als ein Schreiben akzeptieren, das zum Zweck aktueller Korrespondenz von Rom nach Korinth abgeschickt worden sein soll? Abgesehen davon, daß der Umfang eines antiken Durchschnittsbriefes, wie man aus Sammlungen von uns erhaltenen antiken Briefpapyri ersehen kann,⁸⁴ sich kaum wesentlich von dem unserer heutigen brieflichen Mitteilungen unterschied und zwischen ein bis zwei Seiten umfaßte – eher weniger als mehr, weil das Schreiben in der Antike eine recht mühselige Angelegenheit darstellte⁸⁵ –, erforderte die Angelegenheit, in der der Verfasser die Feder ergriff, der Parteienstreit in Korinth, höchste Eile! Wenn er mit seinem Schreiben irgendetwas ausrichten wollte, hätte er sich kaum hinsetzen können, um Wochen oder Monate zuzubringen und ein Schreiben aufzusetzen, das selbst den Umfang vieler antiker Bücher sprengte, zumal er angesichts der antiken Beförderungsbedingungen mit erheblicher zeitlicher Verzögerung bei der Zustellung rechnen mußte. Schon nach Ablauf von ein oder zwei Monaten konnte die Situation, die der Verfasser des Clemensbriefes in seinem Schreiben voraussetzt, eine ganz andere, sein Schreiben hoffnungslos überholt sein.

Wenn der Parteienstreit in Korinth und die Absetzung der Presbyter durch jüngere Gemeindeglieder tatsächlich der aktuelle Anlaß für einen Brief der Gemeinde von Rom an die Gemeinde in Korinth gewesen sein sollte, ist es außerdem völlig unverständlich, warum der Verfasser erst im 44. Kapitel [!] darauf zu

sprechen kommt und die Geduld der Korinther in den ersten zwei Dritteln mit erbaulichen, aber für die Sache belanglosen Ausführungen über die Auferstehung, Gottes Allwissenheit und Allgegenwart usw. strapazierte.

Hinzu kommt, daß der ganze Streitfall, auf den sich der Verfasser des Clemensbriefes bezieht, eigenartig unklar und verschwommen bleibt und die Angaben darüber sehr widersprüchlich sind, wie selbst von den heutigen Befürwortern seiner Echtheit eingeräumt werden muß:

„Er [=Clemens] betont, der Aufruhr gehe auf ‘wenige unbesonnene und freche Personen’ zurück (1,1; in 47,6 sind es sogar nur ‘ein oder zwei Personen’), legt ihn aber dann doch der ganzen Gemeinde zur Last (‘euer Aufruhr’ 46, 9). Als Motive nennt er Eifersucht, Neid und Streitsucht, Mangel an Liebe, Demut und Einsicht. Die tatsächlichen Hintergründe des korinthischen Konflikts nennt er aber nicht [!], ebensowenig wie die eigentlichen Motive für die – übrigens unerbetene (47,6) – Einmischung Roms in die inneren Angelegenheiten der korinthischen Gemeinde [!]. Beides hängt zweifellos engstens zusammen, beides ist aber kaum mehr zu erkennen. Die im 1. Clemensbrief Bekämpften haben keine Zeugnisse hinterlassen; ihre Anschauungen sind auch nicht aus dem Schreiben zu rekonstruieren, da dieses sich nicht mit ihren Argumenten auseinandersetzt, sondern sie einfach moralisch verurteilt. Man ist daher hinsichtlich der korinthischen Verhältnisse wie der römischen Motive – zieht man es nicht vor zu resignieren – auf Hypothesen angewiesen.“

All diese aufgezählten Merkwürdigkeiten sollten doch zu denken geben, wenn man davon ausgeht, daß es sich hierbei um einen wirklichen Brief handelt!

Schließlich entbehrt der Streitfall überhaupt jeder inneren Wahrscheinlichkeit: Wie kann sich die alte gefestigte korinthische Gemeinde nur wegen ein paar Rädelsführern gegen ihre Presbyter stellen? Auch der „Vermittlungsversuch“, den der Verfasser (von Rom aus!) unternimmt, indem er die „Aufrührer“ in Korinth einseitig verurteilt, als ob sie aus schlechten Motiven gehandelt hätten, ist ganz und gar unrealistisch und zeigt den fiktiven Charakter des Ganzen. Schon der im letzten Jahrhundert lebende Neutestamentler G. Volkmar gab zu bedenken, daß der Brief kaum für die *ganze* Gemeinde in Korinth bestimmt gewesen

sein könne, wie die Adresse glauben machen wolle, sondern nur für den Teil der Gemeinde, zu dem die abgesetzten Presbyter mit-samt ihrer Anhängerschaft gehörten.⁸⁶

Die Spannungen und Unklarheiten, die sich darin offenbaren, sind durch den Widerspruch zwischen der in dem Schreiben vorausgesetzten Situation und der eigentlichen Absicht des Verfassers bedingt. Die wirkliche Absicht des Verfassers ist natürlich nicht die Lösung eines echten Konfliktfalles auf diplomatischem Wege, sondern eine ganz andere: Er möchte in seinem Schreiben, das sich nicht an *eine* Gemeinde, auch nicht an die in Korinth, sondern an *alle* Gemeinden der katholischen Ökumene richtet, nicht vermitteln, sondern belehren und – hier macht sich die typisch katholische Tendenz des Briefes bemerkbar – vor Aufruhr und Unordnung in den Gemeinden warnen! Das Schreiben führt uns in eine Zeit, höchstwahrscheinlich die Mitte des 2. Jahrhunderts, in der sich im Gegensatz zwischen Priestern und Laien (40,5: für Laien gelten andere Gesetze als für kirchliche Amtsträger) bereits der römische Klerikalismus ankündigt. Allen Oppositionsneigungen gegenüber soll die kirchliche Autorität an einem eindrucksvollen Beispiel eingeschärft werden!

Dazu verwendet der Verfasser das ihm schon aus dem 1. Korintherbrief geläufige Motiv von den Parteistreitigkeiten in Korinth und benutzt dieses als einen Vorwand zu einer in Briefform eingekleideten erbaulich-paränetischen Abhandlung über das Thema: „Friede und Eintracht in den Gemeinden.“ Die Gemeinde in Korinth ist für den Verfasser des 1. Clemensbriefes die exemplarische Gemeinde, in der er sein Gemeindeideal, das im wesentlichen mit dem der sich etablierenden römischen Amtskirche übereinstimmt, verwirklicht sehen möchte: Man denke an das von ihm entworfene harmonische Gemeindebild, in dem sich in demütiger Unterordnung der Junge dem Alten, der Laie dem Priester, die Frau dem Mann unterwirft (Kap.1-2) – römisch-katholisches Kirchenidyll in Reinkultur!

Wenn man erst einmal die eigentliche Absicht des Schreibens erkannt hat, so wird man auch einige andere Merkwürdigkeiten, die sich in einem wirklichen Brief recht sonderbar ausnehmen würden, nicht mehr befremdlich finden. Wer erwartet zum Beispiel in einem wirklichen Brief, der noch dazu von der römischen an die korinthische Gemeinde geschrieben worden ist, die Auf-

forderung: „Laßt uns deshalb in Eintracht und nach bestem Wissen *am selben Orte* zusammenkommen und wie aus einem Mund nachdrücklich zum Herrn rufen, weil wir seiner großen und herrlichen Verheißungen teilhaftig werden“? Man kann sich angesichts der geographischen Distanz zwischen Rom und Korinth nur darüber wundern, wie sich der Verfasser den *gemeinsamen* Besuch des Heiligtums vorgestellt hat. Es wird an dieser Stelle klar: Der Autor hat für einen Augenblick die Situation, die der Brief voraussetzt, vergessen und fällt von der Rolle des Briefeschreibers in die des Predigers, die er auch an anderen Stellen gerne übernimmt; siehe die Stellen mit stark liturgischer Prägung (20,1-12; 38, 1-4 und das Schlußgebet, 64), die eher an eine Predigt als an einen Brief denken lassen.

An anderen Stellen gelingt es dem Autor der Schrift allerdings recht gut, sich in die Rolle des Briefeschreibers hineinzudenken; so im Eingang des Briefes, wo es heißt:

„Wegen der plötzlichen und Schlag auf Schlag über uns gekommenen Heimsuchungen und Drangsale haben wir uns wohl erst etwas spät um die bei euch, Geliebte, in Frage stehenden Angelegenheiten und den schmutzigen und unheiligen Aufruhr gekümmert, der zu den Auserwählten Gottes so gar nicht paßt.“

In diesen Zeilen haben viele einen Hinweis auf eine aktuelle Verfolgungssituation der römischen Gemeinde (unter Nero oder Domitian) sehen wollen. Dabei handelt es sich, wie schon der holländische Theologe Van den Bergh van Eysinga erkannte,⁸⁷ nur um die konventionelle Entschuldigung des Briefeschreibers, die der Verfasser des 1. Clemensbriefes hier gerne anbringt, um seinem Schreiben das Aussehen eines authentischen Briefes zu geben. Verfolgungen pflegten nach den geltenden römischen Gesetzen nicht von heute auf morgen zu kommen.

Ebenso wie beim 1. Clemensbrief handelt es sich auch bei den sieben sogenannten *Ignatiusbriefen* sämtlich um pseudepigraphische Werke.

Schon die Situation, die in den Briefen vorausgesetzt wird, muß Argwohn erwecken. Der antiochenische Bischof ist in seiner Heimatstadt Antiochien das Opfer einer Christenverfolgung geworden und wird nun nicht etwa *dort*, wie dies üblich war, der Bestrafung zugeführt, sondern in Begleitung einer kleinen Mannschaft römischer Soldaten auf die Reise durch die halbe Mittel-

meerwelt von Syrien nach Rom geschickt, um hier in der Arena den Tieren vorgeworfen zu werden!

Obwohl sich Ignatius in Gefangenschaft befindet, hat er dennoch eigenartigerweise Gelegenheit, bei seiner Durchreise durch die kleinasiatische Stadt Smyrna mit den Ortsbischöfen der Gemeinden in Ephesus, Magnesia und Tralles Kontakt aufzunehmen und ihnen ein Schreiben an ihre Gemeinden auszuhändigen. Ebenso erhalten die Gemeinden in Philadelphia und Smyrna sowie der Bischof von Smyrna, Polykarp, von Troas aus Briefe. Da Ignatius trotz der Verurteilung offenbar noch im unklaren darüber ist, ob er in Rom hingerichtet werden wird, schreibt er auch der römischen Gemeinde einen Brief, in dem er seinem Tode entgegenfiebernde, martyriumssüchtige Bischöfe sie beschwört, sein Martyrium nicht etwa durch Intervention bei den Behörden zu verhindern.

„Ich rufe euch zu: Werdet mir nicht unzeitiges Wohlwollen! Laßt mich ein Fraß für Bestien sein, durch die es möglich ist, zu Gott zu gelangen! Weizen Gottes bin ich, und durch die Zähne von Bestien werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde. Lieber schmeichelt den Bestien, daß sie mir zum Grabe werden und nichts von den Bestandteilen meines Leibes übrig lassen, damit ich nach dem Tod niemand zur Last falle ... Möchte ich Freude an den Bestien erleben, die für mich bereit sind, und ich wünsche, daß sie sich mir gegenüber schnell entschlossen finden; ich werde sie auch locken, mich schnell aufzufressen ... Feuer und Kreuz und Rudel von Bestien, Zerreißen der Knochen, Zerschlagen der Glieder, Zermalmung des ganzen Körpers, des Teufels böse Plagen sollen über mich kommen, nur damit ich zu Jesus Christus gelange.“⁸⁸

Man hat darin Auswüchse pathologischer Martyriumssehnsucht gesehen.⁸⁹ Die Sache verhält sich vermutlich sehr viel einfacher. Bei der zitierten Passage wie bei den Ignatianen als Ganze handelt es sich gar nicht um wirkliche Briefe, sondern um reine *Schreibtischprodukte*. Ihr Verfasser ist auch nicht der Märtyrerbischof Ignatius, sondern ein späterer, etwa um die Mitte des 2. Jahrhunderts schreibender pseudonymer Schriftsteller, der sich in die Rolle des legendären Märtyrerbischofs hineinversetzte und dabei seiner Phantasie um so freier Lauf lassen konnte, als er kaum jemals zu befürchten brauchte, daß der von ihm mit hysteri-

scher Überspanntheit herbeibeschworene Tod in der Arena je Wirklichkeit werden würde. Das leere und hohle Pathos der Deklamation, die ganze surreale Szenerie, die wir in den Ignatiusbriefen antreffen, einschließlich der gekünstelten und offenbar der Gefangenschaftsreise des Paulus nachgebildeten Rahmensituation, all dies zeigt, daß wir es mit den Produkten eines typischen „Schreibtischtäters“ zu tun haben.

Aus der künstlichen Ausgangssituation erklären sich dann auch eine Reihe von merkwürdigen Widersprüchen und Unwahrscheinlichkeiten, die wir beobachten können: Ignatius schreibt, daß er verurteilt ist (Eph 12,1f; IgnRöm 3,1), ist aber an anderer Stelle gleichwohl noch unsicher, ob er (und wie) sterben soll. Er befindet sich in Ketten, ist aber gleichwohl in der Lage, die Gemeinden Kleinasiens zu besuchen und Briefe zu schreiben! Ein charakteristisches Licht darauf, wie großzügig der Verfasser die geographischen und historischen Details handhabt, wirft eine Stelle im Römerbrief. In 5,1 schreibt Ignatius den Römern von Smyrna aus, er sei von „Syrien nach Rom, zu Lande und zu Wasser im Streit mit wilden Bestien“ (gemeint sind die römischen Soldaten). Diese Bemerkung ist sonderbar, wenn man bedenkt, daß die Seereise dem Bischof erst noch bevorsteht.

Wie schon der Verfasser des 1. Clemensbriefes fällt auch der Autor der 7 Ignatiusbriefe immer wieder aus seiner Rolle als Bischof und Märtyrer heraus. So scheint er z.B. IgnRöm 2,2 ganz vergessen zu haben, daß er als Bischof schreibt und ermahnt die Gemeinde wie jemand, der nie ein Bischofsamt bekleidet hat: „Bemühen *wir uns*, dem Bischof nicht zu widerstehen“ (Eph 5,3; 11,1; 15,2; 17,2; Magn 10,1). Eigenartig ist weiterhin, daß Ignatius, der immer noch im ungewissen darüber ist, ob er in Rom den Märtyrertod sterben wird, den Ausgang des Martyriums selbstbewußt vorwegnehmend, sich als *Theophoros* und *Christophoros* bezeichnen kann, womit nach damaligem Gebrauch nur der Märtyrer *nach dem Tode* bezeichnet wurde.⁹⁰ Auch hier zeigt sich, daß die Briefe von einem späteren Verfasser stammen, der bereits auf den Märtyrertod des legendären Bischofs zurückblickt.

An der historischen Existenz eines antiochenischen Bischofs namens Ignatius braucht nicht unbedingt gezweifelt zu werden. Wie schon der Theologe D. Völter zeigte,⁹¹ bestand eine Überlieferung, derzufolge Ignatius im Winter 115-116 auf Befehl des

Kaisers Trajan *in Antiochien* den Märtyrertod starb. Vermutlich hat diese Überlieferung dem Verfasser der Briefe vorgelegen. Er hat sie durch Hinzufügung der Romreise auf seine Weise weiter ausgesponnen und dann als Folie für seine literarischen Produktionen benutzt, in denen er die letzten Wochen und Tage des heldenhaften und todesverachtenden Märtyrers noch einmal lebendig werden ließ.

Daß es sich bei den 7 Ignatiusbriefen nicht um authentische Briefe handeln kann, geht auch daraus hervor, daß sie im allgemeinen stilistisch sehr sorgfältig ausgeführt wurden, was man kaum von Briefen, die unter den beschwerlichen Bedingungen einer Gefangenschaftsreise entstanden sind, erwarten sollte. In dem einzigen Brief, der nicht an eine Gemeinde, sondern an eine Person, den Bischof Polykarp, gerichtet ist, ist darüber hinaus das *Fehlen jeder persönlichen Beziehung* zu dem Angeredeten besonders auffällig:

„Ignatius, der auch Theophorus heißt, wünscht Polykarp, dem Bischof der Kirche der Smyrnäer, der vielmehr als Bischof Gott Vater und den Herrn Jesus Christus über sich hat, alles Gute. Ich preise deinen gottinnigen Sinn, der wie auf einen unbeweglichen Felsen festgegründet ist, und schätze es hoch, daß ich deines untadeligen Antlitzes gewürdigt werde, dessen ich in Gott froh bleiben möchte. Ich ermahne dich bei der Gnade, mit der du angetan bist, deinen Lauf noch zu beschleunigen und allen Ermahner zu sein, damit sie gerettet werden. Werde deiner Stellung mit aller fleischlichen wie geistigen Sorgfalt gerecht...“⁹²

Allgemeiner und unverbindlicher geht es nicht! Am Polykarpbrief muß jedem Leser deutlich werden, daß wir es hierbei nicht mit aktueller Korrespondenz, sondern mit Literatur, mit einem *Kunstbrief* zu tun haben. Wer den Polykarpbrief für unecht hält, den schon der Theologe Hilgenfeld als ein „Seitenstück zu den Pastoralbriefen“ bezeichnen konnte,⁹³ kann auch die übrigen Ignatiusbriefe nicht für authentische Briefe halten.

Schließlich ist zu bemerken, daß auch die *Siebenzahl* der zu einer Sammlung vereinigten Briefe auffällig ist. Darin scheint sich angesichts der Bedeutung, der man der Zahl Sieben im Altertum (als Sinnbild der Vollkommenheit) beimaß, Symbolik auszudrücken. Wenn man davon ausgeht, daß es sich um authentische Briefe handelt, wäre ja auch zu fragen, wie und durch

wen ihre Sammlung veranlaßt worden sein soll. Die Sache verhält sich viel einfacher: Die Briefe sind von vornherein als Sammlung konzipiert, als Teile eines Ganzen, in dem ein „Brief“ den anderen voraussetzt:

So z.B. erklärt Eph 20,1 Ignatius, daß er den Plan habe, „ein weiteres ‘Büchlein’⁹⁴ [der Verfasser spricht bezeichnenderweise nicht von einem „Brief“!] abzufassen, in dem vom „Heilsplan im Hinblick auf den neuen Menschen Jesus Christus, im Glauben an ihn und in der Liebe zu ihm, in seinem Leiden und der Auferstehung“ die Rede sein soll. Dieses weitere „Büchlein“ ist dann der Brief an die Magnesier. Daß der Brief an die Magnesier den Epheserbrief voraussetzt, geht aus 1,2 hervor, wo der Wunsch ausgesprochen wird, daß die Gemeinden eine dreifache Vereinigung offenbaren mögen, „die Einigung des Fleisches mit dem Geiste Jesu Christi, ... die Einigung des Glaubens mit der Liebe, ...die Einigung Jesu mit dem Vater“; hierbei handelt es sich um eine Rekapitulation der wichtigsten Gedanken des Epheserbriefes!

Angesichts des weitgehenden Fehlens einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit den gegen die 7 Ignatiusbriefe und 1. Clemensbrief in der Vergangenheit geltend gemachten Echtheitsbedenken läßt sich kaum behaupten, daß das von der modernen Forschung sehr selbstsicher ausgesprochene Urteil, es handele sich hierbei um authentische Briefe, viel Vertrauen einflößt. M.E. wird es Zeit, daß heutige Theologen aus dem Bann Harnacks und anderer Autoritäten der Vergangenheit heraustreten, um die „Briefe“ einer erneuten kritischen Prüfung zu unterziehen – auch auf die Gefahr hin, daß die beiden alten Leuchttürme, die der neutestamentlichen Kritik seit Jahr und Tag scheinen, um einen Großteil der neutestamentlichen Literatur im sicheren Hafen des 1. Jahrhunderts unterzubringen, sich als Irrlichter erweisen.

2. Kapitel:

Die geschichtliche Herkunft der paulinischen Briefe

*De omnibus dubitandum:
Man muß alles bezweifeln*

Eigene Beobachtungen sowie die Beschäftigung mit der holländischen Radikalkritik hatten mich inzwischen immerhin dahin gebracht, daß die Unechtheit sämtlicher Paulusbriefe für mich feststand. Trotzdem konnte mir dieses negative Ergebnis noch nicht genügen. Ich meinte, daß es bei allen historischen Problemen nicht in erster Linie darauf ankäme zu sagen, wie etwas *nicht* gewesen, sondern darauf, *wie* etwas gewesen sei. Der Historiker mußte nach meiner Auffassung letztlich immer in der Lage sein, nicht nur den vermeintlichen geschichtlichen Ablauf der Kritik zu unterwerfen, sondern auch den wirklichen historischen Ablauf zu rekonstruieren. Das entscheidende und letztlich schlagende Argument gegen die Echtheit der Briefe, das die Holländer m.E. schuldig geblieben waren, konnte nur die Rekonstruktion des wirklichen geschichtlichen Ablaufes selber sein.

Zwei Fragen waren bei meinen bisherigen Nachforschungen immer noch nicht beantwortet worden:

1. Wenn Paulus die Briefe nicht geschrieben hatte, *wer* hatte sie dann geschrieben?

2. Wenn sie ein anderer im Namen des Paulus geschrieben hatte, wer war dann der *geschichtliche Paulus*?

Da ich bei meinen Untersuchungen inzwischen an einem toten Punkt angekommen war, glaubte ich, daß eine Studienfahrt in das Heimatland der holländischen Radikalkritiker für mich von Nutzen sein könnte. Eine Reise nach Amsterdam und Leiden, so hoffte ich, könnte mir helfen, weitere radikalkritische Literatur zu entdecken, die in deutschen Bibliotheken nicht vorrätig war. Vor allem interessierte mich ein Buch, von dessen Existenz ich nur

durch die Schriften der Holländer wußte, die es des öfteren erwähnten. Das mysteriöse Buch stammte von einem Engländer namens Edwin Johnson und hatte den ebenso mysteriösen Titel *Antiqua Mater*.

Die Stadt Leiden unterschied sich, wenn man von der Autobahn abbog, zunächst wenig von irgendeiner norddeutschen Durchschnittsstadt. Dennoch wurde ich nicht enttäuscht; die Stadt, die mir in meiner Vorstellung vorgeschwebt hatte, existierte tatsächlich. Ich fand sie wenig später, als ich in den Kern der Altstadt kam: ein Stück Alt-Holland, die malerische Grachtenidylle, die Giebelhäuser, die Hofjes, die kühle, klare Vermeer-Atmosphäre.

Ich ging vom Nieuwe Beestenmarkt an der Prinsessegracht und dann an der herrlichen Rapenburg-Gracht entlang in Richtung Universität, wobei ich am Hause des berühmten Philosophen R. Descartes vorbeikam, der hier in seiner holländischen Zeit lebte und studierte. *De omnibus dubitandum*, dieses von Loman oft zitierte Wort des Philosophen fiel mir unwillkürlich ein, als ich an dem etwas schmalen und unscheinbaren holländischen Giebelhaus vorbeiging. Alles ist zu bezweifeln. Descartes hatte von diesem methodischen Ansatzpunkt zu seiner Sicherheit gefunden, zur Sicherheit des Denkens. Die Kehrseite des Satzes, die andere Seite der Medaille, daß alles unsicher, alles zu bezweifeln sei, bildete für ihn das *Cogito, ergo sum*: Ich denke, also bin ich. Hier hatte der Philosoph der Aufklärung festen Boden unter die Füße bekommen. Der Zweifel hatte ihn nicht in die Verzweiflung, sondern zur Sicherheit des rationalen Denkens geführt. Dieser Weg war für einen Menschen des 20. Jahrhunderts sicherlich nicht mehr in derselben Weise nachvollziehbar. Dazu war das rationale Denken im Gefolge der Aufklärung zu sehr desavouiert worden. Wenn mich etwas an dem an allem zweifelnden, alles bezweifelnden Descartes faszinierte, so war das nicht etwa das, was er am Ende seines langen und sicherlich mühseligen Weges entdeckt hatte, sondern es war sein Ausgangspunkt, der Zweifel. Der Zweifel stellt „zweifellos“ eine der stärksten Antriebskräfte im menschlichen Geistesleben dar. Der Zweifel ist chaotisch, ungebunden, er kann in die höchsten Höhen und die tiefsten Tiefen zugleich führen – darum selbstverständlich für den rechtgläubigen Menschen ein Ärgernis und eine teuflische Versuchung. Und

dennoch stellt diese Versuchung nichts anderes dar als eine Versuchung des Lebens, des Geistes selber, der darauf drängt, sich unserem zweifelnden Blick zu offenbaren, um uns wieder und wieder eine neue, andere Seite seiner selbst zu enthüllen.

Inzwischen war ich an dem alten Universitätsgebäude von Leiden angekommen, das mich an eine gotische Kirche erinnerte. Tatsächlich hatte sich noch vor dem Bestehen der Universität an dieser Stelle ein Kloster der Weißen Nonnen befunden. Ich ging zielstrebig auf das moderne Bibliotheksgebäude zu, von dem ich ahnte, daß es für mich eine Reihe von Schätzen enthielt, mit deren Bergung ich mich in den nächsten Tagen beschäftigen würde. In der Bibliothek ließ ich mir eine Bücherliste des Nachlasses geben, der aus dem Besitz des Leidener Philosophen und radikalen Kritikers Bolland nach dessen Tode an die Universitätsbibliothek gegangen war. Die Liste war außerordentlich umfangreich und enthielt, wie ich geahnt hatte, eine Vielzahl radikalkritischer Bücher. Beim Durchmustern der Liste fiel mein Blick bereits nach kurzer Zeit auf den Titel des Buches, das ich vor allem gesucht hatte und auf das sich seit Wochen all mein Interesse bezog: die *Antiqua mater*. Bolland hatte das Buch tatsächlich in seinem Besitz gehabt. Ich füllte schnell ein paar Leihscheine aus, um mich dann weiter mit der Nachlaßliste zu beschäftigen. Schon nach wenigen Minuten brachte mir ein freundlicher Bibliotheksangestellter einen Bücherstapel, unter dem sich auch die *Antiqua mater* befand. Das im Jahre 1887 bei Trübner & Co. erschienene Buch umfaßte 308 Seiten, war also nicht so umfangreich, wie ich erwartet hatte.

Auf der ersten Seite des Buches stand unter dem in schöner altenglischer Schrift gedruckten Titel und Untertitel des Buches als Motto das Zitat, auf das sich der Titel bezog. Es stammte aus einer Biographie über den Dichter A. Cowley: „He had an earnest intention of taking a review of the original principles of the primitive Church: believing that every true Christian had no better means to settle his spirit, than that which was proposed to Æneas and his followers to be the end of their wanderings, Antiquam exquirite Matrem.“

Antiquam exquirite Matrem!

Der sonderbare Titel des Buches bezog sich also auf ein Zitat aus der Aeneis des Vergil. Der Verfasser hatte es auf sein ureigenes

Thema, die Geschichte der Erforschung des Urchristentums, übertragen. Die Suche nach der „Alten Mutter“ war für ihn die Suche nach den Ursprüngen des Christentums. Die Mutter, die wir ehren, ohne sie von Angesicht zu Angesicht zu kennen. Die Suche nach ihr aufzunehmen bedeutete, sich auf die Suche nach den Ursprüngen des abendländischen Geistes zu begeben. Diese Suche war wie eine lange mühsame Wanderung, von der wir nicht wissen konnten, wie sie ausgehen und was uns am Ende erwarten würde, wenn wir ihr von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen würden. Ob wir sie überhaupt erkennen würden? Ob wir erfreut, enttäuscht oder gar erschreckt sein würden?

Zum Motto des Buches passend hatte der gelehrte Bolland, der es offenbar liebte, all seine Bücher mit persönlichen handschriftlichen Anmerkungen zu versehen, ein Zitat aus dem Gedicht *Die Verlorene Kirche* von Ludwig Uhland hinzugefügt:

Man höret oft im fernen Wald
Von obenher ein dumpfes Läuten,
Doch niemand weiß, von wann es hallt,
Und kaum die Sage kann es deuten:
Von der verlorne Kirche soll
Der Klang ertönen mit den Winden;
Einst war der Pfad von Wallern voll,
Nun weiß ihn keiner mehr zu finden.

Ich wußte nicht genau, was Bolland mit diesem Zitat hatte ausdrücken wollen. Enttäuschung darüber, daß der Verfasser des Buches den Weg zur *Antiqua mater* in seinen Augen *nicht* gefunden hatte? Zweifel daran, daß der Weg zu ihr überhaupt mit den Mitteln der historischen Kritik zu finden ist? Dann hätte Bolland den Titel *Antiqua mater*, mit dem Johnson doch offenbar nur den geschichtlichen Ursprung der christlichen Kirche bezeichnen wollte, allerdings wohl mißverstanden.

Wie dem auch sei, das Zitat aus dem Gedicht Uhlands, das ich bis dahin nicht kannte, war dennoch schön. Es bezeichnete sehr poetisch die geistesgeschichtliche Situation nicht nur der Menschen des 19. sondern auch unseres, des 20. Jahrhunderts. Wenn er überhaupt noch Notiz nahm von seinen Wurzeln und nicht wurzellos, konsum- und erfolgsorientiert in den Tag lebte,

dann mußte ihn gerade im Hinblick auf *seine* Religion, das Christentum, eine tiefe Trauer erfüllen.

Mit dem Aufkeimen des historischen Zweifels, *de omnibus dubitandum*, mit dem Aufkommen des geschichtlichen Bewußtseins hatte der abendländische Mensch die Geborgenheit, die ihm seine Religion bis dahin vermittelte, verloren. Der Weg zur alten Kirche war nicht mehr möglich, jedenfalls nicht mehr in der Weise, wie ihn die Generationen vor ihm gegangen waren.

Einst war der Pfad von Wallern voll,
Nun weiß ihn keiner mehr zu finden.

Mehr als solche allgemeinen Überlegungen interessierte mich jedoch im Moment der Inhalt der *Antiqua mater*, über die ich bisher nur einige wenige Andeutungen gelesen hatte. Was mochte das Besondere an dem Buch sein? Gab es darin Hinweise, die über die bloße Negation des „So war es nicht“ hinausgingen? Noch immer war für mich die Frage nach der Herkunft der paulinischen Briefe nicht befriedigend erklärt. Van Manens Annahme einer paulinischen Schule, die sich in abgewandelter Form auch heute noch großer Beliebtheit erfreute, war keinesfalls akzeptabel, auch wenn man anerkennen mußte, daß der holländische Radikalkritiker bereits viele richtige Beobachtungen gemacht hatte. Hier blieb eine offene Frage und ich hoffte, darüber in der *Antiqua mater* Auskunft zu bekommen.

Tatsächlich wurde ich nicht enttäuscht.

Antiqua mater

Edwin Johnson begann seine Untersuchung mit der Frage nach den außerchristlichen Zeugnissen für das frühe Christentum und für den historischen Jesus. Was wir abgesehen vom Neuen Testament über Geschichte und Ursprung des Christentums erfahren, ist für Johnson nicht sehr viel. Die Mehrheit der heidnischen Schriftsteller zeigt keine Bekanntschaft mit den Christen, ob schon die Juden häufig erwähnt werden. So ist das Schweigen der klassischen Schriftsteller für Johnson letztlich bedeutungsvoller als einige wenige Stellen in der antiken Literatur (bei Plinius d.J.,

Tacitus, Sueton), bei denen es sich entweder um spätere Interpolationen handelt oder wo, wie bei Tacitus, eine Verwechslung von Christen der Zeit Trajans mit jüdischen Messianisten der Zeit Neros vorliegt. Insgesamt ist das Zeugnis der klassischen Literatur der zwei ersten Jahrhunderte als Zeugnis für die Realität all dessen, was sich nach Mitteilung des Neuen Testaments mit Jesus und den Aposteln begeben haben soll, nicht sehr günstig.

Johnson fährt weiter fort: Von den außerkanonischen christlichen Quellen seien die Apostolischen Väter für die historische Untersuchung wertlos, da es sich hierbei um anonyme Schriften handle, die noch dazu zeitlich schwer einzuordnen seien. Erst bei dem schon oben erwähnten Justin in der Mitte des zweiten Jahrhunderts stehen wir auf historisch einigermaßen zuverlässigem Boden. Justins Mitteilungen über Jesus tragen freilich allesamt einen sehr unhistorischen Charakter, da er neben Jungfrauengeburt und dem Besuch der Magier nur von der Kreuzigung berichtet

Johnson zieht aus alledem den Schluß, daß Jesus von Nazaret keine geschichtliche Gestalt war.

Von höchstem Interesse war nun allerdings, was Johnson über *Paulus* zu sagen wußte. Für Johnson ist auch der „Apostel der Ketzer“, wie Tertullian Paulus nennt und dem Apostel selber noch voll Mißtrauen gegenübersteht, keine historische Gestalt. Abgesehen von dem verräterischen Schweigen Justins sei auch auf Lukian hinzuweisen, der in seinem *Peregrinus Proteus* die großen Schauplätze des Wirkens dieses christlichen Wanderpredigers erwähnen kann, ohne irgendwelche Kenntnis des berühmten Heidenapostels zu verraten. Wie Tertullian sagte, sei der Name „Paulus“ in der Adresse und dem Absender der Briefe noch kein hinreichender Beweis für die Existenz eines solchen Apostels. Für Johnson hat es jedoch eine *Paulus-Legende* gegeben, an welche Marcion im Interesse seiner Theologie anknüpfen konnte: Die einzig naheliegende und vernünftige Schlußfolgerung kann nach Johnson nur die sein, daß die Marcioniten selber 10 Briefe als apostolisch in ihrem Sinn produzierten; und wenn sie diese einem Apostel der christlichen Frühzeit zuschrieben, so geschah dies ganz in Übereinstimmung mit den Gebräuchen der damaligen christlichen Theologen.

Nach Johnson ist es undenkbar, daß sich die Mischung heterogener Elemente, die der sog. Paulinismus darstelle, in *einem* historischen Individuum vereinigt habe. Paulus war für Johnson der Apostel Marcions, aber in einem anderen Sinne, als man gewöhnlich annimmt:

Er war seine Schöpfung!

Die paulinischen Briefe, abgesehen von ihren Interpolationen, sprechen für Marcion. Ihn hört man überall heraus, z.B. in dem typisch marcionitischen Gegensatz von Geist und Fleisch, Gesetz und Evangelium, Gott der Barmherzigkeit, Gott der Rache usw. All diese Begriffe, die wir für typisch paulinisch halten, sind für Johnson in Wahrheit marcionitisch.⁹⁵

Vielleicht war Marcion sogar selber der Verfasser der paulinischen Briefe: „Es bleibt zu untersuchen, ob dieser letzte Apostel, die ‘Fehlgeburt’, wie er sich selber nennt, in dessen leidenschaftlichen Deklamationen die Umrisse der Gnosis klar zu erkennen sind, ... nicht entweder Marcion selber oder Marcus oder einer der anderen Schüler des großen ‘Reeders aus Pontus’ ist.“⁹⁶

Auf jeden Fall ist Marcion für die Katholiken zum reich beladenen Fruchtbaum geworden, dem sie, indem sie ihn plünderten, ihren Paulus zu verdanken haben.

Mir wurde beim Lesen der entscheidenden Abschnitte aus der *Antiqua mater* augenblicklich klar, was mir schon lange hätte klar sein müssen: Es gab für das Verfasserproblem der paulinischen Briefe überhaupt nur eine Lösung und die lautete: Marcion! Es war mir völlig rätselhaft, warum ich das bisher noch nicht erkannt hatte. Ebenso unerklärlich war, daß die bisherige Forschung – mit Ausnahme der Radikalkritik – die Gestalt des großen Ketzers aus dem zweiten Jahrhundert im Hinblick nicht nur auf die Rezeption, sondern auch Entstehung der Paulusbriefe in einer geradezu sträflichen Naivität völlig unbeachtet gelassen hatte. Dies, obwohl doch auch nach der Meinung vieler heutiger Theologen Marcion der erste gewesen ist, der einen Kanon von Paulusbriefen zusammengestellt hat.

Der erste Paulus-Zeuge: der Ketzer Marcion

Wer war Marcion?

Sicherlich der umstrittenste und zugleich wichtigste Theologe des 2. Jahrhunderts, derjenige, dessen wirkliche Bedeutung sowohl für die *Entstehung* als, wie wir sehen werden, auch für den *Inhalt* unseres heutigen Bibelkanons, d.h. der Sammlung der 27 neutestamentlichen Schriften, bisher noch kaum erkannt ist. Für seine Gegner, die katholischen Christen, war Marcion der „Erzketzer“ schlechthin, geradezu eine Inkarnation des Bösen, der „Erstgeborene des Satans.“⁹⁷ Dagegen verehrten seine Freunde und Anhänger in ihm den großen christlichen Lehrer. Wenn sie gen Himmel blickten, sahen sie ihn zur Linken Christi (die rechte Seite war dem Paulus vorbehalten) stehen.⁹⁸

Der Haß der katholischen Christen der damaligen Zeit auf den Erzketzer erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, daß ihnen in Marcion und seinen Anhängern in ihrer Zeit einer der stärksten und gefährlichsten Konkurrenten gegenüberstand. Marcion war nicht nur als Lehrer, sondern auch als *Gründer einer eigenen Kirche* aktiv, die sich nach ihm benannte (so wie die Lutheraner später nach Luther) und in der ganzen Ökumene von Rom bis Edessa (im damaligen Syrien) verbreitet war.

Die marcionitische Kirche war im 2. und 3. Jahrhundert *die* katholische *Gegenkirche* schlechthin und war der katholischen gewiß lange Zeit an Macht und Einfluß überlegen. „Marcions häretische Tradition“, so klagt der Katholik Tertullian (im Anschluß an Justin) noch am Anfang des 3. Jahrhunderts in seinem anti-marcionitischem Mammutwerk, das nur dem einen Zweck dient, die verdamnte marcionitische Häresie auszurotten, „hat die ganze Welt erfüllt.“ Noch der Christengegner Celsus, mit dem sich Origenes auseinandersetzt, verstand unter *Christen* in erster Linie *marcionitische Christen* – was einen bedeutsamen Schluß auf die Ausbreitung des Marcionitismus in dieser Zeit zuläßt.⁹⁹ Was die Person des Marcion betrifft, so wird uns der Weg dazu, wie so oft in der frühen christlichen Geschichte, durch die verzerrende Polemik der Kirchenväter mehr verstellt als erhellt. Aus ihren Berichten läßt sich jedoch immerhin soviel entnehmen, daß Marcion ungefähr gegen Ende des ersten Jahrhunderts im kleinasiatischen Pontus geboren wurde. Einige Berichterstatter wollen es noch

genauer wissen, indem sie Marcion zum Landsmann des Philosophen Diogenes („Diogenes in der Tonne“) machen und ihn wie diesen in der Hauptstadt von Pontus *Sinope* (heute Sinop) an der Südküste des Schwarzen Meeres zur Welt kommen lassen. Hier spielt aber sicherlich die Tendenz eine Rolle, Marcion, der nach Hippolyt Anhänger der Philosophie der Kyniker gewesen sein soll (Christsein schloß das damals nicht aus¹⁰⁰), mit dem Begründer dieser Philosophenschule, dem eben genannten Diogenes, zusammenzubringen. Marcions Vater soll Bischof gewesen sein. Einige Kirchenväter berichten, daß das Verhältnis von Vater und Sohn recht gespannt war und daß bereits der Vater seinen Sohn aus der Gemeinde ausschloß, weil dieser angeblich eine Jungfrau verführt habe. Dabei könnte es sich um den üblichen Kirchenväterklatsch handeln. Immerhin kann man sich jedoch ganz gut erklären, wie es zu solchen Klatschgeschichten kommen konnte, da die Person des Marcion, der zeitlebens Junggeselle blieb und später eine auf die Spitze getriebene sexuelle Askese lehrte (so daß er selbst den verehelichten Christen seiner Kirche den sexuellen Verkehr untersagte¹⁰¹), sicherlich genügend Stoff für allerlei Spekulationen geben mochte. Als Reeder und Kaufahrer soll Marcion sich dann lange Zeit in Kleinasien aufgehalten haben, wo er sich offenbar eine große Summe Geldes erwarb, bis er sich schließlich, „schon als älterer Mann“, d.h. vermutlich um die 60, „nach dem Tode des Bischofs Hyginos“ (140) nach Rom begab.¹⁰² Umstritten ist, ob und in welchem Umfang Marcion bereits in seiner vorrömischen Phase als Missionar aktiv war. Während Harnack und andere Forscher meinen, daß Marcion erst *nach seinem Romaufenthalt* mit der Gründung von eigenen christlichen Gemeinden begonnen habe, vertreten manche Wissenschaftler die Auffassung, daß Marcion schon in seiner vorrömischen Zeit mit dem Aufbau seiner Kirche angefangen hatte. Insgesamt erscheint die letzte Ansicht sehr viel plausibler. Da der Katholik Justin bereits in der Mitte des Jahrhunderts davon sprechen kann, daß die marcionitischen Gemeinden *auf dem ganzen Erdkreis* verbreitet seien (Apol I, 58), muß Marcion schon vor seiner Rom-Zeit missionarisch aktiv gewesen sein und eigene Gemeinden gegründet haben, wobei diese freilich noch in einem losen Zusammenhang mit der katholischen Gemeinde in Rom gestanden haben könnten. Die enorme Ausbreitung der mar-

cionitischen Gemeinden über den ganzen Mittelmeerraum läßt sich unmöglich erklären, wenn diese innerhalb von einem/anderthalb Jahrzehnt stattgefunden hätte, abgesehen davon daß man dem schon „etwas älteren Mann“ eine solche gigantische missionarische Leistung doch wohl kaum mehr zutrauen möchte.

In Rom kommt es nun zu einem für die weitere kirchengeschichtliche Entwicklung höchst bedeutsamen Ereignis: Marcion wird exkommuniziert (vermutlich im Jahre 144, im Juli?). Fortan stehen sich die marcionitische und katholische Kirche einander gegenüber, so wie sich in unserer Zeit z.B. Protestantismus und Katholizismus gegenüberstehen.

Freilich bestand unmittelbar nach der Ankunft des Marcion in Rom zwischen Marcion und der römischen Gemeinde noch ein sehr einvernehmliches Verhältnis. Marcion hatte – offenbar zunächst mit Erfolg – versucht, die römische Gemeinde dadurch für sich zu gewinnen, daß er ihr den stolzen Geldbetrag von 200.000 Sesterzen, was nach heutiger Kaufkraft eine Millionensumme darstellen würde, überreichte. Woher dieses Geld stammt, ist nicht ganz klar. Ob Marcion es sich durch seine einträgliche Arbeit als Reeder verdiente, wie man meistens annimmt, oder ob er etwa (was ich für wahrscheinlicher halte) – entsprechend dem „Paulus“ der Briefe, der für die Gemeinde in „Jerusalem“ kollektiert, – seine eigenen Gemeinden zur Kasse gebeten hatte, bevor er sich nach dem „Jerusalem“ seiner Zeit, d.h. nach Rom aufmachte, wird nicht gesagt. Bedenkt man, daß bei der ganzen Angelegenheit das Vorbild bzw. die Parallele *Paulus* offenbar eine wichtige Rolle spielte, so ist das letztere keineswegs ganz unwahrscheinlich. Auch W. Hörman weist darauf hin, daß Marcion hierin offenbar dem Apostel Paulus als seinem großen Vorbild nacheiferte:

„Sein großes Vorbild wird sichtbar: Paulus. Hatte der nicht – und mit wieviel Mühe – bei all seinen griechischen Gemeinden jahrelang eine Geldkollekte eingebettelt, um sie, so war es abgemacht, den ‘Armen von Jerusalem’ zu spenden? Nun, es gab ja auch die ‘Armen von Rom’.“¹⁰³

Trotz des eindrucksvollen Geldpräsents des marcionitischen Simon für den römischen Petrus (Apg 8,18ff) gelang es Marcion-Simon nicht, die Gunst der Nachfolger Petri auf Dauer zu erlan-

gen. „Anteil und Anrecht“ (8,21) an der römischen Gemeinde ließen sich offenbar weder mit Geld noch guten Worten, an denen es sicherlich auch nicht gefehlt haben wird, erkaufen. Eine Weile mochte das Geldgeschenk dazu beigetragen haben, die Sinne der römischen Gemeinde zu umnebeln, dann aber kam es zum offenen Bruch, Marcion bekam seine 200.000 Sesterzen nach kurzer Zeit postwendend wieder zurück.¹⁰⁴

Was war geschehen?

Offenbar hatte der römische Petrus inzwischen ausreichend Gelegenheit gehabt, nach der ersten Freude über die willkommene Aufbesserung seiner Gemeindekasse ein bißchen in sich zu gehen und sich ein etwas deutlicheres Bild über den merkwürdigen Reisenden aus dem Nahen Osten zu machen. Dabei war es ihm dann (wenn auch sicherlich erst nach schweren inneren Kämpfen) wie Schuppen von den Augen gefallen. Wie Petrus Simon in seinem Urteil über Simon Magus erkannte er jetzt: „Denn ich sehe, daß du bittere Galle und eine Fessel voll Ungerechtigkeit bist.“ Marcion wurde inzwischen der Ketzerei bezichtigt.

Die zwei Götter des Marcion

Der Hauptvorwurf, den man Marcion machte, lautete: Er lehre *zwei Götter*. Vor allem den Judenchristen, die in der damaligen römischen Gemeinde offenbar einen bedeutenden Einfluß hatten, scheinen angesichts der marcionitischen Lehre die Haare zu Berge gestanden zu haben. Die Theologie des Marcion entpuppte sich bei näherer Betrachtung als eine der aggressivsten Angriffe auf alles, was den Judenchristen lieb und teuer war. Dazu gehörte vor allem das Bekenntnis zu dem *einen Schöpfergott* und Vater Jesu Christi. Marcion behauptete, daß es neben dem (jüdischen) Schöpfergott noch einen *anderen*, einen zweiten bzw. einen „fremden“ Gott gebe. Dieser, d.h. der *andere Gott*, sei der Gott der Liebe und Güte, jener dagegen, d.h. der jüdische Gott, sei der Gott der Schöpfung und des Gesetzes. Während sich der gute Gott erstmalig in Jesus Christus offenbart habe, sei das Alte Testament die Offenbarungsschrift des Judengottes. Der jüdische Schöpfergott sei dem guten Gott, der über diesem in seinem eigenen Himmel (dem 3. Himmel¹⁰⁵) wohne, in jeder Beziehung

unterlegen. Der deutlichste Beweis dafür sei seine *Schöpfung*, die mit all ihren Mängeln und Erbärmlichkeiten, vor allem dem widerlichen Schmutz und Dreck von Zeugung, Geburt, Verwesung usw. eine einzige jämmerliche und lächerliche Tragödie darstelle und sich ganz und gar als das Werk eines Stümpers, eben des jüdischen Demiurgen, entlarve. Die ganze Unvollkommenheit dieses Gottes komme auch darin zum Ausdruck, daß er der Gott des alttestamentlichen Gesetzes sei mit seinen unbarmherzigen und primitiven Forderungen wie z.B. „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ usw.; als gerechter Gott sei er zugleich bei der Durchsetzung seines Gesetzes ein harter und grausamer Gott mit einer exklusiven Vorliebe für sein auserwähltes Volk. Wie das Alte Testament außerdem deutlich zeige, habe er Freude an Kriegen und Blutvergießen, er sei jähzornig, wechselhaft, unberechenbar und launisch. Deswegen seien nicht jene Personen im Alten Testament als wirklich *gerecht* zu bezeichnen, die den Willen des *Gerechten* taten wie z.B. Abel oder Abraham, sondern im Gegenteil gerade die, welche sich gegen ihn empörten wie z.B. der Brudermörder Kain.

Ganz anders als der Schöpfer- und Gesetzbergott dagegen der *gute Gott*, der von Marcion und den Marcioniten oft auch nur der *Gute* oder der *Fremde* genannt wurde. Er sei nicht der Schöpfer der unvollkommenen materiellen, sondern der vollkommenen unsichtbaren Welt. Seine hervorstechende Eigenschaft sei nicht Gerechtigkeit, sondern Liebe und Güte. Die Liebe und Barmherzigkeit dieses Gottes seien so überaus groß, daß sie sich selbst denen gegenüber erwiesen, die ihm von Natur fremd seien, d.h. den Menschen, die als *Kreaturen des Schöpfergottes* in dem vergänglichen Kosmos gefangen, unter dem Joch seiner Tyrannei aufseufzten.

Aber ganz unerwartet und ohne daß einer der vom dumpfen Geist des alttestamentlichen Gottes inspirierten Propheten etwas davon vorherzusehen vermochte, habe nun der gute Gott die Menschheit aus der Herrschaft der Vergänglichkeit und des Gesetzes des Judengottes erlöst, indem er seinen Sohn auf die Erde sandte, freilich nur in einem Scheinleib (Phantasma), da der Erlöser natürlich nicht wirklich in die schmutzige materielle Welt, die ja nur ein Machwerk des Demiurgen darstellte, eingehen konnte, sondern eben nur zum Schein. Da ihn kein äußerer Zwang zu die-

sem Schritt nötigte, handelte es sich bei diesem Werk um einen Akt reiner *Gnade*, einen Ausfluß vollkommener Güte und Barmherzigkeit, lauterer *Evangelium*. Der gute Gott befreite die Menschheit aus der Macht des gerechten Gottes durch seinen Sohn. Besser müßte man sagen, er kaufte sie los, indem er dem gerechten Gott das Blut seines am alttestamentlichen Schandpfahl aufgehängten Sohnes (Gal 3,13) als Kaufpreis übergab. Nicht Sündenvergebung, sondern Befreiung aus der Macht des Schöpfergottes in den Herrschaftsbereich des guten Gottes sei das Ziel des Erlösungswerkes Christi. Überall dort könnten die Menschen erlöst werden, wo sie dem Evangelium vom Kreuz Christi, durch das die Macht des Gesetzes gebrochen worden sei, Glauben schenken und wo also der *Glaube* an die Stelle des Gesetzesgehorsams, die Liebe an die Stelle der Gerechtigkeit, die Hoffnung auf ein unsichtbares Gottesreich an die Stelle der Hoffnung auf ein irdisch-messianisches Reich, das die Juden (und viele Judenchristen) erhofften, trete.

Wann wurde Marcion zum Ketzer?

Den überaus großen Erfolg, den Marcion mit der Verkündigung seiner Lehre im Osten des römischen Reiches gehabt hatte und auch weiterhin haben sollte – die Mehrheit der Gemeinden in Griechenland, Kleinasien und im Vorderen Orient scheint, wie W. Bauer gezeigt hat,¹⁰⁶ marcionitisch gewesen zu sein –, konnte er im Westen nicht wiederholen. Nach längerem Zögern bekam Marcion, wie seine Exkommunikation im Jahre 144 n. Chr. beweist, eine klare Abfuhr.

Sicherlich trug dazu vor allem die Tatsache bei, daß in der Gemeinde in Rom, in der Marcion seine Theologie vorstellte, die Judenchristen einen ganz besonders großen Einfluß hatten. Sie konnten natürlich die marcionitische Lehre in keiner Weise akzeptieren und mußten darin selbstverständlich eine der schlimmsten Blasphemien des Gottes Israels sehen.

Nach seiner Exkommunikation in Rom verschwand Marcion bald von der Bildfläche. In einem Brief, den noch Tertullian gekannt haben soll, scheint er sich gegen die Anklagen, die man gegen ihn vorbrachte, gewehrt zu haben. Doch leider ist der Brief

– wie so viele Dokumente, die uns in diesem Zusammenhang brennend interessieren würden – „verlorengegangen.“ Wir wissen also nicht, wie Marcion selber auf die Vorwürfe, die man gegen ihn erhob, reagierte. Wir wissen nur, daß die marcionitischen Gemeinden auch in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts weiterblühten und daß noch lange in fast allen großen Städten des römischen Reiches „Synagogen der Marcioniten“ und marcionitische Gemeinden existierten – zum Leidwesen der katholischen Christen, die noch auf Kaiser Konstantin warten mußten, damit den ungeliebten „Ketzern“ endgültig der Garaus gemacht werden konnte.

Angeblich soll Marcion später noch einmal in Rom gewesen sein, wo man ihm die kirchliche Gemeinschaft unter der Bedingung anbot, „die übrigen, die er zu seiner Verderbnis herübergezogen habe, der Gemeinde wieder einzufügen.“¹⁰⁷ Marcion soll eingewilligt haben, bevor er starb. Freilich wird auch hinter dieser Überlieferung kaum anderes stehen als katholischer Triumphalismus.

Eine nicht ganz unwichtige Frage ist in unserem Zusammenhang, ob Marcion bereits als „Ketzler“ nach Rom kam oder erst in Rom mit seiner „Ketzerei“ begann. Die Kirchenväter versuchen es so darzustellen, als ob Marcion erst in Rom in das Fahrwasser einiger gnostischer Lehrer wie z.B. des Simon-Schülers Kerdon, möglicherweise auch des damals in Rom weilenden Gnostikers Valentin geraten und erst im Anschluß an sie zu seiner eigenen Lehre, die sich von der gnostischen vor allem durch Verzicht auf alles Spekulative unterschied, gelangt sei. Sehr wahrscheinlich ist dies freilich nicht, zumal zu bedenken ist, daß einer Überlieferung des Irenäus (nach Papias) zufolge schon der kleinasiatische Bischof Polykarp in Marcion den „Erstgeborenen des Satans“ erkannt haben will.¹⁰⁸ Das läßt nur den Schluß zu, daß Marcion seine „Ketzereien“, die „Zweigötterlehre“ und die Verwerfung des Alten Testaments, bereits in seiner vorrömischen Phase vertreten hatte und daß somit auch die römische Gemeinde bei der Ankunft des Marcion über dessen Lehren keineswegs mehr ganz unwissend war. Marcion war für sie mit Sicherheit kein unbeschriebenes Blatt mehr. Auch das Geldgeschenk, das Marcion der römischen Gemeinde offerierte, bekommt erst dann einen richtigen Sinn, wenn man erkennt, daß Marcion damit etwas *für sich*

und seine Lehre erreichen wollte. Marcion wollte auf diese Weise Sympathien schaffen für eine Theologie, von der er sehr wohl wußte, daß sie in Rom nicht unumstritten sein würde. Es handelte sich hierbei zweifellos bereits um ein taktisches Manöver, mit dem Marcion seinen (bereits vorhandenen) Kritikern Sand in die Augen zu streuen und die Schwankenden für sich zu gewinnen versuchte, freilich, wie wir sahen, ohne Erfolg. Der Einfluß der judenchristlichen Fraktion in Rom und ihrer Klientel war stärker.

Nun ist allerdings klar, daß man dies alles – wenigstens auf römischer Seite – in späterer Zeit nicht mehr wahrhaben wollte. Besonders die Erinnerung daran, einen christlichen Lehrer mit offenen Armen empfangen und Geld von ihm angenommen zu haben, mußte peinlich, um nicht zu sagen unerträglich sein, zumal dessen – im Nachhinein gesehen – ketzerische Neigungen bereits allgemein bekannt waren. Erst nachdem Marcions römischer Werbefeldzug fehlgeschlagen und es seinen (judenchristlichen) Gegnern gelungen war, seine Exkommunikation durchzusetzen, wußten es alle besser. Nun war klar, daß die römische Gemeinde die 200 000 Sesterzen nur aus Unwissenheit über den eigentlichen Charakter des Marcion so bereitwillig angenommen hatte, und daß nicht etwa sie für eine Weile geschwankt, sondern *er* sich nur verstellt hatte.

Marcionitismus und Gnosis

Was die *Theologie* des Marcion betrifft, so fügt sich diese im großen und ganzen in eine religiöse Strömung der späten Antike ein, die man als *Gnosis* bezeichnet.

Hierbei geht es um eine nach Meinung der Kirchenväter auf den *Samaritaner Simon Magus* – nach Aussage der Kirchenväter Marcions geistiger (Groß-)Vater (siehe unten)! – zurückgehende Lehre, der wir vom 1. Jahrhundert an in unterschiedlicher Ausprägung bei verschiedenen Repräsentanten im ganzen Mittelmeerraum begegnen; als ihre Vertreter gelten außer dem genannten samaritanischen Simon z.B. auch *Valentin*, der bewunderte „Star“ unter den damaligen Gnostikern, und der Simon-Schüler *Kerdon*, die ungefähr zur selben Zeit in Rom weilten wie Marcion. Als charakteristisches Kennzeichen sowohl der gnostischen

als auch marcionitischen Lehre gilt insbesondere der *Dualismus*, der freilich in der Zwei-Götterlehre des Marcion seine ganz besonders radikale Ausprägung findet. Wie Marcion macht auch der Gnostiker einen Unterschied zwischen dem Schöpfergott und dem fremden oder, wie er ihn zumeist nennt, *unbekannten* Gott. Wie hier verbindet sich die Verachtung des Schöpfergottes mit asketischen, weltflüchtigen, manchmal auch libertinistischen Zügen. (Motto: Um dem Schöpfergott die kalte Schulter zu zeigen, tun wir, was uns gefällt.) Wie die Gnostiker quält sich auch Marcion mit einem uralten Menschheitsproblem, der Frage: *Unde malum?* Woher stammt das Böse? Wie kommt das Leid in die Welt? – und er löst diese ähnlich wie sie, eher noch einfacher, weniger kompliziert, dafür aber um so effektvoller und populärer: Er nimmt einen klaren Schnitt vor zwischen *Schöpfung* bzw. *Schöpfergott* auf der einen und *gutem Gott* (der ja nach seinem Gottesverständnis als „lieber Gott“ kaum für das traurige Erdenelend verantwortlich gemacht werden kann) auf der anderen Seite. Eine saubere Lösung der Theodizeefrage auf Kosten der Einheit Gottes: Die Frage, warum Gott überhaupt das Böse zulasse, so dürfen wir Marcion interpretieren, ist falsch gestellt, geht an die falsche Adresse. Der wirkliche Gott hat mit dieser Welt gar nichts zu tun. Nicht *er* läßt *das* zu, sondern sein untergeordneter Kollege. Für das Leid in der Welt ist der verantwortlich, der sie geschaffen hat, der Demiurg.

Man könnte sagen, daß Marcion die Gnosis auf seine Weise popularisiert und zu einer Massenbewegung gemacht hat. Das kommt auch darin zum Ausdruck, wie Marcion den zentralen gnostischen Begriff der *Gnosis* umdeutet, d.h. des erlösenden Wissens (Gnosis = Wissen), durch dessen Mitteilung der Gnostiker von allen irdischen Banden befreit wird. Aus dem erlösenden Wissen, das nur einer kleinen Elite von Verstehenden vorbehalten ist, macht Marcion den (erlösenden) *Glauben*: den Glauben an das Evangelium vom Kreuz Christi, durch das der fremde Gott die Menschheit befreit hat. Diese Botschaft, die zudem von Marcion öffentlich verkündigt wurde – nicht in geheimen Zirkeln wie bei den Gnostikern –, konnte von jedem verstanden werden. Und sie wurde verstanden. Der ungeheure Erfolg gab Marcion recht.

Gegen das zuletzt Gesagte könnte allerdings ein gravierender Einwand vorgebracht werden: Es ließe sich entgegen, daß die ei-

gentümliche Auffassung des Glaubens ja gar nicht die Erfindung des Marcion war, sondern bereits auf Paulus zurückgeht, und daß Marcion auch an anderen Stellen immer wieder an Paulus anknüpft.

In der Tat müssen bei der Darstellung der Lehren Marcions nicht nur die Ähnlichkeiten mit der Gnosis, sondern auch mit den entscheidenden Grundgedanken der paulinischen Theologie berücksichtigt werden. Es ist ein alter Streit, ob Marcion mehr Pauliner oder mehr Gnostiker war. Ebenso wie bei Paulus spielen zweifellos auch bei Marcion die Begriffe *Gesetz – Evangelium (vom Kreuz), Gnade, Freiheit, Glaube, Loskauf bzw. Erlösung* eine zentrale Rolle, wobei der wesentliche Unterschied nur der zu sein scheint, daß die Theologie des Marcion durch die 2-Götterlehre sehr viel stärker dualistisch geprägt ist, so daß der Eindruck entsteht, Marcion habe als Schüler des Paulus dessen Theologie radikal zugespitzt.

Tatsächlich hat sich Marcion auch als ein Schüler des Paulus ausgegeben. Es ist bekannt, daß die Verehrung des Paulus in den marcionitischen Gemeinden ganz besonders groß war und geradezu religiöse Züge hatte. Der hohe Rang, den Paulus in den marcionitischen Gemeinden (nebst Marcion) innehatte, erklärt sich aus der Tatsache, daß dieser Marcions bester Gewährsmann und Bürge war, der feste Grundstein, von dem aus er den Kampf gegen den – in Marcions Augen – durch und durch judaisierten römischen Katholizismus wagen konnte.

Wir müssen später fragen, wie es dazu kam, wie Marcion ausgerechnet auf Paulus stieß, um seine Lehre durch die Autorität des Apostels abzusichern, und zwar vor allem jenen gegenüber, die sich (von Rom aus) auf Jerusalem, Petrus und die Zwölf stützten, d.h. gegenüber den katholischen Christen. Wir müssen vor allem fragen, wer dieser Paulus war, auf den sich Marcion als seinen Gewährsmann bezog und von dem er und seine Anhänger behaupteten, daß *ihm allein* (solus Paulus) die volle Offenbarung Gottes zuteilgeworden sei.

Hier soll nur die Tatsache hervorgehoben werden, daß es offenbar nicht genügte, wenn Marcion sich für seine Theologie auf seine eigene Einsicht berief. Das wäre in den Kreisen, an die er sich wandte, nicht akzeptiert worden. „Damals galt es ja, die werdende Kirche zu legitimieren und sich auf Urkunden zu beru-

fen, die von Christus und den Aposteln selbst herrühren sollten. Nicht der Gnostiker so und so gab eine Publikation heraus, sondern Paulus inspirierte ihn oder Petrus oder gar Worte des Herrn selbst sprachen plötzlich aus seinem Mund.“¹⁰⁹ Ebenso wie seine Gegner war also auch Marcion, wenn er etwas erreichen wollte, auf *Dokumente aus der apostolischen Vergangenheit* angewiesen, und zwar ganz offenbar in einem solchen Maße, daß man fast das Gefühl bekommt: Wenn Marcion die Briefe des Paulus nicht gehabt hätte, hätte er sie geradezu erfinden müssen. Vielleicht war dies der Fall?

Marcions „Entdeckung“

Wir würden sicherlich vergebliche Zeit damit zubringen, wenn wir Marcion das Geständnis zu entlocken versuchten, er oder/und einige seiner Mitarbeiter hätten die Paulusbriefe oder einen Teil der Paulusbriefe gefälscht. Von einem so gewieften Theologen und Kirchenmann wie Marcion dürfen wir so etwas, – d.h. das Eingeständnis, nicht die Fälschung! – nicht erwarten. Er wird kaum so naiv gewesen sein, sein „kündlich großes Geheimnis“ auszuplaudern.

Doch immerhin gibt es einen Hinweis, der uns sehr hellhörig machen sollte: Die Marcioniten behaupteten, daß ihr Meister einen Paulusbrief (den an die Galater) *gefunden* habe! Wir sollten uns für einen Moment der folgenden hochinteressanten Textstelle bei Tertullian zuwenden:¹¹⁰

Tertullian bestreitet darin die Behauptung Marcions, das *sacramentum* (= das Geheimnis) der christlichen Religion habe erst mit dem Evangelisten *Lukas*, der Evangelist des Marcion, begonnen. Tertullian weist demgegenüber darauf hin, daß es auch schon *vor* Lukas eine autoritative (nämlich auf die Apostel zurückgehende) Urkunde gegeben habe, durch die Lukas seinerseits erst beglaubigt worden sei.

Doch nun sei Marcion, so fährt Tertullian weiter fort, ja auf den Brief des Paulus an die Galater *gestoßen*, in dem dieser selbst die Apostel beschimpfe, daß sie nicht der Wahrheit des Evangeliums gemäß wandelten usw.: „Sedenim Marcion nactus episto-

lam Pauli ad Galatas“ (= „Nun aber, da Marcion den Brief des Paulus an die Galater entdeckt hat ...“).

Nancisci heißt „durch Zufall erlangen“ (z.B. einen geeigneten Hafen: idoneum portum); Tertullian scheint hier ganz deutlich auf den Anspruch der Marcioniten bzw. Marcions selber anzuspielen, Marcion habe den Brief des Paulus an die Galater als einen zufälligen, glücklichen Fund „entdeckt.“

Wie wir auch sonst aus der Geschichte der Pseudepigraphie und literarischen Fälschung wissen, pflegt der ersten Veröffentlichung solcher Schriftwerke in der Regel deren „Entdeckung“ vorauszugehen.¹¹¹

Da aus dem Begriff *nancisci* freilich nicht ganz deutlich hervorgeht, ob es sich dabei um das Entdecken von etwas bis dahin gänzlich Unbekanntem oder aber um das Entdecken von etwas bereits Vorhandenem, aber Marcion bis dahin nicht Bekanntem handelt, bleibt eine letzte Unklarheit bestehen.

Pontische Maus – oder katholischer Redaktor?

Nun kommt freilich noch eine weitere Beobachtung hinzu, die in der Tat für die Vermutung, Marcion und sein Kreis könnten über die Sammlung der Paulusbriefe hinaus auch an *deren Entstehung* selber Anteil genommen haben, eine der stärksten Stützen darstellt: Sie betrifft die *Gestalt des kanonischen und marcionitischen Textes der Paulusbriefe*, d.h. das Gebiet der *Literar- und Textkritik*.

Nach der auch heute noch herrschenden Auffassung gilt die marcionitische Textform als eine von Marcion verstümmelte Variante des ursprünglichen kanonischen Textes. Die *mus Ponticus*, die pontische Maus, wie Tertullian Marcion boshaft nennt, habe hier in tendenziöser Absicht aus bestimmten theologischen Interessen heraus einige ihr mißliebige Textpassagen einfach „weggeknabbert“ und zahlreiche Kürzungen und Änderungen angebracht.

Nun ist allerdings dieser von den Kirchenvätern gegen Marcion erhobene Vorwurf, der sich im Hinblick auf das von Marcion angeblich verfälschte Lukasevangelium noch einmal wiederholt, schon in der Vergangenheit in der Wissenschaft nicht

unwidersprochen geblieben. Man konnte nicht ignorieren, daß in der frühen Kirche nicht nur die Katholiken den Vorwurf der Textverfälschung gegen Marcion, sondern auch umgekehrt die Marcioniten gegen die Katholiken erhoben hatten.

Tertullian vergleicht die Auseinandersetzung zwischen Katholiken und Marcioniten mit einem *Seilziehen*, bei dem beide, er selber und Marcion, ihre Kräfte erproben und „mit gleicher Anstrengung hin- und herziehen. Ich sage, ich habe die Wahrheit. Marcion sagt, er hat sie. Ich sage, Marcions ist gefälscht, Marcion sagt dasselbe von meiner.“¹¹²

Im Hinblick auf das *Lukasevangelium* hatten die beiden Theologen A. Ritschl und F.C. Baur zuerst den Kirchenvätern widersprochen und eine *Urlukas-Theorie* vertreten, d.h. die Annahme, daß Marcion im Besitz einer ursprünglicheren Ausgabe des Lukasevangeliums als die (katholische) Kirche gewesen sei. Sie mußten dann allerdings bald wieder den Rückzug antreten – teilweise aus triftigen Gründen, die jedoch hier nicht im einzelnen dargelegt werden können.

Im Hinblick auf die *Paulusbriefe*, bei denen die Probleme noch etwas anders gelagert sind, hatte der Theologe A. Hilgenfeld den Versuch unternommen, Marcion weitgehend von dem Verdacht, den Text bewußt verfälscht zu haben, zu entlasten. Einen entscheidenden Schritt weiter als Hilgenfeld und der in ähnlichen Spuren wandelnde Harnack ging dann allerdings noch der holländische Neutestamentler W.C. van Manen,¹¹³ der zum ersten Mal anhand einer gründlichen text- und literarkritischen Untersuchung des Galaterbriefs den Versuch unternahm, ernsthaft die Möglichkeit zu überprüfen, ob nicht die katholische Kirche die Paulusbriefe tendenziös überarbeitet haben könnte und somit die kürzere marcionitische Fassung die ursprünglichere sei. Das Ergebnis seiner Untersuchungen bestätigt diese Vermutung im großen und ganzen recht eindrucksvoll.¹¹⁴

Auch wenn man einwenden würde, daß aus der Priorität der marcionitischen Lesarten vor den kanonischen keine unmittelbaren Konsequenzen für die Entscheidung der Echtheit der Briefe gezogen werden könnten, muß doch generell gesagt werden, daß die These, bei den paulinischen Briefen handele es sich sämtlich um Produkte *fictae ad haerese[m] Marcionis*, d.h. pseud-epigraphische Schreiben aus der Schule Marcions, eine wichtige

Grundlage erhält, die sie aus dem Gebiet der bloßen Vermutungen auf die Ebene des (textlich) Greifbaren erhebt. Bei einer näheren Untersuchung zeigt sich, daß die Besprechung text- und literarkritischer Probleme sehr häufig wichtige Einsichten über den historischen und theologischen (nämlich marcionitischen) Standort des Verfassers sowie über die historische Situation der Entstehung des jeweiligen Briefes vermitteln kann, was dann wiederum unmittelbare Folgen für die Beurteilung der Echtheitsfrage hat.

Paulus als Apostel der Beschneidung

Ein markanter Beleg dafür, daß die paulinischen Briefe katholisch überarbeitet wurden, ist Gal 2,5, wo der Verfasser des Galaterbriefes vom Jerusalemaufenthalt des Apostels spricht:

- 2:3 Aber nicht einmal Titus, mein Begleiter, der ein Grieche war, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen.
- 2:4 Wegen der eingedrungenen falschen Brüder aber, die sich eingeschlichen hatten, um unsre Freiheit, die wir in Christus Jesus haben, auszukundschaften, damit sie uns knechten könnten
- 2:5 denen gaben wir auch [*nicht*] für eine Stunde durch Unterwerfung nach, damit die Wahrheit des Evangeliums bei euch bestehen bliebe.

Während im marcionitischen Text 2,5 ein *nicht* steht, fehlt dies bei den meisten katholischen Kirchenvätern. Bei ihnen gab also Paulus den (offenbar die Beschneidung fordernden) judenchristlichen „falschen Brüdern“ nach.

Daß es sich bei dem von Tertullian zitierten marcionitischen Text um die ursprüngliche Lesart handelt, kann trotz Tertullians umständlicher Argumentation nicht bezweifelt werden und wird heute allgemein anerkannt. Die Mehrzahl der Textzeugen wie z.B. alle griechischen Handschriften und die syrische Übersetzung lesen an dieser Stelle ein *nicht*.

Die Weglassung des kleinen, aber entscheidenden Wörtchens, durch das der kompromißlose Radikale des ursprünglichen Textes

unversehens zum nachgiebigen Ireniker gemacht wird, der um des lieben Friedens willen die Beschneidung praktiziert, macht unzweifelhaft deutlich, daß *von katholischer Seite* tatsächlich tendenziös in den Text eingegriffen wurde, was in diesem Fall zum Zweck der Beseitigung der Differenzen, die zwischen Paulus und den übrigen Aposteln in der Beschneidungsfrage bestanden, geschah: Der katholische Redaktor orientierte sich dabei am Bild des versöhnlichen und nachgiebigen Pragmatikers der Apostelgeschichte, der auch ruhig einmal fünf gerade sein lassen konnte, wenn es darum ging, die etwas schwierigen judenchristlichen Brüder versöhnlich zu stimmen:

16:3 Von diesem [Timotheus] wünschte Paulus, daß er mit ihm auszöge. Und *er nahm ihn und beschnitt ihn* wegen der Juden, die an jenen Orten waren; denn alle wußten, daß sein Vater ein Grieche war.

Das Hin und Her in der Textüberlieferung zeigt, was häufig genug unbeachtet bleibt oder einfach bestritten wird, daß die Darstellung des historischen Ablaufs der urchristlichen Ereignisse *in der theologischen Diskussion des 2. Jahrhunderts* bei dem zwischen Katholiken und Marcioniten geführten Streit um das richtige Paulusbild eine äußerst große Relevanz besaß. Es ging dabei nicht um Fragen der Vergangenheit, sondern der *Gegenwart*, um die Frage, welche Partei sich für ihre Theologie mit mehr Recht auf Paulus berufen konnte. Die Versuchung, den Streit nicht nur durch die theologische Diskussion und eine eigene Kirchengeschichtsschreibung (Apostelgeschichte), sondern durch massive Eingriffe in die Textgestalt der paulinischen Schriften zu entscheiden, lag, wie das Beispiel zeigt, auf beiden Seiten nahe. Damit aber auch die Versuchung, sich die Dokumente selber anzufertigen, auf die man sich zur Legitimation des eigenen Standpunkts berief.

*Antrittsbesuch beim Papst – eine eingefügte
„Romreise“*

Das, was über die Bedeutung der Paulusbriefe in der konfessionellen Auseinandersetzung zwischen den Katholiken und Marcioniten des 2. Jahrhunderts gesagt wurde, läßt sich exemplarisch an der folgenden zentralen Stelle aus dem Galaterbrief illustrieren. 1,15ff spricht der Verfasser von der Zeit nach der Berufung zum Apostel:

- 1:15 Als es aber dem, der mich von meiner Mutter Leib an
ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, gefiel,
1:16 seinen Sohn an mir zu offenbaren, damit ich ihn unter
den Heiden verkündigen sollte, da sogleich ging ich
nicht mit Fleisch und Blut zu Rate,
1:17 zog auch nicht nach Jerusalem hinauf zu denen, die vor
mir Apostel waren, sondern begab mich nach Arabien
und kehrte wieder nach Damaskus zurück.
[1:18 *Darauf, nach drei Jahren, zog ich nach Jerusalem hin-
auf, um Kephas kennenzulernen, und blieb bei ihm fünf-
zehn Tage.*
1:19 *Einen andern von den Aposteln jedoch sah ich nicht
außer Jakobus, den Bruder des Herrn.*
1:20 *Was ich euch aber schreibe, siehe, Gott weiß, daß ich
nicht lüge.*
1:21 *Darauf ging ich in die Gebiete von Syrien und Cilicien.*
1:22 *Ich war aber den Gemeinden in Judäa, die in Christus
sind, von Person unbekannt.*
1:23 *Sie hörten vielmehr nur: Der uns einst verfolgte, ver-
kündigt jetzt den Glauben, den er einst zerstörte;
1:24 und sie priesen Gott meinethalben.]*
2:1 darauf, nach Verlauf von vierzehn Jahren, zog ich
[*abermals*] nach Jerusalem hinauf mit Barnabas und
nahm auch Titus mit.
2:2 Ich zog aber hinauf infolge einer Offenbarung; und ich
setzte ihnen das Evangelium auseinander, das ich unter
den Heiden predige,

Wie aus Tertullian¹¹⁵ hervorgeht, der Marcions Text zitiert, in dem nur von *einem* Besuch des Paulus in Jerusalem die Rede ist, scheinen die kursiv gedruckten Verse bei Marcion gefehlt zu haben.

Wer sich davon überzeugen möchte, daß der Text *katholisch erweitert* und nicht *marcionitisch verkürzt* wurde, braucht bloß auf das (unterstrichene) Pronomen *ihnen* zu achten, das im jetzigen Zusammenhang völlig in der Luft hängt. Man muß schon zu 1,17 zurückgehen, um zu verstehen, daß es sich hierbei offenbar um die, *die vor mir Apostel waren*, handelt. Alle Versuche, das Wörtchen auf *Jerusalem* zu beziehen (Schlier), weil „nach einem bekannten Gebrauch des Pronomens von den Einwohnern einer vorher genannten Stadt“ im Plural geredet werden könne, überzeugen nicht, da Paulus sein Evangelium ja kaum *sämtlichen Einwohnern* Jerusalems, sondern nur den Vorstehern der Jerusalemer Kirche vorgelegt hat.¹¹⁶

Der kursiv gesetzte Text erweist sich auch dadurch als späterer Einschub,

1. weil das in ihm begegnende griechische Wort für *kennenzulernen* in den Paulusbriefen sonst nie vorkommt;

2. die Formel, *Gott weiß, daß ich [dabei] nicht lüge*, höchst verdächtig ist und auch sonst nur dort auftritt, wo man einen Einschub vermuten muß (Röm 9,1; 2Kor 11,31);

3. weil man nach der Versicherung des Verfassers, daß er nach seiner Bekehrung *nicht sofort* nach Jerusalem gegangen war, eine etwas größere zeitliche Distanz als ausgerechnet 3 Jahre erwartet! 2,1 mit der Mitteilung von 14 Jahren ist als Fortsetzung von 1,17 wesentlich plausibler.

4. Abgesehen davon, ist zu bedenken, was schon B. Bauer¹¹⁷ bemerkte: „Hielt er [Paulus] sich vierzehn Tage in Jerusalem auf, verkehrte er mit Petrus und Jakobus und war die Anwesenheit der andern Apostel in der heiligen Stadt eine Sache, die sich so sehr *von selbst* verstand, wie er mit seinem Schwur zu erkennen gibt, so war es unmöglich, daß er dieselben nicht hätte sehen sollen.“

Wie soll man sich den Einschub erklären? – Offenbar handelt es sich bei dem Abschnitt um den raffinierten Versuch, Paulus, auf den sich die Marcioniten beriefen, mit Kephas-Petrus, dem Führer der Jerusalemer Partei, auf den man sich in Rom berief, *kurzzuschließen*, und zwar so bald wie möglich nach seiner Be-

kehrung, die offenbar gar nicht als eigene Offenbarung, sondern nur als *Fingerzeig Gottes*, nach Jerusalem zu gehen (wie in der Apostelgeschichte ⇒ *Zwei Paulusse*) gedeutet wurde.

Mit anderen Worten: Der Einschub dient dazu, Paulus die Souveränität zu nehmen und ihn zum Abhängigen Jerusalems zu machen. Der Galaterbrief, in dessen Eingang ausdrücklich gesagt wird, daß Paulus gottberufener Apostel ist, und zwar *nicht von Menschen noch durch einen Menschen*, und in dem dieser weiterhin seine Unabhängigkeit von Jerusalem betont, wird auf der Grundlage der katholischen Apostelgeschichte bearbeitet. Wie dort ist die Tendenz: Paulus hat gar *keine eigene Offenbarung* gehabt (wie die Marcioniten mit ihrem *solus Paulus* behaupteten), sondern ist bei den Aposteln bzw. bei Petrus gewesen. *Der* (und nicht der liebe Gott) hat ihn als Repräsentant der Jerusalemer Gemeinde instruiert.¹¹⁸ Zwei Wochen sind eine lange Zeit. Folglich können sich auch die Marcioniten nicht auf Paulus berufen („solus Paulus“)! Sie haben – weil keine selbständige Offenbarung – auch keinen Anspruch darauf, eine selbständige Kirche zu sein! So wie Paulus von Jerusalem, sind sie *von Rom* (der legitimen Nachfolgerin der Jerusalemer Kirche) abhängig! Kein echter Christ ohne römischen Segen!

Dies deutlich zu machen war für den katholischen Redaktor kein leichtes, aber auch kein ganz aussichtsloses Unternehmen, da die Apostelgeschichte den Zeitraum zwischen Bekehrung und erstem Jerusalembesuch nicht genau festgelegt hatte. Apg 9,23 ist nur von „einer Reihe von Tagen“ die Rede. Nun war es freilich weder möglich, darunter die 14 Jahre, von denen Gal 2,1 spricht, zu verstehen, noch war es möglich, die Jerusalemreise allzu früh nach der Bekehrung anzusetzen, da Gal 1, 16 ausdrücklich gesagt wurde, daß Paulus sich *nicht sofort* mit denen, die vor ihm Apostel waren, in Verbindung gesetzt hatte. Derart zwischen Skylla und Charybdis entschied sich der Redaktor für einen Zeitraum von 3 Jahren, wohl in der Meinung, damit der lukanischen „Reihe von Tagen“ noch einigermaßen zu entsprechen sowie der Gal 1,17 nachdrücklich hervorgehobenen Behauptung, Paulus habe *nicht sofort* mit den Jerusalemern Verbindung aufgenommen, nicht ausdrücklich zu widersprechen (das hätte er getan, wenn er die lukanische Formulierung übernommen hätte).

Ein Einwand gegen die oben vorgetragene Erklärung könnte lauten: Warum betont der Redaktor mit großem Nachdruck, daß er *nur* Petrus und Jakobus in Jerusalem gesehen habe, wenn sein Interesse doch gerade darin bestanden haben soll, Paulus so eng wie möglich mit den Jerusalemern zu verbinden?

Die Erklärung dafür ist ganz einfach, wenn man sich vor Augen hält, vor welcher schwieriger Aufgabe der Redaktor stand:

In 1,17 hatte Paulus ausdrücklich verneint, daß er nach seiner Bekehrung Kontakt mit denen, die vor ihm Apostel waren, hatte. Der Redaktor konnte diesen Satz streichen – oder ihn uminterpretieren. Als geschickter Redaktor, der *keinen neuen Text schreiben, sondern den vorhandenen verändern* wollte, tat er das letztere. Also interpretierte er 1,17 so, daß Paulus zwar Petrus und Jakobus, aber nicht die übrigen Apostel gesehen hatte. Diese Konzession war aufgrund des Zusammenhangs notwendig. Bei dieser Aufspaltung handelte es sich zwar um eine ziemlich künstliche Konstruktion (wie schon B. Bauer gesehen hat: Waren denn die anderen Apostel gerade verreist? ging Paulus ihnen bewußt aus dem Wege?), aber auf diese Weise war Paulus immerhin an die Jerusalemer Tradition angeschlossen. Paulus hatte Petrus und Jakobus gesehen und war 14 Tage mit Petrus zusammengewesen! Das mochte genügen, um (den Marcioniten) den Beweis zu liefern, daß der Paulus des Galaterbriefs wie der in der Apostelgeschichte kein selbständiger Offenbarungsempfänger war.

Der paulinische Christus als Davidsson

Der Römerbrief beginnt:

- 1:1 Paulus, Knecht Jesu Christi, berufen zum Apostel, ausgesondert zur Verkündigung des Evangeliums Gottes,
[1:2 *das er vorher verheißen hat durch seine Propheten in den heiligen Schriften,*
1:3 *(nämlich das Evangelium) über seinen Sohn, der aus der Nachkommenschaft Davids hervorgegangen ist nach dem Fleische,*

- 1:4 *der eingesetzt ist zum Sohne Gottes voll Macht nach dem Geiste der Heiligkeit kraft der Auferstehung von den Toten: Jesus Christus, unser Herr,*
- 1:5 *durch den wir Gnade und Apostelamt empfangen haben, um für seinen Namen Gehorsam des Glaubens zu bewirken unter allen Heiden,*
- 1:6 *unter denen auch ihr seid als solche, die von Jesus berufen sind:]*
- 1:7 an alle Geliebten Gottes und berufenen Heiligen, die in Rom sind. Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus!

Daß das Präskript des Römerbriefes reichlich überladen wirkt, ist schon von vielen Auslegern bemerkt worden. Im allgemeinen wird dies heute mit der *Zitationstheorie* erklärt: Der Verfasser des Briefes, also Paulus, zitiere an dieser Stelle aus der Tradition stammende Formeln; dadurch erkläre sich dann sowohl die damit verbundene Überladenheit des ganzen Satzes als auch die eventuell vorhandenen inhaltlichen Spannungen.

Schmithals zu 1,3-4: „Heute ist fast allgemein anerkannt, daß Paulus ... eine nicht von ihm stammende Formel aufgreift.“¹¹⁹

Angesichts dessen, daß die Zitations-Theorie gut geeignet scheint, die inneren Widersprüche und Unstimmigkeiten innerhalb der paulinischen Briefe zu erklären, ist es nicht verwunderlich, daß sie sich heute großer Beliebtheit erfreut, und daß neutestamentliche Wissenschaftler weithin damit beschäftigt sind, die paulinischen Briefe auf Traditionen abzuklopfen und Glaubensformeln, Bekenntnisse, Lieder, Hymnen und dergleichen aufzuspüren. Auch auf das Satzbild neuerer Ausgaben des griechischen Neuen Testaments hat sich diese traditionsgeschichtliche Ausrichtung inzwischen ausgewirkt. Wer heute den „Nestle-Aland“ (26. Auflage) aufschlägt, bekommt angesichts der im Druck vom übrigen Text abgesetzten und unterschiedenen Hymnen, Glaubensformeln usw. manchmal den Eindruck, statt im Text des Neuen Testaments in einem Opern-Libretto zu lesen.

Die Attraktivität der Zitationstheorie ist offenbar: Wer der Meinung ist, daß der Apostel Traditionen zitiert, kann seine Paulusbriefe auch weiterhin im großen und ganzen als eine *Einheit* ansehen – und er braucht sich um den Geistes- und Gemütszu-

stand seines Apostels nicht zu besorgen, wenn dieser einmal dies und gleich darauf das Gegenteil schreibt, weil er doch zuverlässig weiß, daß der Apostel an diesen Stellen nur zitiert.

Die Alternative zur Zitationstheorie wäre, will man dem sich selber widersprechenden Apostel nicht einen völligen Mangel an logischem Unterscheidungsvermögen unterstellen, die *Interpolationstheorie*.

Hierbei müßte man annehmen, daß die Stellen, die aus irgendwelchen Gründen nicht in den Zusammenhang passen oder dem Kontext inhaltlich widersprechen, nicht von Paulus stammen, sondern von einem späteren Redaktor eingearbeitet wurden.

Diese Theorie ist, wie sich von selber versteht, für viele Theologen wenig attraktiv. Das Bild der christlichen Gemeinde wäre ja nun auch ein ganz anderes, nicht das der bekennenden, singenden und tanzenden, sondern das der streitenden, interpolierenden und fälschenden Gemeinde, die sogar gegen den ursprünglichen Verfasser der heiligen Texte recht haben will.

Wer interpoliert, will dem ersten Verfasser eines Textes über den Mund fahren, will dogmatische Verbesserungen vornehmen, will dem Text seine Signatur aufprägen – gegen den Verfasser.

Das alles paßt nicht in das Konzept vieler heutiger Theologen, zumal jener nicht, die von Kämpfen und Spannungen innerhalb des frühen Christentums nichts wissen wollen und statt dessen in katholisierender Manier ein apostolisches Idyll ungetrübter Harmonie und Eintracht am Anfang der Kirchengeschichte beschwören. Statt der düsteren Interpolations- geben sie der sympathischen, gemeindefreundlichen Zitationstheorie den Vorzug.

Nun hat allerdings auch die Zitationstheorie nicht nur helle Licht-, sondern auch manche dunkle Schattenseiten – wenigstens für den denkenden Verstand. Wie kommt es, so fragt man sich voll Verwunderung, daß der Apostel, der doch nur wenige Jahre nach dem Tode Jesu zur christlichen Gemeinde stieß, schon auf ein derartig reichhaltiges Reservoir an Bekenntnisformeln, Liedern und anderem geprägten Gut zurückgreifen konnte? Wie konnten diese Traditionen innerhalb der kurzen Zeit, die uns die herkömmliche Betrachtungsweise der christlichen Frühgeschichte zubilligt, überhaupt entstehen?

Machen wir uns klar: Wenn die Bekehrung des Paulus etwa 31/32-35 und der Tod Jesu um 30 stattgefunden haben sollen,

wenn weiterhin vorausgesetzt werden muß, daß Paulus von den Christen schon vor seiner Bekehrung wußte, da er sie verfolgte, muß man annehmen, daß Paulus mit ihnen von ihren ersten Anfängen an bekannt war – kann man da überhaupt von „vorpaulinischer“ Tradition sprechen? Aber auch wenn man annähme, daß Paulus erst kurz vor dem Apostelkonzil (ca. 48 n.Chr.) in ständigen Kontakt mit der Urgemeinde und deren hellenistischem Zweig in Antiochien getreten wäre, hätte diese Gemeinde, die nach Meinung einiger Theologen sogar erst seit etwa 40 n.Chr. bestand,¹²⁰ kaum mehr als etwa ein oder ein halbes Jahrzehnt zur Ausbildung von Traditionen gehabt, die unabhängig vom Einfluß des Paulus entstanden. Daß diese Zeit kaum ausreicht, um die Fülle an geprägten Glaubensformeln und -bekenntnissen sowie Liedern und Hymnen hervorzubringen, wie sie die neutestamentliche Wissenschaft heute entdeckt haben will, sollte jedem ein-sichtig sein.

Dabei braucht die Beobachtung, daß der Verfasser der Paulusbriefe ab und zu auch einmal zitiert und dabei auf christliche Traditionen zurückgreift, keineswegs völlig falsch zu sein. Nur sollte man sich dann auch über die Schwierigkeiten im klaren sein, die sich aus dieser Beobachtung ergeben und gegebenenfalls die Konsequenzen daraus ziehen. Die einzige mögliche und vernünftige Konsequenz kann ja nur in der Erkenntnis bestehen, daß der *Zeitraum*, der zwischen dem Verfasser der Paulusbriefe und der frühesten christlichen Gemeinde lag, offenbar wesentlich *größer* war, als wir bisher aufgrund unseres vorgefaßten Geschichtsbildes meinten.

Die Existenz von geprägten Traditionen im *Corpus Paulinum* stellt somit eines der wichtigsten Argumente für die spätere Entstehungszeit der Paulusbriefe dar.

Nun aber wiesen wir schon darauf hin, daß keineswegs *alles* Tradition sein muß, was man heute dafür hält, und daß demgegenüber in sehr vielen Fällen auch mit der Möglichkeit der *Interpolation* gerechnet werden muß. Dies wird sicherlich immer dort der Fall sein, wo die Widersprüche und Spannungen zwischen dem verdächtigen Abschnitt und dem übrigen Text so stark sind, daß eine Benutzung von Traditionen ausgeschlossen erscheint, da sich der Verfasser dann selber widersprochen hätte, sich selber ins Wort gefallen wäre. Auch wenn das von dem Verfasser Zi-

tierte nicht immer mit dessen eigener Ansicht im Einklang stehen muß, so sollte man doch wenigstens dort, wo es ihm offenkundig widerspricht, erwarten, daß es von ihm näher erläutert, kommentiert und ergänzt wird. Das aber ist in sehr vielen Abschnitten, in denen heutige Theologen ein Zitat des Paulus, eine Anknüpfung an Tradition sehen, überhaupt nicht der Fall.

Wir wollen das Gesagte am oben zitierten Präskript aus dem Römerbrief exemplifizieren:

Allgemein wird heute davon ausgegangen, daß wir es bei dem Abschnitt 1,3-4 mit einer „vorpaulinischen“ Formel zu tun haben. Vor allem die „Diskrepanz zwischen der Präexistenzchristologie des Paulus ... und der Adoptionschristologie“ wird als ein „besonders deutlicher Hinweis“ darauf angesehen.¹²¹ Während an anderer Stelle des Briefes ähnlich wie im Johannesevangelium von der *Sendung des Sohnes* (Inkarnationschristologie) gesprochen wird (Röm 8,3, vgl. Gal 4,4), vertritt der Verfasser von Röm 1,4 die Auffassung, daß Christus erst *durch die Auferstehung* zum Sohn Gottes eingesetzt wurde. An sich sollte man meinen, daß die beiden unterschiedlichen Vorstellungen sich einander vollkommen ausschließen, da entweder nur das eine oder das andere zutreffen kann: *Entweder* Christus ist schon bei seiner Menschwerdung Sohn Gottes *gewesen* – oder er ist es erst durch die Auferstehung *geworden*.

Dennoch haben die meisten Theologen in der Regel keine Schwierigkeiten, mit Hilfe ihrer Zitationstheorie vorauszusetzen, daß das, was logisch nicht zusammengehört, bereits vom Verfasser des Römerbriefes (Paulus) zu einer Einheit verbunden werden konnte. Für Schmithals bringt Paulus mit der Zitierung der Formel „mit Bedacht zum Ausdruck, daß er die adoptianische Formel als Ausdruck des gemeinsamen Christusbekenntnisses anerkennt: Die Unterschiede, die sich in den verschiedenen christologischen Entwürfen zeigen, beeinträchtigen nicht die Einheit des Evangeliums, sondern variieren das konstante Kerygma im Verständnishorizont der jeweiligen Hörer und im Wandel der Zeiten und Kulturen.“¹²² In einem ähnlichen Sinne wie Schmithals äußert sich auch der katholische Theologe O. Kuss. Kuss spricht in diesem Zusammenhang von einer „altertümlichen“ Formel und stellt fest: „Es muß daher damit gerechnet werden, daß Paulus diese Formulierungen der vorangehenden

Verkündigung verdankt ... Offenbar legt er Wert darauf, durch betonten Anschluß an die Tradition der ihm unbekanntem Gemeinde in Rom seine 'Rechtgläubigkeit' zu beweisen.¹²³ Nun ist aber schon der Begriff „altertümlich“ in diesem Kontext gerade bei einem in größeren geschichtlichen Zeiträumen zu denken gewohnten katholischen Theologen sehr eigenartig. Was heißt „altertümlich“ angesichts dessen, daß Paulus den Römerbrief nach Ansicht von Kuss in der Zeit zwischen 50-60 n.Chr. schreibt, die christliche Gemeinde etwa 20 Jahre existiert und die Formel also überhaupt erst 20 Jahre (!) „alt“ sein kann?

Daß Paulus die adoptianische Formel zum Ausdruck des gemeinsamen Christusbekenntnisses gebrauchte oder um seine Rechtgläubigkeit unter Beweis zu stellen, wäre zwar unter der Voraussetzung, daß wir uns den Apostel bereits als einen in katholischer *Und-Theologie* geschulten Kirchenmann vorstellen, der, wie aus dem katholisch interpolierten Abschnitt 1Kor 9,20ff hervorgeht, „allen alles“ wird, nicht unmöglich – dem unbeugsamen Radikalen, der im Galaterbrief jeden verflucht, der ein anderes Evangelium predigt als er selber, will man es indessen nicht ganz zutrauen (Gal 1,8).

Es kommen andere Beobachtungen hinzu, die die Vermutung, daß wir es bei dem ganzen Abschnitt nicht mit einem Zitat des Paulus, sondern mit einer *Interpolation* eines späteren Redaktors zu tun haben, der die Theologie des ursprünglichen Briefes mit seiner eigenen auszugleichen wünschte, erheblich stützen;

– das Interesse des Verfassers am *dauidischen* Stammbaum seines Christus ist seltsam, wenn man sich vor Augen hält, daß derselbe Verfasser (=„Paulus“) im 1. Korintherbrief in aller Deutlichkeit sein vollkommenes Desinteresse am „Christus nach dem Fleische“ bekundet (2Kor 5,16¹²⁴);

– der Plural 1,5: „durch den *wir* Gnade und Apostelamt empfangen haben“, stimmt nicht mit dem Singular 1,1 zusammen und könnte mit der uns schon oben begegnenden Tendenz des Redaktors zusammenhängen, eine *Extra-Offenbarung* des Paulus (die von den Marcioniten behauptet wurde) auszuschließen und ihn in die Reihe der Zwölf einzugliedern;

– 1,6 nimmt 1,7 vorweg und läßt deutlich erkennen, daß derjenige, der dies schrieb, schon wußte, was im folgenden Vers stand. „Bewegte er sich frei, dann würde er wohl für einen besse-

ren Übergang zu Vers 7 gesorgt und nicht sobald nach seinem 'ihr ... als solche, die von Jesus *berufen* sind' von '*berufenen* Heiligen' gesprochen haben."¹²⁵

Dies alles zeigt überdeutlich, daß in 1,3-4 kein Zitat vorliegt, sondern daß 1,2-6 ein *Redaktor* am Werke ist, und zwar handelt es sich wiederum um unseren inzwischen schon bekannten judenchristlich-katholischen Interpolator, der auch diesmal wieder die Gelegenheit wahrnimmt, gleich zu Beginn des „Briefes“ an die Römer einige grundsätzliche dogmatische Positionen, über die er den ursprünglichen (marcionitischen) Verfasser des Briefes im unsicheren wählte, zu klären:

1. Das von Paulus verkündigte Evangelium ist durch die Propheten in den Heiligen Schriften vorhergesagt worden. Das Alte Testament hat seine Geltung nicht verloren.

2. Paulus hat die Offenbarung gemeinsam mit den übrigen Aposteln empfangen (*wir*, 1,5); es gibt keine paulinisch-marcionitische Extra-Offenbarung und Extra-Kirche.

3. Auch Paulus konnte die in judenchristlichen Kreisen übliche Adoptionschristologie und

4. die Davidssohnschaft Christi lehren. Seine Briefe stellen also kein Hindernis für ein ökumenisches Miteinander von katholisierten Marcioniten und katholisierten Judenchristen dar. Jeder darf seine christologische Lieblingsvorstellung behalten. Beide dürfen unter einem gemeinsamen katholischen Dach wohnen.

Paulus lehrt einen Scheinleib-Christus – Paulus als Doker

Ist man erst einmal auf die zahlreichen katholischen Einschübe in den Paulusbriefen, aber auch umgekehrt auf die vielen marcionitischen Elemente in der Theologie des ursprünglichen „Paulus“ aufmerksam geworden, lassen sich auch im überarbeiteten kanonischen Text noch eine Reihe von Vorstellungen und Begriffen finden, die nur im Kontext des marcionitischen Systems sinnvoll verstanden werden können. Man hat in diesem Zusammenhang von *Anknüpfungspunkten* gesprochen, die Marcion bei Paulus fand.¹²⁶ In Wahrheit handelt es sich nicht um Anknüp-

fungspunkte, sondern gewissermaßen um marcionitisches Urgestein, das auch unter dem katholischen Gras, das darauf wächst, immer wieder hindurchscheint.

Zum marcionitischen Urgestein gehört ganz gewiß die *doketische Christologie*, d.h. die in den Paulusbriefen vertretene, aus der Gnosis stammende Auffassung, Jesus sei kein wirklicher Mensch aus Fleisch und Blut gewesen, sondern habe nur einen *Scheinleib* (Phantasma) gehabt.

Das kommt z.B. in der eigenartigen Ausdrucksweise von Röm 8,3 zum Ausdruck, wo der Verfasser von Christus sagt, dieser habe sich (in seinem Erdenleben) „in einer Gestalt, die dem sündlichen Fleisch *ähnlich* war“, befunden.

8:3 Denn (um das zu erreichen), was dem Gesetz unmöglich war, weil seine Kraft gelähmt war durch das Fleisch, sandte Gott seinen Sohn in einer Gestalt, die dem sündlichen Fleisch *ähnlich* war, und um der Sünde willen und verurteilte die Sünde im Fleische,

In entsprechender Weise heißt es in dem Christushymnus aus dem Philipperbrief 2,7 von Christus Jesus,

2:6 der, als er in Gottes Gestalt war, es nicht für einen Raub hielt, wie Gott zu sein,

2:7 sondern sich selbst entäußerte, indem er Knechtsgestalt annahm und den Menschen *ähnlich* wurde; und der Erscheinung nach *wie* ein Mensch erfunden.

Warum spricht Paulus nicht einfach davon, daß Gott seinen Sohn *in das Fleisch* gesandt hat? Wie kommt es bei dem angeblich auf dem Boden des schöpfungsfreundlichen Judentums stehenden Paulus zu der befremdlichen Verbindung von Fleisch und *Sünde*? Warum wurde der Sohn nicht Mensch, sondern nur dem Menschen *ähnlich*? Warum wurde er nur „der Erscheinung nach wie ein Mensch“ und nicht „*wie* ein Mensch“ erfunden? Es gibt dafür eine simple Erklärung: Sehr wahrscheinlich haben wir es beim Verfasser der zitierten Texte gar nicht mit dem Juden Paulus, sondern mit dem im Namen des Apostels schreibenden Doken Marcion oder einem seiner Schüler (oder Lehrer?) zu tun. Sagte

nicht auch Marcion, daß „unser Herr ... wie ein Mensch nach Form und Erscheinung und Ähnlichkeit, aber ohne unseren Leib“ erfunden wurde?¹²⁷

Man hat den Eindruck, daß die Terminologie, der sich der Verfasser des Philipper- und Römerbriefs an dieser Stelle bedient, ganz bewußt und mit größter Sorgfalt gewählt wurde – vermutlich um seinen Gegensatz zu anderen christologischen Anschauungen seiner Zeit (derjenigen der Katholiken und Judenchristen) zum Ausdruck zu bringen.

Dem entspricht auch, daß „Paulus“ im 2. Korintherbrief eine Kenntnis Christi „nach dem Fleische“ ausdrücklich als eine unvollkommene, falsche Kenntnis qualifiziert.

5:16 Somit kennen wir von jetzt an niemand nach dem Fleisch; wenn wir Christus nach dem Fleisch auch gekannt haben, kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr (so).

Die Kenntnis Jesu „nach dem Fleisch“ muß für den marcionitischen Verfasser natürlich auch deswegen eine unvollkommene und vorläufige sein, weil man sich auf eine solche auch in Rom berief. Dort hatte man ja schon lange mit sicherem Gespür für Machtfragen erkannt, daß eine Religion, die sich behaupten will, nicht auf irgendwelche nebulöse Größen (z.B. den Geist), sondern auf etwas Handfestes, Positives: Geschichte, Tradition usw., gegründet sein muß.

Paulus und die 2-Götterlehre

Zum marcionitischen Urgestein scheint weiterhin die Rede von dem „Aeon dieser Welt“, dem „Beherrscher der Macht in der Luft“ im Epheserbrief 2,2 zu gehören: Damit ist zweifellos kein anderer gemeint als der gnostische *Demiurg* und seine ihm untergebenen Engel-Mächte (auch *Stoicheia* genannt), d.h. der Welterschöpfer, der nach der dualistisch-gnostischen Vorstellung für die Erschaffung der bösen materiellen Welt zuständig ist und der im Gegensatz zum sogenannten *fremden* Gott steht, der die Menschheit durch Christus von ihrer Verflechtung mit der Materie und ihrer Unterwerfung unter das Gesetz erlösen will.

Als Marcions berühmt-“berüchtigte“ Änderung gilt die Streichung des kleinen Wörtchens *in* im Epheserbrief:

- 3:8 Mir, dem geringsten unter allen Heiligen, wurde diese Gnade verliehen, den Heiden als frohe Botschaft den unergründlichen Reichtum Christi zu verkündigen
- 3:9 und für alle ans Licht zu bringen, welches die göttliche Veranstaltung hinsichtlich des Geheimnisses ist, das von Ewigkeit her verborgen war [*in*] Gott, der alle Dinge erschaffen hat.

Hier soll Marcion die ursprüngliche Vorstellung von dem Verborgensein des Geheimnisses *in* Gott seiner 2-Götter-Theologie angepaßt haben, indem er einfach das Wörtchen *in* wegließ. Dadurch sei ein ganz neuer, eben marcionitischer Sinn des Satzes 3,9 entstanden, weil das Geheimnis nicht mehr *in* Gott, sondern *dem Gott, der alle Dinge erschaffen hat*, verborgen war. Auf diese Weise habe Marcion zum Ausdruck gebracht, daß dem *Demiurgen*, denn um keinen anderen mußte es sich für Marcion bei dem „Gott, der alle Dinge geschaffen hat“, handeln, das Heilswerk des Erlösergottes verborgen blieb.¹²⁸

Auch hier wird umgekehrt ein Schuh daraus! Marcion brauchte die Vorstellung vom Demiurgen keineswegs erst durch die ihm unterstellte Textveränderung von 3,9 in den Epheserbrief hineinzubringen, da der vorgefundene Text sehr wahrscheinlich den ursprünglichen Wortlaut enthielt. Es war der *katholische Redaktor*, der die Spitze des Satzes durch Hinzufügung eines *in* umbog und auf diese Weise die für katholisches Denken unerträgliche Vorstellung eines Demiurgen tilgte, freilich auf Kosten der Verständlichkeit der nun völlig dunklen Aussage. Das „Geheimnis in Gott“ wird jedem, der sich um ein Verständnis dieser seltsamen Wortzusammensetzung bemüht, auf ewig ein Geheimnis bleiben – der marcionitische Text dagegen ist nur zu klar verständlich. – Wenn Marcion weiterhin in den „Engeln und Gewalten“ (Röm 8,38), die den Christen nicht mehr von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, zu scheiden vermögen, die *Engelmächte* des Weltschöpfers sah, so wird er auch darin mit Sicherheit den ursprünglichen marcionitischen Sinn der Aussage mit ihrer für jüdenchristliches Denken schwer nachvollziehbaren negativen,

eben typisch gnostisch-marcionitischen Qualifizierung der Engelmächte getroffen haben.

Dasselbe gilt noch einmal von den „Elementen der Welt“ (= *Stoicheia*; Kol 2,8.10) und den „Gewalten und den Mächten“ (Kol 2,15), aber auch von den Engeln, vor denen der Verfasser des 1. Korintherbriefs (1Kor 11,10) die Frauen in der Gemeinde warnt.

Zu den typisch marcionitischen Vorstellungen gehört in diesem Zusammenhang auch der Gedanke vom *verborgenen Wirken des Erlösers*, der, für den Demiurgen und seine Mächte unerkannt, den Kreuzestod erleidet und die Menschheit auf diese Weise aus ihrer Macht loskauft. Entsprechend ist auch in 1Kor 2,8 davon die Rede, daß die Archonten dieses Äon den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt hätten, wenn sie ihn erkannt hätten:

- 2:7 sondern wir reden Gottes Weisheit in einem Geheimnis,
die verborgene, die Gott von Ewigkeit her zu unsrer
(zukünftigen) Herrlichkeit vorherbestimmt hat,
2:8 die keiner der Herrscher dieser Welt erkannt hat – denn
hätten sie sie erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt.

Das Nicht-Erkennen der „Doxa“ (Herrlichkeit) Christi war nach marcionitischem Verständnis die Voraussetzung für das Gelingen des Heilswerkes, in dessen Vollzug der gerechte Gott durch seine eigene Gerechtigkeit zu Fall gebracht wurde. Indem der Welterschöpfer und die von ihm eingesetzten Mächte (es sind also keine politischen Mächte gemeint) Christus nicht erkannten und zuließen, daß er unschuldig zum Tode verurteilt wurde, wurden sie durch ihr Nichterkennen der eigenen Ungerechtigkeit und Unvollkommenheit überführt. Obwohl Christus Macht gehabt hätte, sie zu vernichten, überließ er ihnen sein Blut als Lösegeld, um die Menschheit aus ihrer Macht loszukaufen.

Daß Christus dem Demiurgen und seinen Mächten das Blut als Lösegeld ließ, wurde dabei offenbar nicht erst von den Marcioniten, sondern schon von „Paulus“ ganz wörtlich aufgefaßt: Siehe Gal 2,21, eine Stelle, die in der *Zürcher Bibel* folgendermaßen übersetzt wird:

2:21 Ich verwerfe die Gnade Gottes nicht [wie meine Gegner]; denn wenn die Gerechtigkeit durch das Gesetz kommt, dann ist ja Christus *umsonst* gestorben!

Der Sinn des für das deutsche „umsonst“ im Griechischen gebrauchten Wortes wird erst dann ganz verständlich, wenn man begreift, daß es sich hierbei ursprünglich um einen aus der Geschäftssprache stammenden Ausdruck handelt, der wörtlich mit „ohne Gegenleistung“ (vgl. 2Kor 11,7) übersetzt werden muß: „Denn wenn die Gerechtigkeit durch das Gesetz kommt, dann ist ja Christus ohne Gegenleistung gestorben.“ Die Gegenleistung, die der Gesetzgebungsgott für das Blut Christi erbracht hatte, bestand ja darin, daß die Menschheit aus dem Machtbereich seines Gesetzes entlassen worden war.

Paulus – der domestizierte Marcion

An allen besprochenen Stellen (die nur eine kleine Auswahl darstellen, mehr davon finden sich in meinem Buch *Paulusbriefe ohne Paulus?*) wird deutlich, daß der Marcionitismus der Paulusbriefe nicht nur terminologisch an einzelnen darin vorkommenden marcionitisch klingenden Vokabeln festgemacht werden kann, sondern tief im System der „paulinischen“ Theologie selber sitzt. Die paulinische *Erlösungslehre* mit ihrem Loskaufgedanken setzt ursprünglich ein dualistisches Gedankensystem voraus. Man muß fragen: *Wovon* kauft Christus los? Vom Gesetz, das als „gleichsam fremde, mit Gott nur in loser Verbindung stehende Gewalt“ beinahe „persönlich gedacht“ wird,¹²⁹ oder, was doch am naheliegendsten wäre, von den „Weltherrschern“ (= *Stoicheia*) als den Urhebern des Gesetzes (Gal 4,2-3) und damit von deren obersten Befehlshaber, *dem Demiurgen?*

Freilich ist die ursprünglich paulinisch-marcionitische Soteriologie (Lehre von der Erlösung) durch die katholische Überarbeitung oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden. Indem die ursprünglich für ein dualistisches System konzipierten und nur hier wirklich sinnvollen und verständlichen soteriologischen (die Erlösungslehre betreffenden) Gedanken durch die katholisch-judenchristliche Überarbeitung in ein monistisches bzw. mono-

theistisches System übersetzt und außerdem noch mit weiteren soteriologischen Motiven (Sühnopfertheorie) verbunden wurden, entstand das Unklar-Verschwommene der paulinischen Erlösungslehre. Ihr dunkles Geheimnis ist wahrhaft ein „Geheimnis in Gott“, mit ihrer Überfülle an Motiven, die miteinander unvereinbar sind, dem Andeuten von Gedanken, die nicht zu Ende gedacht werden – und sich nur um den Preis der Ketzerei zu Ende denken lassen.

Alles in allem könnte jedenfalls deutlich geworden sein, daß wir es bei dem Verfasser der paulinischen Briefe kaum mit einem Juden zu tun haben, auch nicht mit einem der Religion seiner Väter entfremdeten Diaspora-Juden, sondern mit einem *Marcioniten* bzw. mit *Marcion* (und/oder einem/einigen seiner Schüler): An vielen zitierten Stellen scheint schlaglichtartig auf, was anderswo durch die katholische Redaktion der paulinischen Briefe geschickt retuschiert, korrigiert und eliminiert werden konnte: die unterschwellige Diffamierung des jüdischen Schöpfer- und Gesetzbergottes durch keinen anderen als „Paulus“, d.h. den ursprünglichen marcionitischen Paulus selber.

Die Stellen bieten einen weiteren Beleg für die These, daß Marcion keineswegs ein radikaler Paulusschüler gewesen ist, sondern „Paulus“ ein (weitestgehend durch die katholische Bearbeitung) domestiziertes Kind des Marcionitismus, dem die Züge seiner geistigen Herkunft noch durchaus anzusehen sind.

Kurz gesagt: Marcion ist nicht der radikale Paulus, für den ihn die Forschung bis heute hält, sondern „Paulus“ ein abgeschwächter (= katholisierter, an das katholische Dogma des *einen* Schöpfer- und Erlösergottes angebundener) Marcion.

Paulus – der Nichtjude

Unserer These, daß die Paulusbriefe ursprünglich aus marcionitischen (das würde bedeuten: in erster Linie heidenchristlichen) Kreisen stammen, entspricht die Beobachtung, daß dem eigentlichen Verfasser der Briefe (ebenso wie dem Redaktor¹³⁰) immer wieder Äußerungen entfallen, die darauf schließen lassen, daß es sich bei ihm – entgegen dem von ihm selber vorgetragenen Anspruch – gar nicht um einen geborenen Juden handelt.

Text sofort klar. Man braucht ihn nicht – wie einige Exegeten – für verdorben zu halten, man braucht den Worten keinen anderen Sinn zu geben, als ihnen grammatisch zukommt.¹³¹

Auch aus den Korintherbriefen lassen sich einige verräterische Hinweise auf die wirkliche Herkunft des Verfassers entnehmen. Zwar tritt auch hier der Autor als Jude auf (2Kor 11,22), doch schon die Ausdrücklichkeit, mit der er dies tut, ist ja im Grunde nicht ganz unverdächtig. In 1Kor 14, 11 gebraucht der Verfasser jedenfalls wieder in typisch griechischer Weise das Wort „Barbar“, in 9,20 redet der Jude Paulus davon, daß er den „Juden wie ein Jude geworden“ sei. Man fragt sich verwundert, wozu er es denn erst *werden* mußte, wo er es doch schon lange war!

Sehr bemerkenswert ist auch 1Kor 11,4, wo Paulus die Männer ermahnt, nicht mit bedecktem Haupt zu beten, da dies eine Schande sei:

11:4 Jeder Mann, der betet oder aus Eingebung redet und dabei [etwas] auf dem Haupt hat, entehrt sein Haupt.

Erinnert man sich daran, daß jüdische Männer in ihrem Gottesdienst bis auf den heutigen Tag eine Kopfbedeckung zu tragen pflegen, kann man auch in dieser Mahnung nur ein Indiz dafür sehen, daß der Verfasser des Briefes überhaupt nicht in der jüdischen Tradition aufgewachsen ist. Wäre er wirklich der Jude Paulus, würde er an dieser Stelle wenigstens für einen Moment innehalten und seine (in jüdischen Ohren unerhörte) Anordnung zu rechtfertigen versuchen. Statt dessen knüpft er hier an den griechischen Brauch an: „Der freie griechische Mann geht unbedeckten Hauptes, im Zustand höchster Trauer nur verhüllt er sein Haupt.“¹³²

Der Verfasser des Korintherbriefes ist, wie das Zitat des griechischen Dichters Menander (1Kor 15,33) zeigt, ein guter Kenner der griechischen Literatur. Gewiß mag man dies auch dem Juden Paulus zutrauen. Seltsam ist allerdings die Tatsache, daß der angeblich bei Rabbi Gamaliel in die Schule gegangene Paulus offenbar Schwierigkeiten mit der hebräischen Sprache hat und nicht in der Lage ist, die hebräische Bibel in der Originalsprache zu lesen, sondern statt dessen durchgehend die griechische Überset-

zung (Septuaginta) benutzt, dazu noch in einer Version, die enge Verwandtschaft mit einer erst im 2. Jahrhundert entstandenen Ausgabe (Theodotion) hat.¹³³

Am Rande sei schließlich noch vermerkt, daß in den jüdenchristlich-ebionitischen Gemeinden folgende antipaulinische Tradition umgelaufen sein soll:

Epiphanius¹³⁴ weiß von einer ebionitischen Apostelgeschichte zu berichten, in der er vielen Irrtümern, wie er sagt, begegnete, und in der Paulus als falscher Apostel bezeichnet wurde. Paulus soll zu Tarsus *von heidnischen Eltern* geboren worden sein und in Jerusalem die Beschneidung angenommen haben, um die Tochter des Hohenpriesters zu heiraten; nach der Auflösung der Ehe habe er aus Zorn gegen Beschneidung, Sabbat und Gesetz polemisiert.

Wofür man die Paulusbriefe im 2. Jahrhundert gebrauchte

Ein in der Vergangenheit häufig gegen die radikalen Echtheitsbestreiter der Paulusbriefe vorgebrachtes Argument war: Die Probleme, mit denen sich Paulus in seinen Briefen auseinandersetzt, z.B. Beschneidung, Gesetzesfreiheit von Heidenchristen usw., setzen die historische Situation des ersten Jahrhunderts und nicht die des zweiten voraus.

Diese Meinung wird aber bisweilen auch von radikalen Kritikern vertreten, so z.B. von dem englischen Radikalkritiker G. Wells, der in einer Reihe von Veröffentlichungen die historische Existenz Jesu bestreitet, aber zugleich an der Echtheit der Paulusbriefe festhält. In einem Brief, den er mir schrieb, heißt es, daß „sich in den heute allgemein als echt anerkannten paulinischen Briefen der Verfasser mit Fragen auseinandersetzt – die Beschneidung zum Beispiel – die keinerlei Bedeutung mehr hatten, als die Evangelien und die Apostelgeschichte geschrieben wurden.“

Ich bin der Meinung, daß dieser häufig vorgebrachte Einwand nicht nur relativ leicht entkräftet werden kann, sondern daß ein näheres Eindringen in die Frage nach der historischen Entstehungssituation der Paulusbriefe sich sogar notwendig in eines der wichtigsten Argumente für die Unechtheit der paulinischen Briefe

verwandeln muß, da alle Beobachtungen immer wieder auf die Einsicht hinauslaufen, daß die paulinischen Briefe nur in der historischen und theologischen Situation des 2. Jahrhunderts als ihrem eigentlichen Nährboden wurzeln können. Reißt man sie hier heraus und verpflanzt sie – ihrem eigenen Anspruch bzw. dem des pseudepigraphischen Verfassers gehorchend – in die Zeit des 1. Jahrhunderts, gerät man in ein Dickicht von Schwierigkeiten und Aporien. Um die armen Pflänzchen am Leben zu erhalten, muß man sie mit vielen komplizierten und künstlichen Hypothesen abstützen, um am Ende doch immer wieder festzustellen, daß dies alles nicht geholfen hat. Läßt man die Briefe dagegen dort, wo sie herkommen, im 2. Jahrhundert, so wird alles deutlich und klar. Die Pflanzen entwickeln sich prächtig und binnen kurzem ist aus jeder einzelnen ein schöner großer Baum der Erkenntnis geworden.

Zur Sache ist zu sagen:

Daß die in den paulinischen Briefen verhandelten Probleme noch im 2. und sogar am Anfang des 3. Jahrhunderts sämtlich hochaktuell waren, zeigt, wie wir bereits oben nachgewiesen haben,

1) die *Wirkungsgeschichte* der Briefe, und zwar in negativer wie in positiver Hinsicht:

Negativ: Von einer Rezeption der Paulusbriefe in der 2. Hälfte des 1. und am Anfang des 2. Jahrhunderts wissen wir schlechterdings nichts.

Wir wissen nicht, wie die Galater auf das Schreiben des Paulus reagiert haben und ob das ungebildete, kriegerische Bergvolk in Galatien es überhaupt verstanden hat. Wir haben weder aus der Zeit damals noch der Zeit später irgendwelche Dokumente darüber, ob ihm Erfolg oder Mißerfolg beschieden gewesen ist. Weiterhin wissen wir auch nicht, was aus den Personen, die uns in den paulinischen Briefen begegnen, wurde, obwohl einige von ihnen wie z.B. Apollos, dessen Name eine verdächtige Ähnlichkeit mit dem Marcion-Schüler Apelles¹³⁵ hat, und hier offenbar neben Petrus (= Katholiken, Judenchristen) und Paulus (= Marcioniten) als Symbolgestalt für das stärker gnostische Christentum steht, offenbar eine recht große Bedeutung in der Gemeinde hatten; überall klafft ein großes schwarzes Loch, das nur mit sehr viel Phantasie ausgefüllt werden kann und bis heute wird, z.B. über angebliche paulinische Gemeinden, die im 2.

Jahrhundert völlig von der Bildfläche verschwunden sein müßten, z.B. über eine Paulusschule und Paulusschüler, von denen bis heute niemand sagen kann, was daraus später geworden ist und wo denn z.B. Timotheus, Titus und all die anderen nach dem Tode des Meisters geblieben sind. Historisch tauchen sie jedenfalls – außer in den Briefen, der Apostelgeschichte oder späteren kirchlichen Legenden – nicht mehr auf.

Positiv: Wenn wir so gar nichts über die unmittelbare Rezeption der paulinischen Briefe wissen, sollte es um so mehr auffallen, daß die Rezeptionsgeschichte der Briefe nach einer anfänglichen Phase absoluten Schweigens im 2. Jahrhundert urplötzlich eine geradezu dramatische Entwicklung annimmt.

Dabei zeigt die Leidenschaft, mit der der katholische Theologe Tertullian gegen Marcion und seine Auslegung der Paulusbriefe kämpft und mit ihm gerade über jene Themen, die doch angeblich im 2. Jahrhundert gar nicht mehr relevant sein sollen, wie z.B. Beschneidung und Gesetz, streitet, was für ihn – aber auch für die Marcioniten – auf dem Spiel stand: Die Frage nach dem historischen Paulus, die in der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen auf je verschiedene Weise beantwortet wird, war keineswegs ein Akademikerstreit, sondern sowohl für Katholiken als auch Marcioniten und Gnostiker von existentiellern Interesse. Hier standen sich nicht einfach nur verschiedene Paulusbilder und verschiedene Paulusauffassungen gegenüber, sondern, was häufig vergessen wird, auch verschiedene christliche Gruppen bzw. Kirchen, die sich für ihre jeweiligen theologischen Vorstellungen auf „ihren“ Paulus beriefen und den Apostel exklusiv für sich reklamierten; *Paulus war im 2. Jahrhundert Gegenstand einer kirchenpolitischen Auseinandersetzung, bei der es für sie um Sein oder Nichtsein ging.*

Das wird in vielen exegetischen Arbeiten, die sich mit dem Verhältnis Paulus/Lukas bzw. Paulus/Apostelgeschichte befassen, zumeist ganz übersehen. Man hat den Eindruck, hier steht Lukas als ein einsamer, an seinem theologischen Entwurf arbeitender Literat – und begreift im Grunde nicht recht, was ihn gut ein halbes Jahrhundert nach dem Tod des Apostels zu seiner genialraffinierten Geschichtsklitterung bewogen haben könnte. Noch weniger freilich begreift man, wie in diesem Zusammenhang nun auch noch einige Briefe, die bisher fast verschollen schienen, auf

einmal eine große Aktualität gewinnen, weil sie, obschon in einer ganz anderen Zeit an ganz andere Christen geschrieben, wunderbarerweise haargenau auf diejenigen Probleme Antwort geben, mit denen sich die Christen dieses Jahrhunderts beschäftigen. Wurde der Anspruch der Marcioniten, Gott habe Paulus und nur *ihm allein (solus Paulus)* als ihrem obersten Gemeindepatron das Geheimnis der Offenbarung anvertraut, und nur dieser habe die Wahrheit erkannt (Irenäus Haer III, 13,1), soeben noch von der Apostelgeschichte entschieden bestritten, indem Paulus den Zwölfen als Vertreter Rom-Jerusalems untergeordnet und damit als Quelle „wilder Tradition“ ausgeschaltet wurde,¹³⁶ so kann von den Marcioniten nun auf den Galaterbrief verwiesen werden, wo Paulus dankenswerterweise genauestens Auskunft über die geschichtlichen Umstände seines Verhältnisses zu den Jerusalemer Aposteln vor ihm gewährt, und zwar genau die Auskunft, welche die Marcioniten jetzt benötigen, um sich als *souveräne* Kirche zu legitimieren.

Daß der Protest gegen das Paulusbild des Lukas im Galaterbrief oder auch im 2. Korintherbrief für uns heute nur noch eigentümlich gedämpft vernehmbar ist, braucht nicht bestritten zu werden. Nur liegt das offenbar weniger an dem ursprünglichen Paulus oder am Verfasser dieser Briefe selber, als vielmehr an der katholischen Redaktion bzw. Reaktion, die, wie ich oben schon gezeigt habe, sich des öfteren genötigt sah, dem Apostel an entscheidenden Stellen einen Knebel in den Mund zu stopfen. – Im Grunde liegt freilich auch und gerade darin, d.h. in der Einsicht, daß im 2. Jahrhundert eine tendenziöse katholische Überarbeitung der Paulusbriefe erfolgte, wie z.B. der Galaterbrief unmißverständlich zeigt, ein weiterer Hinweis auf deren Unechtheit, da sich die sonderbare Aktualität der Schreiben in dieser Zeit kaum erklären ließe, wenn es sich um rein historische Dokumente gehandelt hätte.

Daß es sich bei den in den paulinischen Briefen verhandelten Problemen um *Probleme des zweiten.*, nicht des ersten Jahrhunderts handelt, wird – abgesehen von anderem, was hier nicht ausgeführt werden kann¹³⁷ – schließlich auch 2) klar, wenn man nach den *Gegnern*, die in den paulinischen Briefen bekämpft werden, fragt.

Die Gegner des Paulus

Die meisten Aporien, in die sich die Forschung vielfach verstrickt hat, hängen damit zusammen, daß man die Gegnerfrage im Rahmen und vor dem historischen Hintergrund des 1. Jahrhunderts zu klären versucht und nicht, was z.B. durch die enge inhaltliche Verwandtschaft von Apostelgeschichte und Galaterbrief im Grunde nahegelegt wird, im *zweiten*. Hat man erkannt, daß die Briefe im 2. Jahrhundert verfaßt wurden, wird sogleich verständlich, daß die gegnerische Front, gegen die sich der Verfasser der Paulusbriefe wendet, keineswegs eine jeweils durch einzelne lokale Verhältnisse begrenzte, sondern bereits eine *ökumenische* ist: Er wendet sich an die (marcionitische) Gesamtkirche von Rom bis Edessa und hat sowohl die judaistischen und katholischen Gegner außerhalb als auch die pneumatisch-libertinistischen Christen in den eigenen Reihen im Auge.

Daß der Verfasser *katholische Gegner* im Blick hat, geht deutlich aus dem schon öfter erwähnten Galaterbrief hervor. Der Verfasser kämpft hier im Grunde auch gar nicht gegen die Verwerfung des Apostels durch uns unbekannte Christengemeinden im fernen Galatien, sondern gegen dessen dreiste *Vereinnahmung* durch katholische Christen.

Das zeigt z.B. Gal 5, 11, eine Stelle, an der sich „Paulus“ – für jeden Leser des Briefes völlig verblüffend – mit der Behauptung auseinandersetzt, er predige noch die Beschneidung.

5:11 Ich aber, ihr Brüder, wenn *ich noch die Beschneidung predige*, warum werde ich noch verfolgt? Das Ärgernis des Kreuzes wäre ja [dann] abgetan.

Der Abschnitt ist erstaunlich! Die Gegner des Paulus konnten diesem sicherlich eine Menge vorwerfen, aber eines konnten sie in der Tat doch wohl kaum: den Vorwurf erheben, er verfolge dieselben Ziele wie sie, er predige wie sie die Beschneidung!

Das Mißverständnis, das Paulus bekämpft, kann weder bei den Gegnern des Paulus noch bei den Hörern des paulinischen Evangeliums in Galatien existiert haben und ist ebenso wie dessen Korrektur völlig unverständlich. – Es sei denn, man sieht, daß sich der Verfasser des Briefes an dieser Stelle gegen die *Ver-*

einnahme des Apostels, wie sie ja in der Apostelgeschichte geschieht, wendet, gegen seine Heimholung in den Schoß der katholischen Gemeinde: Auch Paulus, so heißt es offenbar in der Gruppe, gegen die der Verfasser des Briefes zu Felde zieht (und die sich dann in der Apostelgeschichte des Lukas artikuliert), ist einer der unseren und hat zum Gesetz eine ebenso weitherzige Einstellung wie wir, wofür zum Beweis auf dessen angebliche Praktizierung der Beschneidung hingewiesen werden konnte (Apg 16,3: die Beschneidung des Timotheus). Es ist klar, daß der Verfasser des Galaterbriefs nicht tatenlos zuschauen konnte, wie man aus dem souveränen Apostel Marcions einen Abhängigen Jerusalems machte, einen Vertreter jener gehaßten katholisch-judenchristlichen Gesetzlichkeit bzw. *Und-Theologie*, für die man sich in Rom auf Petrus berief. Für ihn galt es, den Apostel aus der furchtbaren Umarmung durch den judenchristlichen Katholizismus zu befreien und den Versuch seiner Vereinnahmung aufs schärfste zurückzuweisen, um ihn der marcionitischen Gemeinde als souveränen Vorkämpfer des gesetzesfreien Evangeliums, der nicht von Menschen noch durch einen Menschen – und schon gar nicht von den zwölf Überaposteln, auf die man sich in Rom berief – zum Apostel berufen worden war, zu erhalten.

Im übrigen: Wie hätte sich der marcionitische Verfasser unseres Briefes besser wehren können, wie hätte er den Gegnern besser den Boden unter den Füßen entziehen können als dadurch, daß er den Apostel selber noch einmal aus der Vergangenheit auferstehen ließ und von den Toten unter die Lebenden versetzte, um ihn in einem Brief höchstpersönlich mit ureigener Stimme zu seinen Gemeinden reden und in aller Schärfe sein entschiedenes Nein! zu allen katholischen Vereinnahmungstendenzen aussprechen zu lassen?

Daß der Verfasser der Paulusbriefe sich nicht nur gegen die falsche Vereinnahmung des Paulus durch den jüdisch-nomistisch orientierten Katholizismus des 2. Jahrhunderts und dessen Motto: *Wir wissen aber, daß das Gesetz gut ist* (1Tim 1,8), wendet, sondern auch gegen die vollständige Verwerfung des Apostels auf der extrem judenchristlichen Seite, zeigt vor allem der 2. Korintherbrief, wo das Andenken des Apostels gegen die postume Diffamierung durch die Judaisten verteidigt wird und der Verfasser sich ausdrücklich zu der Absicht bekennt, der Gemeinde Ar-

gumente für diejenigen in die Hand zu geben, die ihn verleumd-
den.

5:12 Wir empfehlen uns nicht wiederum selbst bei euch, sondern wir geben euch Gelegenheit, *euch unserthalben zu rühmen*, damit ihr sie habt gegenüber denen, die sich der äußern Erscheinung rühmen und nicht [der Beschaffenheit] ihres Herzens.

Aber auch im Galaterbrief scheint der Verfasser die gegen den Apostel erhobenen persönlichen Vorwürfe wohl im Ohr zu haben, so wenn er – offenbar in Anspielung auf eine von den Gegnern benutzte Bezeichnung – fragt, ob er denn dadurch, daß er den galatischen Gemeinden die Wahrheit vorgehalten habe, zu ihrem *Feind* geworden sei.

4:16 Bin ich somit euer Feind geworden dadurch, daß ich euch die Wahrheit [des Evangeliums] gesagt habe?

Man fragt sich, wie der Gründer der Gemeinden in Galatien, der erst vor wenigen Jahren als Engel empfangen wurde und dem man in Galatien nicht weniger als die Existenz als christliche Gemeinde zu verdanken hatte, von heute auf morgen derart in Verruf kommen konnte, daß man sich sogar dazu hinreißen ließ, ihn wegen einiger in die Gemeinden eingedrungener Irrlehrer als einen „Feind“ zu bezeichnen? Diese Bemerkung ist im Zusammenhang des Briefes und des Verhältnisses des Apostels zu seinen Gemeinden ebensowenig begreiflich wie die fehlende Rückfrage des Apostels, womit er denn diese harte Titulierung verdient habe. Dies alles wird nur dann verständlich, wenn man sich klarmacht, daß der Verfasser des Galaterbriefs sich offenbar gar nicht auf eine konkrete Situation oder auf einen konkreten Vorwurf aus den Gemeinden bezieht, sondern bereits einen *feststehenden Topos* aus der antipaulinischen Polemik seiner Zeit im Auge hat.

Tatsächlich wird sich ein Kenner der frühchristlichen Literatur in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß die Bezeichnung des Paulus als eines „Feindes“ bzw. „feindlichen Menschen“ in der *judaistisch-ebionitischen Polemik des zweiten*

Jahrhunderts sehr geläufig ist und uns an vielen Stellen begegnet. So wird z.B. in der judenchristlichen *Epistula Petri* von der „gesetzlosen und unsinnigen Lehre des feindlichen Menschen“ gesprochen, wobei mit dem feindlichen Menschen nach Ansicht der meisten Forscher kein anderer als Paulus selber gemeint ist.

Die Annahme von zwei bzw. drei Fronten (hinzukommt noch der *gnostische Libertinismus* auf dem linken Flügel des Marcionismus, auf den ich hier nicht weiter eingehe), gegen die sich der Verfasser des Galaterbriefs wendet, braucht nicht schematisch verstanden zu werden. Die Übergänge zwischen katholischem und judenchristlich-ebionitischem Christentum waren damals sicherlich noch fließend. Viele Gegensätze, die erst aus der späteren geschichtlichen Perspektive klar und offen zu Tage liegen, mußten sich offenbar erst allmählich und in langen und schweren Auseinandersetzungen herauskristallisieren. Daß die vollständige judaistische Ablehnung des Paulus und seine katholische Vereinnahmung nicht so weit auseinanderliegen, wie es zunächst den Anschein haben mag, zeigt m.E. sehr treffend gerade die Geschichte der Literatur, auf die sich H.J. Schoeps bei seiner Rekonstruktion der Geschichte und Theologie des Judenchristentums bezieht, d.h. die Geschichte der Pseudoclementinen: Schriften, die ursprünglich aus ebionitischen und radikal-judenchristlichen Kreisen stammten, konnten am Ende zu einem Romanwerk vereinigt werden, das den Titel des Mannes trug, der wie kein anderer als Symbolgestalt des aufkommenden römischen Katholizismus angesehen werden muß: Clemens von Rom! Der römische Clemens ist als Bischof von Rom zugleich der (3.) Nachfolger des judenchristlichen Petrus.

Ist die Beobachtung, daß der Verfasser des Galaterbriefes in seinem Schreiben gegen drei verschiedene gegnerische Fronten Stellung bezieht, gegen den extremen Judaismus bzw. judaistischen Antipaulinismus, den katholischen Paulinismus und den gnostischen Libertinismus, in jedem Fall ein Indiz für die Abfassung des Briefes im 2. und nicht im ersten Jahrhundert, so befindet sie sich überdies im Einklang mit dem, was wir über Marcion und seine Kirche in dieser Zeit wissen. Die dreifache Frontstellung korrespondiert in auffälliger Weise mit dem von Marcion um die Mitte des 2. Jahrhunderts geführten Kampf, der sich ebenfalls

- a) gegen den *extremen Judaismus* auf der einen,
- b) die spekulative und libertinistische *Gnosis* auf der andern Seite sowie
- c) den *Katholizismus* in der Mitte richtet.

Marcion als Verfasser der Briefe?

Läßt sich aus all dem entnehmen, daß Marcion selber die paulinischen Briefe verfaßt hat?

Bei näherer Betrachtung wird man sagen müssen, daß unter der einmal zugestandenen Voraussetzung, daß die paulinischen Briefe späteren Ursprungs sind und alle Spuren auf eine Herkunft aus marcionitischen Kreisen hinweisen, die Annahme, daß Marcion selber ihr Verfasser bzw. Redaktor sein könnte, nicht nur nicht ausgeschlossen werden kann, sondern die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Es kann ja nicht bestritten werden, daß der Galaterbrief ebenso wie der erste und zweite Korintherbrief sowie der Philipperbrief ein charakteristisches Profil aufweisen. Der persönliche Charakter jener Briefe, die man aufgrund eben dieses persönlichen Charakters bis heute für echt hält, weist in der Tat auf einen Verfasser bzw. Sammler und Bearbeiter mit einer ausgeprägten Individualität hin. Davon gibt es in dem betreffenden Zeitraum im näheren Umkreis Marcions sehr wenige; da wir von Kerdon nichts wissen, bleibt – sieht man einmal von dem Marcion-Schüler Apelles, der vielleicht für die heute als „deuteropaulinisch“ angesehene Literatur zuständig war,¹³⁸ ab – im Grunde nur Marcion. Es ist m.E. sehr wohl denkbar, daß Marcion die Probleme in seinen Gemeinden (daß die Empfänger der Briefe in der Tat Marcioniten waren – man denke z.B. an die nur bei den Marcioniten praktizierte *Totentaufe*, auf die sich der Verfasser des 1. Korintherbriefes bezieht¹³⁹ –, kann hier nicht weiter gezeigt werden) auf der Grundlage von Dokumenten zu lösen versuchte, die ihre Autorität von jenem legendären Gemeindepater Paulus bezogen und daß die Kämpfe, die sich in den paulinischen Briefen widerspiegeln und ihnen jenen angeblich unverwechselbaren und unerfindlichen Charakter geben, nichts weiter sind als der Reflex je-

ner Auseinandersetzungen, die Marcion in und mit seinen Gemeinden ausfocht.

Auf Marcion als Verfasser des Galaterbriefs weist m.E. die Stelle 4,17 hin, wo der Verfasser des Galaterbriefs den (katholischen bzw. judenchristlichen) Gegnern vorwirft, sie eiferten nur deswegen um die Gemeinden, um sie [einige Textzeugen lesen sogar: „uns“, d.h. Paulus selber] auszuschließen, d.h. doch wohl zu *exkommunizieren*: „Sie umwerben euch eifrig nicht auf gute Art, sondern sie wollen euch/uns ausschließen, damit ihr sie eifrig umwerbet.“ Nun kann man sich natürlich schwer vorstellen, daß bereits der Apostel Paulus oder seine Gemeinden in Gefahr standen, exkommuniziert zu werden. In bezug auf Marcion dagegen wissen wir definitiv von seinem Ausschluß aus der Gemeinde im Jahre 144 n. Chr. Offenbar nimmt also der Verfasser = Marcion auf seine eigene Situation kurz vor der Exkommunikation Bezug, die er dann in das Leben seines Apostels hineinprojiziert. Dem Leser des Briefes soll die Übereinstimmung des Schicksals des Apostels mit demjenigen Marcions natürlich ins Auge fallen – und er soll auch auf diese Weise für die Sache Marcions, die so eng mit der des Apostels zusammenhängt, gewonnen werden.

3. Kapitel:

Eine Legende und ihr historischer Kern

Eine letzte offene Frage

Am Ende meiner Beschäftigung mit Marcion gab es für mich immer noch eine offene Frage. Wenn feststand, daß Marcion oder einer seiner Schüler derjenige war, dem wir die Paulusbriefe in ihrer ursprünglichen Form zu verdanken haben – daran gab es für mich kaum noch einen Zweifel –, wer war dann Paulus, d.h. diejenige Gestalt, *in deren Namen* die Briefe in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts verfaßt worden waren?

Hier lag sicherlich eine ebenso schwierige Frage wie die nach dem Verfasser der Briefe; eine Frage auch, an deren *Nichtbeantwortung* alle bisherigen Versuche, die paulinischen Briefe als pseudepigraphisch zu erweisen, offenbar gescheitert waren. Die Frage nach der Person, in deren Namen die Briefe geschrieben sein sollen, hängt ja auf das engste mit einer anderen zusammen, die für den naiven Leser der Paulusbriefe immer noch das schlagendste Argument für deren Echtheit darstellt: mit der Frage, wie es kommt, daß eine Reihe von Abschnitten in den paulinischen Briefen durch eine Fülle persönlicher Anspielungen den Eindruck absoluter „Unerfindlichkeit“ auf uns machen.

Unerfindlich?

Vor allem die von Baur so bezeichneten paulinischen Hauptbriefe enthalten eine Reihe von Aussagen, die uns Hinweise auf die Person und den Charakter des angeblichen Schreibers geben. Nicht nur im historisch-biographischen Teil des Galaterbriefs, auch an anderen Stellen, vor allem im 2. Korintherbrief, lenkt der Verfasser das Augenmerk des Lesers – bewußt oder unbewußt – auf seine Person bzw. diejenige, in dessen Namen er sein Schreiben

verfaßt hat. Dabei scheint er sich häufig gegen Vorwürfe und Anschuldigungen zu wehren, die gegen ihn erhoben wurden; Gal 1,10; 2Kor 5,11 und 1Thess 2,4 ist zu entnehmen, daß dem Apostel von seinen Gegnern vorgehalten wurde, er suche *Menschen zu gefallen*; 2Kor 12,16 zeigt, daß dabei offenbar auch der Vorwurf der *Verstellung* laut wurde; die Anschuldigungen und Verdächtigungen gegen den Apostel können in der Behauptung gipfeln, er sei zum *Feind* (Gal 4, 16) der Gemeinden geworden; auf der anderen Seite scheint die Person des Apostels vom Verfasser des Briefes sorgfältig stilisiert zu werden: Das Vorbild des Apostels wird den Gemeinden zur *Nachahmung* empfohlen (1Kor 11,1); *Güte, Geduld und Menschenfreundlichkeit* des Apostels werden nachdrücklich vom Verfasser hervorgehoben (1Thess 2,3ff); der Apostel ist *Visionär* und empfängt Offenbarungen, die ihn von anderen Menschen hervorheben (2Kor 12,1ff); lange Peristasenkataloge geben Auskunft über seine vielfältigen *Leiden* und Heimsuchungen (2Kor 6,4ff; 11,23ff); in Ephesus hat er sogar in der Arena mit wilden Tieren gekämpft (1Kor 15,32); er trägt die *Malzeichen Christi* an seinem Leibe (Gal 6,17); die Gemeinden in Galatien konnten ihn daher sogar für einen *Engel Gottes* halten und wie Jesus Christus aufnehmen (4,14), und zwar ungeachtet der „Versuchung“, die für sie in seinem „Fleische“ lag und die in irgendeiner Weise mit seiner äußeren Erscheinung oder mit einem geheimnisvollen Leiden zusammenzuhängen scheint. Auf das letztere könnte sich auch der „Stachel im Fleische“ (12,7f) beziehen, von dem der Verfasser des 2Kor spricht.

Man hat in der Vergangenheit neben den Einzelheiten, die wir in den Briefen über das Gemeindeleben erfahren, gerade solche, die Person des Apostels betreffende Äußerungen und Details häufig als die sicherste Bestätigung für den authentischen, unverwechselbaren und unerfindlichen Charakter der paulinischen Hauptbriefe angesehen. Für W. Wrede und viele andere Forscher lag hier ein Hauptargument gegen die radikale Verwerfung der Echtheit sämtlicher Paulusbriefe. Für ihn sollte „der Fälscher“ erst noch „geboren werden, der es verstünde, so absichtslose, individuelle, rein persönliche und aus dem Moment geborene Äußerungen, wie sie sich hier in Fülle finden, zu ersinnen und dabei obendrein in der Gesamtheit der Briefe eine geschlossene, originale Persönlichkeit als Verfasser vorzutäuschen.“¹⁴⁰

Dennoch scheint mir dieses in unterschiedlichen Formulierungen und Wendungen bis heute immer wieder neu vorgebrachte Argument, aufgrund dessen man z.B. die holländische radikale Kritik der Paulusbriefe schon als eine „schwere Verirrung der Kritik“¹⁴¹ meinte betrachten zu können, doch noch viel zu allgemein und pauschal zu sein, um die Bedenken gegen eine paulinische Verfasserschaft der Briefe ernsthaft zerstreuen zu können, und zwar aus folgenden Gründen:

1) Es ist ein Irrtum zu meinen, daß mit der Bestreitung der Echtheit der paulinischen Briefe auch die „originale Persönlichkeit“ ihres Verfassers verneint würde. Die Briefe können unecht sein – und zugleich eine originale Verfasserpersönlichkeit mit einem eigenen Stil und einem unverwechselbaren Profil haben. Noch einmal: Niemand wird bestreiten, daß es sich bei den Briefen des jungen Werther um fiktive Prosa handelt – und dennoch ist nicht zu bezweifeln, daß wir es bei ihrem Verfasser, J.W. v. Goethe, mit einer originalen Persönlichkeit zu tun haben.¹⁴²

2) Das, was man unter einer „geschlossenen, originalen Persönlichkeit“ zu verstehen habe, ist noch zu sehr in das gefühlsmäßige Empfinden des einzelnen Wissenschaftlers gestellt. Anstatt pauschal von einer „originalen Persönlichkeit“ zu sprechen, käme es m.E. viel mehr darauf an, sich über das „Persönliche“, das uns in den Briefen des Paulus begegnet, durch systematische Sammlung und Sichtung der einzelnen Stellen sowie durch deren differenzierte Beurteilung überhaupt erst Rechenschaft zu geben.

Schon die oben zu Anfang dieses Abschnitts erwähnten Hinweise auf die Person des Apostels in den Briefen sollten ja eher skeptisch stimmen. Ob ein Mensch, der sich anderen als Vorbild zur Nachahmung empfiehlt und der neben anderen vielfältigen schweren Leiden und Schicksalen auch noch einen Tierkampf unversehrt übersteht, ohne nähere Prüfung als geschichtliche Person akzeptiert werden sollte, scheint sehr fraglich.

Der Schluß von persönlichen Äußerungen auf eine originale Persönlichkeit des Verfassers und damit auf die „Echtheit“ seines Schreibens ist keineswegs zwingend, und er ist zumal dort nicht angebracht, wo sich bei näherer Betrachtung das „Persönliche“ unter der Hand auch als literarisches Stilmittel entlarven könnte. Auch in den Pastoralbriefen begegnen wir einem Paulusbild mit einer bestimmten charakteristischen Ausprägung, und zwar einem

Bild, das, wie von der Mehrheit der Forscher anerkannt wird, nicht etwa mit der Person des Verfassers identisch ist, sondern das dem pseudepigraphischen Verfasser als literarisches Mittel dient, die verschiedenartigen paränetischen und lehrhaften Aussagen in den Briefen als Selbstzeugnis des Apostels miteinander zu verklammern und zur gleichen Zeit zu autorisieren.

Freilich wird bei dem Paulusbild der Pastoralbriefe im Vergleich zu demjenigen der übrigen Briefe häufig die größere Formelhaftigkeit und Idealisierung beobachtet. Aber abgesehen davon, daß auch das Paulusbild der allgemein als echt betrachteten Briefe, wie schon bemerkt, mitunter nicht einer gewissen Schematik und Idealisierung entbehrt, ist damit noch nicht gesagt, daß die übrigen Briefe im Gegensatz zu den Pastoralen echt sein müßten. Es wäre ja auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das Paulusbild, das dem Verfasser der Hauptbriefe vorlag, komplexer und differenzierter war als das, das dem Verfasser der Pastoralbriefe zur Verfügung stand. Schließlich wäre auch noch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Verfasser der paulinischen Hauptbriefe ein sensiblerer und besserer Literat als derjenige der Pastoralbriefe war – eben eine „originale (Schriftsteller-) Persönlichkeit“.

3) Ebensowenig wie aus einzelnen persönlichen Äußerungen auf die Authentizität eines Paulusbriefes geschlossen werden kann, läßt sich aus der *persönlichen Leidenschaft* des Verfassers ein Rückschluß auf dessen Echtheit ziehen. Der polemische Eifer, mit dem z.B. der Verfasser des Galaterbriefs oder des 2Kor gegen seine Gegner zu Felde zieht, braucht keineswegs vorgetäuscht zu sein, da er sich, wie oben gezeigt wurde, sehr wohl vor dem Hintergrund der theologischen Diskussion, die im 2. Jahrhundert zwischen Marcioniten und Katholiken geführt wurde, verstehen ließe.

4) Auch beim Streit um die Gestalt des Apostels braucht es sich nicht um einen besonderen Kunstgriff des pseudepigraphischen Verfassers zu handeln, der seinem Schreiben auf diese Weise den Eindruck größerer Authentizität verleihen möchte. Darin scheint sich vielmehr der *Stand der Diskussion des Paulusbildes im 2. Jahrhundert* widerzuspiegeln. Der Verfasser des Galaterbriefs und 2. Korintherbriefs versucht offenbar nur, das Bild des in der marcionitischen Kirche verehrten Gemeindepaters ge-

gen die Diffamierungen, wie sie z.B. von Judenchristen geäußert wurden, oder gegen die Vereinnahmung von seiten der katholischen Christen (Apostelgeschichte) zu verteidigen.

Theologische Grundsatzdebatten sind häufig mit persönlichen Fragen verquickt. Dafür kann als Beispiel auf die zwischen Katholiken und Protestanten geführte Diskussion über Martin Luther hingewiesen werden. Die Geschichte hat gezeigt, daß die Frage nach dem Charakterbild des Reformators in der konfessionellen Polemik auch lange nach seinem Tode hochaktuell blieb und die Diskussion darüber ebenso kontrovers geführt wurde wie die über seine Lehre; man denke nur an die hitzigen Debatten, die sich an den Büchern der katholischen Theologen H. Grisar (gest. 1932) und H.S. Denifle (gest. 1905) noch einige Jahrhunderte nach dem Tod des Reformators entzündeten und in denen Luther postum böse persönliche Vorwürfe gemacht wurden, so z.B. er sei nicht nur Urist, Pornograph, Zotenreißer, Säufer, Fresser und krasser Ignorant, sondern auch noch ein gemeiner Fälscher und Lügner gewesen.¹⁴³

Das Bild des Reformators war also auch nach seinem Tode noch lange Zeit umstritten – ganz ebenso wie das des Paulus, um dessen Bild sich Gnostiker, Marcioniten, Judenchristen und Katholiken noch in der Mitte des 2. Jahrhunderts stritten. Nun besitzen wir über das Leben des Reformators hinreichend biographische und autobiographische Zeugnisse, anhand derer protestantische Forscher die Diffamierungen ihres Reformators leicht widerlegen konnten. Was wäre geschehen, wenn dies nicht der Fall gewesen wäre und die Reformation sich in einem Zeitalter ereignet hätte, in dem die Abfassung von pseudepigraphischen Schriften noch keineswegs als verwerflich angesehen wurde, sondern durchaus an der Tagesordnung war?

Wer wollte schließlich die „Entdeckung“ pseudepigraphischer Lutherbriefe ausschließen, in denen sich der verblichene Reformator noch einmal selber zu Worte meldete und sich postum gegen all die Vorwürfe wendete, gegen die er sich zu Lebzeiten noch nicht hatte wehren können bzw. müssen?

Die Pauluslegende

Die Frage lautet: Um wen handelt es sich bei der Gestalt des Apostels Paulus, an dem zumal die marcionitischen Gemeinden als ihrem Gemeindepatron hingen und in dessen Namen Marcion und seine Schüler zur Erbauung ihrer Gemeinden, aber auch zur Abwehr gegnerischer Angriffe Briefe verfaßten? M.a.W., was sind die historischen und literarischen Grundlagen, die „Bausteine“, aus denen sich das Paulusbild im Galaterbrief und in den übrigen sog. paulinischen Hauptbriefen zusammensetzt?

An sich brauchen wir hierbei zunächst noch nicht einmal an eine bestimmte historische Person (im modernen Sinne), an einen *Paulus historicus*, wie ihn die holländischen Radikalkritiker nannten, zu denken. Es wäre ja durchaus auch denkbar, daß der Verfasser der Paulusbriefe gar nicht direkt an eine geschichtliche Gestalt anknüpft und sich in diese hineinversetzt (so wie sich ein heutiger Schriftsteller in eine historische Person hineinversetzen würde), sondern an eine *Legende*, eben an eine Paulus-Legende, (was nicht ausschließen muß, daß diese Legende einen historischen Kern besitzt). Mit anderen Worten: Es ist möglich und sogar sehr wahrscheinlich, daß der (marcionitische) Verfasser der Briefe seinen Helden, den Apostel Paulus, ausschließlich aus der mündlichen oder schriftlichen Legendenüberlieferung seiner Zeit kennengelernt hat und daß er ihn auch in seinen Briefen nicht als historische Person vor Augen hatte, sondern so, wie ihn die Legende schilderte: als den großen Glaubenshelden der Vergangenheit, mächtig in Worten und Taten. – In einer Zeit, in der alles Historische alsbald von der Legende überwuchert und aufgesogen wurde, wäre dies ohnehin naheliegend.

Dies würde dann zugleich auch erklären, wie es zu der eigenartigen und mitunter geradezu anmaßend wirkenden *Selbststilisierung* des Paulus in den Briefen kommt, so z.B. wenn der Verfasser seine Leser zur Nachahmung seines Vorbildes ermuntert (1Kor 4,16; 11,1; Phil 3,17) oder sich phantastischer Wundertaten rühmt (Röm 15,19; 2Kor 12,12). Der Verfasser der Briefe redet an diesen Stellen in Wahrheit gar nicht von seiner eigenen Person, von der er all diese Dinge kaum hätte sagen können, ohne schon von seinen zeitgenössischen Lesern menschlicher Überheblichkeit bezichtigt worden zu sein, sondern von seinem ver-

ehrten Vorbild, so wie er es aus der Legende kennengelernt hatte. Von ihm erwarteten auch die Leser nichts anderes und vor allem nicht weniger, als sie von dem Paulus der Legende kannten. Der Glanz des legendarisch-überhöhten und verklärten Paulusbildes mußte zwangsläufig auch in die Briefe hineinstrahlen, die der Apostel zu seinen Lebzeiten geschrieben haben sollte.

Daß in den christlichen Kreisen des 2. Jahrhunderts tatsächlich eine Pauluslegende existiert hat, läßt sich nicht bestreiten. Der beste Beweis für das Vorhandensein einer solchen Legende ist ja u.a. die *Apostelgeschichte* des Lukas!

Daß das Bild des Paulus, das der „Historiker“ Lukas in seiner Apostelgeschichte zeichnet, unter historischen Gesichtspunkten weithin völlig unbrauchbar ist, wird seit Baur von den meisten Theologen anerkannt. U. Ranke-Heinemann hat das, was uns die Apostelgeschichte über das Wirken des Paulus und seines Kollegen Petrus berichtet, unter die Überschrift: *Die Märchen der Apostelgeschichte* gestellt. Da ist, wie wir oben schon hörten, von allerlei Wundertaten der Apostel die Rede, von Krankenheilungen und Totenerweckungen, von einer wunderbaren Befreiung aus dem Gefängnis zu mitternächtlicher Stunde, von Engeln, die plötzlich erscheinen usw. Man wird mit gutem Grund sagen können, daß wir es hierbei nicht mit der Darstellung von *Geschichte* zu tun haben, sondern, daß hier an einer Legende gewoben wird, freilich nicht nur an der des Paulus, sondern an derjenigen der urchristlichen Kirche und ihrer Apostel insgesamt.

Allerdings ist die Darstellung des Paulus in der Apostelgeschichte keineswegs die einzige Form der Pauluslegende, sie stellt vielmehr nur eine ganz bestimmte *Ausprägung* derselben, eben die lukanisch-großkirchliche (katholische) dar. Wenn wir uns außerhalb der kanonischen Literatur umsehen, müssen wir feststellen, daß auch in den sogenannten häretischen Kreisen (Gnostiker, Marcioniten) des 2. Jahrhunderts Erzählungen und Anekdoten kursierten, in denen das Leben und Wirken des Apostels in ähnlich wunderbarer und legendenhaft ausgeschmückter Weise dargestellt wurde. Literarisch schlugen sie sich in den sogenannten *Paulusakten* nieder, zu denen auch die *Taten des Paulus und der Thekla* gehören.

Wenn wir nach der literarischen bzw. überlieferungsgeschichtlichen Herkunft des Paulusbildes fragen, das der Verfasser

unserer Briefe vor Augen gehabt haben könnte, dann dürfen wir gerade diese apokryphen Quellen nicht außer acht lassen.

Paulus und Thekla

Das Bild des Apostels, das uns in den Paulusakten begegnet, ist ein völlig anderes als dasjenige der Apostelgeschichte.

Zwar ist auch in ihnen das Wirken des Paulus ein *missionarisches*, er ist im gesamten kleinasiatischen Raum tätig, die Stationen seiner Reise sind Damaskus, Jerusalem, Ikonium, Antiochien, Myra, Seleukia, Sidon, Tyrus, Ephesus, Philippi, Korinth und schließlich Rom, wo er den Märtyrertod stirbt. Und doch gibt es gravierende Unterschiede.

Die Unterschiede betreffen sowohl den *äußeren Rahmen* des Wirkens des Paulus – während die Apostelgeschichte von drei Missionsreisen des Apostels zu berichten weiß, kennen die Paulusakten nur *eine* einzige große Reise des Apostels, die ihn schließlich nach Rom führt – als auch den *Inhalt* seiner Verkündigung. Im Zentrum der Botschaft des Paulus steht in den Paulusakten nämlich nicht wie in der Apostelgeschichte die *Auferstehungsbotschaft*, sondern die Verkündigung der (*sexuellen*) *Enthaltsamkeit* (gr. *Enkrateia*). Im Mittelpunkt der Apostelgeschichte steht der *Jude* Paulus. Der Held der Paulusakten dagegen tritt als Jude kaum in Erscheinung, er ist in erster Linie (hellenistischer) Asket und Prediger eines asketischen Lebens- und Frömmigkeitsstils.

Wir können uns die Unterschiede zwischen dem Paulusbild des Lukas, das wir aus der Apostelgeschichte kennen und bereits oben näher charakterisiert haben, und jenem der Paulusakten am besten verdeutlichen, wenn wir einen Blick auf die *Taten des Paulus und der Thekla* werfen, die das bekannteste Stück dieser apokryphen Literatur darstellen und als ein selbständiger Teil überliefert wurden.

Die *Taten des Paulus und der Thekla* sind eine eigenartige Mischung aus religiöser Erbauungsliteratur sowie antikem Abenteuer- und Liebesroman. Sie erzählen, wie der Apostel in die Stadt Ikonium kommt und dort eine Jungfrau namens Thekla für den christlichen Glauben gewinnt. Im Mittelpunkt der Predigt des

Paulus, die Thekla von dem Fenster ihres Hauses aus verfolgt, steht die *Forderung nach (sexueller) Enthaltbarkeit*. Eine der an die Bergpredigt Jesu anklingenden Seligpreisungen, die Paulus ausspricht, lautet: „Selig sind die Leiber der Jungfrauen, denn sie werden Gott wohlgefallen, und sie werden den Lohn ihrer Keuschheit nicht verlieren.“

Durch die Predigt des Paulus wird der Wunsch der Thekla nach einem Leben in Keuschheit erweckt. Sehr zum Leidwesen ihres künftigen Ehemannes Thamyris, der sich aus sehr verständlichen Gründen durch die Predigt des Apostels um seine zukünftige Frau betrogen fühlt und alles daransetzt, Bevölkerung und Behörden gegen den Apostel aufzuhetzen. Thamyris beschuldigt den Apostel nicht ganz zu Unrecht, die Frauen der Stadt von Ikonium durch seine Predigt verdorben zu haben, indem er sie von der Ehe abhalte. Tatsächlich erreicht er damit, daß Paulus bald darauf verhaftet und in das Gefängnis geworfen wird.

Hier kommt es nun allerdings zu einem nächtlichen Stelldichein mit seiner Verehrerin Thekla. Ihr ist es gelungen, durch die Bestechung des Türhüters zu ihm in das Gefängnis zu gelangen, um zu Füßen des Apostels sitzend seiner Predigt zu lauschen und seine Fesseln zu küssen.

Nachdem Thekla im Gefängnis entdeckt wurde, wird Paulus vor den Richtstuhl des Statthalters geführt. Thekla, die im Gefängnis zurückbleibt, wälzt sich in der Zwischenzeit auf dem geweihten Orte, wo Paulus lehrte, als er im Gefängnis saß.

„Der Statthalter aber hörte Paulus gern über die heiligen Werke Christi. Und nachdem er beraten hatte, rief er Thekla und sprach: ‘Warum heiratest du nicht den Thamyris nach dem Gesetz der Ikonier?’ Sie aber stand da und schaute unverwandt auf Paulus. Als sie nun nicht antwortete, da schrie Theoklia, ihre Mutter, und rief: ‘Verbrenne die Gesetzlose, verbrenne die Unglücksbraut mitten im Theater, damit alle Frauen, die sich von diesem haben belehren lassen, Angst bekommen!’ Und der Statthalter hatte viel auszustehen und ließ den Paulus geißeln und zur Stadt hinauswerfen, Thekla aber verurteilte er zum Verbranntwerden.“

Thekla wird sofort zum Theater gebracht, wo Holz und Stroh zur Verbrennung herbeigeschafft werden. „Wie sie nun nackt hereingeführt wurde, weinte der Statthalter“ – offenbar weniger Tränen des Mitleids denn der Bewunderung, denn er „bewunderte

die Kraft, die in ihr war.“ Die Henkersknechte schichten das Holz auf und befehlen ihr, den Scheiterhaufen zu besteigen. Doch in dem Augenblick, als das Feuer angelegt wird, erschüttert ein gewaltiges unterirdisches Grollen das Theater, große Wasser und Hagelmassen ergießen sich durch das Eingreifen des Allmächtigen, „so daß viele in Gefahr gerieten und starben und das Feuer ausgelöscht, Thekla aber gerettet wurde.“

Die Ereignisse in Ikonium bilden erst den Auftakt für eine Reihe weiterer wunderbarer Begebenheiten, in die Paulus und Thekla verwickelt werden. In Antiochien löst ein zudringlicher Syrer mit Namen Alexander, der die Jungfrau auf offener Straße umarmt und von Thekla abgewiesen wird, das nächste Unheil aus. Weil Thekla ihm das Obergewand entzweireißt und den Kranz vom Kopf stößt, wird sie vor den Statthalter geführt und zum Tierkampf verurteilt. Erneut wird Thekla in die Arena geführt, es kommt zu tumultuarischen Ereignissen, in deren Verlauf sie sich in eine Grube mit Wasser stürzt, um sich selber zu taufen. Die darin befindlichen Robben werden indessen wie von einem Blitz getötet. Löwen und Bären fallen in eine Art Dornröschenschlaf und rühren Thekla ebenfalls nicht an. Thekla selber wird von einer Feuerwolke umgeben, damit sie nicht in ihrer Nacktheit gesehen werden kann. Nach ihrer erneuten Rettung kehrt Thekla wieder nach Ikonium zurück. Der Verlobte der Thekla ist zum Glück nicht mehr am Leben, so daß Thekla jetzt ungestört ihrer Berufung nachgehen und Gottes Wort verkündigen kann. In hohem Alter entschläft sie schließlich eines sanften Todes.

Die *Taten des Paulus und der Thekla* sind nur ein kleiner Ausschnitt aus einer umfangreichen, zum Teil verschollenen Paulusliteratur, in der die Schicksale des Apostels in „erbaulich“-legendarischer Weise erzählt werden. Die aus gnostisch-marcionitischen Kreisen stammenden Paulusakten sind insofern interessant, als sich zwischen ihnen und dem Verfasser der Paulusbriefe eine Reihe von Bezugspunkten feststellen lassen. Ich möchte dafür die folgenden Beispiele nennen:

Das Engelgesicht

In Gal 4,14 spricht Paulus davon, daß die Gemeinden in Galatien ihn „wie einen Engel Gottes“ aufgenommen hätten.

4:14 Und ihr habt die Versuchung, die für euch in meinem Fleische lag, nicht mit Verachtung noch mit Abscheu erwidert, sondern wie einen Engel Gottes habt ihr mich aufgenommen, wie Christus Jesus.

Schon der holländische Radikalkritiker Loman hatte sich darüber gewundert und gefragt, wie die Galater auf diese bemerkenswerte Vorstellung gekommen seien.¹⁴⁴ Eine Erklärung dafür könnte der Abschnitt aus den Taten des Paulus und der Thekla mit der bekannten Schilderung des Apostels bieten. Das hier dargestellte Porträt hat die ikonographische Darstellung des Paulus bis in die Gegenwart hinein beeinflußt:

„Er sah Paulus kommen, einen Mann klein von Gestalt, mit kahlem Kopf und krummen Beinen, in edler Haltung, mit zusammengewachsenen Augenbrauen und ein klein wenig hervortretender Nase, voller Freundlichkeit, bald erschien er wie ein Mensch, bald hatte er eines Engels Angesicht.“

Das Engelgesicht gehört - wie die Stelle zeigt - offenbar zu einem geläufigen Topos des Paulusbildes der Pauluslegende.

Dasselbe gilt auch von der uns in Gal 4,14 begegnenden Vorstellung, daß in der Person des Apostels die Gestalt Christi erscheine. Auch hier gibt es eine bemerkenswerte Parallele in den Theklaakten (21); als Thekla zur Verbrennung in das Theater geführt wird, suchte sie, „wie ein Lamm in der Wüste nach dem Hirten umherschaut, nach Paulus. Und als sie über die Volksmenge hinwegblickte, sah *sie den Herrn in der Gestalt des Paulus* sitzen.“

Wenn der Verfasser des Galaterbriefs wirklich der Apostel Paulus wäre, hätte ihn - zumal als geborenem Juden - der Umstand, daß ihn die Galater wie einen „Engel Gottes“, wie „Christus Jesus“ aufnahmen, zutiefst verletzt. Im Brief hätte er solche Menschenvergötterung kaum unwidersprochen lassen können. Die Stelle zeigt, daß sich der Verfasser tatsächlich an der Pau-

luslegende orientierte, aus der er von der wunderbaren Erscheinung des Apostels wußte.

Tierkampf in Ephesus

Die Stelle 1Kor 15,32: „Wenn ich [nur] nach Menschenweise in Ephesus mit wilden Tieren gekämpft habe, was hilft es mir?“ hat den Exegeten Rätsel aufgegeben, und zwar zum einen deswegen, weil Paulus als römischer Staatsbürger nicht zum Tierkampf in der Arena (*ad bestias*) verurteilt werden durfte, zum anderen, weil die Aussichten einen solchen Kampf zu überleben, extrem gering waren. Auffällig ist weiterhin noch die seltsame Hervorhebung des *κατὰ ἄνθρωπον*, um dessen Übersetzung - „nach Menschenwillen“ oder „nach Menschenweise“? - die Exegeten streiten, sowie die Worte „in Ephesus“, die man unter der üblichen Voraussetzung, daß Paulus seinen Brief an die Korinther *in Ephesus* verfaßt hat, nicht erwarten sollte.

Die Auflösung aller genannten Probleme findet man, wenn man die Notiz im 1Kor wiederum vor dem Hintergrund der Paulusakten versteht, in diesem Fall als Bezugnahme des Verfassers auf die dort geschilderte legendarische Ausmalung eines Tierkampfes, den Paulus unter wunderbaren Umständen besteht.

In den Paulusakten wird berichtet, daß Paulus in Ephesus zum Tierkampf in das Stadion geführt wird. Als dort ein wilder Löwe, der erst vor kurzem gefangengenommen wurde, auf den Apostel gehetzt wird, erkennt Paulus diesen als jenen Löwen wieder, dem er erst vor kurzem das Heilige Sakrament der Taufe gespendet hatte. Es kommt zu einem Zwiegespräch zwischen dem Apostel und dem Löwen, der, wie sich nun zeigt, außerdem auch noch sprechen kann:

„Löwe“, so fragt Paulus, „warst du der, den ich getauft habe?“ Worauf der Löwe Paulus antwortet: „Ja!“ Paulus aber spricht wiederum zu ihm; „Und wie bist du gefangen worden?“ Der Löwe: „Wie auch du, Paulus.“

Als die Zuschauer angesichts des einvernehmlichen Verhältnisses der beiden ungeduldig zu werden beginnen und auch noch andere wilde Tiere auf Paulus losgelassen werden, kommt es – wie schon im Theater von Ikonium bei der Verbrennung der

schönen Thekla – zu einem direkten Eingreifen der göttlichen Himmelsmacht, die offenbar nicht länger tatenlos zuschauen will. Über dem Stadion braut sich aus heiterem Himmel ein grimmiges Unwetter zusammen, ein gewaltiger Hagelschauer sorgt dafür, daß die meisten Zuschauer im Stadion erschlagen werden und sterben oder die Flucht ergreifen, während nur Paulus und der Löwe unbehelligt bleiben.

Schließlich verabschiedet sich Paulus von seinem tierischen Mitbruder: Er verläßt das Stadion und zieht weiter nach Mazedonien; „der Löwe aber ging“ – zur weiteren Missionsarbeit? – „in das Gebirge, wie es seine Gewohnheit war.“¹⁴⁵

Hat man sich erst einmal klargemacht, daß der pseudepigraphische Verfasser des 1Kor an dieser Stelle auf die den *Acta Pauli* zugrunde liegende legendarische Überlieferung Bezug nimmt, die anders als die Apostelgeschichte von einem *römischen Bürgerrecht* des Paulus nichts wissen, wird auch verständlich, warum er ausdrücklich von einem Tierkampf „*nach Menschenweise*“ spricht. Der Verfasser will offenbar sagen, daß Paulus den Kampf eben nicht nach *menschlicher Weise* gekämpft hat, sondern seine Rettung – ganz entsprechend der Darstellung der *Acta Pauli*, die an dieser Stelle den Apostel durch ein *göttliches Wunder* (der sprechende Löwe, Hagelwetter) gerettet werden lassen – allein der Hilfe Gottes zu verdanken hatte. Hätte Paulus dagegen nur *nach Menschenweise*, d.h. ohne göttliche Hilfe, nur mit seinen menschlichen Kräften in Ephesus gekämpft, so wäre er gewiß des Todes gewesen. Der Verfasser des 1Kor kann aus diesem Grunde zu Recht die Frage stellen, was ihm dieses ohne die Hoffnung auf die Auferstehung genützt hätte.

Bis in die einzelnen Details wird hier deutlich, daß der Verfasser des 1Kor an die Pauluslegende mit ihrer wunderbaren Darstellung des Tierkampfes in Ephesus anknüpft und sich offenbar vollständig mit ihrem Helden identifiziert.

Vom Paulus der Legende zum historischen Paulus

Auch mit dem Hinweis auf die Legendenliteratur des 2. Jahrhunderts, in der von den wunderbaren Taten des Apostels erzählt wird, lassen sich noch nicht alle Züge des Paulusbildes, wie es

uns in den Briefen begegnet, befriedigend erklären. Außerdem ist zu fragen, ob nicht dem Paulus der Legendenliteratur ein historischer Kern zugrundeliegt, der auf eine *bestimmte geschichtliche Person* hinweist.

Auch dort, wo in der Vergangenheit schon einmal die Echtheit sämtlicher Paulinen bestritten wurde, konnte und wollte man sich im allgemeinen nicht der Einsicht verschließen, daß die Briefe auf eine historische Gestalt zurückweisen und darauf Bezug nehmen. Da diese nach Meinung der radikalen Kritiker nicht mit dem Verfasser der Briefe identisch war, bezeichnete man sie im Gegensatz zu ihm¹⁴⁶ als *Paulus historicus*. – In der Regel war es freilich nicht sehr viel, was man über diesen zu sagen wußte. Bei dem holländischen Radikalkritiker Loman z.B. bleibt *Paulus historicus* nur eine sehr schemenhafte Gestalt, über die er wenig mehr mitzuteilen weiß, als daß es sich um einen Mann handelte, „der das Christentum in der Diaspora von Syrien durch Kleinasien und Griechenland bis hin nach Rom durch seine eifrige Propaganda im Interesse der Messiasbewegung hellenisierte.“¹⁴⁷

Etwas mehr erfahren wir bei Van Manen. Beim *historischen Paulus* handelt es sich nach Van Manen vermutlich um „einen etwas jüngeren Zeitgenossen des Petrus und der anderen Jünger Jesu“; vermutlich sei er „ein gebürtiger Jude, ein Bewohner von Tarsus in Cilicia“ gewesen. Nachdem sein Verhältnis zu den übrigen Jüngern zunächst von Feindschaft bestimmt gewesen sei, schloß er sich ihnen später an und wurde zum Wanderprediger, der auf seinen Reisen durch Syrien, Kleinasien und Griechenland schließlich nach Italien kam. Vermutlich sei er einer der ersten Christen gewesen, die das Christentum außerhalb Palästinas den Heiden verkündigt hätten.

Das Bild, das Van Manen vom historischen Paulus, den er nicht für den Verfasser der Briefe hält, zeichnet, ist also im großen und ganzen mit dem Paulusbild der Apg identisch. M.a.W., bei der Suche nach *Paulus historicus* gelangt der radikale Kritiker Van Manen, der mit der Bestreitung ihrer Echtheit auch den Paulus der Briefe verloren hatte, schließlich zum katholisierten Paulus der Apg! Zwar macht Van Manen die Einschränkung, daß die Apostelgeschichte „gleichzeitig Wahrheit und Dichtung“ enthalte, doch selbst im Hinblick auf das Verhältnis des Paulus zu den übrigen Aposteln wird der historische Wert der Apostelge-

schichte von Van Manen höher veranschlagt als der des Galaterbriefes. Van Manen kann so weit gehen zu sagen, daß es keinen Hinweis auf einen entscheidenden Gegensatz zwischen Paulus und den übrigen Aposteln gebe.¹⁴⁸

In Anbetracht dessen, daß das Paulusbild der Apg heute selbst von konservativen Forschern als ein lukanisches Eigenfabrikat ohne jeden Anspruch auf Historizität angesehen wird, vermögen Van Manens Ausführungen über den historischen Paulus kaum noch zu überzeugen. Es stellt sich außerdem die Frage, warum ausgerechnet dem „faithful attender of temple or synagogue“ ein Brief wie z.B. der Galaterbrief untergeschoben werden konnte.

Weiß Van Manen im Hinblick auf den historischen Paulus *zuviel*, so bleibt die Beschreibung, die Loman über *Paulus historicus* gibt, deswegen unbefriedigend, weil er *zuwenig* weiß. Es ist zwar anzuerkennen, daß er und andere Radikalkritiker nicht so weit gingen, das Kind mit dem Bade auszuschütten und gänzlich auf den historischen Paulus zu verzichten. Allerdings ist das, was unter dem Strich an historischem Urgestein übrigbleibt, eine blasse Schemengestalt. Vom historischen Paulus wissen wir am Ende nur, *daß* er gelebt und missioniert hat und daß in seinem Namen in späterer Zeit Briefe verfaßt wurden. Es entsteht die Frage, warum der historische Paulus trotz seiner offenbar erfolgreichen missionarischen Tätigkeit – abgesehen von den in seinem Namen geschriebenen Briefen – kaum mehr als einen matten Reflex im Bewußtsein seiner Gemeinden bzw. Zeitgenossen hinterlassen hat und wieso er als *apostolus haereticorum* (Apostel der Häretiker) gelten konnte, wenn sich diejenigen, die nach seinem Tode sein Gedächtnis pflegten, gerade im katholisch-judenchristlichen Lager (Apostelgeschichte) befanden.

Loman und Van Manen landeten bei ihrer Suche nach dem historischen Paulus schließlich in einer Sackgasse, weil sie sich dabei noch zu sehr vom Paulusbild der Apg leiten ließen. Obwohl sie klarer als andere Wissenschaftler erkannt hatten, daß die paulinischen Briefe in einer verdächtigen Nähe zu Marcion und zum Marcionitismus stehen, gingen sie im Hinblick auf die den geschichtlichen Paulus betreffenden Überlieferungen noch vom Paulusbild der Apg aus und legten z.T. recht unkritisch deren Traditionen zugrunde, ohne wiederum die Frage nach ihrer Herkunft zu stellen. So entstand das paradoxe Bild des „rechtgläubi-

gen“ jüdischen Apostels und Wanderpredigers, der von späteren Häretikern zur Legitimierung ihrer Theologie mißbraucht wurde, ein Bild, das verständlicherweise wenig überzeugend wirken mußte.

Was Loman und Van Manen noch nicht erkannt hatten, war, worauf wir oben hinwiesen, daß das Paulusbild, das Lukas zeichnet, ein bereits *abgeleitetes*, eine Reaktion auf die ungefähr zur selben Zeit in marcionitischen und gnostischen Gemeinden (Kleinasiens) kursierende Pauluslegende darstellt und daß die letztere in ihrem Kern trotz ihrer mehrfach überarbeiteten und katholisierten Endfassung älteres und ursprünglicheres Material als die Apostelgeschichte zu enthalten scheint.

Wenn die Pauluslegende ursprünglich in marcionitisch-gnostischen Kreisen beheimatet war und die Apostelgeschichte nur eine katholische Überarbeitung dieser Legende darstellt, dann können auch die Spuren, die vom legendarischen Paulus hin zum historischen führen, nicht in die katholischen, sondern immer nur in die marcionitisch-gnostischen Gemeinden weisen. Für die Frage nach *Paulus historicus* heißt das, daß dieser offenbar nur innerhalb der marcionitischen bzw. gnostischen Bewegung des 1./2. Jahrhunderts, nicht aber innerhalb der „rechtgläubigen“ Kirche gesucht werden muß, m.a.W., daß das marcionitisch-gnostische Bild des Apostels dem historischen Paulus offenbar näherkommt als das Bild des katholischen Juden in der Apostelgeschichte.

Der Doppelgänger: Paulus und Simon

An dieser Stelle unserer Untersuchung tritt nun freilich eine überraschende und in der bisherigen Forschung noch nirgendwo¹⁴⁹ ins Auge gefaßte Möglichkeit in den Blick: Aus den Schriften der frühkirchlichen Berichterstatter wissen wir, daß die Kirchenväter vor allem den samaritanischen Gnostiker *Simon Magus* als geistigen Vater der gnostisch-marcionitischen Häretiker betrachteten. Dies gilt insbesondere von der marcionitischen Häresie, die von den Kirchenvätern in unterschiedlicher Weise, teils direkt, teils indirekt mit Simon in Verbindung gebracht wird. Nach einer Mitteilung des Irenäus (XXVII, 1.2.4). soll Marcion indirekt über seinen Lehrer *Kerdon* mit Simon verbunden gewesen sein:¹⁵⁰

„Ein gewisser Kerdon, der mit den Simonianern zusammenhängt [ab his qui sunt erga Simonem], kam unter Hyginus, dem achten Bischof apostolischer Nachfolge, nach Rom ... Marcion aus Pontus, der ihm nachfolgte [succedens], erweiterte seine Lehre ... Bei dieser Gelegenheit mußten wir ihn [Simon] erwähnen, um Dir zu zeigen, daß alle, die wie auch immer die Wahrheit fälschen und gegen die Predigt der Kirche verstoßen, Schüler und Nachfolger des Magiers Simon aus Samaria sind [Simonis Samaritani magi discipuli et successores sunt]. Zwar verschweigen sie den Namen ihres Lehrers, um die übrigen irrezuführen. Aber dennoch, was sie sagen, ist seine Lehre, und Christi Jesu Namen führen sie betrügerisch im Munde. Simons Gottlosigkeit bringen sie auf mannigfache Weise vor und morden viele, indem sie unter guter Flagge falsche Lehre führen ...“

In direkter Weise wird Marcion dann sogar noch durch Clemens von Alexandrien mit Simon in Beziehung gesetzt. In den *Stromata* des Clemens lesen wir (VII, 17, 107) an einer freilich „viel umstrittenen Stelle, die wörtlich genommen, zu dem Nonsense führt, daß Marcion ein Altersgenosse des Petrus war“,¹⁵¹ Marcion sei ein *Schüler des Simon* gewesen, der seinerseits die Predigt des Petrus hörte.

Dieses Zeugnis ist vor allem deswegen eigenartig, weil bei Marcion selber, soweit uns seine Schriften durch die Referate der Kirchenväter überhaupt bekannt sind, *Simon* mit keinem Wort erwähnt, der Name Simon an keiner Stelle genannt wird! Wenn Marcion in irgendeiner Weise mit dem samaritanischen Gnostiker Simon Magus „zusammenhängt“ – daran zu zweifeln, besteht kein Grund –, muß es seltsam erscheinen, daß er sich nirgendwo in seinen Schriften auf diesen bezieht.

Man sollte dagegen nicht einwenden, daß uns seine Schriften nur noch ganz unvollständig überliefert sind. Es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß die Kirchenväter nicht gezögert hätten, uns eine solche Mitteilung des Marcion zu überliefern, wenn sie auch nur einen einzigen Hinweis darauf in den Schriften Marcions selber gefunden hätten.

Wenn Marcion von seinem geistigen Vater spricht, dann redet er nirgendwo von Simon, sondern ausschließlich von *Paulus*! Wie läßt sich das erklären?

Etwa damit, daß es sich für Marcion bei Simon und Paulus um *ein und dieselbe Person* handelt? Sollte in Paulus etwa nichts anderes zu sehen sein als das verklärte Bild dessen, der als geistiger Vater Marcion und seinen Schülern voranging und der nach übereinstimmender Meinung der frühkirchlichen Berichterstatter das Haupt aller Ketzereien und Häresien in der frühen Christenheit, auch und gerade der marcionitischen, war: des samaritanischen *Simon Magus*, mit dem Marcion, wie Irenäus mitteilt, über Kerdon verbunden war?

Freilich, gegen eine Identität von Simon und Paulus scheint zunächst der banale Umstand zu sprechen, daß Paulus eben nicht Simon bzw. daß Simon nicht Paulus heißt und daß die *verschiedenen Namen* auch auf *verschiedene Personen* hinzuweisen scheinen.

Allerdings ist dieses Argument gerade in bezug auf Paulus und Simon von sehr zweifelhaftem Wert, da allgemein bekannt ist, daß es bereits innerhalb der urchristlichen Literatur selber einen Zweig gibt, wo diese Unterscheidung **gerade nicht** vollzogen wird und wo *Simon in der Tat mit Paulus ineingesetzt*, d.h. *mit Paulus identifiziert wird*. Dabei handelt es sich um die aus judenchristlich-ebionitischen Kreisen hervorgegangenen sog. *Pseudoclementinen* und um die damit zusammenhängenden *Kerygmata Petrou*. Die darin vorgenommene Identifizierung von Simon-Paulus – für die bisherige, von der Echtheit der Paulusbrieve ausgehende neutestamentlichen Wissenschaft eines der schwierigsten Probleme – stellt für die hier vertretene Identitäts-These sicherlich das stärkste Argument dar.

Man darf die Probleme, die mit der pseudoclementinischen Literatur zusammenhängen, welche bezeichnenderweise unter den Namen des dritten Nachfolgers Petri in Rom, den römischen Bischof Clemens, gestellt wurde, gewiß nicht ungebührlich vereinfachen. Dennoch glaube ich, daß sich das Grundproblem, das hier vorliegt, ungefähr auf die folgende Formel bringen läßt:

1) In den Pseudoclementinen wird Simon namentlich genannt und bekämpft.

2) Die Häresien, die man ihm vorwirft, sind marcionitisch und

3) – noch seltsamer – die Worte, die man ihm in den Mund legt, sind die des Paulus!

Es gibt nun eine Reihe von Lösungen für dieses Problem; ich habe die Lösung der Tübinger, die in Simon eine Karikatur des Paulus sahen, in *Paulusbriefe ohne Paulus?* eingehend beschrieben; heute wird das Problem mehrheitlich in sehr komplizierter Weise literarkritisch gelöst.

Allerdings wäre auch noch eine andere, viel einfachere Lösung denkbar, die man freilich nur erhält, wenn man bereit ist, die Echtheit der Briefe zuvor fallenzulassen, was sicherlich der Hauptgrund dafür ist, weswegen sie trotz ihrer Einfachheit bisher noch nicht erwogen wurde: Warum verstehen wir die Pseudoclementinen nicht ganz wörtlich?

Warum nehmen wir es nicht ernst, daß für den oder die Verfasser dieser judaistischen, antipaulinischen Literatur Paulus tatsächlich kein anderer als Simon ist?

Wenn Simon dort Worte aus dem Galaterbrief in den Mund gelegt werden¹⁵² oder wenn dieser wie Paulus als Heidenmissionar¹⁵³ dargestellt wird, der noch vor Petrus die Heiden zum Christentum bekehrte, wenn in der *Epistula Petri* (2,3f) „in kaum verhüllter Stellungnahme“ auf „eine gesetzlose und unsinnige Lehre des feindlichen Menschen“¹⁵⁴ (also des Paulus) Bezug genommen wird, so heißt das doch zunächst offenbar gar nichts anderes, als daß der Verfasser der Kerygmen Paulus nur unter dem Namen des Simon kannte und daß Paulus und Simon für ihn tatsächlich identisch waren. Bei Simon und Paulus handelt es sich somit nur um *zwei Namen für ein und dieselbe Person*, wobei das römische Wort *Paulus* = *der Kleine* nicht als weiterer Eigenname verstanden werden müßte, sondern als ein Personenbei- bzw. Spitzname (*supernomen*¹⁵⁵) wie z.B. Albertus Magnus oder – ein näherliegendes Beispiel – Simon Petrus.

Daß man einer Person über den eigentlichen Namen hinaus noch weitere Namen anhängte, die in irgendeiner Weise etwas über Charakter oder über äußere Eigenheiten der Person aus sagten, ist ein auch sonst in der Antike belegter Brauch. Das kann dann sogar soweit gehen, daß der eigentliche Name überhaupt nicht mehr kenntlich ist. So z.B. begegnet uns im Werk des bekannten Satirikers Lukian die Gestalt des antiken Wanderphilosophen *Peregrinus Proteus*; beide Namen, *Peregrinus* ebenso wie *Proteus*, sind Personenbeinamen: *Peregrinus* = „der nirgendwo zuhause ist“, *Proteus* = „der sich ständig Wandelnde“. Wie der

Mann, der zugleich Christ war, nun wirklich hieß, läßt sich bei diesem Beispiel gar nicht mehr sagen.

Daß der Name *Paulus* im übrigen schon vom Verfasser der paulinischen Briefe selber in *übertragenem* Sinne aufgefaßt werden konnte, geht deutlich aus 1Kor 15,9 hervor, wo „Paulus“ von sich als dem letzten und dem geringsten, gleichsam der „Fehlgeburt“ spricht. Dazu sagte schon B. Bauer richtig: „Er ist der Letzte, der Unerwartete, der Schluss, das geliebte Nestküchlein. Auch sein lateinischer Name, Paulus, drückt die Kleinheit aus, welche die obigen Stellen der Briefe zu der Hoheit, auf welche ihn die Gnade erhob, in Gegensatz bringen.“¹⁵⁶

Bauer weist zu Recht auch auf die dem Begriff des Kleinen innewohnende *theologische* Bedeutung hin. Tatsächlich muß man über Bauer hinaus, der diese Zusammenhänge noch nicht im Blick hatte, berücksichtigen, daß gerade für die Marcioniten – und offenbar auch schon für die Simonianer, auf die diese ja zurückgehen – in dem Wort „Paulus“ all das ausgedrückt war, was für sie den Kern ihrer Theologie ausmachte und wovon auch die „Paulusbriefe“ durchgehend Zeugnis abgeben; woran ließ sich die freie, ohne jede Ankündigung oder Anknüpfung erfolgende Gnadenerwählung besser illustrieren als gerade am Minderwertigen, Unvollkommenen, am Kind, am Kleinen?

Während also Paulus so wie Petrus ursprünglich offenbar nichts anderes als ein *Beiname* des Simon war, der wohl zunächst nur in marcionitischen Gemeinden – nicht zuletzt wegen der eben erwähnten theologischen Assoziationen, die der Name erwecken konnte – verwendet wurde, scheint der Name *Simon* vor allem in den judaistischen Kreisen weiter gebräuchlich gewesen zu sein. Daraus erklärt sich die allmählich im Laufe der Zeit erfolgende *Abspaltung* und Trennung der Namen, die am Ende zur Spaltung der Person des Simon-Paulus selber führte.

Man könnte sagen: *Paulus* ist das verklärte Bild des Simon bei den legitimen Simonschülern und -nachfolgern, Marcioniten, Gnostikern usw. (noch einmal: Der Name *Simon* taucht im Gesamtwerk des Marcion bezeichnenderweise nirgendwo auf!); *Simon* dagegen steht für das durch die Polemik immer mehr bis hin zum Antichrist verzerrte Bild derselben Person bei den Simon-Gegnern, den Judaisten.

Entsprechend begegnet uns Simon in der marcionitisch-gnostischen Literatur als Paulus, während er in den extrem judenchristlichen Kreisen weiter als Simon oder aber gar als *Antichrist* oder *feindlicher Mensch* bezeichnet wird. Endgültig vollzog sich die Abspaltung der Namen als Spaltung der Personen in dem Augenblick, als sich auch die Katholiken des marcionitischen Gemeindepaters definitiv bemächtigt hatten und ihn in ihrem Sinne umfrisierten, was in der Apostelgeschichte geschah. Nachdem Simon-Paulus erst einmal offiziell als Paulus in das Pantheon der großen Gestalten der christlichen Frühzeit aufgenommen worden war und damit ein gemäßigter, eben katholischer Marcionismus in der katholischen Kirche Einzug hielt, war die weiterhin in ebionitisch-judenchristlichen Kreisen gärende Polemik gegen Simon-Paulus, insofern sie sich auf den katholischen Paulus bezog, zur Häresie geworden und nicht länger tragbar. Die Entschärfung der weiterhin gegen Simon-Paulus gerichteten judaistischen Polemik geschah nun allerdings nicht derart, daß sie einfach als irrig zurückgewiesen oder bekämpft wurde, sondern

1. indem Paulus von Simon ausdrücklich unterschieden und allein Simon bzw. Simon Magus, wie er nun hieß, zum Träger sämtlicher Negativattribute stilisiert, d.h. gewissermaßen anstelle des Paulus zum „Buhmann“ aufgebaut wurde;

2. durch die bald erfolgende katholische Redaktion der Paulusbriefe, die deren weitgehende judenchristliche Rezeption ermöglichte und der (noch gegen den marcionitischen Simon-Paulus gerichteten) Polemik die Spitze abbrach.

Der Prozeß der Abspaltung wird bereits in der Apostelgeschichte vollzogen und läßt sich mit einer geradezu aufdringlichen Deutlichkeit im 8. Kapitel beobachten, wo Lukas *unmittelbar im Anschluß an das erste Auftreten des Paulus* sogleich von Simon Magus spricht. Wie schon die Tübinger richtig bemerkten, wendet sich Lukas damit *gegen die Identifizierung von Paulus und Simon*, wie sie z.B. in den pseudoclementinischen Kerygmen vollzogen wird.¹⁵⁷ Indem Lukas Paulus und Simon als zwei ganz verschiedene Personen darstellt, ist die antisimonianische Polemik nun ohne jeden Bezug auf den katholischen Paulus und prallt ins Leere.

Die große Sünderin

Man könnte gegen die soeben ausgeführte Namen-Theorie einwenden, daß es für eine solche Aufspaltung einer Person in der christlichen Überlieferungsgeschichte überhaupt keinen parallelen Fall gibt. Das ist jedoch nicht richtig: Die Aufspaltung einer Person in zwei verschiedene Personen, die dem offensichtlich (polemischen) Zweck dient, eine bestimmte Identifizierung gegen anderslautende Meinungen ausdrücklich auszuschließen, ist eine auch an anderer Stelle bei Lukas zu beobachtende literarische Technik, von der noch einmal bei der Geschichte von der *großen Sünderin* (Lk 7,37ff) Gebrauch gemacht wird. Lukas möchte hier offenbar den in gnostischen Kreisen geläufigen Spekulationen über Maria Magdalena als (gefallene) Paargenossin Jesu Christi entgegenzutreten und zeigen, daß zwischen Maria Magdalena und der in 7,37ff erwähnten Sünderin in der Salbungsgeschichte keinerlei Beziehung besteht. Dies ist offensichtlich der Grund dafür, daß er unmittelbar im Anschluß an die Salbungsgeschichte noch eine kurze Liste der Jüngerinnen Jesu anfügt, von denen Maria Magdalena, Johanna und Susanna ausdrücklich genannt werden. Für den Leser muß sich daraus zwangsläufig der – von Lukas gewollte – Schluß ergeben, daß wenigstens von den genannten drei Frauen keine mit der (namentlich nicht genannten) Sünderin aus der Salbungsgeschichte identisch ist. Tatsächlich kann jedoch traditionsgeschichtlich gesehen kein Zweifel an der gnostischen Herkunft der (an erotischen Motiven reichen und das Motiv der gefallenen Ennoia, Helena bzw. Sophia in der Form einer historischen Erzählung variierenden) Salbungsgeschichte bestehen.¹⁵⁸ Die spätere kirchliche Tradition hat das gegen Lukas – freilich zu einer Zeit, als die Gnosis als Gefahr für das katholische Christentum inzwischen ausgeschaltet war – deutlich erkannt und die große Sünderin (wie schon die Gnostiker) wieder mit Maria Magdalena identifiziert.

Historisch gehen also die verschiedenen Topoi des vom Verfasser des Galaterbriefs vertretenen Paulusbildes auf die Gestalt des Simon Magus aus dem 1. Jahrhundert zurück. Die Gestalt des Paulus selber ist daher zunächst nichts anderes als das verklärte Bild des sagenhaften Religionsstifters und Gemeindepaters, dem sich die simonianisch-marcionitischen Gemeinden verdankten

und dessen Lehre sie als die legitimen geistigen Nachfahren und Erben bewahrten.

Hieraus erklärt sich auch der eigenartige Umstand, daß vor allem in der judenchristlichen Polemik des 2. Jahrhunderts der (von den Juden und Judenchristen) als Antichrist bzw. Beliar etc. verketzerte Simon die Züge des Apostels Paulus aufweist und umgekehrt der inzwischen zu kirchlichen Ehren gekommene Paulus diejenigen des Erzketzers und Antichristen Simon Magus. Es handelt sich ja im Kern um ein und dieselbe Person. Während sowohl die Judenchristen als auch die Marcioniten des 2. Jahrhunderts dafür natürlich noch ein Bewußtsein hatten, ist dies durch die katholische Abspaltung des Simon Magus von Paulus und durch die Usurpation und Katholisierung des Paulus (der durch den Beinamen Saulus auch noch an die alttestamentliche Tradition angebunden wurde; siehe Tertullian, der seinem Paulus erst Vertrauen entgegenbringen kann, nachdem er ihn im Alten Testament präfiguriert fand)¹⁵⁹ allmählich verlorengegangen und war offenbar zu Beginn des 3. Jahrhunderts (sieht man einmal von Tertullian ab, bei dem sich noch eine matte Erinnerung an die eigentliche Herkunft des Apostels erhalten zu haben scheint), fast vollständig erloschen.

Wer war Simon Magus?

Für unsere weitere historische Spurensuche nach den Wurzeln des christlichen Paulusbildes, das dem (marcionitischen) Verfasser der Briefe bei seiner Arbeit vorschwebte, ist es notwendig, daß wir uns noch etwas eingehender mit der Gestalt des Simon Magus bzw. Simon von Samarien beschäftigen. Wir haben es hier, wie bereits angedeutet wurde und wie wir unten noch deutlicher sehen werden, mit einer der zentralen Gestalten des Urchristentums, wenn nicht gar mit *der* zentralen Gestalt überhaupt zu tun. Die Bedeutung dieses später von der Kirche als Erzketzer und Antichrist stigmatisierten Simon kann kaum überschätzt werden

Wenn dem Leser, der bei seiner Reise durch die Welt des Urchristentums möglicherweise in diesem Zusammenhang überhaupt zum ersten Mal auf die Gestalt des Simon stößt, die Beto-

nung seiner großen Bedeutung als unangemessen und unangebracht erscheinen mag, sollte er bedenken, daß das *Bild vom Urchristentum* bis heute maßgeblich von dem *Bild der Kirche vom Urchristentum* bestimmt wird. Die Hauptquellen, die von den Wissenschaftlern dafür verwendet werden, sind immer noch die christlichen: die katholische Apostelgeschichte, die katholisch überarbeiteten Paulusbriefe, die Evangelien usw. Außerchristliche Quellen, die uns ein *anderes* Bild von der Situation im 1. Jahrhundert geben könnten, sind nicht vorhanden oder wurden kirchlicherseits eliminiert, da es sich ja von selbst versteht, daß in einer Zeit, in der Paulus und die in seinem Namen verfaßten Briefe als kirchliche Dokumente akzeptiert wurden, jede Schrift, in der der Apostel mit dem Erzketzer Simon – historisch zutreffend – identifiziert wurde, als satanische Verunglimpfung gelten mußte. Es ist wahrscheinlich reiner Zufall, daß uns die judenchristlichen Schriften, in denen diese Identifizierung noch vollzogen wird, (nach entsprechender katholischer Bearbeitung und Entschärfung) erhalten geblieben sind. So wurde jedenfalls die Person des Simon auf dem Bild, das die Kirche von ihren eigenen Anfängen produzierte und das uns bis heute prägt, solange mit dunklen Farbtönen übermalt, bis dieser gegen seine eigentliche Bedeutung schließlich ganz im Schatten der Geschichte stand.

Als dunkle unbedeutende Schattengestalt begegnet uns der Magier denn auch in der Apostelgeschichte des Lukas. Indem wir oben auf den engen überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang hinwiesen, der zwischen der Gestalt des Paulus in der christlichen Pauluslegende und der des Simon Magus besteht, sind wir bereits auf die Erwähnung des Magiers in der Apostelgeschichte 8,9-24 gestoßen.

- 8:9 Es war aber in der Stadt ein Mann mit Namen Simon, der trieb zuvor Zauberei und setzte das Volk von Samarien in Erstaunen, indem er sich für einen großen [Mann] ausgab.
- 8:10 Und auf ihn achteten alle, klein und groß, und sagten: *Dieser ist die Kraft Gottes, die man die große nennt.*
- 8:11 Und zwar achteten sie auf ihn, weil er sie geraume Zeit durch seine Zaubereien in Erstaunen gesetzt hatte.

- 8:12 Als sie jedoch dem Philippus glaubten, der das Evangelium vom Reiche Gottes und vom Namen Jesu Christi verkündigte, ließen sich Männer und Frauen taufen.
- 8:13 Simon aber wurde ebenfalls gläubig und blieb nach seiner Taufe beständig bei Philippus; und weil er große Zeichen und machtvolle Taten geschehen sah, geriet er in Erstaunen.
- 8:14 Als aber die Apostel in Jerusalem hörten, daß Samaritanen das Wort Gottes angenommen habe, sandten sie Petrus und Johannes zu ihnen.
- 8:15 Und diese kamen hinab und beteten für sie, daß sie den heiligen Geist empfangen möchten.
- 8:16 Denn er war noch auf keinen von ihnen gefallen, sondern sie waren nur getauft auf den Namen des Herrn Jesus.
- 8:17 Da legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den heiligen Geist.
- 8:18 Als aber Simon sah, daß der Geist durch die Auflegung der Hände der Apostel verliehen wurde, brachte er ihnen Geld und sagte:
- 8:19 Gebet auch mir diese Macht, damit jeder, dem ich die Hände auflege, den heiligen Geist empfängt.
- 8:20 Petrus aber sprach zu ihm: Dein Geld fahre mit dir ins Verderben, weil du gemeint hast, die Gabe Gottes durch Geld erkaufen zu können.
- 8:21 Du hast weder Anteil noch Anrecht an dieser Sache, denn dein Herz ist nicht aufrichtig vor Gott.
- 8:22 So bekehre dich nun von dieser deiner Bosheit und bitte den Herrn, ob dir etwa der Anschlag deines Herzens vergeben werden möchte.
- 8:23 Denn ich sehe, daß du bittere Galle und eine Fessel voll Ungerechtigkeit bist.
- 8:24 Simon aber antwortete und sagte: Betet ihr für mich zum Herrn, daß nichts von dem über mich kommen möge, was ihr gesagt habt.
- 8:25 Sie nun traten, nachdem sie das Wort des Herrn bezeugt und verkündigt hatten, den Rückweg nach Jerusalem an und predigten vielen Dörfern der Samaritaner das Evangelium.

Die meisten Wissenschaftler stimmen darin überein, daß das Bild, das Lukas hier vom samaritanischen Simon gibt, wieder einmal tendenziös verzeichnet ist. Während Lukas Simon nur als einen *großen Zauberer* darstellt, der mit seinen Zaubereien die Samaritaner in Erstaunen versetzte, ist man sich heute weitgehend darin einig, daß Simon gewiß mehr war als ein erfolgreicher Magier. Durch den Anspruch, die *große Kraft Gottes* zu sein, scheint noch das prophetische Selbstbewußtsein eines der einflußreichsten geistigen Häupter der häretischen Gnosis hindurch.

In der christlichen Ketzerbestreitung wird der Ursprung der Gnosis im allgemeinen auf Simon Magus zurückgeführt. So sieht ja auch Irenäus in Kerdon und seinem Schüler bzw. Kollegen Marcion, wie wir oben sahen, Ableger des samaritanischen Simon. Aber nicht nur die als Simonianer (im engeren Sinne) bezeichneten Gnostiker, sondern auch Valentinianer, Basilidianer, Marcioniten usw. gelten für die Kirchenväter direkt oder indirekt als die Nachfolger des Simon.

Auch wenn „die moderne Gnosisforschung“, wie einer ihrer bedeutendsten Repräsentanten, K. Rudolph, schreibt, inzwischen „von der Überzeugung Abschied genommen hat, daß in Simon dem Magier der Ahn der gesamten gnostischen Religion gesehen werden müsse,“¹⁶⁰ so erkennt man hier durchaus an, daß Simon Magus für die Entstehung der häretischen Gnosis von entscheidender Bedeutung ist.

Abgesehen von der Apostelgeschichte, deren Simon-Bild, wie wir bereits feststellten, im großen und ganzen historisch wertlos ist – sieht man von 8,10 ab, in dem ein Anklang an entsprechende simonianische Äußerungen enthalten sein könnte –, gibt es noch eine Reihe anderer Quellen, in denen uns der samaritanische Magier begegnet: beim schon öfter erwähnten Justin, bei Irenäus, Hippolyt, den Pseudoclementinen und den Alexandrinern (Clemens und Origenes).

Nach dem Theologen Beyschlag soll es sich hierbei um die 5 „Säulen“ der patristischen Simon Magus-Überlieferung handeln.

An außerchristlichen Quellen ist noch auf eine Notiz des *Josephus* in den *Jüdischen Altertümern* (Ant 20, 7,2) hinzuweisen, wo dieser einen „Juden mit Namen Simon (*Atomos*), der aus Cy-

pern stammte und sich für einen Magier ausgab“, erwähnt. Wir werden unten noch ausführlicher darauf zu sprechen kommen.

Auch in den jüdischen *Apokalypsen* und *Sibyllinen* (Weissagungen), in denen die Gestalt eines Antichrist erscheint, trägt dieser nach Meinung vieler Wissenschaftler die Züge des Simon Magus.

Versucht man sich aus den vorhandenen Quellen über die Gestalt des Simon Magus ein ungefähres Bild zu machen, so wird man (im Anschluß an die jeweiligen Quellen) ungefähr das Folgende sagen können:

Der Verfasser der Pseudoclementinen weiß in seiner Simon-Darstellung, die allerdings schon ein recht spätes Stadium der Simonlegende repräsentiert, zu berichten, daß Simon aus dem Dorf Gitta in Samarien stammt und sich während eines Aufenthaltes in Ägypten griechische Bildung angeeignet hat, wobei er es auch zu „ausgebreiteten Kenntnissen und Fähigkeiten in der Magie“ gebracht haben soll. Simon sei mit dem Anspruch aufgetreten, eine „mächtige Kraft“ Gottes zu sein, gelegentlich habe er sich auch als Messias oder als den Stehenden bezeichnet, womit er andeuten wollte, daß er ewig bestehen werde „und es nicht möglich sei, daß sein Leib einem Verderbenskeim unterliege.“

Die Lehre des Simon charakterisiert der Verfasser der Pseudoclementinen folgendermaßen: Simon leugne, „daß der Gott, der die Welt erschaffen, der höchste sei, noch glaubt er an die Auferweckung der Toten. Von Jerusalem wendet er sich ab und setzt an seine Stelle den Berg Garizim. An unseres des wahren Christus Statt gibt er sich für den Christus aus. Den Inhalt der Gesetze deutet er nach persönlicher Willkür. Zwar spricht er von einem zukünftigen Gericht; doch rechnet er im Ernst nicht damit; denn wäre er überzeugt, daß Gott ihn zur Verantwortung ziehen wird, dann hätte er es nicht gewagt, in seinem Frevelmut sich gegen Gott selbst zu wenden.“

Hier begegnen wir also den gleichen bzw. ganz ähnlichen Gedanken wie später bei Marcion. Sie weisen archetypisch die schon bekannten Züge des gnostischen Systems auf, zu dessen Grundprinzip – wie später bei den Marcioniten – die krasse Scheidung zwischen dem Schöpfer der Welt (Demiurg; Juden-

gott) und dem höchsten Gott (unbekannter bzw. fremder Gott) gehört.

Als Lehrer des Simon wird vom Verfasser des pseudoclementinischen Romanwerks merkwürdigerweise Johannes der Täufer genannt. Simon habe sich unter den dreißig Schülern des Täufers befunden. Auch eine Frau, die als Helena oder Luna bezeichnet wird (und uns später noch beschäftigen muß), wird als Schülerin des Johannes erwähnt. Obwohl Simon als der bedeutendste und fähigste Schüler des Johannes galt, sei es Johannes nicht gelungen, ihn zu seinem Nachfolger einzusetzen, da sich Simon zum Zeitpunkt seines Todes gerade in Ägypten befand und es einem anderen Schüler des Johannes, Dositheos genannt, gelang, die Leitung der Täufersekte zu übernehmen.

Daraufhin habe Simon nach seiner Rückkehr zunächst Freundschaft geheuchelt und sich lange Zeit mit der zweiten Stelle nach Dositheos zufriedengegeben. Erst als Simon zu behaupten begann, daß Dositheos die Lehren des Johannes nicht richtig weitergebe, kam es zum Bruch. Als Dositheos bemerkte, daß „Simons wohlberechnete Verleumdungen seine eigene Geltung bei der großen Menge wankend machten, so daß sie ihn nicht mehr für den Stehenden hielt, da schlug er einmal, während Simon zu der üblichen Zusammenkunft eintrat, im Zorn auf ihn ein. Doch der Stock schien durch Simons Leib hindurchzugehen, als wäre er Rauch. Darüber erschrocken rief Dositheos ihm zu: ‘Du bist der Stehende, so will auch ich dir huldigen.’”

Der Ausdruck *der Stehende* = *Hestos* ist besonders aus dem Werk des alexandrinisch-jüdischen Philosophen Philo bekannt. Bei Philo bezieht er sich auf Gott als den (in den Kategorien der griechischen Philosophie gedachten) ewig Stillstehenden, Unwandelbaren. Wenn Simon als der Stehende = *Hestos* bezeichnet wird, so scheint es sich also hierbei um eine Art Würdenamen zu handeln, den sich Simon – offenbar zum Ausdruck seiner ganz besonderen Nähe zum obersten *Hestos* – zulegte. Auch für Philo muß der, der sich Gott = *Hestos* nähert, selber ein *Hestos* werden.

Möglicherweise hängt es mit derartigen, aus der hellenistischen Philosophie und Mysterienwelt geschöpften Vorstellungen zusammen, daß für die späteren kirchlichen Berichtersteller der Eindruck entstand, Simon habe sich für einen Gott gehalten. Der um die Mitte des 2. Jahrhunderts schreibende katholische Christ

Justin kennt jedenfalls drei Erzketzer, die sich diesen (selbst für einen christlichen Häretiker seltsam anmutenden) Vorwurf zugezogen haben: den schon zur Genüge bekannten Marcion, Menander und ihren gemeinsamen geistigen Ahnherrn, Simon von Samarien.

Justin weiß weiter zu berichten, daß Simon unter Kaiser Claudius durch den Einfluß böser Dämonen auch in Rom seine Künste ausübte. Ebenso wie schon in seiner Heimat Samarien, das Simon nach Justin fast ganz zu seiner Anhängerschaft gemacht haben soll, wurde er hier für einen Gott gehalten. Am Tiberfluß soll eine Statue aufgestellt worden sein, die seinen Namen trug: *Simoni Deo Santo*.¹⁶¹

Nach Justin und anderen kirchlichen Berichterstattem soll sich die schon oben erwähnte Helena an der Seite Simons befunden haben. Anders als in den Pseudoclementinen begegnet uns Helena hier nicht als Schülerin des Täufers Johannes, sondern als eine Dirne, die Simon in einem Bordell in Tyrus kennengelernt haben soll. Nach Irenäus sahen Simon und die Simonianer darin einen gleichnishaften Vorgang von einer für die Lehre des Simon geradezu zentralen Bedeutung:

„Er führte eine Frau namens Helena mit sich herum, eine Dirne aus der phönizischen Stadt Tyrus, die er gekauft hatte. Er nannte sie die erste Ennoia (Gedanke) seines Geistes, die Mutter aller, durch die er am Anfang im Geist beschloß, Engel zu erschaffen und Erzengel. Nachdem diese Ennoia aus ihm entsprungen war, erkannte sie, was ihr Vater will, und sie stieg in die unteren Sphären hinab und zeugte Engel und Kräfte, von denen, sagt er, auch diese Welt gemacht worden ist. Nachdem sie sie gezeugt hatte, wurde sie von ihnen aus Neid festgehalten, weil sie nicht für die Nachfahren von jemand anderem gehalten werden wollten. Er selbst (sc. Simon) ist ihnen nämlich völlig unbekannt, seine Ennoia wurde von den Kräften und Engeln festgehalten, die aus ihr emaniert waren, und mußte viele Kränkungen leiden, so daß sie nicht nach oben zurückkehren konnte zu ihrem Vater; und das ging so weit, daß sie sogar in einen Menschenleib eingeschlossen wurde und im Lauf der Zeiten, wie aus einem Gefäß ins andere, in immer andere Frauenleiber wanderte.“ Deshalb sei er, Simon, gekommen, „um sie als erste zu sich zu nehmen und von

den Fesseln zu befreien, aber auch den Menschen das Heil zu bringen, indem sie ihn erkennen“ (Iren Haer I, 23,2-3).

Das Helena-Geschehen versinnbildlicht in der Lehre des Simon und seiner Anhänger offenbar das Verhältnis der menschlichen *Seele* zu *Gott* bzw. ihrem Erlöser. Das Bordell, in das Helena eingesperrt ist, wird dabei gewöhnlich auf die *Welt*, in der die Seele gefangen ist und in der sie sich – fern der himmlischen Heimat – beschmutzt, gedeutet, der himmlische „Bräutigam“ Simon ist dann kein anderer als der göttliche Erlöser selber, der die Seele aus ihrem Gefängnis befreit und wieder mit „nach Hause“, in die himmlische Heimat nimmt. Noch in der späteren simonianisch-gnostischen Schrift *Exegese der Seele* begegnen uns diese Gedanken, die, wie schon gesagt, den Kern des simonianischen Erlösungsdramas ausmachen und in ihrer Bedeutung für die gnostische Religiosität und Spiritualität kaum unterschätzt werden können (man denke z.B. an das gnostische Sakrament des „Brautgemachs“):

„Solange sie [= die Psyche, Seele] allein beim Vater war, war sie eine Jungfrau ... Als sie aber in den Körper herabfiel ..., da fiel sie in die Hände vieler Räuber... Sie <verlor ihre> Jungfräulichkeit und hurte mit ihrem Körper, und sie gab sich einem jeden hin ... Sie gab ihre frühere Hurerei auf, sie reinigte sich im Brautgemach. Sie erfüllte es mit Parfüm, sie saß drinnen in ihm und hielt Ausschau nach dem wahren Bräutigam.“¹⁶²

Ob Simon selber seine Lehre literarisch fixiert hat, ist eine umstrittene Frage. Hippolyt kennt eine Schrift mit dem Titel *Große Verkündigung (Megale Apophasis)*, aus der er einige Fragmente zitiert. Nach Ansicht von Rudolph und anderen Wissenschaftlern sind diese jedoch „schwerlich als ein Werk Simons anzusehen“, vielmehr stellt die ganze Schrift „vermutlich eine Art philosophisch-spekulativer Auslegung von Sprüchen“ dar, „die auf ihn [Simon] zurückgeführt werden, durch seine Schule im 2. Jahrhundert.“¹⁶³ Für Leisegang, der in Simon den Typus des hellenistischen Propheten sieht (Empedokles) und ihn als „Erneuerer der althellenistischen Prophetenrede“ betrachtet, stammt die *Apophasis* dagegen überwiegend aus der Feder des Simon, d.h. sie ist „in ihren Grundzügen wohl wirklich auf Simon selbst zurückzuführen.“¹⁶⁴

Auffallend an diesem Werk ist der *apophatische* Stil, der stolze „Ich-Ton“, in dem der Verfasser wie ein Mystagoge seine Lehren als höchste Offenbarungen verkündet. Schon die einleitenden Worte geben davon einen Eindruck: „Diese Schrift einer Verkündigung einer Stimme und eines Namens stammt aus dem Rat-schluß der großen, der unbegrenzten Kraft. Deshalb soll sie versiegelt sein, verborgen, verhüllt, niedergelegt in der Behausung, wo die Wurzel des Alls gegründet ist.“

Man fühlt sich hier wiederum an den Verfasser der Paulusbriefe erinnert, der sich mitunter einer ganz ähnlichen Redeweise befleißigt (Gal 1,11; 15,51; Kol 1,26; Eph 3,4 usw.), die freilich im Vergleich zu dem Verfasser der *Großen Verkündigung* nur wie eine matte Imitation wirkt.¹⁶⁵

Der Inhalt der *Verkündigung* stellt ein komplexes religionsphilosophisches System dar, in dessen Mittelpunkt eine ausgearbeitete Kosmologie und Theologie stehen. Wie viele andere Wissenschaftler fühlt sich Leisegang bei dieser Lehre, die sich immer wieder in charakteristischen Dreierschritten entfaltet (Beispiel: „Der, der [einst] gestanden hat, steht und [wieder] stehen wird“), an den deutschen Philosophen Hegel mit seinem *Geist an sich*, *Geist für sich*, *Geist an und für sich* erinnert. Man könnte daher in dem *trinitarischen* System des Simon geradezu ein antik-agnostisches Vorspiel zur Philosophie Hegels sehen.¹⁶⁶

Über das Ende des Simon sind nur legendarische Nachrichten erhalten. Die *Petrusakten* berichten, daß Simon in Rom, wohin ihm sein stereotyper Gegenspieler Petrus gefolgt ist, einen *Flugversuch* unternahm, um seine Wunderkraft unter Beweis zu stellen. Allerdings gelingt es Petrus, ihn unter Anrufung Christi herabstürzen zu lassen, so daß Simon sich seine Schenkel bricht und schließlich von seinen Anhängern nach Aricia (im Süden Roms) gebracht wird, wo er verstirbt.

Nach Hippolyt soll Simon von seinen Schülern lebend eingegraben worden sein, um zu zeigen, daß er am dritten Tage wieder auferstehen werde. Die Auferstehung sei dann allerdings ausgeblieben, weil Simon eben nicht der Messias war, wie er selber behauptet hatte.¹⁶⁷

Zu einer wahren Perhorreszierung des Simonbildes kommt es schließlich in der jüdischen und judenchristlichen Literatur. In jüdischen Apokalypsen sowie in den sog. Sibyllinen wird die Ge-

stalt des Simon von seinen Gegnern zum Antichrist stilisiert und in den schwärzesten Farben gemalt.

Wir wollen im folgenden versuchen, unsere These, daß die einzelnen Elemente, aus denen sich das Paulusbild des Verfassers der Paulusbriefe zusammensetzt, auf die Gestalt des Simon zurückgehen, anhand eines Vergleichs des Simon- und Paulusbildes zu verifizieren:

Der Schmeichler

Simon versucht Menschen zu gefallen bzw. ihnen zu schmeicheln – er ist lauter, milde und friedfertig – er nimmt keine Geschenke an – er täuscht Lauterkeit vor.

In einer apokryphen Apostelgeschichte wird von Simon behauptet: „Dieser ist mit Hilfe seines Vaters, des Teufels, *allen Menschen gefällig*“.¹⁶⁸ – Es ist ganz deutlich zu sehen, daß der/die marcionitische(n) Verfasser der Paulusbriefe häufig an diesen Zug des Simon-Paulusbildes anknüpfen:

Im Galaterbrief fragt der Verfasser seine Leser:

1:10 Suche ich denn jetzt Menschen zu gewinnen oder Gott? Oder suche ich *Menschen gefällig zu sein*? Wenn ich noch Menschen gefällig sein wollte, wäre ich nicht Christi Knecht.

Im 2Kor fragt er in ähnlich rhetorischer Weise:

5:11 Weil wir nun die Furcht des Herrn kennen, suchen wir *Menschen zu gewinnen*?

Auch der Verfasser des 1Thess hebt ausdrücklich hervor:

2:4 So reden wir, nicht um *Menschen zu gefallen*, sondern Gott, der unsre Herzen prüft.

Der Visionär, Wundertäter und Missionar

Simon hat Visionen – er tut Wunder – er ist missionarisch erfolgreich.

Der Visionär Simon ist das zentrale Thema eines Abschnitts aus der pseudoclementinischen Literatur, wo von Petrus die Behauptung des Simon bestritten wird, daß es möglich sei, mittels eines Traums oder einer Vision das gleiche zu erfahren wie aufgrund unmittelbarer Augenzeugenschaft.¹⁶⁹

Als Simon dies hörte, unterbrach er mit den Worten: „Du hast behauptet, die Lehrer deines Meisters genau kennengelernt zu haben, weil du ihn unmittelbar gegenwärtig gehört und gesehen habest, dagegen sei es einem anderen nicht möglich, mittels eines Traumes oder einer Vision das gleiche zu erfahren. Daß dies falsch ist, will ich dir anzeigen... Die Vision erzeugt dagegen zugleich mit der Erscheinung die Gewißheit, daß man etwas Göttliches sieht.“

In den Pseudoclementinen wird weiterhin von einem gescheiterten Flugversuch des Simon (mit abschließendem tödlichen Sturz) berichtet. Hierbei scheint es sich um eine parodistische Variante des Motivs *Simon als Visionär* zu handeln.

Auch der Verfasser der paulinischen Hauptbriefe zeichnet Paulus als Visionär. Paulus wird aufgrund einer Offenbarung zu seinem Verkündigungsauftrag berufen (Gal 1,16), auch die Reise nach Jerusalem zum Apostelkonzil wird durch eine Offenbarung veranlaßt (Gal 2,2). Vor allem aber ist hier natürlich an den bekannten Abschnitt im 2Kor 12,1f zu denken, wo „Paulus“ von seiner Entrückung in den dritten Himmel und vom Hören unaussprechlicher Worte berichtet (Worte, von denen Marcion sagen konnte, daß *er* sie gehört habe).¹⁷⁰

- 12:2 Ich weiß von einem Menschen in Christus, daß vor vierzehn Jahren – ob im Leibe, weiß ich nicht, ob außer dem Leibe, weiß ich nicht, Gott weiß es – der Betreffende bis in den dritten Himmel entrückt wurde.
- 12:3 Und ich weiß von dem betreffenden Menschen – ob im Leibe, ob ohne den Leib, weiß ich nicht, Gott weiß es –,

12:4 daß er in das Paradies entrückt wurde und unaussprechliche Worte hörte, die ein Mensch nicht sagen darf.

Dies alles zeigt – nicht etwa, daß der Verfasser des Gal und 2Kor *eigene* visionäre Erlebnisse gehabt hat, sondern –, daß er davon wußte, wie sehr in der Biographie seines Helden, in dessen Namen er die „Briefe“ verfaßte, nämlich des Simon-Paulus, Offenbarungen und visionär-ekstatische Erlebnisse eine Rolle spielten.

Das gleiche gilt auch für die *Zeichen und Wunder*, die in den historischen Nachrichten über Simon Magus bzw. den als Antichrist/Beliar verketzerten Simon eine große Rolle spielen, vgl. den folgenden Abschnitt aus der sibyllinischen Literatur (III, 63f), wo über das Kommen des Beliar, der von den meisten Forschern¹⁷¹ auf die Gestalt des *Simon Magus* bezogen wird, folgendes gesagt wird:

„Von den Sebastenern wird nachher Beliar kommen und wird hohe Berge erstehen machen, stillstehen machen das Meer, die feurige große Sonne und den glänzenden Mond, und auch die Toten wird er erstehen machen und viele Zeichen bei den Menschen thun. Aber nicht Vollendung wird in ihm sein, sondern [nur] Irreführung, und so wird er viele Menschen irre machen, sowohl gläubige und auserwählte Hebräer als auch andere gesetzlose Männer, die noch nie die Rede Gottes gehört haben. Aber wenn dann die Drohungen des großen Gottes herannahen, und eine feurige Macht durch die Wasserwoge ans Land kommt und den Beliar verbrennt und die übermütigen Menschen, alle, die diesem Glauben geschenkt haben ...“

Auch in anderen Texten, die sich auf den Antichrist (= Simon) beziehen, wird immer wieder auf dessen Wundertätigkeit hingewiesen.¹⁷² Die Wundertätigkeit des Simon Magus wird in den Pseudoclementinen ausführlich geschildert, auch die Apostelgeschichte berichtet, daß Simon, der als *große Kraft* (Apg 8,10) bezeichnet wird,¹⁷³ das samaritanische Volk lange Zeit hindurch „bezaubert“ habe.¹⁷⁴

Dem entspricht, daß sich auch „Paulus“ im 2. Korintherbrief zum Ausweis seiner apostolischen Legitimität darauf berufen kann, daß unter den Korinthern „die Zeichen des Apostels ... ge-

wirkt wurden in aller Ausdauer durch *Zeichen und Wunder* und machtvolle Taten.“(12,12)¹⁷⁵

Im Abschnitt aus der christlichen Sibylle wird von Simon gesagt, er habe viele Menschen [durch seine Verkündigung] irregemacht, und zwar nicht nur Hebräer, sondern auch „andere *gesetzlose* Männer, die noch nie die Rede Gottes gehört haben.“ Daraus läßt sich entnehmen, daß Simon sich mit seinen Aktivitäten offenbar auch an Heiden gewandt hat und hier missionarisch tätig war. Auch die Pseudoclementinen können nicht umhin, die großen missionarischen Erfolge des Simon einzuräumen; durch ihn sollen noch vor Petrus viele Heiden zum Christentum bekehrt worden sein.¹⁷⁶

Ebenso ist auch Paulus durch eine Offenbarung zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden berufen worden (Gal 1,16) und kann am Ende des Römerbriefes auf eine Verkündigungsarbeit zurückblicken, die sich über den gesamten Erdkreis von Jerusalem bis Illyrien erstreckt, Röm 15,19. Da er hier keinen Wirkungskreis mehr hat (15,23.24), drängt es ihn, nach dem Besuch Roms weiter nach Spanien zu gehen. – Die Situation, auf die Petrus in den Pseudoclementinen Bezug nimmt, scheint genau die Situation zu sein, die sich in den paulinischen Briefen widerspiegelt: Auf die Mission des Simon-Paulus folgt die judaistische Gegenmission.

Der Sohn der Gesetzlosigkeit

Simon als „Sohn der Gesetzlosigkeit“ – simonianische Soteriologie – Simon als „Libertinist“ – Simon als Verfolger der Heiligen – Simon als „Feind“

Der Hauptvorwurf, der dem Simon in der jüdisch-antisimonianischen, aber auch in der späteren katholisch-christlichen Polemik gemacht wird, besteht darin, er habe *das Gesetz verworfen*. Der simonianische Antinomismus gründet in der simonianischen *Erlösungslehre* (Soteriologie), in der schon ein Theologe des letzten Jahrhunderts „ein magisches Vorspiel oder Seitenstück zu der von Paulus verkündigten Gesetzesfreiheit...“¹⁷⁷ erblickte; um sich davon zu überzeugen, vergleiche man die Lehre des Paulus

mit der folgenden Kurzzusammenfassung der simonianischen Lehre bei Irenäus:

„Wer darum an ihn und an seine Helena glaube, der braucht sich um sie [die Engel, die die Welt machten] nicht weiter zu kümmern, sondern kann als Freier tun, was ihm beliebt. Durch seine Gnade werden die Menschen gerettet und nicht durch die Werke ihrer Gerechtigkeit. Die Werke sind nicht gut per se, sondern nur per Akzidens. Die entgegengesetzte Lehre haben die Engel, die die Welt gemacht haben, erfunden, um durch solche Vorschriften die Menschen zu knechten. Wenn aber die Welt aufgelöst werde, dann versprach er ihnen, sollten sie von der Herrschaft jener Engel befreit werden.“¹⁷⁸

Die von Simon vertretene Lehre, wonach das Gesetz durch die Gnade (des Geistes) aufgehoben werde, ist, wie der Gnosisforscher Rudolph¹⁷⁹ ganz richtig bemerkt, „eine auch Paulus vertraute Formulierung, die dann Marcion zu einer Neubegründung des Evangeliums ausbaut, ohne allerdings dem Libertinismus zu huldigen.“ Ob freilich Simon überhaupt einem Libertinismus huldigte, wie dies von einigen Kirchenvätern behauptet wird, ist sehr zu bezweifeln und wird auch von Rudolph bestritten. Hierbei scheint es sich eher um jüdische bzw. judenchristliche Diffamierung zu handeln. Vieles, was sich in der Sicht eines Juden des 1. oder eines observanten Judenchristen des 2. Jahrhunderts als „Zügellosigkeit“ und „Ausschweifung“ darstellte, wird gewiß nicht immer gleich Libertinismus gewesen sein. Der Verfasser der sieben Sendbriefe in der Apokalypse kann das Essen von Götzenopferfleisch in einem Atemzuge mit dem „Huren“ (2,14) nennen. Man sollte nicht vergessen, daß auch der Protestantismus von römisch-katholischer Seite in der Polemik häufig als libertinistische Entgleisung dargestellt wurde.¹⁸⁰

Als Sohn der Gesetzlosigkeit begegnet uns der Antichrist (Simon) auch in der jüdischen Eliasapokalypse. Hier wird auch von ihm gesagt, er habe die Heiligen *mit ausgesuchten Qualen verfolgt*.¹⁸¹ Hierbei scheint es sich gewissermaßen um Simon-Paulus vor seiner Bekehrung zum Katholizismus zu handeln! Freilich scheint dieser Zug des Simon Paulus-Bildes (Paulus als Verfolger) vom marcionitischen Verfasser der Paulusbriefe bewußt ignoriert worden zu sein; er hatte keinen Grund davon zu berichten, weil sein Held sich für die Verfolgung der Heiligen (d.h. der juden-

christlichen Urgemeinde), die ihm als frühe Repräsentanten der judenchristlichen Gemeinde gleichgültig waren, nicht zu rechtfertigen brauchte. Erst der katholische Redaktor hat die Verfolgerstellen, vermutlich auf der Grundlage der Darstellung der Apostelgeschichte, in den Galaterbrief eingetragen. Paulus war ja nun auch für die Katholiken zum Gemeindepatron geworden. Solange bei den katholischen Judenchristen die Erinnerung an die Verfolgertätigkeit des Simon Paulus vorhanden war, mußte diese (zur Beschwichtigung der Judenchristen) durch die Einfügung eines Bekehrungserlebnisses kompensiert werden. Die Bekehrung des Paulus ist also höchstwahrscheinlich gar kein biographisches Faktum, sondern nur insoweit historisch, als darin der Anfang des Katholizismus mit seiner Verbrüderung von Paulus und den Zwölfen zu sehen ist. Erst jetzt war es möglich, daß Judenchristen und Marcioniten unter dem gemeinsamen katholischen Dach friedlich miteinander wohnen konnten. Der historische Simon-Paulus war sehr wahrscheinlich *Renegat* und kein Konvertit! – Als gesetzesloser Gnostiker ist Simon schließlich mit dem *Feind* bzw. *feindlichen Menschen* identisch, von dem nicht nur die Pseudoclementinen sprechen, sondern auch die gegen Simon gerichtete jüdische Literatur, unter anderem z.B. die *Epistula Petri*, wo von einer „gesetzlosen und unsinnigen Lehre des *feindlichen Menschen*“ gesprochen wird = die des Paulus. Auch Paulus fragt die Galater:

4:16 Bin ich somit euer *Feind* geworden dadurch, daß ich euch die Wahrheit [des Evangeliums] gesagt habe?

Der Kuppler

Bei unserer Suche nach historischen Spuren des Simon Magus mußten wir bislang in erster Linie mit dem verzerrten Bild des *Antichrist* und des *feindlichen Menschen* der jüdischen bzw. judenchristlichen Polemik vorlieb nehmen. Nun geistert der Magier allerdings nicht nur in den krausen Phantasien der Apokalyptiker herum, auch der jüdische Geschichtsschreiber Josephus weiß in seinen *Altertümern* in einer kurzen, aber äußerst aufschlußreichen Notiz von ihm zu berichten.

Auch aus diesem Grunde sollte sich übrigens jeder Zweifel an der Existenz des samaritanischen Simon, der schon einmal hier und da geäußert worden ist, verbieten. Der Abschnitt aus der Feder des weltlichen Geschichtsschreibers Josephus beweist unwiderleglich, daß wir es beim samaritanischen Simon nicht mit einer Phantasiestalt zu tun haben. Abgesehen davon spricht auch die Energie des Hasses, die sich in den jüdisch-judenchristlichen Schriften auf die Gestalt des *Antichrist* und *feindlichen Menschen* Simon konzentriert, durchaus dafür, daß das Objekt, auf das er sich bezieht, eine historische Grundlage hat. Niemand betreibt Polemik gegen ein Hirngespinnst.

In dem Abschnitt aus den *Jüdischen Altertümern* wird von Josephus (Ant 20,7,2) bezeugt, daß der historische Simon ein Zeitgenosse und zugleich Vertrauter des römischen Landpflegers Felix (51/52-ca. 60 n.Chr.) war. Josephus berichtet, daß sich der römische Statthalter offenbar in einer recht heiklen Angelegenheit der magischen Fähigkeiten bzw. besonderen Überredungskunst des Simon bediente, indem er ihn als einen *Ehevermittler* für sich einsetzte.

Felix hatte sich Hals über Kopf in Drusilla, die Enkelin der Kleopatra und des Antonius (Tacitus Hist V,9), die zugleich eine Schwester der Berenike war, verliebt und wollte sie heiraten. Obwohl Drusilla bereits mit dem König Aziz von Emesa verheiratet war – bzw. durch ihren Bruder Agrippa mit diesem verheiratet worden war – und obwohl der für seine Grausamkeit bekannte Felix, der täglich eine „Anzahl Aufständischer“ in Palästina kreuzigen ließ, nicht nur in menschlicher, sondern auch politischer Hinsicht eine recht fragwürdige Erscheinung war, so daß sogar der römische Geschichtsschreiber Tacitus ihn als „eine rechte Sklavenseele“ bezeichnen konnte, trug der herbeigerufene Simon offenbar keine moralischen Bedenken, bei der ins Auge gefaßten Eheanbahnung mitzuwirken:

„Felix der Landpfleger von Judaea, hatte Drusilla, die sich durch hohe Schönheit auszeichnete, kaum gesehen, als er auch schon in heftiger Liebe zu ihr entbrannte. Er schickte daher einen ihm befreundeten Juden mit Namen Simon (*Atomos*), der aus Cypern stammte und sich für einen Magier ausgab, zu ihr und liess ihr *zureden* [!], ihren Gatten zu verlassen und sich mit ihm [Felix] zu vermählen. Wenn sie ihn nicht verschmähe, liess er ihr sagen,

werde er sie glücklich machen. Drusilla beging auch wirklich das Unrecht, dass sie sich, um dem Neide ihrer Schwester Berenike, von der sie ihrer Schönheit wegen viel auszustehen hatte, zu entgehen, zur Übertretung ihres heimischen Gesetzes verleiten liess und sich mit Felix vermählte.“

Die von Josephus mitgeteilte Episode ist deswegen so interessant, weil wir den beiden Hauptprotagonisten, Felix und Drusilla, noch einmal in der Apostelgeschichte des Lukas begegnen. Hier ist es allerdings nicht Simon, sondern der gefangene Paulus, der das Gespräch mit dem inzwischen verheirateten Paar führt.

24:24 Nach einigen Tagen kam Felix mit Drusilla, seiner Frau, die eine Jüdin war, ließ den Paulus holen und hörte ihn über den Glauben an Christus Jesus.

24:25 Als er aber über Gerechtigkeit und Enthaltbarkeit und das künftige Gericht redete, geriet Felix in Furcht und antwortete: Für diesmal geh hin! Wenn ich jedoch gelegene Zeit bekomme, werde ich dich herbeirufen lassen.

24:26 Zugleich hoffte er auch, daß ihm von Paulus Geld gegeben würde. Daher ließ er ihn auch öfter kommen und sprach sich mit ihm.

Vor dem Hintergrund der heute herrschenden Betrachtungsweise, gemäß welcher Simon und Paulus immer noch zwei *unterschiedliche* historische Personen darstellen, könnte man in dem Abschnitt der Apostelgeschichte eine weitere Ergänzung unseres Wissens über den römischen Statthalter und dessen Frau sehen. Nachdem beide dank der Hilfe des Simon geheiratet hatten, waren sie dem Apostel Paulus begegnet. Der redete ihnen dann bei der Gelegenheit gründlich ins Gewissen, indem er ihnen sexuelle *Enthaltbarkeit* predigte, was auf die Tatsache bezogen werden könnte, daß Felix eine geschiedene Frau geheiratet hatte. Paulus erschiene dann in seinem Verhältnis zu Felix als eine Art prophetischer Mahner, vergleichbar Johannes dem Täufer in seinem Verhältnis zu Herodes.

So weit, so gut. Da wir allerdings inzwischen mißtrauisch geworden sind und wissen, daß Simon und Paulus so verschieden nicht sind, wie uns Lukas glauben machen möchte, daß die Bilder der beiden vielmehr in der judenchristlichen Polemik seiner Zeit

noch ununterscheidbar ineinanderfließen, so daß Simon Worte in den Mund gelegt werden, die Paulus sagte, und daß umgekehrt das Bild des Paulus alle Züge des Simon aufweist, betrachten wir den ganzen Abschnitt etwas kritischer.

Könnte es nicht viel eher sein, daß Lukas, wie das ja auch sonst seiner Art entspricht, wieder einmal Apologie betreibt? Könnte es nicht sein, daß der ganze Abschnitt bei Lukas nur den einen Zweck verfolgt, Verdächtigungen aus der Welt zu schaffen, die sich für diejenigen nahelegten, für die Paulus und Simon Magus *ein und dieselbe* Person waren?

Daß Paulus dem frischgebackenen Ehepaar Enthaltensamkeit predigt, könnte ja auch noch einen ganz anderen Grund haben als den, daß Felix soeben eine geschiedene Frau geheiratet hatte. Lukas könnte mit diesem Bild des Paulus als eines prophetischen Mahners versucht haben, ein anderes, ihm durchaus bekanntes Bild des Apostels außer Kraft zu setzen, nämlich das des Kuppplers, von dem in jüdischen und judenchristlichen Kreisen die Rede war.

Eine ähnliche apologetische Absicht scheint auch mit Apg 24,36 verbunden gewesen zu sein. Lukas bemerkt, daß sich Felix von Paulus ein *Bestechungsgeld* erhoffte. Auch diese Bemerkung, die angesichts der Finanzlage des sicherlich kaum sehr vermögenden Zeltmachers unsinnig ist und noch von keinem Exegeten vernünftig erklärt zu werden vermochte, versteht man nur, wenn man sich klarmacht, daß Lukas Apologie betreibt. Zu Recht bemerkt J. Kreyenbühl in diesem Zusammenhang; „Das Geldmotiv ist ... vielmehr allein deshalb eingeschoben, um der jüdischen Verleumdung entgegenzutreten, Paulus habe als Kuppler der Drusilla so häufig mit Felix verkehrt und sei von diesem für seine Dienste abgelohnt worden.“ Dem Vorwurf brach Lukas dadurch die Spitze ab, „indem er die Geldgier zum Motiv des Prokurators und den Paulus zur Geldquelle machte. Wenn Felix von Paulus Geld zu bekommen hoffte, so war das von den Juden ersonnene Verhältnis des Prokurators zu Paulus in das Reich der Fabel zu verweisen.“¹⁸² Anders gesagt: Die absurde Unterstellung, der Landpfleger habe vom Zeltmacher und Wanderprediger Paulus *Geld* erwartet, dient offenbar dazu, den (Lukas bekannten) Vorwurf einer engeren persönlichen Beziehung zwischen Felix und Simon-Paulus zu entkräften.

Simon Atomos – Simon Paulus

Von besonderem Interesse ist es in diesem Zusammenhang schließlich, daß in einigen Handschriften bei Josephus *Atomos* statt *Simon Magus* zu lesen ist. Da das Wort *Atomos* sonst nicht als Eigenname bezeugt ist und wiederum als zusätzlicher Spitzname bzw. *signum* oder *supernomen* verstanden werden muß, ist davon auszugehen, daß es sich hierbei um einen *Beinamen* des cyprischen Magiers handelt, der – aus welchen Gründen auch immer – wieder gestrichen wurde bzw. den Namen Simon Magus ersetzen sollte.

Nun ist die Übersetzung des Namens überaus aufschlußreich und m.E. ein weiterer starker Beweis für die hier vertretene These der Identität von Simon und Paulus bzw. der ursprünglichen Zusammengehörigkeit beider Namen:

Atomos ist griechisch und müßte – auf eine Person bezogen – mit *Winzling* übersetzt werden; auf lateinisch: Paulus!
Simon Atomos ist Simon Paulus!

Vom Paulus zum Saulus

Nach einer gängigen Vorstellung, die auch zu einer Redensart geworden ist, bewirkte die *Bekehrung* vor Damaskus, daß aus dem Saulus ein Paulus wurde. Diese Vorstellung ist zwar sehr verbreitet, aber dennoch nicht richtig. „Der Name“ so schreibt Ben Chorin richtig, „hat mit dieser Wandlung nichts zu tun. In der Vision wird Paulus von Jesus hebräisch Schaul angeredet, und in Damaskus wird dem Ananias die Botschaft gebracht, daß Schaul aus Tarsus angekommen ist. Ananias redet den Gast als ‘Bruder Schaul’ an. Es ist also keineswegs so, daß hier aus dem Saulus ein Paulus geworden ist, sondern gerade *in* dieser Vision und unmittelbar *nach* ihr wird Paulus mit seinem hebräischen Namen Schaul angeredet, unter dem er auch vorher auftrat.“¹⁸³

Der Namenswechsel von Saulus zu Paulus erfolgt in der Apostelgeschichte also nicht im unmittelbaren Zusammenhang mit der Bekehrung, sondern auf der ersten Missionsreise des Paulus, als dieser gemeinsam mit seinem Gefährten Barnabas auf der Insel Cypern weilte und dort den Statthalter Sergius Paulus für den

christlichen Glauben gewinnt. In 13,9 wird dem Leser ganz beiläufig mitgeteilt, daß Saulus auch Paulus hieß („Saulus aber, der auch Paulus heißt“). Daß Juden neben ihrem eigentlichen jüdischen auch noch einen römischen Namen annahmen, ist keineswegs unüblich, sondern ein auch sonst belegter Brauch. Er braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen. Wir sollten vielmehr der Frage nachgehen, was die Tatsache, daß der Verfasser der Apostelgeschichte noch von einem zweiten Namen des Paulus weiß, für unsere Theorie bedeutet. Die Tatsache als solche könnte ja als ein ernsthaftes Argument gegen unsere Simon=Paulus-These aufgefaßt werden. Anders als bei Paulus kann man den Namen Saulus nicht als ein *supernomen* (d.h. als einen Beinamen des Simon) verstehen. Wenn Paulus mit seinem jüdischen Namen Saulus hieß, so würde damit auch unsere Simon=Paulus Theorie zu Fall gebracht werden.

Nun hatten wir allerdings schon oben bemerkt, daß Tertullian in seiner Abrechnung mit Marcion ein auffallendes Interesse daran hat, die Gestalt des Apostels, die er mit äußerstem Mißtrauen beäugt – daran könnten sich manche heutige Exegeten ein Vorbild nehmen –, bereits im Alten Testament präfiguriert zu finden (Adv Marc V,1ff). Das Eigenartige: Erst als er ihn in der Person des alttestamentlichen Königs Saul vorabgedeutet sieht, kann er sich über den Apostel, den er in einer Art Kreuzverhör über mehrere Abschnitte hinweg nach seiner Legitimation befragte [!], beruhigen. Was besagt das? Nehmen wir zu dieser Beobachtung hinzu, daß der Verfasser der Briefe ausschließlich von Paulus und nie von Saulus redet, daß also der Gebrauch des Saulus-Namens ein *Spezifikum der katholischen Apostelgeschichte* ist, uns aber sonst nirgendwo begegnet, so könnte dies besagen, daß Tertullian und mit ihm die katholische Tradition, als deren Repräsentant Tertullian auftritt, offenbar ein sehr starkes *dogmatisches* Interesse daran hatten, den Apostel Paulus (ebenso wie die 12 Apostel) in die jüdischen Tradition einzubinden. Es könnte angesichts dessen, daß das dogmatische Interesse in der frühen Christenheit dem historischen Interesse in der Regel vorangeht und ihm übergeordnet ist, besagen, daß dem Apostel Paulus der jüdische Name Saulus später angehängt wurde, und zwar, um bereits dadurch unmißverständlich die jüdische Verwurzelung und Herkunft des Apostels anzuzeigen. Mit anderen Worten: Der Name Saulus

wurde dem Apostel sehr wahrscheinlich nicht von seinen Eltern, sondern von den katholischen Christen des 2. Jahrhunderts – zum ersten Mal vermutlich von dem findigen Katholiken, der die Apostelgeschichte verfaßte – gegeben! Es verhält sich also nicht etwa so, wie man vielfach annimmt, daß der Name Paulus sich von Saulus ableitet (was im übrigen schon deswegen nicht zwingend ist, weil zwischen Saulus und Paulus nur eine *klangliche*, aber keine inhaltliche Verbindung besteht: Paulus = *der Kleine* ist keine Übersetzung von Saulus = *der Erbetene!*), sondern umgekehrt, der Name „Paulus“ hat (überlieferungsgeschichtlich gesehen) den jüdischen Namen „Schaul“ nach sich gezogen.

Die Absicht derer, die zu Paulus den jüdischen Namen Saulus *hinzufügten*, war, den Apostel in die jüdische Tradition zu integrieren. So konnte die Gestalt des Apostels bereits durch den Namen mit der jüdischen Tradition, in der man bis auf den heutigen Tag einen Gamaliel-Schüler namens Saul nicht kennt, ein für allemal unlösbar verbunden werden. Damit konnte Gerüchten, wie sie beispielsweise in den extrem antipaulinischen Kreisen verbreitet wurden, bei dem Apostel habe es sich gar nicht um einen Juden gehandelt, auf wirkungsvolle Weise der Boden entzogen werden.

Simon der Aussätzige und die Krankheit des Paulus

Simon und das Kreuz – seine äußere Unansehnlichkeit – seine Krankheit

In der Eliasapokalypse wird davon gesprochen, daß bei der Ankunft des Antichrist (= Simon) ein Kreuz vor ihm hergehe. Auch bei Paulus ist die Predigt vom Kreuz die Hauptsache, man denke an die bekannte Stelle im Korintherbrief:

1:18 Denn das Wort vom Kreuz ist zwar denen, die verlorengelassen, eine Torheit; uns aber, die wir gerettet werden, ist es eine Kraft Gottes.

Mitunter betont der „Paulus“ der Briefe seine *äußere Unansehnlichkeit*, so hebt er z.B. im Galaterbrief hervor, daß Galater die Versuchung, die für sie in seinem Fleische lag, nicht mit Verach-

tung noch mit Abscheu erwidert hätten¹⁸⁴ in 2Kor 12,7 spricht er vom *Stachel in seinem Fleisch*, das deutet, wie man richtig bemerkt hat, auf eine Krankheit, die irgendwelche Spuren hinterlassen zu haben scheint. Dem korrespondiert das Bild des Antichrist (= Simon), das die jüdischen Apokalyptiker – freilich in verzerrender Polemik – entwerfen; die Eliasapokalypse beschreibt ihn folgendermaßen:

„Er ist dünnbeinig, vorn auf seinem Kopfe ist eine Stelle von weissen Haaren, glatzköpfig (?), seine Augenbrauen (?) reichen bis zu seinen Ohren, während vorne an seinen Händen Aussatzgrind ist. Er wird sich verwandeln vor denen, die ihm zusehen; er wird ein Kind werden, er wird ein Greis werden; er wird sich verwandeln in allen Zeichen; aber die Zeichen seines Kopfes wird er nicht verwandeln können. Daran werdet ihr erkennen, dass er der Sohn der Gesetzlosigkeit ist.“¹⁸⁵

Das hier dargestellte Porträt ist, wie der Neutestamentler E. Preuschen zu Recht festgestellt hat, das von einem Aussatz geschlagenen.¹⁸⁶ Darauf deutet neben dem unmißverständlichen Hinweis auf den „Aussatzgrind“ an den Händen auch das „Büschel weißer Haare“ am Vorderkopf hin, das ebenfalls im Zusammenhang mit dieser Krankheit steht und zu deren Erscheinungsbild gehört. Preuschen gelingt es sehr überzeugend nachzuweisen, daß es sich auch bei der *Krankheit des Paulus*, von der der Verfasser der Briefe des öfteren spricht, um eine Aussatzkrankheit gehandelt zu haben scheint.

„Paulus litt an Aussatz.. Der Aussatz heisst hebräisch צָרַעַת von צָרַע , dessen Grundbedeutung ‘schlagen, niederstrecken’ ist ... Der Aussätzige ist eigentlich ‘der (von Gott) geschlagene’, in welcher Bedeutung צָרַעַת Lev 13,44.22,4 u.ö. vorkommt. Man sieht jetzt, welch’ entsetzliche Wahrheit dem r . ε h m í£ l p , [= Schlagen] des Apostels zukommt, und dass es ihm mit dem ‘Dorn im Fleische’ blutiger Ernst war. Da der Aussatz die Haut angreift und Geschwüre in ihr bildet, so konnte Paulus mit Recht von ‘Dornen’ oder ‘Stacheln’ reden. Da er in erster Linie den Kopf befällt, so ist der Ausdruck ‘Ohrfeigen geben’ ein sehr drastischer Euphemismus für die Krankheit.“¹⁸⁷

Es wird hier deutlich, daß sich der Verfasser der Briefe bei der Krankheit des Apostels, von der er spricht, offensichtlich an der Krankheit „Simon des Aussätzigen“ orientierte. Schließlich

ist noch einmal auf die auffallenden Parallelen in der *äußeren Erscheinung* von Simon einerseits und Paulus andererseits hinzuweisen. Man vergleiche das eben zitierte Porträt des Antichrist (= Simon) mit dem schon oben wiedergegebenen Bild des Paulus in den Akten des Paulus und der Thekla.

„Er sah Paulus kommen, einen Mann klein von Gestalt, mit kahlem Kopf und krummen Beinen, in edler Haltung mit zusammengewachsenen Augenbrauen und ein klein wenig hervortretender Nase, voller Freundlichkeit, bald erschien er wie ein Mensch, bald hatte er eines Engels Angesicht.“

Obwohl das Äußere des Dargestellten in der Eliasapokalypse *karikiert* und in den Thekla-Akten *idealisiert* wird, besteht (auch nach Abzug der phantastischen Übertreibungen), wie schon Preuschen gezeigt hat, kein Zweifel daran, daß in beiden Fällen ein und dieselbe Person dargestellt werden soll: Der Antichrist (Simon) ist kein anderer als Paulus – Paulus ist kein anderer als der Antichrist (Simon).

Simon und Helena – Paulus und Thekla – Jesus und Maria Magdalena

Im Gegensatz zur Simonlegende und den Paulusakten fehlt in den paulinischen Briefen eine Gestalt, der hier eine tragende Rolle zukommt und deren Schicksal sich auf engste Weise mit dem des Paulus bzw. Simon verbindet: *Helena* als Paargenossin des Simon bzw. die Jungfrau *Thekla*. In den *Taten des Paulus und der Thekla* wird sie zur Symbolgestalt für die vom Paulus der Paulus-Akten verkündigte Enthaltsamkeit. Die enge Verbindung der Theklalegende mit asketisch-enkratitischen¹⁸⁸ Vorstellungen könnte freilich auch die Ursache dafür sein, daß die Gestalt der Thekla, wenn sie in den Briefen erwähnt worden sein sollte, was m.E. keineswegs unwahrscheinlich ist, von der katholischen Redaktion wieder gestrichen wurde.

Schon der englische Radikalkritiker Johnson wies darauf hin, daß sich in dem Verhältnis Paulus-Thekla, wenn auch bereits in etwas gebrochener Weise, das Verhältnis Simon-Helena zu reflektieren scheint. Bei Thekla handelt es sich sehr wahrscheinlich,

wie schon der fast gleichlautende Name verrät, um ein (überlieferungsgeschichtliches) Pendant zur simonianischen Helena.

Wie Helena, die in symbolischer Verhüllung als Repräsentantin der menschlichen Seele steht, von Simon in Tyrus aus einem Bordell (= die Welt, in der sich die Seele befleckt; vgl. die simonianische Schrift *Die Exgese der Seele*) erlöst wurde, so wird Thekla von Paulus zu einem Leben in Reinheit und Enthaltsamkeit befreit.

Von allen anderen Parallelen, die hier zu nennen wären, abgesehen, ist vor allem auf einen interessanten gemeinsamen Zug hinzuweisen: Von Thekla wird gesagt, daß sie Tag und Nacht der Predigt des Paulus zugehört habe, und zwar von ihrem *Fenster* aus. Die Erwähnung des Fensters ist keineswegs zufällig. Auch bei Helena begegnet uns das Fenstermotiv: Von Helena heißt es, sie habe „einmal inmitten einer großen Volksmenge aus allen Fenstern eines Turmes gleichzeitig herausgeschaut“.¹⁸⁹ Dazu bemerkt der Theologe Beyschlag richtig, daß hier wahrscheinlich „auf das Lüsterne der Helena angespielt“ werde, „denn das Herausgucken aus dem Fenster galt im Altertum als ‘gestus meretricius’“, d.h. als ein buhlerischer Gestus.¹⁹⁰ Es spiegelt sich darin das Motiv der aus dem Fenster des Körpers (= Gefängnis) herausschauenden Psyche, die „ununterbrochen Ausschau nach dem Bräutigam“¹⁹¹ hält, welches hier variiert wird.

Thekla und Helena sind offenbar nur verschiedene Namen für ein und dieselbe Gestalt: Verkörperungen der menschlichen Seele als Objekt des gnostischen Erlösungsprozesses.¹⁹²

Der aus der Schule C.G. Jungs kommende holländische Theologe Quispel hat sich in seinem Buch über die *Gnosis als Weltreligion* sehr intensiv mit der Gestalt der simonianischen Helena befaßt. Nach seiner Auffassung ist die Geschichte der Helena von den Simonianern allegorisch interpretiert worden. Das gelte insbesondere auch für das Fenstermotiv sowie für das Motiv der mit der Fackel oben auf der Burg stehenden Helena. Darin spiegele sich gnostische Kosmologie, die gnostische Auffassung von der Entstehung der Welt wider.

„Die Geschichte sollte andeuten, daß im Anfang der Weltentstehung die Göttin Helena, ... den niedrigen Archonten des Chaos das höhere Urlicht gezeigt hat (Epiphanius 23,3). Das ist nun aber der gnostische Mythos par excellence, der in zahllosen Ver-

sionen vorliegt und sich ganz kurz zusammenfassen lässt: Im Anfang sind die Lichtwelt und die Welt der Finsternis; da zeigt eine Hypostase, meistens Urmensch oder auch Sophia genannt, den Dämonen der dunklen Welt das Urlicht; diese Archonten, meistens als die sieben Planetengeister aufgefasst, werden geil und verfolgen das Licht, das zu fliehen versucht.

Wie das Licht dann doch mit der Finsternis sich vermischt, wird in verschiedenen Weisen dargestellt. Bald heisst es, dass die Lichtgestalt selbst auch lüstern wurde und neugierig hinunterguckte (*spectandi libido*), bald, dass sie sich opferte, um den Einbruch der finsternen Dämonen zu verhüten.¹⁹³

So war für Quispel auch die simonianische Helena „ursprünglich ... die kosmogonische Potenz, die auf dem Turmhaus der Welt stehend, das Urlicht aufleuchten liess...“

Quispel hält außer Helena noch eine Reihe anderer antiker Frauengestalten für sog. „Turmjungfrauen“, d.h. für einen überlieferungsgeschichtlichen Reflex des Helena-Mythos, in dem sich noch einmal in anderer, manchmal noch stärker historisierender Weise und unter anderem Namen dasselbe Grundmuster widerspiegelt.¹⁹⁴ Auch die uns vor allem in der gnostischen Überlieferung begegnende *Salome* hält er für eine „Turmjungfrau.“ Man könnte an dieser Stelle auch noch auf das Buch von *Joseph und Asenath* hinweisen, das aus jüdischen Kreisen stammt, aber dasselbe Motiv enthält, das hier freilich in romanhafter Weise weiter ausgesponnen wird. Auch von der schönen Asenath wird gesagt, daß ihr Vater Pentepheres sie in einem Söller auf dem Turm mit zehn Zimmern wohnen ließ und daß kein Mann sie je zu sehen bekam, bis Joseph sie eines Tages am *Fenster des Söllers* sitzend erblickte und sie schließlich zur Frau nahm. Auch Asenath steht hier, wie schon oft richtig festgestellt wurde, als Bild für die menschliche Seele, die im Leibe (im Turm) eingeschlossen ist und von ihrem Seelenheiland Joseph, der als Messias und „Sohn Gottes“ (4,7; 6,6) bezeichnet wird, daraus befreit wird.

Schließlich gibt es noch eine weitere motivgeschichtlich interessante Version desselben Stoffes; sie findet sich in der Salbungsgeschichte des Neuen Testaments, der wir oben schon begegnet sind: Auch *Maria Magdalena* gehört ganz offensichtlich, das wird auch von Quispel angedeutet, zur Reihe der oben erwähnten Turmjungfrauen.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß es sich bei der Frauengestalt, die uns in der Salbungsgeschichte der synoptischen Evangelien begegnet (Lukas: „Sünderin“, womit nach damaligem Sprachgebrauch eine Prostituierte gemeint war), höchstwahrscheinlich um einen überlieferungsgeschichtlichen Reflex der (vor allem in christlich-agnostischen Kreisen verehrten) Maria Magdalena (vermutlich von hebr. מַגְדָּלָה oder Turm) handelt. Der überlieferungsgeschichtliche Ursprung der ganzen Erzählung, die alle vier Evangelisten in ganz unterschiedlicher Weise reflektieren, wird auch noch durch den *Namen des Gastgebers*, bei dem Jesus weilt, sichtbar. Während uns der findige Lukas diesen Namen (aus guten Gründen) wieder einmal unterschlagen hat und nur davon spricht, daß Jesus *im Hause des Pharisäers zu Tische* war, erfahren wir bei Markus, daß es sich dabei um *Simon den Aussätzigen* gehandelt haben soll.

14:3 Und als er in Bethanien im Hause *Simons des Aussätzigen* war, kam, während er bei Tische saß, eine Frau mit einer Alabasterflasche voll echter, teurer Nardensalbe; sie zerbrach die Alabasterflasche und goß sie ihm über das Haupt.

Simon der Aussätzige ist jedoch, wie wir gesehen haben, kein anderer als der mit der Aussatzkrankheit geschlagene Simon Magus! Das aramäische Wort מַצְרַע, auf das wahrscheinlich das griechische λεπρός zurückgeht, ist freilich doppeldeutig. An und für sich bedeutet es „*aussätzig*“. Da es jedoch *klanglich* mit מַצְרָה Ähnlichkeit hat, könnte man aber auch an das ebenfalls aramäische „aus Tyrus“ denken. *Simon der Aussätzige* wäre dann kein anderer als *Simon aus Tyrus*! Auch hier fällt uns natürlich sofort Simon Magus ein, der seine Helena in einem Bordell in Tyrus freikaufte.

Nach dem Gesagten besteht kein Zweifel, daß offenbar das *Tyrus-Helena-Motiv*, das im Zentrum der simonianischen Erlösungslehre stand, in einem überlieferungsgeschichtlich sekundären Prozeß auf (den „Seelenbräutigam“) Jesus übertragen wurde. Wir beginnen plötzlich die erotischen Motive der ganzen Geschichte, die zwar von Markus und Matthäus weitgehend eli-

minierte wurden, aber bei Lukas noch deutlich hindurchschimmern (Salbe/Parfüm, Fußwaschung), zu verstehen.

Schließlich könnte uns klargeworden sein, daß die Gnosis nicht etwa eine christliche Häresie, sondern das Christentum eine Häresie, ein „Abfallprodukt“ – und zwar das erfolgreichste! – der Gnosis darstellt.

Wir wollen am Ende unserer Untersuchung über die merkwürdigen und auffallenden Ähnlichkeiten zwischen dem Gnostiker Simon und dem Paulus des Neuen Testaments, die uns zu dem Schluß veranlaßten, daß wir es hier offenbar mit *ein und derselben* Gestalt zu tun haben, noch einmal hervorheben, daß die paulinischen Briefe eben gerade *nicht* von der Person des historischen Paulus (= Simon) verfaßt wurden, sondern von dessen späterem Nachfolger Marcion bzw. einem anderen marcionitischen Christen (Apelles).

Erst unter dieser Voraussetzung wäre das Rätsel der Pseudoclementinischen Literatur, das ja ein dreifaches ist, indem zu Paulus und Simon auch noch Marcion hinzutritt, der unsichtbar in den Reden des Simon gegenwärtig ist, gelöst – und mit ihm die Frage nach der Herkunft der paulinischen Briefe.

Alles in allem scheint mir nach den vorgebrachten Argumenten die These, daß wir es bei Simon und Paulus nicht mit zwei, sondern nur mit *einer* Person zu tun haben, keineswegs zu gewagt. Allerdings bin ich mir im klaren darüber, daß der zwingende Beweis, der absolut jeden Zweifel zu zerstreuen vermag, noch nicht erbracht ist. Aber wo gibt es denn überhaupt auf dem Felde der Erforschung der christlichen Frühgeschichte solche zwingenden Beweise? Darum schlage ich vor, die These wenigstens als Arbeitshypothese zu verstehen und sie – unter dieser Voraussetzung – für eine Weile zu erproben. Es könnte ja sein, daß von ihr aus mehr Licht auf das Dunkel der urchristlichen Geschichte fällt. Wo nicht, mag man sie meinetwegen getrost wieder vergessen. Solange jedoch die Probleme, die ich aufzuzeigen versucht habe, nicht beantwortet sind, bleibt wenigstens die Frage bestehen: Simon = Paulus; Paulus = Simon?

4. Kapitel:

Was bleibt?

Platos Höhlengleichnis und die Erforschung der urchristlichen Geschichte

In seinem berühmten *Höhlengleichnis* vergleicht der Philosoph Plato die Menschen mit Gefangenen, die sich von Geburt an gefesselt in einer Höhle befinden. Alles, was die in der Höhle Gefangenen wahrnehmen, sind nur die Schatten, die von den Menschen, die an der Höhle vorübergehen, an die Höhlenwand geworfen werden, und die Echos der Laute, die an ihr Ohr dringen. Da die Gefangenen in ihrem Leben nie etwas anderes gesehen und gehört haben, müssen sie die Schatten und die Echos, nicht aber die Menschen und die Dinge, von denen sie stammen, für die Wirklichkeit halten. Würden sie aus ihrer Gefangenschaft in der Höhle befreit, hätten sie Gelegenheit, die wahre Wirklichkeit im blendenden Licht der Sonne zu schauen, so würden sie diese wohl zunächst nur für einen unwirklichen Traum halten und ihren Schattengestalten weiterhin die größere Realität zuschreiben. Würden sie aber den in der Höhle zurückgebliebenen Gefangenen bei ihrer Rückkehr erzählen, was sie draußen gesehen und erlebt haben, so fänden sie wohl kaum Glauben, sondern sie würden statt dessen nur ein höhnisches Gelächter veranlassen. Und doch, so schließt Plato, ist es trotz aller Mühen und Strapazen notwendig, den Menschen vom Schein zum Sein, von der Scheinwirklichkeit in die wahre Wirklichkeit seines Daseins zu bringen.

Obwohl das, was der Philosoph sagt, von seinem ureigenen Thema, der Philosophie, gesagt ist, von ihrer wunderbaren Kraft, den Menschen vom Schein zu befreien und von der Welt des bloßen Meinens in die des wahren Seins zu versetzen, ließe es sich auch auf das Thema dieses Buches übertragen: die Geschichte des Urchristentums und deren wissenschaftliche Erforschung.

Vielleicht ging es dem Leser, der den Ausführungen dieses Buches gefolgt ist, ähnlich wie den Menschen im platonischen Gleichnis. Vielleicht mußte er, je mehr er sich den farbigen und plastischen, von Kindheit an vertrauten Gestalten der urchristlichen Geschichte, Jesus, Paulus, Petrus usw. auf dem Wege der historischen Kritik zu nähern versuchte, feststellen, daß sie sich seinem geschichtlichen Zugriff entzogen und als Phantomgestalten entpuppten. Vielleicht machte er die Erfahrung, daß sich das, was er einst – auch ohne nähere wissenschaftliche Begründung – für unmittelbar einleuchtend, plausibel und ausgemacht hielt, in Wahrheit als bloße Schattengestalt entlarvte.

Wie allerdings jeder Schatten auf den verweist, der den Schatten wirft, so verweisen auch diejenigen Gestalten der urchristlichen Geschichte, die wir bis eben noch in voller Realität vor uns zu sehen meinten und die wir nun als bloße Abbilder durchschauten, auf die wirklichen Kräfte und Größen, welche die Geschichte der Urchristenheit bestimmten. Die Enttäuschung, daß vieles nicht so war, wie wir meinten und es uns vorgestellt hatten, wird dadurch aufgewogen, daß unser Blick in die urchristliche Geschichte an Tiefe und Plastizität gewinnt, daß wir ernüchterter, aber dafür um so heller und klarer die wahren geschichtlichen Kräfte in ihrem Kampf um die Wahrheit, aber auch um Macht und Herrschaft erkennen. Der Verlust wird dadurch aufgewogen, daß wir andere, bisher unbekannte Gestalten aus dem frühen Christentum kennenlernen, an denen uns deutlich wird, welche ungeheuren geistigen und noch ganz und gar freien, durch keine Rechtgläubigkeit gebundenen Energien an der Wiege des Christentums standen, an denen gemessen uns das Christentum in seiner heutigen Form geradezu wie ein erloschener Vulkan anmutet.

Schließlich aber werden wir für den Verlust durch das Erlebnis einer bisher unbekanntten Freiheit im Umgang mit den Grundlagen unseres christlichen Glaubens entschädigt. An die Stelle eines verkrampften Festhaltens oder rechthaberischen Beharrens auf sogenannten „Heilstatsachen“, auf dem wörtlichen Verständnis des Bibelbuchstabens, auf Jahrtausende alten Dogmen, an die Stelle der Verteidigung der Wirklichkeit von Schattengebilden tritt die heitere Gelassenheit dessen, der gelernt hat, auf den Grund der Dinge zu schauen und in, mit und unter den sogenann-

ten geschichtlichen Heilstatsachen das ganz und gar ungeschichtliche, jenseits von Zeit und Raum befindliche Wesen des christlichen Glaubens zu erblicken, der seine Begründung nicht aus dem fernen Gestern, sondern aus dem lebendigen Augenblick im Hier und Heute erhält.

Die Kirche und ihre Ketzer

Wer zu dem Ergebnis gekommen ist, daß es sich bei den paulinischen Briefen *sämtlich* um pseudepigraphische Schriften aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts handelt, der wird zunächst die ganze Welt des Urchristentums aus einer anderen, veränderten Perspektive betrachten müssen. Für ihn sind die vertrauten Gestalten der frühen Christenheit nicht mehr das, was sie einmal waren. Von den großen Heroen der christlichen Frühzeit bleibt in historischer Hinsicht kaum mehr und anderes übrig als ein entfernter Reflex, kaum mehr als ein Schatten.

Umgekehrt beginnen jene Gestalten, die in der kirchlichen Überlieferung bisher nur eine Schattenexistenz führten – die frühchristlichen Ketzer und Häretiker –, allmählich aus dem Dunkel der Geschichte herauszutreten und uns näher zu kommen, mit ihrem Geist und sogar mit ihren Schriften, die wir, ohne es zu wissen, jahrhundertlang als geheiligte Werke der apostolischen Gründergestalten unserer Kirche ansahen und als solche verehrten.

Das, was wir auch in der späteren Kirchengeschichte immer wieder beobachten können, daß nämlich der Kirche die besten und kreativsten Kräfte aus ihren Häresien zugeflossen sind und daß die eigentliche Leistung der Kirche demgegenüber immer nur die des Ordnens, Selektierens, Dogmatisierens und Überarbeitens gewesen ist, das gilt, wie wir sahen, offenbar bereits für die frühesten Anfänge. Die eigentlichen geistigen Impulse, die großen „Inspirationen“, die entscheidenden theologischen Ideen kamen von den Ketzern; die Kirche ist auf diesem Felde nie sonderlich einfallsreich oder auffallend begabt gewesen – und ist es wohl bis heute nicht.

Ihre (zweifellos geniale) Begabung lag eher in der raffinierten Aneignung dessen, was von Haus aus nicht ihr eigen war und was

sie nur durch ein paar geschickte Kunstgriffe, kleine Änderungen hier und da, zu ihrem Eigentum proklamierte. So wie sie es verstand, den Juden die hebräische Bibel „unter dem Leibe wegzu ziehen“, indem sie diese zu *ihrem* Alten Testament, dem Vorläufer ihres Neuen erklärte, und sich damit in den Besitz eines der wichtigsten Dokumente der Literatur- Religions- und Menschheitsgeschichte setzte,¹⁹⁵ so tat sie es mit ihren Häretikern. Sie schaute ihnen eine Weile zu und ließ sie ruhig gewähren, ließ sie für sich die geistige Arbeit tun – um dann zur rechten Zeit auf den Plan zu treten, sich die Früchte dieser Arbeit anzueignen und als die ihren zu erklären. So war ihr Verhältnis zu ihren Häretikern immer ambivalent: Von ihnen kamen die Ideen, auf die man nicht verzichten wollte und konnte. Doch anstatt ihnen dafür den notwendigen Dank zu erstaten, sah man in ihnen einen hohen Unsicherheits- und Störfaktor. Die Bedrohung, die für die Kirche von den Häresien durch ihr bloßes Vorhandensein, durch ihre bloße Existenz ausging, ist jener ärgerlichen Bedrohung vergleichbar, die ein Dieb empfindet, der ständig mit seinen Opfern konfrontiert wird und dem darum nicht die Freiheit vergönnt ist, sich ungestört an seiner Beute zu erfreuen. Mit einem englischen Sprichwort könnte man sagen: *Stones are never thrown but at the fruit-laden tree.*

Hier soll jedoch kein Schwarz-Weiß-Bild gezeichnet werden. Die Häretiker sollen nicht glorifiziert, die Kirchenmänner nicht verteufelt werden, das wäre eine ungeschichtliche Denk- und Betrachtungsweise.

Nicht um moralische Urteile kann es gehen, sondern nur darum, einen geistesgeschichtlichen Prozeß, eine Entwicklung zu verstehen.

Unter diesem Gesichtspunkt wird man sagen müssen, daß auch die Arbeit der kirchlichen Redaktoren, die in der Mitte des 2. Jahrhunderts daran gingen, die weltflüchtige asketische marcionitisch-paulinische Botschaft vom fremden Gott katholisch zu überarbeiten, eine wichtige historische und geistesgeschichtliche Mission erfüllten. Indem sie zur Freiheit das Gesetz, zum Oben das Unten, zum Heute das Gestern und Morgen fügten, verbanden sie die Botschaft des marcionitischen Paulus wieder mit dieser Erde und bewahrten auf diese Weise das Christentum vor ei-

nem Abgleiten in einen weltflüchtigen Asketismus bzw. Mystizismus.

Zur Seite der Gnosis hin dämmten sie zugleich den überbordenden Strom gnostischer Phantasien, kultivierten, pflegten und begradigten das Uferbett, alles, um dem Kirchenschiff eine zügige Fahrt durch den Strom der Zeiten zu ermöglichen.

Auf diese Weise machten sie das Christentum für den abendländischen Menschen kommensurabel. Vielleicht verhinderten sie damals Europas Asianisierung.

All dies ist die unmittelbare Folge, eine unmittelbare Auswirkung des sich der „häretischen“ Schriften bemächtigenden katholischen Geistes, der als Bremse und Katalysator zugleich wirkte.

Paulus und Jesus

Bei unseren bisherigen Betrachtungen blieb immer noch eine Gestalt ausgespart, von der wohl alle Beschäftigung mit der frühen christlichen Geschichte ausgeht und auf die sie immer wieder zurückkommt, die des Jesus von Nazaret.

Wir sind ihm bisher nur gelegentlich begegnet, so zum Beispiel in der Geschichte von der Salbung Jesu in Betanien, wo wir meinten, hinter seinem Namen und seiner Person für einen kurzen Moment das Gesicht des allgegenwärtigen samaritanischen Magiers aufblitzen zu sehen.

Um Mißverständnissen zuvorzukommen, möchte ich ausdrücklich betonen, daß hier keineswegs behauptet werden soll, der Jesus des Neuen Testaments habe seinen Lebensatem von jenem samaritanischen Magier eingehaucht bekommen, dessen Person allgewaltig und beherrschend ganz am Anfang der christlichen Geschichte steht.

Auch wenn es Anzeichen dafür gibt, daß die Gestalt Jesu in der Tat einige Züge des samaritanischen Simon trägt, die sich auf überlieferungsgeschichtlichem Wege gut erklären lassen, auch wenn hier und da beobachtet werden kann, wie die Bilder beider Personen manchmal seltsam ineinander- und zusammenfließen, handelt es sich doch um zwei ganz verschiedene Gestalten. Der aus Samarien stammende Gnostiker Simon und der aus dem Hause Juda stammende Apokalyptiker Jesus sind zweifellos ganz

verschiedenen Ursprungs. Aber – hat eine historische Gestalt namens Jesus überhaupt existiert? An sich könnte ja die These, daß die Briefe des Paulus nicht echt sind, daß Paulus mithin als Zeuge für die Existenz eines historischen Jesus von Nazaret ausfällt, sehr wohl auch zu der Annahme führen, daß es einen historischen Jesus niemals gegeben habe. Durch den Wegfall der paulinischen Briefe als vermeintlich wichtigster Zeugnisse für die Historizität Jesu sieht ja tatsächlich manches anders aus, ist vieles möglich, was bisher nicht möglich schien. An sich ist angesichts des völligen Fehlens außerchristlicher Quellen der Zweifel an dem *Daß* der Existenz eines Mannes Jesus von Nazaret sehr naheliegend. Kein Mensch mit gesunden Sinnen würde ihn unterdrücken, wenn er nicht durch kirchliche Tradition und Sozialisation und durch einen theologischen Konsens, der jeden Zweifler in Vergangenheit und Gegenwart zum „Phantasten“ erklärte und erklärt, daran gehindert würde. Was sollen wir denn von einem Menschen halten, der außer in den Schriften seiner Anhänger nirgendwo auftaucht und über dessen Herkunft, Geburts- und Todesjahr selbst dort Uneinigkeit besteht? Natürlich müssen wir an seiner Existenz zweifeln.

Und doch scheinen mir die Theorien, die bisher von den radikalen Bestreitern der Historizität Jesu angeboten wurden, noch nicht ganz auszureichen. Eines der größten Probleme für die konsequent-symbolische Auslegung der Evangelien ist vor allem, wie A. Schweitzer ganz richtig erkannte, der *Apokalyptiker* Jesus mit seiner (getäuschten) Erwartung eines nahen Weltendes, der sich nur schlecht als Held eines überzeitlichen gnostischen Erlösungsromans eignete.¹⁹⁶ Hier ist doch offenbar nicht nur literarische Absicht, sondern auch *überlieferungsgeschichtliche Erinnerung* im Spiel, der Strom der durch die Zeiten hindurchfließenden Tradition, der auf seinen trägen Fluten noch mitschleppt, was inzwischen längst veraltet und unbrauchbar geworden ist.¹⁹⁷

So kann also offensichtlich die Lösung des ganzen Problems nicht darin liegen, einen Menschen namens Jesus *völlig* aus der Geschichte zu streichen; vielmehr wird man auch hier *überlieferungsgeschichtlich* nach den einzelnen Bestandteilen und Bausteinen, aus denen sich das neutestamentliche Jesus-Bild zusammensetzt, fragen müssen, das – wie Korpuskel und Welle – zwischen historischem Sein und kerymatischem Schein hin- und her-

schwebt. Schon Rudolf Augstein erkannte ganz richtig, daß die Lösung des ganzen Jesus-Problems offensichtlich in der Erkenntnis zu liegen scheint, daß wir es hier gar nicht mit *einer*, sondern „einer aus mehreren Figuren und Strömungen synthetisch in einer geflossenen Erscheinung“¹⁹⁸ zu tun haben.

Hier liegt gewiß noch eine spannende Aufgabe vor uns, eine Aufgabe freilich, die wir nur lösen können, wenn wir uns nicht schon von vornherein als *Beati possidentes* im Vollbesitz der allein seligmachenden histor

ischen Erkenntnisse betreffs des frühen Christentums wähnen. Statt dessen sollten wir uns lieber dazu bekennen, daß wir im Grunde, was die entscheidenden Dinge angeht – so beschämend dies nach mehr als ca. zwei Jahrhunderten historisch-kritischer Forschung sein mag –, immer noch nichts wissen oder wenigstens noch viel zu wenig, um die *historisch begründeten* Ansprüche der christlichen Religion – über die anderen wollen wir gerne mit uns reden lassen – akzeptieren zu können.

Statt dessen sollten wir uns gerne auch zu unserer eigenen Neugier bekennen und dazu, daß uns die nackte historische Wahrheit – so unerquicklich sie auch immer sein mag – lieber ist als die schönsten Illusionen.

Die Grundlagen des christlichen Glaubens

In manchen sensationell aufgemachten Bestsellern versuchen die Verfasser ihrem Stoff noch dadurch eine zusätzliche Dramatik zu geben, daß sie ihren Lesern verheißen, mit ihren neuen Thesen und Entdeckungen würden die Fundamente des christlichen Glaubens erschüttert. So glauben z.B. die Verfasser des Buches *Verschlußsache Jesus* „religiösen Sprengstoff in den Händen zu halten – etwas, was das ganze Gebäude der christlichen Lehre und des christlichen Glaubens zum Einsturz bringen könnte.“¹⁹⁹ Ähnlich spektakuläre Ankündigungen kann man auch in anderen Büchern immer wieder finden.

Wenn die Bestsellerautoren statt des *Glaubens* von der *Kirche* bzw. dem *Glauben der Kirche* sprechen würden, so könnte man ihnen, vorausgesetzt ihre Thesen träfen zu, vielleicht sogar recht geben. Für die Kirche spielt die Historie als Grundlage für den

(von ihr definierten) rechten Glauben tatsächlich eine sehr große Rolle. So haben wir z.B. gesehen, daß es für die Kirche, d.h. für die sich in Rom in der Mitte des 2. Jahrhunderts konstituierende katholische Großkirche, in der Auseinandersetzung mit den übrigen christlichen Gruppen von entscheidender Bedeutung gewesen ist, daß sie sich als legitime geschichtliche Erbin der Jerusalemer Urgemeinde ausweisen konnte. Die Kirche brauchte die Geschichte und braucht sie ihrem eigenen Selbstverständnis gemäß auch heute noch, um sich als die ursprüngliche = wahre Kirche, um ihren Glauben als den ursprünglichen = wahren und rechten Glauben zu erweisen, von dem alle anderen Kirchen, Sekten und Häresien abgeleitet sind.

Der Gedanke, daß sie selber wie alles geschichtlich Gewordene auch nur etwas „Abgeleitetes“ darstellt, darstellen kann, nämlich eine Art gnostischer Häresie, wird dabei von ihr ausgeblendet. Genaugenommen handelt es sich nämlich bei dem historischen Anspruch der Kirche, wie inzwischen bereits von einer Vielzahl von Theologen eingeräumt wird, um eine *Fiktion*. Die Grundlagen für den Glauben der Kirche und für das, was später katholische Rechtgläubigkeit ausmachte, wurden nicht im ersten, sondern erst im 2. Jahrhundert definiert. Das beweist schlagend die Tatsache, daß das Neue Testament nach gängiger Meinung nur 7 echte, d.h. gar nicht aus der apostolischen Zeit stammende Schriften enthält, nach meiner Auffassung sogar ausschließlich aus pseudepigraphischen Schriften besteht. Die Rückführung und Rückprojizierung dieser Grundlagen in die apostolische Zeit hatte dabei nur die Funktion einer historischen Legitimierung, die, wie man bis heute feststellen kann, gerade im menschlichen Rechtsleben eine große Bedeutung hat. Ob sie es auch im religiösen haben sollte, ist sehr zu bezweifeln. Immerhin verlieh sie der Kirche gegenüber den institutionell weniger festgefügt und mehr auf das Pneuma, den *Geist*, vertrauenden gnostischen Strömungen der damaligen Zeit eine gewaltige Überlegenheit, die sie schließlich zur Siegerin im geschichtlichen Ringen um die christliche Oberherrschaft machte.

Es war also die Geschichte, besser *die Fiktion von Geschichte*, die den Glauben der Kirche auf eine feste Grundlage stellte, so daß sie die Jahrhunderte und selbst Jahrtausende überdauern konnte. Wenn und solange die Kirche ihre Autorität, ihr

Sein oder Nicht-Sein von dieser Geschichte abhängig macht, muß sie diesen Anspruch entweder mit allen Mitteln verteidigen oder sie müßte mit der Entdeckung, daß es sich bei der von ihr behaupteten Geschichte in Wahrheit nur um Pseudo-Geschichte handelt, tatsächlich in ihren Grundlagen erzittern, – falls sie es nicht vorzöge, statt dessen ihr eigenes Selbstverständnis zu verändern und ihre Autorität auf geistliche Vollmacht statt auf Geschichte zu gründen.

Nun ist der christliche Glaube jedoch nicht unbedingt mit dem Glauben der Kirche und schon gar nicht mit dem *einer* Kirche gleichzusetzen, auch wenn die Vertreter der Kirche selbstverständlich mehr oder weniger stark an diesem Anspruch festhalten. Für den christlichen Gläubigen, der in seinem Glauben Trost und Halt in Lebenskrisen sucht, der sich durch die biblischen Schriften, durch die ur-menschlichen Geschichten des Alten Testaments, die herrlichen Gleichnisse der Evangelien, durch die Worte der Bergpredigt oder das – durch die katholischen Einschübe freilich mitunter stark gebrochene – geistliche Freiheitspathos der paulinischen Briefe anregen, trösten, „erbauen“ lassen möchte, ist es, genau besehen, relativ gleichgültig, ob diese Schriften aus der Hand eines Mose, eines Paulus bzw. irgendeines anderen Apostels stammen oder nicht. Das, was den Schriften in seiner Sicht Autorität verleiht, ist ja nicht die *Person*, in deren Namen sie verfaßt wurden, sondern der *Geist*, der aus ihnen durch die Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch zu ihm spricht. Wenn die Autorität der Schriften auf der Autorität und dem Namen ihrer Verfasser, d.h. auf einer *geschichtlichen* Grundlage, basierte, müßte er schier verzweifeln. Denn nun würde er seinen Glauben von den Ergebnissen der historischen Forschung abhängig machen, und mit einem solchen Glauben müßte er, wenn er die ständig sich ändernden und wandelnden Ergebnisse der Geschichtswissenschaft wirklich ernst nähme, schon nach kurzer Zeit resignieren. Bereits die nächste Zeitungsmeldung über neue Handschriftenfunde im Wüstensand Palästinas oder Ägyptens, die ihn bei seinem Frühstück erreichte, könnte sein wohlgefügtes Glaubensgebäude zusammenstürzen lassen. Aus dem Glauben, der doch die ruhige Geborgenheit eines tiefen existentiellen Vertrauens schenken und seinem Leben Halt und Stütze verleihen soll, würde das Gegenteil von Glauben: ein unruhiges, unstetes

Auf und Ab, das kein Ende nähme und den Gläubigen wie nach einer Droge nach immer neuer Vergewisserung verlangen ließe.

Freilich bin ich mir dessen bewußt, daß es viele Christen gibt, die sich über die Zusammenhänge, wie ich sie eben anzudeuten versucht habe, nicht im klaren sind. Für sie ist der Glaube ganz im Sinne der Kirche zugleich *Geschichtsglaube*, d.h. er basiert auf bestimmten Daten, die manchmal vertrauensvoll (der sog. „Glaubensgehorsam“), manchmal einfach unreflektiert als geschichtlich angenommen werden. Es kann und soll keineswegs bestritten werden, daß auch diese Menschen darin für ihr Leben einen Halt finden können, d.h. in einem Glauben, der über mehr als anderthalb Jahrtausende vielen Christen eine Sinnmitte gegeben hat. Auf der anderen Seite ist ebenfalls nicht zu leugnen, daß seit dem Erwachen des historischen Bewußtseins und mit dem Einsetzen der historischen Nachfrage nach den Grundlagen des Glaubens vieles anders geworden ist und daß es seitdem viele Menschen gibt, die die Verunsicherung, die den Glauben (als Geschichtsglauben) seitdem erfaßt hat, besonders intensiv erfahren. Ihnen vermag ein Glaube, der noch aus der Phase des vorge-schichtlichen Bewußtseins der Menschheit entstammt, eben nicht mehr zu genügen. Bei ihrer Kritik an den Grundlagen des alten Glaubens, die im Grunde nur die Kehrseite ihrer Suche nach einer neuen Grundlage ist, sind sie häufig in Gefahr, das Kind mit dem Bade, d.h. den Glauben mit der Geschichte auszuschütten und das Christentum als Ganzes über Bord zu werfen.

Trotz dieser Gefahr scheint mir diese Krise des Glaubens ebenso notwendig wie unausweichlich zu sein. Man begegnet ihr auch nicht damit, daß man sie, wie dies die Mehrheit der Theologen heute tun, bagatellisiert, beschönigt oder vernebelt, sondern nur, indem man sie bis zum äußersten zuspitzt. Ihre äußerste Zuspitzung geschieht in der radikalen Theologie. Erst die radikale, d.h. an die Wurzeln gehende Infragestellung der historischen Grundlagen des Christentums vermag die Krisis herbeizuführen, an deren Nichtzustandekommen der christliche Glaube krankt, vermag, nachdem er der historischen Kritik nicht mehr standzuhalten vermochte, vielleicht auch den Blick für das zu öffnen, worauf es wirklich ankommt. In diesem Sinne stellt radikale historische Kritik für den Glauben keine Gefahr, sondern eine große Chance dar. Radikale Kritik an den geschichtlichen Fun-

damenten des Christentums führt in einem ersten Schritt notwendig zur Destruktion, zur Zerstörung des Bisherigen, in diesem Sinne zum absoluten Nullpunkt. Und doch muß aus der Krisis des christlichen Geschichtsglaubens notwendig ein Neues hervorgehen, d.h. ein Glaube, der zu seiner Vergewisserung nicht mehr historischer Grundlagen bedarf. So wäre dann das Christentum endlich zu einer *Religion des Geistes* geworden – so wie es ganz am Anfang seiner Geschichte, als es die Kirche (als katholische) noch gar nicht gab, in den Gemeinden der „Erzketzer“ Marcion oder Simon und all der anderen Gnostiker schon einmal war.

Das Gedicht über *Die Verlorene Kirche* von Ludwig Uhland, dessen Anfangsverse ich als handschriftliche Anmerkung in der *Antiqua Mater* aus dem Nachlaß des Radikalkritikers Bolland gefunden hatte, hat übrigens noch eine Fortsetzung, wie ich erfuhr, als ich, nach Hause zurückgekehrt, eine Uhland-Ausgabe zur Hand nahm und las:

Jüngst ging ich dem Walde weit,
Wo kein betret'ner Steig sich dehnet:
Aus der Verderbnis dieser Zeit
Hatt' ich zu Gott mich hingesehnet.
Wo in der Wildnis alles schwieg,
Vernahm ich das Geläute wieder;
Je höher meine Sehnsucht stieg,
Je näher, voller klang es nieder.

Mein Geist war so in sich gekehrt,
Mein Sinn vom Klange hingenommen,
Daß mir es immer unerklärt,
Wie ich so hoch hinauf gekommen.

Mit den Worten des Dichters Rückert könnte man auch sagen:
„Wenn man, was man glauben soll – nicht mehr glauben kann,
dann ist die Zeit des einen Glaubens voll – und fängt ein anderer an.“

Ratzinger, der Christ und Hans im Glück

In seiner *Einführung in das Christentum* fühlt sich der katholische Theologe Joseph Ratzinger angesichts der Entwicklung der theologischen Bewegung der letzten Jahre und Jahrzehnte an das Märchen vom „Hans im Glück“ erinnert. In dem Märchen wird bekanntlich erzählt, wie Hans, der seinem Herrn, wie es heißt, sieben Jahre treu und ehrlich diente, als Lohn einen Klumpen Gold erhält. Da ihm aber das Goldstück auf der Reise zu beschwerlich wird, vertauscht er es gegen ein Pferd. Aber auch das Pferd findet sein Wohlgefallen auf Dauer nicht und so tauscht er es gegen eine Kuh. Später wird die Kuh noch gegen eine Gans und die Gans gegen einen Schleifstein eingetauscht. Das wahre Glück findet Hans allerdings erst, als er den Schleifstein im Wasser versinken sieht und nun von jeder Bürde völlig frei und ledig ist.

Dazu Ratzinger: „Hat unsere Theologie in den letzten Jahren sich nicht vielfach auf einen ähnlichen Weg begeben? Hat sie nicht den Anspruch des Glaubens, den man allzu drückend empfand, stufenweise herunterinterpretiert, immer nur so wenig, daß nichts Wichtiges verloren schien, und doch immer so viel, daß man bald darauf den nächsten Schritt wagen konnte? Und wird der arme Hans, der Christ, der vertrauensvoll sich von Tausch zu Tausch, von Interpretation zu Interpretation führen ließ, nicht wirklich bald statt des Goldes, mit dem er begann, nur noch einen Schleifstein in Händen halten, den wegzuwerfen man ihm getrost zuraten darf?“²⁰⁰

Obwohl mir der Vergleich, den Ratzinger zwischen der modernen Theologie und Hans im Glück zieht, gut gefällt, kann ich den Folgerungen, die der katholische Theologe daraus zieht, nicht zustimmen. Allein schon deswegen nicht, weil das Märchen ganz offensichtlich nicht richtig interpretiert wird. Ratzinger sieht den Verlust des Goldes (also des reinen und unverfälschten katholischen Dogmas) – wohl schon im Blick auf die moderne Theologie, mit der er ja das Schicksal der Märchenfigur vergleicht – kritisch und merkt besorgt an: „Wie lange seine Trunkenheit währte, wie finster der Augenblick des Erwachens aus der Geschichte seiner vermeinten Befreiung war, das auszudenken über-

läßt jene Geschichte, wie man weiß, der Phantasie ihrer Leser.“²⁰¹

Hier liest der besorgte katholische Kirchenmann aber etwas in den Märchentext hinein, was nicht darin steht. Die Verluste, die Hans erleidet, werden in dem Märchen wirklich positiv gesehen. Das Märchen überläßt dem Leser augenzwinkernd die Entscheidung: sich entweder an der großen Torheit des Hans zu erfreuen (dann wäre es freilich auch mit der eigenen Klugheit nicht sehr weit her) – oder hinter seiner vermeintlichen Torheit die tiefere Wahrheit zu erkennen, daß es zu wahrer Freiheit, zu wirklichem Glück nichts weiter bedarf als – eben gar nichts und daß der am freiesten und glücklichsten ist, der, wie schon die alten Mystiker wußten, aller Dinge frei und ledig ist. Diese Pointe ist dem besorgten Kirchenmann aus naheliegenden Gründen ganz entgangen. Wenn er das Märchen so verstünde, wie es gemeint ist, so würde der Schuß auf die moderne Theologie, die Ratzinger mit dem Vergleich treffen möchte, nach hinten losgehen und ihn selber treffen.

Genau auf die „Torheit“ dessen kommt es an, so müßte man ja nun sagen, der es gelernt hat, sein Leben frei und unbelastet von äußeren Dogmen und Autoritäten zu führen, anstatt seine Freiheit und sein Seelenheil an den Goldglanz altüberlieferter Glaubenslehren zu binden. Wer diese Freiheit genossen hat, wird das Gold der alten Autoritäten nie und nimmer zurücksehen. Er wird aber auch an die Stelle des verlorenen Goldes keine anderen Dinge treten lassen: An die Stelle von Jesus und Paulus wird weder Mohammed noch Mose noch der zur Zeit so hochgeschätzte Buddha treten, keine Koransuren, keine Bhagavadgita und nicht das Klappern tibetanischer Gebetsmühlen, so interessant und exotisch dies alles sein mag, sondern er wird es dabei belassen, daß er das, was er einst in Händen hielt, nun verloren hat oder besser, daß er das, was er einst besaß, nur noch als Er-Innertes hat. Am Ende wird der Christ wie der Hans im Glück des Märchens „mit leichtem Herzen und frei von aller Last davonspringen.“

Grund für diese Freiheit ist ja nicht etwa, wie Ratzinger meint, der Leichtsinn und die Hybris des alles über Bord werfenden modernen Menschen, sondern die tiefe Erkenntnis, daß die Schätze der Vergangenheit nicht durch krampfhaftes, ängstliches Festhalten und Bewahren, sondern nur durch Kritik und

Neu-Interpretation für die Gegenwart nutzbar gemacht werden können.

Diese Freiheit hat aber nur derjenige, der wie der radikale Kritiker unter Umständen auch bereit ist, die „festen Formeln der Vergangenheit“ mitsamt ihrem autoritätsheischenden Anspruch preiszugeben und fallenzulassen, weil sie seinen fragenden und kritischen Geist einzuschnüren und zu ersticken drohen. Das eigenartig Paradoxe ist ja, daß gerade diese Freiheit der christlichen Glaubensüberlieferung gegenüber, die nicht mit einer feindselig-negativen Haltung gegenüber dem christlichen Glauben verwechselt werden darf, eine sehr viel engere und intensivere Bindung an die einzelnen Gehalte der Überlieferung zur Folge haben kann als das konservierende (konservative) Besitzen- und Bewahrenwollen. Nur derjenige, der bereit ist, unter Umständen auf Traditionen, die er als unverstandenen lebensfeindlichen Ballast mit sich schleppte, zu verzichten, macht die Erfahrung, daß das, was er soeben preiszugeben meinte, als geläuterter innerer Besitz zu ihm zurückkehrt, nicht mehr als autoritätsheischer Anspruch, sondern als frei gewonnene Einsicht. So kehrt sich das, was ihm eben noch als äußere Autorität des Glaubens gegenüberstand (Buchstabe, Gesetz, Geschichte) zu ihm nach innen (Geist), um fortan einen unverzichtbaren Bestandteil seines individuellen religiösen Lebens auszumachen.

Der Buchstabe tötet ...

In einem Aufsatz, in dem der niederländische Radikaltheologe Van den Bergh van Eysinga die Bedeutung des Christentums für den heutigen Menschen darstellen möchte,²⁰² schildert er die Entwicklung und den Bildungsgang des Kindes zum reifen Erwachsenen. Das Kind interessiert sich, oft noch bevor es in die Schule geht, zunächst nur für die bloßen Buchstaben des Alphabets, die es kennenlernen will und die es lernt, bis es selber lesen und schreiben kann. Danach kommt eine Zeit, in der es sich nicht nur für das Lesen als solches interessiert, sondern wo es eine Auswahl trifft und sich mit verschiedenen Fakten und Geschehnissen beschäftigt. Danach wieder kommt eine weitere Phase der Entwicklung, wo sich der heranreifende Erwachsene nicht

nur für geschichtliche Fakten, sondern auch für deren geistigen Gehalt zu interessieren beginnt. Nun erscheint es ihm nicht mehr wichtig, ob das Geschriebene auch wirklich geschehen ist, sondern er liest, um daraus für sich – so wie die Biene den Honig aus der Blüte – den geistigen Gehalt herauszusaugen. Van den Bergh van Eysinga fallen dabei als Vorbild die Gleichniserzählungen der Evangelien ein, für deren Verständnis es ebenfalls nicht relevant ist, ob das, was sie berichten, tatsächlich so geschehen ist, sondern bei denen es einzig und allein auf den Bedeutungsgehalt ankommt. Auch die Gleichnisse sind ja nicht erdacht, „den Hörern etwas weiszumachen, sondern sie weise zu machen. Darauf, ob alle diese Dinge ferne von uns vor langer Zeit geschehen sind, kommt es nicht an; aber sehr wohl kommt es darauf an, ja es kommt alles darauf an, ob aufgrund dessen, was geschehen oder geschrieben ist, etwas in uns geschieht, ob der Geist es unserem Geist bezeugt – dann wissen wir, daß es wahr ist ... Niemals aber darf sich das Gleichnis an die Stelle seiner Bedeutung stellen, an die Stelle der Wahrheit selbst.“

Überträgt man das Bild von dem heranwachsenden Kind auf die heutige Situation des Christentums, wird man sagen müssen, daß sich viele Christen immer noch in der Phase des Buchstabierens und Lesenlernens befinden. Immer noch scheint es für eine große Zahl von Christen wichtiger, den Buchstaben des einen oder anderen Glaubenssatzes krampfhaft zu verteidigen, als nach der darin enthaltenen geistlichen Wahrheit zu fragen. Ihre Leidenschaft und nicht selten ihr Fanatismus entzündet sich an der Frage, ob es eine Auferstehung, eine Himmelfahrt oder eine wunderbare Geburt aus der Jungfrau „wirklich“, d.h. als historische Ereignisse, gegeben habe, seltener an der Frage, was denn dies alles für sie und ihr Leben bedeutet. Es ist nicht verwunderlich, daß sich gerade die freieren Geister angesichts des traurigen Bildes, das die unter Christen geführten Diskussionen ihnen bisweilen vermitteln, abgestoßen fühlen und mit Grausen vom Christentum und von der Kirche insgesamt abwenden.

„Was hilft alle Kunst des Lesens und der Kritik,“ so klagte schon der aus einer protestantischen Pfarrersfamilie stammende F. Nietzsche, „wenn die kirchliche Interpretation der Bibel, die protestantische so gut wie die katholische, nach wie vor aufrecht erhalten wird! Man gibt sich nicht genug Rechenschaft darüber,

in welcher Barbarei der Begriffe wir Europäer noch leben. Daß man hat glauben können, das Heil der 'Seele' hänge an einem Buche! ... Und man sagt mir, man glaube das heute noch. Was hilft alle wissenschaftliche Erziehung, alle Kritik und Hermeneutik, wenn ein solcher Widersinn von Bibel-Auslegung, wie ihn die Kirche aufrecht erhält, noch nicht die Schamröte zur Leibfarbe gemacht hat?"²⁰³

Nietzsche steht mit seiner Ablehnung des zur bloßen Buchstaben- und Buchreligion verkommenen christlichen Glaubens nicht allein. Eigenartigerweise befindet er sich mit seiner Kritik am Buchstaben und an der unter Theologen üblichen Argumentation des „Es steht geschrieben“ in einer Reihe und in einer Front mit dem Verfasser des 2. Korintherbriefs (3,6): *Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig.*

Auch für denjenigen, von dem dieser schöne Satz stammt, ist das entscheidende Kriterium des christlichen Glaubens nicht, ob etwas der Schrift gemäß sei, sondern was für ihn einzig und allein zählt, ist der Geist als Grundlage und Quell des religiösen Lebens. Es ist zu fragen, ob die Kirchen diesem Geist in ihrer Geschichte genügend Raum geschenkt haben oder ob nicht die Tatsache, daß die Kirchen heute vielfach so leer sind, auch damit zusammenhängt, daß sie sich in ihrer Geschichte in erster Linie immer auf den Buchstaben statt auf den Geist verlassen haben.

Natürlich ist es bequemer, sich auf den Buchstaben zu stützen, man riskiert nichts, man braucht keine eigenen Entscheidungen zu treffen, der Buchstabe kommt unserem natürlichen Bedürfnis nach Sicherheit und Ordnung entgegen. „Es steht geschrieben“ – mit diesen Worten beruft man sich sowohl in der katholischen als auch in der protestantischen Kirche noch in der heutigen Zeit auf bestimmte biblische Aussagen wie auf Rechtsätze.

Die Gefahr liegt nur darin, daß sich die Sicherheit, die der Buchstabe zu vermitteln scheint, am Ende als Scheinsicherheit entlarvt, die Ruhe, die er unserem durch allerlei Zweifel verunsicherten christlichen Glauben zu bringen scheint, als die Friedhofsruhe unseres Verstandes.

Der Buchstabe tötet. Nicht nur der Buchstabe tötet den Glauben, sondern, was ja eng damit zusammenhängt, auch die *Ge-*

schichte, von dem der Buchstabe erzählt, kann den Glauben töten, jedenfalls solange sie nur *buchstäblich* aufgefaßt wird.

Gegen eine allzu freie, „pneumatische“ Auslegung der biblischen Schriften, die in den dort berichteten Geschichten nur Bilder und Symbole in geschichtlicher Einkleidung sieht, wird oft eingewandt, daß das Christentum, anders als die asiatischen Religionen und gemeinsam mit dem Judentum, eine typische Geschichtsreligion sei. Die christliche Religion, so sagt man, basiere auf der Heilsgeschichte, auf den Heilstatsachen. Ein Christ lebe aus den Heilstatsachen.

Wenn man an den Christen und Verfasser des 2. Korintherbriefes denkt, dem die geschichtliche Seite des Schicksals eines Menschen namens Jesus von Nazaret vollkommen gleichgültig war, wird man diese Aussage wohl etwas relativieren müssen. Überdies ist zu fragen, was es denn mit den sogenannten Heilstatsachen auf sich haben soll. Was ist die Geburt in Bethlehem, was ist die Himmelfahrt, was ist die Kreuzigung auf Golgota an und für sich gesehen, wenn wir sie nur als geschichtliche Fakten bekennen, aber wenn sie uns nichts bedeuten und nicht in irgendeiner Beziehung zu unserem persönlichen Leben stehen?

*Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren
und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verloren,*

sagt der Mystiker Angelus Silesius.

Alle sogenannten christlichen Heilstatsachen sind nichts und wären trotz ihrer behaupteten Faktizität *für uns* gleichsam gar nicht existent, wenn wir sie nicht zu unserem Besitz machten, wenn wir uns nicht die Ideen aneigneten, auf denen sie basieren und denen als Grundidee immer nur die *eine* Idee zugrundeliegt: daß Gott – nicht als der „Ganz andere“, sondern als Geist in uns – unter uns und in uns gegenwärtig ist, daß Gott mitten unter uns und in uns zur Wirklichkeit werden will und wir ihm Raum schaffen.

Und das Eigenartige, in dem Moment, wo wir sie verstanden haben, was uns hier in der Einkleidung von Bildern und Gleichnissen, die sehr häufig sogar den Charakter von geschichtlichen Ereignissen tragen, gesagt werden soll, da beginnen die Tatsa-

chen selber für uns ganz unwesentlich, ja gleichgültig zu werden und in den Hintergrund zu treten.

Da können wir sie unter Umständen sogar fortwerfen – wie jemand, der das Gehen gelernt hat, seine Krücken fortwerfen kann. Da kommt es nicht mehr darauf an, ob dieses oder jenes auch „in Wirklichkeit“, d.h. als geschichtliches Ereignis, so passiert ist, da brauchen wir nicht gleich an unserem Glauben zu zweifeln und zu verzweifeln, bloß weil wir das eine oder andere nicht mit unserem wissenschaftlichen Weltbild für vereinbar halten. Wir brauchen die Geschichte bzw. die „Geschichten“ nicht mehr als Tatsachen, weil wir sie als *Ideen* verstanden haben. Wir begreifen, daß der christliche Glaube kein Glaube an irgendwelche geschichtlichen Ereignisse darstellt, die sich in ferner Vergangenheit so oder anders ereignet haben, sondern daß dieser christliche Glaube keinen anderen „Gegenstand“ und keinen anderen Inhalt hat als den, der nach christlicher Auffassung im Geist und in der Wahrheit unter uns wirksam und gegenwärtig ist, nicht nur damals vor 2000 Jahren, sondern hier und heute.

„Das geschriebene Evangelium“, so wieder der holländische Theologe Van den Bergh van Eysinga, „ist Bild und Gleichnis, Abschattung des wahren Evangeliums, das nicht auf vergilbten, heiligen Seiten, sondern auf der Tafel unseres Herzens geschrieben stehen muß. Kein Faktum aus der Vergangenheit: keine Geburt in Bethlehem, kein Kreuz auf Golgatha, keine Auferstehung im Garten des Arimathäers, keine Himmelfahrt auf dem Ölberg, keine Ausgießung des Geistes in Jerusalem, keines von all diesen Heilsfakten, sogenannten Fakten, kann uns retten.“

Das, was uns allerdings „retten“ kann, ist nach Van den Bergh van Eysinga, der sich hier einer ausgesprochen mystischen Terminologie bedient, ein entscheidendes Faktum in unserem eigenen Innersten: „die Vereinigung mit Gott durch die Übergabe unseres eigenen Ich.“

Die Rolle der Kirche

Das Märchen vom Hans im Glück ist ein schönes Gleichnis dafür, was die moderne Theologie, die in ihrer letzten, ehrlichsten Konsequenz in radikale Theologie umschlagen muß, dem heuti-

gen Menschen an Freiheit, Identität und persönlichem Lebensglück zu schenken vermag. Unsere christliche Religion, so könnte man in einem anderen Bild sagen, ist wie eine Schule, wie unser Elternhaus, in dem wir aufgewachsen sind, das uns geprägt hat und das uns in dem Augenblick freigibt, wo wir mündig und erwachsen geworden sind. Unser künftiges Verhältnis zur christlichen Religion ist daher nicht mehr das der Abhängigkeit, sondern das einer interessierten, kritischen Zugewandtheit und -geneigtheit. Wir sind und bleiben unserer Herkunft treu, gewiß, wir bleiben in diesem Sinne weiterhin Christen – aber als Menschen, die sich auf ihren eigenen Weg gemacht haben, mit dem notwendigen kritischen Abstand, der völlige Freiheit und Unabhängigkeit einschließt.

Heißt das, daß wir die Kirche in Zukunft nicht mehr brauchen? Ja und nein. Der niederländische Radikaltheologe Frater Smid:

„Die Kirche muß sich als Kirche selbst aufheben; wenn sie dies nicht tut, verleugnet sie ihre Berufung, denn es geht nicht um die Kirche, sondern es geht um die Religion, die sie zu fördern hat. Religion hat als solche die Kirche nicht nötig. Sie kann sie höchstens als ein Hilfsmittel gebrauchen, als Herberge, als *wayside inn*, in dem man gut einkehren, aber nicht wohnen kann.

Für den religiösen Menschen gibt es keine Grenzen, keinen Rast- oder Ruhepunkt. Seine Religion ist das Abenteuer *seines* Geistes, der sich – zu allen Zeiten und an allen Orten – in das Universum *des* Geistes ergießt, um auf diese Weise, ohne Zweifel oder Angst, zur echten Sicherheit des ‘Glaubens’ zu gelangen.

Dies ist das Abenteuer, das die Kirche vorbereiten und möglich machen muß. Sie kann ihre Aufgabe nicht eher als beendet ansehen, bis sie auch den letzten Menschen zu diesem Abenteuer angeleitet hat. In jedem Menschen, den die Kirche auf diese Weise zur Religion bringt, hebt sie sich selber auf. Das ist ihre Aufgabe und Bestimmung.“²⁰⁴

Literatur

- ALAND, B.: Marcion, Versuch einer neuen Interpretation, ZThK 70, 1973, 420-447.
- ALAND, K.: Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte, in: Studien zur Überlieferung des NT und seines Textes, ANTT 2, 1967, 24-34.
- : Die Entstehung des Corpus Paulinum, in: Neutestamentliche Entwürfe, 1979.
- : Falsche Verfasserangaben?, in: ThRv 75, 1979, 1-10.
- ALAND, K./ALAND, B.: Der Text des Neuen Testaments, 1982, ²1989.
- ALEITH, E.: Das Paulusverständnis in der alten Kirche, BZNW 18, 1937.
- ALTANER, B./STUIBER, A.: Patrologie. Leben und Lehre der Kirchenväter, ⁸1978.
- ARAI, S.: Simonianische Gnosis und die Exegese über die Seele, in: M.Krause (Hg.) Gnosis and Gnosticism, NHS 8, 1977, 185ff.
- AUGSTEIN, R.: Jesus Menschensohn, 1972.
- BAARDA, T.: Marcion's Text of Gal 1,1, VigChr 42, 1988, 236-256.
- BAIGENT, M.-LEIGH, R.: Verschlusssache Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum, 1991.
- BALZ, H.: Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum. Überlegungen zum literarischen und theologischen Problem der urchristlichen und gemein-antiken Pseudepigraphie, ZThK 66, 1969, 403-436.
- BARNETT, A.E.: Paul Becomes a Literary Influence. 1941.
- BARNIKOL, E.: Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christentums, 1908.
- BARNIKOL, E. Die Zeit Marcions und die Entstehung der Kirche im 2. Jahrhundert, ThStKr 103, 1931, 208-229.
- : Bruno Bauer. Studien und Materialien, 1972.
- BARRETT, C.K.: Pauline Controversies in the Post-Pauline Period, NTS 20, 1974, 229-245.
- BARTH, F.: Tertullians Auffassung des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln, JpTh 8, 1882, 706-756.
- BAUER, B.: Die Apostelgeschichte eine Ausgleichung des Paulinismus und des Judenthums innerhalb der christlichen Kirche, 1850. (= Apostelgeschichte)
- : Kritik der paulinischen Briefe. Erste Abtheilung: Der Ursprung des Galaterbriefes. (=Kritik I) - Zweite Abtheilung: Der Ursprung des ersten Korintherbriefes. (=Kritik II) - Dritte und letzte Abtheilung, 1850/1852. (=Kritik III)
- : Christus und die Caesaren. Der Hervorgang des Christentums aus dem römischen Griechentum, 1877.
- : Das Urevangelium und die Gegner der Schrift Christus und die Caesaren, 1878.
- BAUER, W.: Die apostolischen Väter, Die Briefe des Ignatius von Antiochien und der Polykarpbrief, HNT 18, 1920.
- : Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, BHTh 10, 1934, 1964².
- BAUERNFEIND, O.: Vom historischen zum lukanischen Paulus, EvTh 13, 1953, 347-353.
- : Zur Frage nach der Entscheidung zwischen Paulus und Lukas, ZSTh 23, 1954, 59-88.

- BAUMGARTEN, O, BOUSSET W. u.a.: Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, I-IV, 1917.
- BAUR, F.C.: Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, TZTh, 1831, 61-206.
- : Paulus, der Apostel Jesu Christi II, 1845, 1866, 1867.
- : Die Ignatianischen Briefe und ihre neuesten Kritiker, 1848.
- BEN CORIN, S.: Paulus, 1981.
- BERGER, K.: Qumran und Jesus, 1993.
- BERGH VAN EYSINGA, G.A. VAN DEN: Zur Echtheitsfrage der ignatianischen Briefe, PrM, 1907, 258-268, 301-311.
- : Onderzoek naar de echtheid van Clemens' eersten brief aan de Corinthiërs, 1908.
- : Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments, 1912.
- : De jongste verdediging van de echtheid der Ignatiana, NTT, 1915.
- : De Apostolische Vaders. Vertaling met inleiding en aantekeningen, in Oud-Christelijke Geschriften in Ned. vertaling. 3 delen, 1916.
- : Inleiding tot de oud-christelijke letterkunde, Amsterdam 1927.
- : Leeft Jezus of heeft hij alleen maar geleefd? Een studie over het dogma der historiciteit, 1930.
- : Het karakter der Paulusbrieven, NTT, 1935.
- : Loman na zestig jaren, NTT, 1942.
- : Oudchristelijke brieven, in GWS , 1951.
- : De wording van de katholieke kerk, in GWS XI, 1952.
- : De radicale critiek in het gedrang? in GWS V, 1954.
- : Marcion, in GWS XVIII, 1955.
- : Marcion als getuige voor een voorkatholiek christendom, in GWS XIX, 1956.
- BETZ, H.D.: Der Galaterbrief, 1988.
- BEYER, C. (Hg.): Friedrich Rückerts Werke, Bde. I-VI, 1868.
- BEYSCHLAG, K.: 1. Clemens 40-44 und das Kirchenrecht, in: Reformatio und Confessio, FS W. Maurer, 1965, 9-22.
- : Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1-7, BHTh 35, 1966.
- : Simon Magus und die christliche Gnosis, WUNT 16, 1974.
- : Marcion von Sinope, Gestalten der Kirchengeschichte, I, 1984, 69-81.
- BIANCHI, U.: Marcion: Theologien biblique ou docteur gnostique? Vig Chr 21, 1967, 141-149 (=StEv V, TU 103, 1968, 234-241).
- BIENERT, W.: Markion. Christentum als Antithese zum Judentum: Christl. Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus, 1990, 139-144.
- BILL, A.: Zur Erklärung und Textkritik des 1. Buches Tertullians "Adversus Marcionem", TU 38/2, 1911.
- BLUDAU, A.: Die Schriftverfälschungen der Häretiker. Ein Beitrag zur Textkritik der Bibel. NTA XI/5, 1925.
- BOEHMER, H.: Luther im Lichte der neueren Forschung, 1906, ⁵1918.
- BOLLAND, G.J.P.J.: Het Christendom in zijne wording, in: Tweemaandelijksch Tijdschrift, 1896, 210-267, 333-388.
- : De evangelische Josua. Een poging tot aanwijzing van den oorsprong des Christendoms, 1907.
- BORNKAMM, G.: Der Römerbrief als Testament des Paulus, in: Geschichte und Glaube II. Gesammelte Aufsätze IV, BEvTh 53, 1971, 120-140.
- : Paulus, ⁶1987.
- : Art. Paulus, in: RGG³ , Bd.V, Sp.166ff.

- BOUSSET, W.: Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des N.T. und der alten Kirche, 1895.
- BRAUN, F.M.: Marcion et la gnose simonienne, Byz. 25/27, 1955/57, 631-648.
- BROX, N.: Die Pastoralbriefe, 1969.
- : Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie, SBS 79, 1975.
- : Pseudo-Paulus und Pseudo-Ignatius, VigChr 30, 1976, 181-188.
- : Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike, 1977.
- : Methodenfrage der Pseudepigraphie-Forschung, ThRv 75, 1979, 275-278.
- BULTMANN, R.: Zur Geschichte der Paulus-Forschung, ThR, 1929, 26ff.
- : Art. Briefliteratur, in: RGG², Bd.I, Sp.1254-1257.
- BUNDY, D.: Marcion and the Marcionites in Early syriac Apologetics, Muséon 1988, 21-32.
- CAMPENHAUSEN, H. VON: Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe, in: Aus der Frühzeit des Christentums, 197-252, 1963.
- : Die Entstehung der christlichen Bibel, 1968.
- CLABEAUX, J.J.: A Lost Edition of the Letters of Paul. A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus Attested by Marcion, CBQ.MS 21, 1989.
- CLEMEN, C.: Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe, 1894.
- : Paulus I.II, 1904.
- CONZELMANN, H.: Geschichte, Geschichtsbild und Geschichtsdarstellung bei Lukas, ThLZ 85, 1960, 241-250
- CORSSEN, P.: Die Urgestalt der Paulusakten, ZNW 1903, 22ff.
- COUCHOUD, P.L.: La première édition de Saint Paul, RHR, 1926, 242-263.
- : Le style rythmé dans l'épître de Saint Paul à Philemon, RHR, 1927, 129-146.
- : Is Marcion's Gospel one of the Synoptics? HJ, 1930, 265-277.
- CROOK, J.: Titus and Berenike, AJP, 1951, 162ff.
- DEIBMANN, A.: Paulus, ²1925.
- : Licht vom Osten, ³1923.
- DELAFOSSÉ, H.: Nouvel examen des lettres d'Ignace d'Antioche, RHLR NS 8, 1922, 303-337; 477-533.
- : Les écrits de Saint Paul I IV, Christianisme 13,17,23,28, 1926-1928.
- : Lettres d'Ignace d'Antioche, 1927.
- : La lettre de Clément Romain aux Corinthiens, RHR 97, 1928, 53-89.
- DENIFLE, H.: Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt, 2 Bde., 1904-1909.
- DETERING, H.: Paulusbriefe ohne Paulus? Die Paulusbriefe in der holländischen Radikalkritik, 1992 (im Verlag PETER LANG).
- DIBELIUS, M./KÜMMEL, W.G.: Paulus, 1951, ⁴1970.
- DIETERLEN: L'apôtre Paul et Simon le magicien, Nancy 1878.
- DIETZFELBINGER, K.: Apokryphe Evangelien aus Nag Hammadi, 1988.
- DOBSCHÜTZ, E.V.: Das Kerygma Petri, TU XI, 1, 1893.
- DÖLGER, F.J.: Christophoros als Ehrentitel für Märtyrer und Heilige im christlichen Altertum, AuC 4, 1933, 73-80.
- DRESCHER, R.: Das Leben Jesu bei Paulus, in: Festgruß für B. Stade, 1900, 99ff.
- DREWERMANN, E.: Tiefenpsychologie und Exegese. 1. Bd.: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende, ⁴1987. 2. Bd. Die Wahrheit der Werke und der Worte. Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis, ³1987.
- DREWS, A.: Die Christusmythe I (1909)/II, 1911/1909.
- : Die Christusmythe, Völlig umgearbeitete Ausgabe, 1924.

- : Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus, 1924.
- : Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart, 1926.
- DRIJVERS, H.J.W.: Marcionitism in Syria, Second Century 6,3, 1987f, 153-172.
- EGGENBERGER, CHR.: Die Quellen der politischen Ethik des I. Klemensbriefes, 1951.
- EISENMAN, R.: Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran, 1983.
- ELLIS, E.E.: Paul and his Co-Workers, NTS 17, 1970/71, 437-452.
- ELZE, M.: Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert, ZThK 71, 1974, 389-409.
- EVANS, E.: Tertullian's Commentary on the Marcionite Gospel, Studia Evangelica, 1959, TU 73, 699-705.
- EVANSON, E.: The Dissonance of the Four generally Received Evangelists, 1792.
- FEINE, P./BEHM, J.: Einleitung in das Neue Testament, ⁸1936/⁹1950.
- FISCHER, K.M.: Anmerkungen zur Pseudepigraphie im Neuen Testament, NTSt 23, 1976/77, 76-81.
- FRANK, L.: Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch- theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon, FThSt 90, 1971.
- FRATER SMID, E.: Bevrijdende twijfel.
- : De betekenis van de Hollandse Radicale Critiek. Over het proefschrift van Hermann Detering, Zwingli Nr. 4, Mei 1993, 4-6.
- FRIEDRICH, J.: Die Unechtheit des Galaterbriefes, 1891.
- FUNK, F.,-BIHLMeyer, K.: Die apostolischen Väter, 1924, ²1956.
- FUNK, F.X. : Die Echtheit der ignatianischen Briefe, 1883.
- GAGER, J.G.: Marcion and Philosophy, VigChr 26, 1972, 53-59.
- GRISAR, H.: Luther, 3 Bde., ²1911-1912.
- HAENCHEN, E.: Die Apostelgeschichte, ¹⁵1968.
- : Simon Magus in der Apostelgeschichte, in: Tröger, 1973, 267ff.
- HALLER, J.: Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit, ²1936.
- HARNACK, A.V.: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion, 1921, ²1924 =1960.
- : Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen Briefsammlungen, 1926.
- : Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians I Clemensbrief, 1929.
- HEITMÜLLER, W.: Zum Problem Paulus und Jesus, ZNW 13, 1912, 320ff.
- : Jesus und Paulus, ZThK 25, 1915, 156.
- HENNECKE, E./SCHNEEMELCHER, E.: Neutestamentliche Apokryphen, I-II(⁴1971).
- HEUSSI, K.: Marcion, Vergangenheit und Gegenwart XVI, 1926.
- HILDEBRANDT, D.: Saulus - Paulus. Ein Doppelleben, 1989.
- HILGENFELD, A.: Die clementinischen Recognitionen und Homilien nach ihrem Ursprung dargestellt, 1848.
- : Das Apostolikon Marcion's, ZHTh, 1855, 426-484.
- : Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt, 1884 =1966.
- : Rez. von Stecks Galaterbrief, ZWTh XXXII, 1889, 4. 485-494.
- : Die Ignatiusbriefe und die neueste Verteidigung ihrer Echtheit, ZWTh 46, 1903, 171-194.
- HIRSCH, E.: Die drei Berichte der Apostelgeschichte über die Bekehrung des Paulus, ZNW 28, 1929, 305-312.

- HIRSCHBERG, H.-: Allusions to the Apostel Paul in the Talmud, in: JBL 62, 1943, 73-87.
- HOFFMANN, R.J.: Marcion: On the Restitution of Christianity. An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century, 1984.
- : How Then Know This Troubles Teacher?, in Second Century 6,3, 1987, 173-191.
- HÖRMANN, W.: Gnosis. Das Buch der verborgenen Evangelien, 1990.
- JACKSON, F.J.F.-LAKE, K.: The Beginning of Christianity, I, 1920.
- JOËL, M.: Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, mit Berücksichtigung der angrenzenden Zeiten, I 1880, II 1883 [Nachdruck Amsterdam 1971].
- JOHNSON, E.: Antiqua mater. A Study of Christian Origins, London 1887.
- JOLY, R.: Le dossier d'Ignace d'Antioche, Bruxelles 1979.
- JUNOD, E.: Les attitudes d'Apelles, disciple de Marcion à l'égard de l'Ancien Testament, in: Aug. 12, 1982, 113-133.
- KALTHOFF, A.: Entstehung des Christentums, 1904.
- : Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Prof. D. Bousset in Göttingen, 1904.
- KÄSEMANN, E.: Paulus und der Frühkatholizismus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II. 1964, 239-252.
- KAUTSKY, K.: Der Ursprung des Christentums, ²1908.
- KITTEL, G.(Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bde. 1-8, 1953-1969.
- KLEIN, G.: Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee, FRLANT 77, 1961.
- : Der Abfassungszweck des Römerbriefes, in: Rekonstruktion und Interpretation, 1969.
- KNOX, J.: On the Vocabulary of Marcion's Gospel, JBL 58, 1939, 193-201.
- : On the Vocabulary of Marcion's Gospel, JBL 58, 1939, 193-201.
- : Marcion und the New Testament. An Essay in the Early History of the Canon, 1942.
- KREYENBÜHL, J.: Das Evangelium der Wahrheit, Band 1, 1900; Band 2, 1905.
- KRÜGER, G.: Art.: Marcion, RE³ 12, 1903, 266-277.
- KÜMMEL, W.G.: Einleitung in das Neue Testament, ¹⁷1973, ²¹1993.
- KUSS, O.: Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, ²1976
- LEISEGANG, H.: Die Gnosis, 1924, ⁴1955.
- LIGHTFOOT, J.B.: The Apostolic Fathers I, 1890.
- LINDEMANN, A.: Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie bis Marcion, BHTh 58, 1979.
- : Rez. von J. Clabeaux: A lost Edition of the Letters of Paul, ThLZ 115. Jg., 1990, Nr.8.
- : Die Clemensbriefe, HNT 17, Die Apostolischen Väter I, 1992.
- LINDEMANN, A./PAULSEN, H.(Hg.): Die Apostolischen Väter, neu übersetzt und herausgegeben, 1992.
- LOEFF, SCHIM VAN DER : Onderzoek naar de herkomst en de strekking der zeven brieven van Ignatius in de korte recensie, 1906.
- LOMAN, A.D.: Quaestiones Paulinae. Prolegomena. Noodzakelijkheid eener herziening van de grondslagen onzer kennis van het oorspronkelijk Paulinisme, ThT 1882

- : Quaestiones Paulinae. Onderzoek naar de echtheid van den brief aan de Galatiërs, 1ste hoofdstuk. De uitwendige bewijsmiddelen, ThT 1882.
- : Quaestiones Paulinae. Vervolg. De uitwendige bewijzen enz., ThT 1882.
- : Quaestiones Paulinae. Verdediging en verduidelijking, ThT.
- : Het oudste Christendom, in: StVG 1882.
- : Quaestiones Paulinae. Tweede vervolg en slot van het eerste hoofdstuk, ThT.
- : Paulus en de Kanon, ThT 1886.
- .-: Quaestiones Paulinae II, P.1. Terugblik en overgang tot het tweede hoofdstuk, ThT 1886.
- : Een Engelsche anonymus over den oorsprong des Christendoms, ThT. 1887
- : Lomans Nalatenschap, hg.v. W. C. van Manen und H. U. Meyboom. I. De brief aan de Galatiërs. Groningen 1899.
- LOON, J.VAN: De kritiek der Ignatiana in onze dagen, ThT, 1893, 314f.
- LUBLINSKI, S.: Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos, Bd. I: Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur, 1910.
- : Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos, Bd. II: Das werdende Dogma vom Leben Jesu, 1910.
- LÜDEMANN, G.: Untersuchungen zur simonianischen Gnosis, Göttingen 1975.
- : Paulus, der Heidenapostel; Bd.I: Studien zur Chronologie; Bd.II: Antipaulinismus im frühen Christentum, 1980/1983.
- : Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte, 1987.
- MANEN, W.C.VAN: Marcions brief van Paulus aan de Galatiërs, ThT 21, 1887, 382ff, 451ff
- : Paulus I. De Handelingen der Apostelen, 1890.
- : Paulus II. De Brief aan de Romeinen, 1891.
- : Paulus III. De Brieven aan de Korintiërs, 1896.
- : Art. Marcion, in E.B..
- : Art. Old-Christian Literature, in E.B..
- : Art. Paul (§1-3, 33-50), in E.B.
- : Art. Philemon, in E.B.
- : Art. Philippians, in E.B.
- : Art. Romans, in E.B.
- : Art. Rome (Church), in E.B.
- MAY, G.: Markion und der Gnostiker Kerdon, Ev. Glaube und Geschichte, FS G. Mecenseffy, Wien 1984, 233-248.
- : Marcion in Contemporary Views, Second Century 6,3, 1987, 129-151.
- : Der "Schiffreeder" Markion, StPatr 21, Leuven 1989, 142-158.
- MCGUIRE, F.R.: Did Paul write Galatians? in: Hibbert Journal 66, 1967-68, 52-57.
- MEEKS, W.A.: Simon Magus in Recent Research, RelSt Rev 3, 1977, 137ff.
- MEIJERING, E.P.: Bemerkungen zu Tertullians Polemik gegen Marcion (adversus Marcionem I,1-25), Vig Chr 30, 1976,,81-108.
- : Tertullian contra Marcion, 1977, PhP 3.
- MEYBOOM, H.U.: Marcion en de Marcioniten, 1888.
- MEYER, A.: Religiöse Pseudepigraphie als ethisch-psychologisches Problem, ZNW 35, 1936, 262-279.
- MUBNER, F.: Der Galaterbrief, HThK IX, 1974.
- NABER, S.A.: Nuculae, in: Mnemosyne, 355-390, 1888.
- NABER/PIERSON: Verisimilia. Laceram conditionem Novi Testamenti exemplis illustrarunt et ab origine repetierunt, 1886.
- NOCK, A.D.: Paul and the Magus, in: Essays on Religion and the Ancient World 1, 308-330, 1972.

- O'NEILL, J.C.: The Recovery of Paul's Letter to the Galatians, 1972.
- ORY, G.: Marcion, 1980.
- OVERBECK, F.: Das Johannes-Evangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung, 1911.
- PAGELS, E.: The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters, 1975.
- PAULSEN, H.: Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien, FKDG 29, 1978.
- : Die Briefe des Ign von Antiochia u. d. Brief des Polykarp von Smyrna, 1985.
- PETERSON, E.: Frühkirche, Judentum, und Gnosis, 1982.
- PIERSON, A.: De Bergrede en andere synoptische Fragmenten, 1879.
- PLÜMACHER, E.: Lukas als hellenistischer Schriftsteller, 1972.
- : Acta Forschung 1974-1982, ThR 48, 1983, 1ff.
- PREUSCHEN, E.: Paulus als Antichrist, ZNW 2, 1901, 169-201.
- PROMUS: Entstehung des Christentums, 1904.
- QUISPEL, G.: Gnosis als Weltreligion, 1951²1972.
- RANKE-HEINEMANN, U.: Nein und Amen. Anleitung zum Glaubenszweifel, 1992.
- RATZINGER, J.: Einführung in das Christentum, 1968,³1977.
- RASCHKE, H.: Die Werkstatt des Markusevangelisten, 1924.
- : Der Römerbrief des Markion nach Epiphanius, in: Abh.u. Vorträge (hg. v.der Bremer Wiss. Ges., Heft 2/3, Jahrg. 1, Dez., 1926, 128-201
- : Das Christusbild, 1954.
- : Das Christentum nach dem Qumran-Ereignis, 1962.
- REHM, B.: Zur Entstehung der pseudoklementinischen Schriften, ZNW 37, 1938, 77-184.
- RENGSTORF, K.H.(Hg.): Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, WdF, Bd. 24,³1982.
- RITSCHL, A.: Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas, 1846.
- RITZEMA BOS, J.H.: Een radicale Jezus-opvatting, Zwingli, März 1990 ff, 45e Jg.
- RIUS-CAMPS, J.: The Four Authentic Letters of Ignatius, 1979.
- ROLLER, O.: Das Formular der Paulinischen Briefe, BWANT 58 (IV.6), 1933.
- ROBINSON, J.A.T.: Wann entstand das Neue Testament? 1986
- RUDOLPH, K.: Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, 1977,²1980.
- : Simon - Magus oder Gnosticus?, ThR 42, 1977, 279-359 ThR 37,322-347 .
- SALLES, A.: Simon le Magicien ou Marcion, VigChr 12, 1958, 197-224.
- SANDERS, E.P.(1985): Paulus und das palästinensische Judentum, 1985.
- SCHELKLE, K.H.: Paulus, EdF, Bd.152,²1988.
- SCHENKE, H.-M.-:Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die Paulus-Schule, NTS 21, 1974/75, 505-518.
- SCHLÄGER, G.: Die Unechtheit des Römerbriefs (Deutsche Übers. von van Manens Paulus II), 1905.
- SCHLIER, H.: Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, 1929.
- : Der Brief an die Galater, KEK VII,¹²1962.
- SCHMIDT, C.: Acta Pauli. Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text,²1905.
- SCHMITHALS, W.: Neues Testament und Gnosis, 1984.
- : Der Römerbrief, 1988.
- SCHNEEMELCHER, W.: Der getaufte Löwe, in: Mullus, FS Theodor Klauser, 1964, 316ff.

- : Die Apostelgeschichte des Lukas und die Acta Pauli, in: Apophoreta (FS E. Haenchen), BZNW 30, 1964, 236-250.
- : Paulus in der griechischen Kirche des 2. Jahrhunderts, ZKG 75, 1964, 1-20.
- : Die Acta Pauli - Neue Funde und neue Aufgaben, ThLZ 89, 1964, 241-254.
- SCHOEPS, H.J.: Simon Magus in der Haggada? HUCA 21, 1948, 257-274.
- : Theologie und Geschichte des Judenchristentums, 1949.
- : Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen, 1950.
- : Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen, ZRGG 11, 1959, 72-77,
- : Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, 1959.
- : Das Judenchristentum in den Parteienkämpfen der alten Kirche, in Aspects du Judéo-Christianisme, 1965, 53-75.
- SCHÜLE, E.U.: Der Ursprung des Bösen bei Marcion, ZRGG 16, 1964, 23-41.
- SCHULZE, G.: Das Paulusbild des Lukas. Ein historisch-exegetischer Versuch als Beitrag zur Erforschung der lukanischen Theologie, Diss. masch. Kiel 1960.
- SCHULZE, W.: Vom Kerygma zurück zum Jesus. Die Frage nach dem historischen Jesus in der Bultmannschule, 1977.
- SCHWARTZ, E.: Unzeitgemäße Beobachtungen zu den Clementinen, ZNW 31, 1932, 151-199.
- SCHWEITZER, A.: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1906,²1913.
- : Geschichte der paulinischen Forschung, 1911, ²1933.
- SINT, A.: Pseudonymität im Altertum. Ihre Formen und ihre Gründe, 1960.
- SMITH, M.: The account of Simon Magus in Acts 8, Jerusalem 1965 Wolfson Jubilee Vol.II.
- SMITH, W.B.: Address and Destination of St. Paul's Epistle to the Romans, JBL, 1901, 1ff.
- : Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Christentums, 1906.
- : Ecce Deus. Die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesu, 1911.
- : The Birth of the Gospel, 1927, veröff. 1957 (posth.).
- SPEYER, W.: Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum, JAC 8/9, 1965/66, 88-125.
- : Literarische Fälschung, RAC 7, 1969, 236-177.
- : Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike (Hypomnemata 25), 1970.
- : Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum, in: HKAW I/2, 1971.
- STECK, R.: Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den Paulinischen Hauptbriefen, 1888.
- STRECKER, G.: Das Judentum in den Pseudoklementinen, TU 70, 1958.
- : Paulus in nachpaulinischer Zeit, Kairos, NF 12, 1970, 208-216.
- THOMA, A.: Justins litterarisches Verhältnis zu Paulus und zum Johannes-Evangelium, ZwTh 18, 1875, 383-412; 490-565.
- VERHOEF, E.: Er staat geschreven... De oud-testamentische citaten in de brief aan de Galaten, Diss. Amsterdam 1979.
- VERHOEF, E.-: W.C. van Manen, een Hollandse Radicale theoloog, 1994.
- VIELHAUER, PH.: Geschichte der urchristlichen Literatur, 1975.
- VOLKMAR, G.: Das Evangelium Marcions, 1852.
- : Ueber Clemens von Rom und die nächste Folgezeit, mit besonderer Beziehung auf den Philipper- und Barnabas-Brief, so wie auf das Buch Judith, ThJb(T) 15, 1856, 287369.

- VÖLTER, D.: Die Lösung der Ignatianischen Frage, ThT 20, 1886, 114ff;
 -: Ignatius Peregrinus, ThT 21, 1887, 272.
 -: Die Ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht, 1892.
 -: Paulus und seine Briefe, 1905.
- WAITZ, H.: Simon Magus in der altchristlichen Literatur, ZNW 5, 1904, 121-143.
 -: Die Pseudoklementinen. Homilien und Rekognitionen, TU 25/4, 1904.
 -: Art.: Simon Magus, in: RE³ XVIII, 1912.
- WEIJENBORG, R.: Les Lettres d'Ignace d'Antioche. Etude de critique littéraire et de théologie, 1969.
- WELLS, G. A.: The Jesus of the Early Christians, 1971.
 -: Did Jesus exist?, 1975, 1986.
 -: Historical evidence for Jesus, 1982.
- WHITTAKER, T.: The origins of Christianity with an outline of van Manen's Analysis of the Pauline Literature, 1904/²1909.
- WICKERT, U.: Der Philemonbrief - Privatbrief oder Apostolisches Schreiben?, ZNW 52, 1961, 230ff.
 -: Paulus, der erste Clemens und Stephan von Rom: Drei Epochen der frühen Kirche aus ökumenischer Sicht, ZKG 79, 1968, 145-158.
 -: Christus kommt zur Welt. Zur Wechselbeziehung von Christologie, Kosmologie und Eschatologie in der Alten Kirche, in: Kerygma und Logos, FS C. Andresen, 1979, 461-481.
- WIDMAN, M.: Der Israelit Paulus und sein antijüdischer Redaktor, in: "Wie gut sind deine Zelte Jaakov,..." , FS R.Mayer, 1986, 150ff.
 -: Literarkritische Untersuchung des Galaterbriefs, FS Stachel, 1987.
- WIKENHAUSER, A./SCHMIDT, J.: Einleitung in das NT, ²1973.
- WILDEMANN, B.: Das Evangelium als Lehrpoesie. Leben und Werk Gustav Volkmar's, 1983.
- WILCKENS, U.: Der Brief an die Römer, I, 1978, II, 1980, III 1982.
- WILSON, R.S.: Marcion. A Study of a Second-Century Heretic, o.J., 1933.
- WIRSCHING, J.: Kirche und Pseudokirche. Konturen der Häresie, 1990.
- WREDE, W.: Paulus, 1904, in: K.H. Rengstorf (Hg.): Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, 1969.
- ZAHN, TH.: Ignatius von Antiochien, 1873.-: Die Dialoge des "Adamantius" mit den Gnostikern, ZKG 9, 1888, 193-239
- ZIEGLER, A.W.: Neue Studien zum ersten Klemensbrief, 1958.

Anmerkungen

- 1 Bornkamm, Paulus, 122
- 2 Vielhauer, Geschichte, 393
- 3 Lublinsky, Das werdende Dogma, 66
- 4 Hildebrandt, Saulus-Paulus, 39
- 5 Schoeps, Das Judenchristentum, 40
- 6 Schoeps, Urgemeinde, 13; Theologie und Geschichte des Judenchristentums, 441ff; vgl. Eisenman, Maccabees, 76 A. 144
- 7 Lublinski, Das werdende Dogma, 67: „...dazu hatte er [Paulus] nicht das geringste Recht und auch nicht die geringste Macht, da Damaskus eine völlig selbständige Stadt ist und in keiner Weise der Jurisdiktion des Synhedrions von Jerusalem untersteht. Die Damaszener und die Römer hätten solchen naiven Usurpatoren wahrhaftig schnell und gründlich genug das Handwerk gelegt.“ Es ist unter anderem diese Unmöglichkeit, die für Lublinski die „ganze Erzählung über den Haufen“ wirft.
- 8 Baigent/Leigh, Verschlussache Jesus, 227
- 9 Ranke-Heinemann, Nein und Amen, 200
- 10 „In Damaskus ließ der Statthalter des Königs Aretas die Stadt der Damaszener bewachen, um sich meiner zu bemächtigen, und ich wurde durch ein Fenster in einem Korb durch die Stadtmauer hinabgelassen und entrann seinen Händen.“
- 11 Die endgültige Kanonisierung erfolgte erst Jahrhunderte später; siehe den 39. Osterfestbrief des Athanasius von 367 n. Chr.
- 12 Vgl. Van Manen, Romeinen, 204 = Der Brief an die Römer, 189f
- 13 Wikenhauser-Schmid, Einleitung, 576
- 14 Wikenhauser-Schmid, Einleitung, 583
- 15 TRT I, Art.: Briefe, Briefliteratur, 195
- 16 Brox, Die Pastoralbriefe, 65
- 17 Ranke-Heinemann, Nein und Amen, 274
- 18 Campenhausen, Polykarp von Smyrna, 183
- 19 Vgl. Wikenhauser-Schmid, Einleitung, 523
- 20 Brox, Pastoralbriefe, 47
- 21 Brox, Pastoralbriefe, 50
- 22 Wikenhauser-Schmid, Einleitung, 519
- 23 Zitate alle bei Brox, Pastoralbriefe, 271
- 24 ³RGG, V, 146
- 25 Brox, Pastoralbriefe, 115
- 26 ³RGG, V, 147
- 27 Bauer, Christus und die Caesaren, 373ff
- 28 Wikenhauser-Schmid, Einleitung, 470
- 29 Wikenhauser-Schmid, Einleitung, 471
- 30 Wikenhauser-Schmid, Einleitung, 471
- 31 Vgl. Fischer, Tendenz und Absicht, 14; Schmithals, NT und Gnosis, 81
- 32 Van Manen, Handleiding, 47
- 33 Van den Bergh van Eysinga, Inleiding, 101f
- 34 Vgl. die schöne Übersicht bei Schelkle, Paulus, 125:

- 1Thess 1,1 = 2Thess 1,1f
 1Thess 1,2f = 2Thess 1,3
 1Thess 2,12 = 2Thess 1,5
 1Thess 2,13 = 2Thess 2,13
 1Thess 3,11-13 = 2Thess 2,16f
 1Thess 5,14 = 2Thess 3,6
 1Thess 5,23 = 2Thess 3,16
 1Thess 5,28 = 2Thess 3,18
- 35 Van den Bergh van Eysinga, Inleiding, 111f
 36 Overbeck, Das Johannes-Evangelium, Studien zur Kritik seiner Erforschung, 1911, 98, 104, 206
 37 Nach Van den Bergh van Eysinga, a.a.O. 153
 38 Nach Van den Bergh van Eysinga, a.a.O. 153
 39 Van den Bergh van Eysinga, a.a.O. 154
 40 F. Schleiermacher, Über den sogenannten 1. Brief des Paulus an den Tim, 1807.- J.G. Eichhorn, Einleitung III, 1, 1812, 137ff.- F.C. Baur's Beitrag zu der Frage der Echtheit der Pastoralbriefe: Die sogenannten Past. des Apostels, 1835
 41 A. Hahn, Das Evangelium Marcions, 1823, 50; zitiert nach Van Manen, Romeinen, 3; Römer, 3
 42 F.C. Baur, Paulus, ²1866, Bd. I, 276
 43 Z.B. Holsten und A. Hilgenfeld, der 1Thess, Phil und Phlm als echt anerkannte.
 44 Hierbei handelt es sich natürlich um ein Stück Selbststilisierung. Der Abschnitt verrät allenfalls etwas über die Psyche Bauers, den zu dieser Zeit gewissermaßen „der Teufel zu reiten“ schien. M.E. ist die Kategorie des „Dämonischen“, der sich Barnikol recht häufig bedient, für eine wissenschaftliche Beurteilung des Phänomens Bauer kaum hilfreich.
 45 Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, Bd. 3, 1842, 314
 46 Bauer, Kritik, I, V
 47 So schon Steck, Galaterbrief, 6f
 48 Bauer, Kritik I, VI: „Wenn der Compiler enthüllt ist, werden wir zunächst das gegenseitige Verhältnis des Römerbriefs und der Korintherbriefe und ihren Ursprung bestimmen.“
 49 Bauer, Kritik III, 8
 50 Siehe auch das Kapitel in Christus und die Caesaren: Der Gnosticismus in den paulinischen Briefen, 371ff
 51 Bauer, Kritik III, 118ff
 52 Bauer, Christus und die Caesaren, 372
 53 Bauer, Christus und die Caesaren, 380
 54 Siehe Van den Bergh van Eysinga, Loman na zestig jaren, 3 ff. Radikale critiek in het gedrang? 4f
 55 Van den Bergh van Eysinga, Radikale Kritik, 171
 56 In der Einleitung⁹ von Feine/Behm heißt es (124): „Holländ. Theologen wie Pierson, Naber, Loman, Van Manen, Van den Bergh van Eysinga u. der Schweizer Steck sprechen auch die vier Hauptbriefe dem Apostel ab u. erklären sie als Niederschlag antinomistischer Strömungen aus der Zeit um 140 n.Chr., gehen dabei aber v. unhaltbaren lit. Voraussetzungen u. einer gewaltsamen Geschichtskonstruktion aus.“
 57 Robinson, Wann entstand das neue Testament? 16

- 58 Loman, Nalatenschap, 74, vgl. Detering, Paulusbriefe ohne Paulus? Van den Bergh van Eysinga, Inleiding, 96
- 59 Pierson, Bergrede, 103
- 60 Tertullian Marc V, 1
- 61 Josephus Ant XX, 9,4
- 62 Mit Ausnahme von A. Lindemann, Paulus im ältesten Christentum. Zur Kritik an Lindemann vgl. Detering, Paulusbriefe ohne Paulus? 437ff.
- 63 Vgl. G. Klein, der sich in seiner Untersuchung über die Herkunft des christlichen Apostelbegriffs, Die zwölf Apostel, eingehend mit dem Paulusbild des Lukas auseinandersetzt, sowie Schmithals, Apostelamt, 269ff.
- 64 Schmithals, Apostelamt, 151
- 65 Klein, Die zwölf Apostel, 146f
- 66 Klein, Die zwölf Apostel, 159
- 67 Klein, Die zwölf Apostel, 160f. Aus diesem Rahmen fällt der interpolierte Abschnitt Gal 1,18-1,24 heraus; s. das Kapitel: Antrittsbesuch beim Papst - eine eingefügte Romreise.
- 68 Klein, Die zwölf Apostel, 161, A.771, mit Hinweis auf die Kommentare Lietzmann, Schlier und Oepke
- 69 Bauer, Kritik I, 17.
- 70 In: Talbert, C.H., Perspectives on Luke-Acts, 88, 98
- 71 Bauer, Christus und die Caesaren, 372
- 72 Lindemann, Paulus, 164
- 73 Im Hinblick auf die Datierung der Apokalypse beziehe ich mich auf die Ausführungen von W. Hadorn, Die Offenbarung, 1928; vgl. auch Weißheitmüller, 278 zu Apk 11,1-2: „Aber nicht nur der Vorhof soll verschont bleiben, sondern auch, ‘welche darin anbeten’ ... Wer sind diese? ... Das müssen dann solche sein, die nicht nur ab und an dorthin kommen, sondern sich beständig dort befinden. Nun war der Tempel eine Zeitlang, insbesondere der innere Tempel (mit Ausschluß des Vorhofes der Heiden), während des römischen Krieges das Hauptquartier der Zeloten. Sie benutzten ihn zunächst als Festung, aber wie ihre Vorgänger ... klammerten sie sich zugleich an die Heiligkeit des Hauses Gottes und hielten sich dort für gefeit ... Diesen Glauben an die Unverletzlichkeit des Tempels und der dort geborgenen frommen Schar teilt auch unser Verfasser, und damit ist seine Zeit bestimmt. Er weiß, daß die übrige Stadt verloren ist, hofft aber, daß der Ansturm der Feinde am Bollwerk des Tempels sich brechen werde. Das heißt: Er hat erlebt, daß die Römer schon in die Stadt eingedrungen sind (seit Mai des Jahres 70), aber er hat noch nicht erlebt, daß sie den Tempel verbrannt haben (August des Jahres 70), d.h. er hat geschrieben im Sommer 70 n. Chr.“ Vgl. noch Hengel, Die Zeloten, 249; Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis, 15; Bousset, Die Offenbarung, 32f; sowie Couchoud, L'Apocalypse, in: Christianisme, 1930, Einleitung: „Sie [Apk] ist die älteste christliche Schrift.“
- 74 Detering, Paulusbriefe ohne Paulus? 264
- 75 Vielhauer, Urchristliche Literatur, 599
- 76 In seiner Untersuchung zum Apostelbegriff: *Die zwölf Apostel*, 1961
- 77 Sie wird z.B. von Goodspeed und Grant vertreten.
- 78 Bereits der holländische Radikalkritiker Loman hatte in einer Untersuchung aus dem Jahre 1882 auf dieser Grundlage argumentiert - freilich ohne größere Resonanz zu finden.
- 79 Vielhauer, Urchristliche Literatur, 540

- 80 Haller, Das Papsttum I, 347
- 81 Haller, Das Papsttum I, 347
- 82 Zahn, Th., Ignatius von Antiochien, 1873
- 83 Lightfoot, J.B., The Apostolic Fathers I, 1890
- 84 Auch ein Blick in Deissmanns *Licht vom Osten* tut gute Dienste.
- 85 Schelkle, K.H., Paulus, 6
- 86 Volkmar, Über Clemens von Rom und die nächste Folgezeit mit besonderer Beziehung auf den Philipper- und Barnabasbrief sowie auf das Buch Judit, in: ThJb(T) 15, 1856, 287-369; zu Volkmar vgl. Wildemann, Evangelium als Lehrpoesie, 1983.
- 87 Van den Bergh van Eysinga, Oudste christelijke Geschriften, 172; vgl. Detering, Paulusbriefe ohne Paulus? 156
- 88 IgnRöm 4-5
- 89 Ranke-Heinemann, Nein und Amen, 252: „Soweit dieser unglückliche Heilige, kurz bevor er den wilden Tieren vorgeworfen wurde. Es mag sein, daß das bevorstehende Schreckliche einen Menschen zerrüttet...“
- 90 Dölger, F.J.: Christophoros als Ehrentitel für Märtyrer und Heilige im christlichen Altertum, AuC 4, 1933, 73-80
- 91 Vgl. Detering, Paulusbriefe ohne Paulus? 162f
- 92 Pol 1
- 93 Hilgenfeld, Die ignat. Briefe und ihr neuester Kritiker, 1848
- 94 = i p i z ' k p , ,
- 95 Johnson, a.a.O., 294
- 96 Johnson, a.a.O., 287
- 97 So angeblich Polykarp von Smyrna nach dem Zeugnis des Irenäus, Haer III, 3,4
- 98 Harnack, Marcion, 143
- 99 Tertullian Marc V, 19; Justin Apol I, 58. Man tut gut daran, sich dies klarzumachen. Wir glauben häufig, daß das Bild des Christentums schon im 2. Jahrhundert selbstverständlich von der katholischen Kirche, die sich in Rom unter den Nachfolgern der Apostel konstituierte, als der einen (und einzig wahren) Kirche bestimmt wurde. Das ist nachweislich falsch. Wir übernehmen dabei unbewußt das katholische Kirchenbild. Die geschichtlichen Verhältnisse waren andere. Auch die katholische Kirche war lange Zeit nur eine Sekte unter anderem, freilich diejenige, die sich am Ende (vor allem gegenüber den Marcioniten) als siegreich erwies, vgl. Werner, M., Die Entstehung des christlichen Dogmas, 85: „In Wahrheit ist die neue werdende Großkirche, gemessen an dem nämlichen Maßstab, nach welchem sie andere Gruppen und Richtungen als häretisch verurteilt, selber nichts anderes als eine Häresie, aber nun eben die erfolgreichste, die schließlich alle andern siegreich aus dem Felde schlägt“, sowie W. Bauer, Rechtgläubigkeit: „Durchgesetzt hat sich die von der stärksten Organisation getragene, einheitlichste und für den Massengebrauch am besten geeignete christliche Glaubens- und Lebensform, trotzdem m.E. noch lange nach Abschluß des nachapostolischen Zeitalters die Gesamtheit der bewußt rechtgläubigen und antihäretischen Christen der Summe der ‘Ketzer‘ zahlenmäßig unterlegen gewesen ist.“
- 100 Vgl. das Beispiel des christlichen Wanderpredigers Peregrinus Proteus, von dessen Schicksal Lukian in seiner gleichnamigen Satire berichtet.
- 101 Die marcionitische Kirche hatte allerdings viele Katechumenen, denen es erlaubt war zu heiraten bzw. in der ehelichen Gemeinschaft zu leben (Har-

- ack, Marcion, 149, A.1); sie scheint weiterhin über ein recht großzügiges Bußinstitut verfügt zu haben, sonst wäre sie kaum zur Weltkirche geworden; vgl. Ebnik von Kolb, *Wider die Sekten*, übersetzt von I.M. Schmid, 199, Harnack, Marcion, 379*: „Die Sekte der Marcioniten verwirft die Ehe und das Fleischessen, ... aber sie lügt dem Gelübde; denn weil sie der Begehrlichkeit nicht widerstehen, unterwerfen sie (die Sünder) wieder einer Buße.“ Außerdem ist auf den eigenartigen Umstand hinzuweisen, daß Marcion die einmal geschlossene Ehe akzeptierte und das (vom Welterschöpfer stammende) Verbot des Ehebruchs anerkannte (Harnack, Marcion, 148, A.1). - Insgesamt könnten die Angaben der Kirchenväter über Marcions strenge Askese ein wenig übertrieben sein.
- 102 Harnack, Marcion 24ff; Hörman, Gnosis, 52
- 103 Hörman, Gnosis, 53
- 104 Die ganze Begebenheit scheint sich im 8. Kapitel der Apostelgeschichte widerzuspiegeln; hier wird es auf Simon (= geistiger Vater Marcions und der Marcioniten) und Petrus (= Repräsentant Roms) übertragen: „Als aber Simon sah, daß der Geist durch die Auflegung der Hände der Apostel verliehen wurde, brachte er ihnen Geld und sagte: Gebet auch mir diese Macht, damit jeder, dem ich die Hände auflege, den heiligen Geist empfängt. Petrus aber sprach zu ihm: Dein Geld fahre mit dir ins Verderben, weil du gemeint hast, die Gabe Gottes durch Geld erkaufen zu können. Du hast weder Anteil noch Anrecht an dieser Sache, denn dein Herz ist nicht aufrichtig vor Gott. So bekehre dich nun von dieser deiner Bosheit und bitte den Herrn, ob dir etwa der Anschlag deines Herzens vergeben werden möchte. Denn ich sehe, daß du bittere Galle und eine Fessel voll Ungerechtigkeit bist. Simon aber antwortete und sagte: Betet ihr für mich zum Herrn, daß nichts von dem über mich kommen möge, was ihr gesagt habt.“
- 105 Vgl. 2Kor 12,2
- 106 Bauer, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1908
- 107 Tertullian, *Praescr Haer* 30; vgl. Harnack, Marcion, 23*; Hörman, 57f
- 108 Iren Haer III, 3,4f; vgl. Harnack, Marcion, 3*ff
- 109 Lublinski, *Das werdende Dogma*, 47
- 110 Tertullian Marc IV,13
- 111 Speyer, W.(1970): *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike (Hypomnemata 25)*, 1970
- 112 Tertullian Marc IV,4
- 113 Van Manen, *Marcions brief van Paulus aan de Galatiërs*, in: *ThT* 21, 1887, 382ff, 451ff
- 114 Vgl. Detering, *Paulusbrieve ohne Paulus?*, wo das Werk Van Manens ausführlich referiert wird.
- 115 Tertullian Marc V, 3: „Denique ad patrocinium Petri ceterorumque apostolorum ascendisse Hierosolymam post annos quatuordecim scribit, ...“
- 116 Schlier, *Der Brief an die Galater*, 66
- 117 Bauer, *Kritik der paulinischen Briefe*, Erste Abteilung: *Der Ursprung des Galaterbriefs*, 16
- 118 Bauernfeind, *Die Begegnung*, 270, der diese Spannung bemerkt, sagt im Hinblick auf 1,18-1,20 zu Recht: „Es läge also auf der Erinnerung des Paulus an die erste Begegnung mit Kephas ein bemerkenswerter Schatten: Wäre die Lücke im Alibibeweis nicht bedeutungslos, dann könnte ja der Gesamtbeweis, der alles weitere tragen soll, gar nicht aus so starker Position heraus geführt werden, wie Paulus sie offensichtlich zu besitzen meint.“

- 119 Schmithals, Römerbrief, 48
- 120 Goppelt, Theologie, 357
- 121 Schmithals, Römerbrief, 51
- 122 Schmithals, Römerbrief, 51
- 123 Kuss, Römerbrief, 8
- 124 „Somit kennen wir von jetzt an niemand nach dem Fleisch; wenn wir Christus nach dem Fleisch auch gekannt haben, kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr [so].“
- 125 Van Manen, Römer, 32
- 126 Der Theologe Hilgenfeld in: Das Apostolikon Marcion's
- 127 So ein unbekannter Syrer, zitiert nach Harnack, Marcion, 362*
- 128 Vgl. Harnack, Marcion, 50
- 129 Bousset, Kommentar zu Gal 3,13, 55: „Und zwar ist in diesem Zusammenhang die Macht, welche die stellvertretende Hingabe Christi fordert, nicht Gott oder Gottes Zorn, sondern eine gleichsam fremde, mit Gott nur in loser Verbindung stehende Gewalt, die beinahe persönlich gedachte, fluchheischende Macht des Gesetzes“.
- 130 Sehr wahrscheinlich handelte es sich auch beim katholischen Redaktor (dessen redaktionelle Einschübe nicht gesondert behandelt werden) um einen Heiden- und nicht Judenchristen. Wenn hier gleichwohl immer wieder von einem judenchristlichen Redaktor gesprochen wird, so bezieht sich das auf die Tendenz der redaktionellen Eingriffe und nicht auf die Herkunft ihres Urhebers. Justin war auch kein Judenchrist, trotz seiner relativen (freilich spannungsvoll-katholischen) Nähe zum Judentum (und zur Theologie des Redaktors). Daß Justin selber die Paulusbriefe bearbeitet haben könnte, ist keineswegs auszuschließen und könnte die „Paulusreminiszenzen“ in seinem Werk erklären. Die These müßte allerdings erst noch gründlich untersucht werden. Auf jeden Fall läßt sich mit Raschke, Der Römerbrief des Markion, 129, sagen, daß „ein Geist vom Schlage Justins ... aus dem gnostischen den katholischen Paulus der Briefe geschaffen“ hat.
- 131 Van Manen, Romeinen, 186; Römer, 173. Die Stelle wird bis heute in den meisten Kommentaren dem Wortlaut und der Grammatik widersprechend übersetzt; s. z.B. Wilckens, Römerbrief, 172: „Alt und breit bezeugt ist jedoch die Lesart ἵνα ἴσῃς ἵνα ἴσῃς ἵνα ἴσῃς ἵνα ἴσῃς ἵνα ἴσῃς. Sie ist sicher ursprünglich, da sie als lectio difficilis in der westlichen Lesart deutlich korrigiert wurde. ἵνα ἴσῃς ἵνα ἴσῃς ἵνα ἴσῃς ἵνα ἴσῃς ἵνα ἴσῃς Medium ist nur in der Bedeutung ‘zum Schutz vorhalten’ (so aethHen 99, 3), ‘vorschützen’ bezeugt, die hier aber ebensowenig paßt wie eine passive Auffassung. Alle Kommentatoren nehmen darum eine dem Aktiv entsprechende Bedeutung an: ‘einen Vorzug haben’(Vg: ‘Praecellimus eos?’).“
- 132 Bousset, Erster Korintherbrief, 128
- 133 Zum Ganzen s. die schöne Dissertation von Verhoef, E., Er staat geschreven... De oud-testamentische citaten in de brief aan de Galaten, Diss. Amsterdam 1979
- 134 *Irenäus Haer 30,16,8*
- 135 Blass-Debrunner, Grammatik, §125,2
- 136 Klein, Die zwölf Apostel, 215
- 137 S. Lublinski hob in seinem Buch *Das werdende Dogma vom Leben Jesu* 93ff zu Recht hervor, daß in den als echt geltenden Paulusbriefen immer wieder zwei Themen im Vordergrund stehen: „das Verhältnis zwischen Glauben und Gesetz und zwischen jüdischen und griechischen Christen. Um

alle diese Dinge hatte sich das erste Jahrhundert nicht im geringsten bekümmert, während das zweite davon erfüllt war. Solange die Pharisäer und die Sektierer gut miteinander standen, gab es noch keine Feindschaft zwischen Glauben und Gesetz, da auch der gesetzlichen Vorschrift eine magische Bedeutung im Sinne der 'Gnade' beigelegt wurde ... Als dann aber im zweiten Jahrhundert infolge gewaltiger geschichtlicher Ereignisse die gänzliche Scheidung zwischen nationalen und mystischen Juden eintrat, und als die Mystiker zu Christen wurden, da erstrebte eine radikale Richtung die vollständige Lösung von aller jüdischen Überlieferung. Nicht nur die Beschneidung und die Speisegebote sollten fallen, sondern auch das ganze Alte Testament und die Propheten, weil das alles 'Gesetz' war im Gegensatz zur schöpferischen Inspiration des Glaubens. Dieser absolute Radikalismus fand Widerstand, und in dem anhebenden Kampf, der das ganze zweite und noch den Anfang des dritten Jahrhunderts erfüllte, wurde das Verhältnis zwischen Gesetz und Glauben mit Leidenschaft erörtert und manche Vermittlung versucht und überhaupt die endgültige Feststellung der Grenzen gegenüber dem Judentum vollzogen. Wenn wir nun urchristliche Urkunden vorfinden, die solche Probleme ausführlich behandeln, so dürfen wir getrost folgern, daß diese Dokumente dem zweiten und nicht ersten Jahrhundert angehören..."

- 138 Über Apelles hören wir von den Kirchenvätern, daß dieser mit der „ekstatischen Jungfrau Philumene“ zusammengelebt habe - Tertullian spricht von ihr als einer „Dirne“ (prostibulum) s. Simon-Helena - „eine Prophetin, mit der er wie ein hingebender Adept zusammenarbeitete, indem er ihr seine Gedanken vortrug und ihre Offenbarungen und Weissagungen entgegennahm“ (Harnack, Marcion, 177f). In ihren Visionen soll ihr ein Jüngling erschienen sein, der sich einmal als Christus, das andere Mal als Paulus bezeichnete! - Man vergleiche damit Lublinski, Das werdende Dogma, 47: „Damals galt es ja, die werdende Kirche zu legitimieren und sich auf Urkunden zu berufen, die von Christus und den Aposteln selbst herrühren sollten. Nicht der Gnostiker so und so gab eine Publikation heraus, sondern Paulus inspirierte ihn oder Petrus oder gar Worte des Herrn selbst sprachen plötzlich aus seinem Mund. Hier brauchte nicht immer Fälschung vorgelegen zu haben, sondern die dingliche und platonisierende Auffassung von der dichterischen oder religiösen Inspiration mußte zu Täuschungen führen, die im guten Glauben begangen wurden.“
- 139 1Kor 15, 29; Tertullian Marc V, 10; Joh Chrysostomos, X 378c Montf. (p.310f. Cramer), berichtet, daß „wenn ein Katechumene bei den Marcioniten gestorben sei, er gefragt würde, ob er die Taufe begehre; die bejahende Antwort erteile dann ein unter das Bett gekrochener Bruder und nun werde die Taufe vollzogen“ (nach Harnack, Marcion, 176; *367); die sog. Vikariatstaufe könnte auch noch bei den (ebenfalls gnostischen) Kerinthianern praktiziert worden sein, Epiph Haer 28,6,4.
- 140 Wrede, in: Paulusbild, 2
- 141 Wrede, in: Paulusbild, 2
- 142 Steck, Galaterbrief, 351f: „Die Annahme, dass die paulinischen Hauptbriefe nicht vom Apostel herrühren, sondern dem zweiten Jahrhundert angehören, wird immer auf das Bedenken stossen, dass sie nach Form und Inhalt den Eindruck machen, das Werk einer so geistesgewaltigen Persönlichkeit zu sein, wie sie nur in der schöpferischen Urzeit des Christentums, im Kreise der Apostel selbst, vorausgesetzt werden dürfe. Dieser Eindruck ist begrün-

- det. Wir haben im neuen Testament keine andern Schriften, in denen ein so gewaltiges und originales religiöses Denken sich äusserte wie in diesen ... Aber der Schluss, der aus diesem Eindruck gezogen wird, ist anzufechten. Er lautet: weil diese Briefe so unvergleichlich sind, so müssen sie einen Apostel zum Verfasser haben. Aber wer sagt uns denn, dass gerade nur die Apostel solche originale Denker waren?... Sind in späterer Zeit eine oder mehrere solcher Persönlichkeiten unmöglich?“
- 143 Boehmer, Luther im Lichte der neueren Forschung, 61ff
- 144 Loman, Nalatenschap, 68; vgl. Detering, Paulusbrieve ohne Paulus? 297
- 145 Hennecke-Schneemelcher II, 256f
- 146 Bei Pierson-Naber *Paulus episcopus* genannt.
- 147 Loman, Het oudste Christendom, 47
- 148 Van Manen, Art. Paul, Sp. 3632
- 149 Hilgenfeld nahm in ZNW 1903, 326f an, daß es sich bei dem Namen Simon um einen alten verschollenen Beinamen des Paulus handelt. Das kommt in die Nähe der hier vertretenen Theorie; s. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, 419.
- 150 Beyschlags Behauptung, 68, A. 138, „daß der Gnostiker Kerdo Simonianer war, wie F.M. Braun (nach Rudolph, RhR 1972, 360) behauptet, entbehrt jeder Grundlage“, bedürfte angesichts des Zeugnisses des Irenäus der näheren Begründung. - F.M. Braun (Marcion et la gnose simonienne, Byzantion 25-27, 1955-57, 631-648, betrachtet zwar die Notiz des Irenäus als häresiologische Theorie, doch hält er gleichwohl an den simonianischen Wurzeln des Marcionitismus fest. Für ihn stellt der Gnostiker Saturnil das Verbindungsglied zum Simonianismus dar. Angesichts der zwischen Saturnil und Marcion bestehenden gravierenden Unterschiede scheint mir diese Annahme jedoch recht fraglich. Dazu s. auch Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, 360. Rudolph findet es zu Recht „bemerkenswert, daß die Pseudoclementin. Quellen, die nach den Ausführungen von A. Salles (VigChr. 12, 1958, 197ff.) sicher antisimonianisch orientiert waren, später eine leichte antimarkionit. Frisierung erlitten haben.“ M.E. sollte man diese und andere Beobachtungen berücksichtigen, wenn man vom „Prämarcionitismus“ spricht. Historisch ist das, was man als Prämarcionitismus bezeichnet, offenbar nichts anderes als Simonianismus bzw. Post-Simonianismus.
- 151 Waitz, Simon Magus, 125
- 152 Hom XVII 19, Gal 2,11ff; Hennecke-Schneemelcher II, 77f
- 153 Hom II 17,3; XI 35,4-6
- 154 Hennecke-Schneemelcher II, 69f
- 155 Haenchen, Die Apostelgeschichte, 384, Anm. 1: „Zuerst im Ägypten der mazedonischen Zeit wurde dann ein vierter Name hinzugefügt, mit dem man von Freunden angeredet wurde, das sog. signum oder supernomen.“
- 156 Bauer, Christus und die Caesaren, 381
- 157 Haenchen, Die Apostelgeschichte, 296: „Die Tübinger meinten nun: Lukas hatte die Absicht, Paulus gegen solche Vorwürfe zu verteidigen, indem er hier Simon als eine von Paulus völlig verschiedene Person darstellte!“
- 158 Vgl. Beyschlag, Simon Magus, 184; Henß, W., Das Verhältnis von Diatesaron, christl. Gnosis und Western Text ... Materialien zu ... Luk 7,36-50, BZNW 33, 1967
- 159 Marc V,1
- 160 Rudolph, Die Gnosis, 315

- 161 Die Weihinschrift wurde 1574 auf der Tiberinsel in Rom entdeckt. Sie bezieht sich allerdings nicht auf Simon Magus als auf den altrömischen Schwurgott Semo Sancus (Semoni Sanco Deo Fidio Sacrum ...). Die Verwechslung bei Justin und anderen Kirchenvätern könnte damit zusammenhängen, daß „möglicherweise ... die Simonianer selbst diese Gleichsetzung in die Welt gesetzt [haben], da sie ihren Sektengründer als göttliches Wesen (u.a. als Zeus) verehren“(Rudolph, Die Gnosis, 317).
- 162 Krause/Labib: Exegesis über die Seele, Codex II der gnost. Schriften von Nag Hammadi, 68f; 1972
- 163 Rudolph, Die Gnosis, 316
- 164 Leisegang, Gnosis, 67
- 165 In diesem Zusammenhang ist auch noch auf eine rätselhafte Stelle in der Schrift Philopatris Pseudo-Lukians hinzuweisen, in der man im allgemeinen eine Karikatur des Paulus sieht; auch hier kann jedoch nicht mit Sicherheit gesagt werden, ob es sich bei dem Karikierten um Paulus oder um Simon handelt; Triephton erzählt Kritias über seine Begegnung „mit einem gewissen glatzköpfigen, großnasigen Galiläer“: *Triephton* „... Bei dem Sohne des Vaters, dem Geist, der vom Vater hervorgeht, Eins aus Dreien, und Drei aus Eins! Der sei dir Zeus! den nenne Gott!... [Simons trinitarisches System!] *Kritias*: Aber ich verstehe nicht allzuwohl, was du mit deinem Eins Drei und Drei Eins sagen willst. Meinst du die Tetraktys des Pythagoras? oder die Ogdoas und Triakas [Valentins]? *Triephton*: Still, Freund, von Dingen, welche unaussprechlich sind! ... Ich will dich belehren, was das All ist, und wer der ist, der vor allem war, und nach was für einem Grundriß das All ausgeführt ist [Der Anfang der *Apophysis*!]. Denn auch mir ging es ehemals nicht anders als dir. Ich kam aber einem gewissen glatzköpfigen, großnasigen Galiläer in den Wurf, der auf seinen Luftwanderungen bis in den dritten Himmel gekommen ist und vermutlich da die herrlichen Sachen gelernt hatte, die er uns wieder lehrte. Der hat mich durch Wasser zu einem neuen Menschen gemacht, mich aus dem Reich der Gottlosen erlöst und auf den Weg der Seligen gebracht, um in ihren Fußstapfen fortzuwandeln. Und wenn du zu mir gehören willst, so kann ich auch aus dir einen neuen, wahren Menschen machen.“ - Nach Hieronymus soll eine Überlieferung existiert haben, wonach Paulus nicht aus Tarsus, sondern aus Galiläa stammen sollte (Lublinski, Das werdende Dogma, 168).
- 166 So auch Kreyenbühl, Evangelium der Wahrheit, 225 u.ö.
- 167 Ref VI, 20
- 168 Acta Pt.c.Sim. 55 ed. Lipsius Bonnet I 203, 1f; vgl. auch noch Hom 18,10: ἀρεσκόντως τοῖς παροῦσιν ὄχλοις > dazu Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums 301, 418ff
- 169 Hom XVII 13ff
- 170 Esnik von Kolb, 180, zitiert nach Harnack, Marcion, 377*: „Der Apostel sagt: ‘Unaussprechlich sind die Worte, welche ich gehört habe,’ und Marcion sagt: ‘Ich habe sie gehört.’“
- 171 Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina, TU NF VIII, 1, 1902. Vgl. Kippenberg, Garizim, 123, A. 148
- 172 Preuschen, Antichrist, 184f
- 173 Siehe dazu Beyschlag, Simon Magus, 99 ff
- 174 Apg 8,9.11
- 175 Vgl. ebenfalls Röm 15, 18ff

- 176 Hom II 17,3; XI 35,4-6; Petrus: „Während ich mich zu den Heiden begeben, die an eine Vielzahl von Göttern glauben, um ihnen durch meine Predigt den einen einzigen Gott zu verkünden, der Himmel und Erde geschaffen hat und alles, was darinnen ist, damit sie ihn lieb gewinnen und gerettet werden können, ist mir nach dem Syzygiengesetz die Bosheit zugekommen und hat Simon vorangeschickt, damit die Menschen, welche die angeblich auf der Erde vorhandenen Götter verworfen haben und nicht mehr von deren Vielzahl sprechen, glauben sollen, es gäbe im Himmel viele Götter ... Ich muß ihm aber schleunigst nach, damit seine lügnerischen Behauptungen nicht Fuß fassen und sich überall festsetzen“; Hom III, 59,2 Vgl. Hom II,17,5, Petrus: „Simon, mein Vorläufer.“
- 177 Hilgenfeld, A., Die Ketzergeschichte des Urchristentums
- 178 Iren Haer I, 23,3
- 179 Rudolph, Gnosis, 264
- 180 So z.B. konnte der katholische Mönch Denifle, H., Luther und Luthertum, die These aufstellen, daß Luther die „Rechtfertigungslehre mit dem sola fide und dem sola gratia nur zu dem Zweck erfunden habe, um desto sorgloser und sicherer sein ausschweifendes Leben führen zu können“ (Lohse, B., Martin Luther, 242).
- 181 ApkEl 36,2ff. Daß es sich bei der Darstellung des Antichrist in der Tat um das (polemisch verzerrte) Bild des Simon handelt, zeigt die auffallende Übereinstimmung bei den Wundern: Sonnen - und Mondwunder; daß der Antichrist in der Eliasapokalypse keine Toten erwecken kann, ist jüdisch-judenchristliche Polemik; auch in der Apostelgeschichte ist die Gabe der Totenerweckung nur dem (judenchristlichen) Petrus vorbehalten; s. das Tabitha-Wunder, Apg 9,36ff; dagegen Apg 20,9ff, wo gerade keine Totenerweckung von Paulus berichtet wird.
- 182 Kreyenbühl, Evangelium der Wahrheit, 214
- 183 Ben Chorin, Paulus, 35
- 184 Gal 4,14
- 185 Vgl. damit auch das Paulusporträt in den *Acta Pauli et Theclae* 3: Paulus erscheint mit „ziemlich zusammengewachsenen Augenbrauen, mit großer Nase, voll Anmut, bald klein, kahlköpfig, krummbeinig, von guter Haltung, mal erscheint er wie ein Mensch, bald hatte er das Antlitz eines Engels.“
- 186 Preuschen, Antichrist, 192ff
- 187 Preuschen, Antichrist, 194
- 188 Aus dem Griechischen = Enthaltensamkeit
- 189 Recg II,12,4
- 190 Beyschlag, Simon Magus, 66, A. 135
- 191 Dietzfelbinger, Apokryphe Evangelien aus Nag Hammadi, 165
- 192 Weil Helena (= Athena) von ihrem „Erlöser“ Simon losgekauft wurde, wird der Glaube an die Erlösung zum Helena-Glauben, die Gestalt der Helena zum Symbol des Glaubens selber, der Glaube ist für die Simonianer Helena. Ein Reflex davon findet sich im Eph 6,14, wo der Glaube ebenso wie Athena als gepanzerte Jungfrau vorgestellt wird.
- 193 Quispel, Gnosis als Weltreligion, 66
- 194 Vgl. Hippol, Haer. VI.19.1: Clem Recogn. II.12.4
- 195 Nietzsche, Morgenröte, Aphorism. 84, Schlechta I, 1067: „Was soll man von den Nachwirkungen einer Religion erwarten, welche in den Jahrhunderten ihrer Begründung jenes unerhörte Possenspiel um das Alte Testament aufgeführt hat; ich meine den Versuch, das Alte Testament den Juden unter

- dem Leibe wegzuziehen, mit der Behauptung, es enthalte nichts als christliche Lehren und gehöre den Christen als dem wahren Volke Israel: während die Juden es sich nur angemaßt hätten. Und nun ergab man sich einer Wut der Ausdeutung und Unterschiebung, welche unmöglich mit dem guten Gewissen verbunden gewesen sein kann ... Man war eben im Kampfe und dachte an die Gegner, und nicht an die Redlichkeit.“
- 196 Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 553ff
- 197 Augstein, Jesus Menschensohn, 26: „Woraus, wenn nicht aus der Erschütterung des Erfahrenen oder auch nur Eingebildeten, sollten die ersten Sammler und Zulieferer ihren Glauben an die baldige Wiederkunft des Messias schöpfen, und aus welchen Erlebnissen ihre Kraft, die Passion und Auferstehung einer nur imaginierten Figur zu erdichten und fortzuspinnen?“
- 198 Zitiert nach Joachim Kaiser, SPIEGEL SPEZIAL (Rudolf Augstein 70) 1993, 86
- 199 Zitiert nach Berger, Qumran, 57
- 200 Ratzinger, Einführung, 5
- 201 Ratzinger, Einführung, 5
- 202 Van den Bergh van Eysinga, Christendom voor nu, GWS XIV, 1
- 203 Nietzsche, Aus dem Nachlaß, Schlechta III, 646, 648
- 204 Frater Smid, Bevrijdende Twijfel, 68