

Paulus in der griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts

Von Wilhelm Schneemelcher*

Hans Freiherr von Campenhausen zum 60. Geburtstag

Im Jahre 1545 wurde eine Ausgabe der lateinischen Werke Martin Luthers veranstaltet, der Luther selbst eine Vorrede voranschickte. In dieser Vorrede, die zu den wichtigen Dokumenten der Reformationgeschichte gehört, schildert der Reformator, wie er als Professor in der Turmstube des Schwarzen Klosters in Wittenberg um das rechte Verständnis der Gerechtigkeit Gottes gerungen habe. Er sagt dort: „Ich haßte dieses Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘, weil ich . . . unterwiesen worden war, es philosophisch zu verstehen von der sogenannten formalen oder aktiven Gerechtigkeit, wonach Gott gerecht *ist* und die Sünder und Ungerechten straft.“ Luther hat sich ernsthaft bemüht, das Wort des Paulus in Röm. 1, 17: „Die Gerechtigkeit Gottes wird darin offenbart“ (nämlich im Evangelium) richtig zu verstehen. Er schlug sich, so sagt er im Rückblick auf jene Jahre, „an jener Stelle rücksichtslos mit Paulus herum, da ich glühend danach lechzte, zu wissen, was St. Paulus wolle“. Da sei ihm dann plötzlich die Erkenntnis geschenkt worden, daß Paulus hier von der passiven Gerechtigkeit Gottes spreche, nämlich von der Gerechtigkeit, „durch welche uns der barmherzige Gott gerecht *macht* durch den Glauben, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘.“ Damit, so meinte Luther, habe er einen Schlüssel für die ganze heilige Schrift in die Hand bekommen. Jetzt konnte er auch andere Ausdrücke, die ihm vorher Schwierigkeiten bereitet hatten, richtig verstehen. Und er bekennt im Rückblick, daß diese Stelle Röm. 1, 17 ihm wahrhaftig „zu einer Pforte des Paradieses geworden“ sei.¹

* Der vorliegende Aufsatz ist aus Vorlesungen erwachsen, die im März 1962 in Thessaloniki und im April 1963 in Straßburg gehalten worden sind. Den beiden theologischen Fakultäten sei hier nicht nur für die Einladung und die freundliche Aufnahme, sondern auch für die in der Diskussion mit den Kollegen gegebenen Anregungen gedankt.

¹ Der lateinische Text der Vorrede: WA 54, S. 179–187. Die oben angegebenen Sätze S. 185 f.: „Oderam enim vocabulum istud ‚Iustitia Dei‘, quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia (ut vocant) formali seu activa, qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit . . . pulsabam

In einer Tischrede aus dem Jahre 1538 hat Luther diese Entdeckung – man spricht gern von Luthers Turmerlebnis – in knappen Worten zusammengefaßt: „Jenes Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘ ist in meinem Herzen wie ein Donnerschlag gewesen. Denn wenn ich unter dem Papsttum las: ‚In deiner Gerechtigkeit errette mich‘ (Ps. 31, 2) und ‚in deiner Wahrheit‘ (Ps. 86, 11), so glaubte ich alsbald, jene Gerechtigkeit sei der strafende Grimm des göttlichen Zorns. Ich war dem Paulus von Herzen feind, wenn ich las: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird durch das Evangelium offenbart‘ (Rm. 1, 17). Als ich freilich später das folgende sah, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte wird seines Glaubens leben‘ (Rm. 1, 17) und überdies noch Augustin zu Rate zog, da ward ich fröhlich. Als ich erkannte, daß die Gerechtigkeit Gottes die Barmherzigkeit sei, da wurde dem Gebeugten Hilfe zuteil“.²

Ich lasse hier alle Probleme beiseite, die mit der Datierung dieser entscheidenden Episode in Luthers Leben zusammenhängen. Wahrscheinlich ist Luthers eigene Angabe richtig und die Wende in seinem Leben, das heißt die Erkenntnis, was denn mit dem Begriff ‚Gerechtigkeit Gottes‘ im Römerbrief gemeint sei, fällt wohl in das Jahr 1518/19.³ Ich will auch nicht weiter darauf eingehen, was es inhaltlich bedeutet, wenn die im Römerbrief genannte ‚Gerechtigkeit‘ mit der *iustificatio*, das heißt nach Luther mit der Barmherzigkeit Gottes gleichgesetzt wird. Worauf es mir in unserem Zusammenhang allein ankommt und weshalb ich überhaupt zur Einleitung auf diese Episode hingewiesen habe, ist folgendes: Die lutherische Reformation (und dasselbe gilt natürlich auch für die Schweizer und die französische Reformation, auch wenn mancherlei Unterschiede bestehen) ist eine Bewegung, die in ganz entscheidender Weise von einer Frage des Paulusverständnisses geprägt wurde. Gewiß ist es hier, wie bei allen kirchengeschichtlichen Vorgängen und Ereignissen: es kommen vielerlei Faktoren zusammen und das Phänomen ‚Reformation‘ ist höchst komplex. Kirchliche Mißstände, politische Tendenzen, soziale Bewegungen, geistige Strömungen und manche andere Momente sind zu berücksichtigen, wenn man dieses Phänomen wirklich erfassen will. Es läßt sich nicht in einem Satz beschreiben, was die lutherische Reformation war. Aber es läßt sich nicht bestreiten, daß der entscheidende

tamen importunus eo loco Paulum, ardentissime sitiens scire, quid S. Paulus vellet... Iam quanto odio vocabulum ‚iustitia Dei‘ oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extollebam, ita mihi iste locus Pauli fuit vere porta paradisi.“ – Zur Deutung vgl. E. Bizer, *Fides ex auditu*, Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch M. Luther,² 1961. Dieses Buch hat eine Debatte ausgelöst, die noch nicht abgeschlossen ist.

² „Illud vocabulum iustitia Dei ist in meynem hertzen ein donnerschlag gewest, nam quando in papatu legerem: ‚In iustitia tua libera me‘, item: ‚in veritate tua‘, mox putabam illam iustitiam vindicantem furorem, scilicet divinae irae. Ich war dem Paulo von hertzen feindt, ubi legebam: ‚Revelatur iustitia Dei per evangelium‘. Sed postea cum consequentia viderem, scilicet sicut scriptum est: ‚Iustus ex fide sua vivet‘, et insuper Augustinum consulerem, da wardt ich frolich. Ubi iustitiam Dei misericordiam iustos reputantem cognovi, ibi afflicto remedium contigit.“ WA TR 4, 4007.

³ Vgl. das o. Anm. 1 zitierte Buch von E. Bizer.

Anstoß für Luther die Erkenntnis dessen war, was Paulus mit dem Begriff ‚Gerechtigkeit Gottes‘ gemeint habe.

Wenn man sich das einmal klar gemacht hat, dann ist es nicht überraschend, daß die weitere theologische Entwicklung in der lutherischen Kirche weitgehend von dem durch Luther gewiesenen Schriftprinzip bestimmt ist. Dabei ist dieses sogenannte Schriftprinzip, das man nicht als ‚Formalprinzip‘ bezeichnen sollte, dadurch gekennzeichnet, daß die damit geforderte und geübte Schriftauslegung sich an der von Luther neu erkannten paulinischen Rechtfertigungstheologie ausrichtet. Zugespitzt könnte man die paulinische Rechtfertigungslehre als den Kanon im Kanon bezeichnen.

Selbst in der Dogmengeschichtsschreibung des endenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts wirkt dieser Ansatz nach. Das wird daran deutlich, daß man in der Dogmengeschichtsschreibung oft Hinweise darauf findet, wie nun die Entwicklung des christlichen Dogmas von Paulus weggeführt hat. Man betrachtet also die dogmengeschichtliche Entwicklung vielfach unter dem Gesichtspunkt des Abfalls von Jesus und Paulus zu den großen theologischen Systemen und Entscheidungen späterer Zeiten. Auch die große Harnacksche Dogmengeschichte ist nicht frei von dieser Tendenz, die Entwicklung des Dogmas als einen Abfall von dem schlichten Evangelium Jesu und der Botschaft des Paulus darzustellen.⁴ Nur F. Loofs hat hier vorsichtiger und damit richtiger geurteilt, wenn er schreibt: „Im allgemeinen lehren diese Schriften (sc. des 2. Jh.) . . ., daß keiner der aus dem NT bekannten Lehrtypen im vulgären Heidenchristentum der nachapostolischen Zeit zu scharfer Ausprägung gekommen ist. Dies erklärt sich zunächst daraus, daß die dogmengeschichtliche Entwicklung nicht an das NT anknüpft, sondern an mündliche apostolische *παράδοσις*“.⁵

Aber selbst wenn man dem Urteil von Loofs zustimmen wollte, bleiben doch einige Fragen offen. So muß doch wohl die Frage gestellt werden, wie es denn zu erklären ist, daß sich im NT andere ‚Lehrtypen‘ – um diesen nicht sehr glücklichen Ausdruck aufzunehmen – finden, als in der Literatur des 2. Jahrhunderts. Denn diese Literatur ist ja wenigstens zum Teil in denselben Gemeinden entstanden wie die Schriften des NT. Weiter muß man doch fragen, wie es eigentlich zur Kanonsbildung kommen konnte, wenn die theologische Entwicklung so völlig andere Bahnen gegangen ist, als es im NT vorgezeichnet schien. Hat man die Schriften des NT gesammelt, ohne sie zu kennen und ohne die Diskrepanz zu der inzwischen eingetretenen Lehrentwicklung zu sehen? Das ist doch kaum vorstellbar. Es wird deutlich, daß die von Loofs gegebene Auskunft die Probleme vielleicht doch nicht ganz löst.

Tatsächlich liegen hier Probleme vor. Denn es ist nun nicht zu übersehen, daß die theologische Entwicklung des 2. Jahrhunderts wirklich nicht in den Bahnen des Paulus gegangen ist, jedenfalls in weiten Teilen der Kirche nicht

⁴ Vgl. W. Schneemelcher, Das Problem der Dogmengeschichte, ZThK 48, 1951, S. 63–89; vor allem S. 71 f.

⁵ F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 6. Aufl. hrsg. von K. Aland, 1959, S. 64.

und auch in den meisten Lehrpunkten nicht. Selbst in einer Zeit, in der es bereits eine Sammlung der paulinischen Briefe gegeben hat, merkt man von einem Einfluß des Paulus auf die Theologie nicht viel. Dieses Phänomen ist für die Folgezeit von größter Bedeutung gewesen und daher ist eine eingehende Erörterung des Tatbestandes und seiner Gründe für die Theologiegeschichte wichtig. Darüber hinaus ist aber doch – nach dem, was einleitend zu dem Einfluß des Paulus auf die reformatorische Theologie gesagt wurde – die Frage von grundsätzlicher Bedeutung. Denn hier bricht die Frage nach den die Theologie bestimmenden Faktoren auf.

Im Blick auf diese Fragen soll im folgenden an einer Reihe von Zeugen des 2. Jahrhunderts versucht werden aufzuweisen, was man von Paulus kannte, was man zitierte, wie man ihn verstand und wieweit die Theologie des Apostels im 2. Jahrhundert wirksam gewesen ist. Dabei muß ich mich auf wenige Beispiele beschränken; wir werden nur die Zeit von Ignatius bis Irenäus behandeln, Clemens Alexandrinus aber beiseite lassen, weil mit ihm eine neue Problemstellung gegeben ist. Unsere Arbeit wird einigen Schwierigkeiten begegnen. Einerseits sind die Quellen recht spärlich und andererseits setzt eine solche Untersuchung, sobald es um den theologiegeschichtlichen Einfluß des Paulus geht, auch ein eigenes Paulusverständnis voraus. Aber diese Schwierigkeiten sollen uns nicht von der Arbeit abhalten.⁶

1. Pauluskenntnisse und Paulusbild bei griechisch-christlichen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts

Wenn wir hier von Pauluskenntnis sprechen wollen, so ist damit einerseits die Kenntnis von der Person des Paulus gemeint, die Kenntnis von Leben und Werk, die Einstellung zu diesem Apostel und seiner Bedeutung als dem großen Missionar des apostolischen Zeitalters. Andererseits fällt unter diesen Begriff natürlich in ganz besonderer Weise die Kenntnis der paulinischen Briefe. Eine solche Bestandsaufnahme dessen, was die Theologen des 2. Jahrhunderts eigentlich von Paulus wußten und kannten, ist die notwendige Voraussetzung für jede weitere Beschäftigung mit den Fragen nach dem Paulusverständnis in dem Sinn des Verständnisses seiner Theologie und nach der Wirkung dieser Theologie.

Wir beginnen mit den Briefen des Ignatius von Antiochien, also jenen Dokumenten des nach Rom zum Martyrium geführten Bischofs, die ein so eindrucksvolles Zeugnis griechisch-antiochenischen Christentums zu Beginn des 2. Jahrhunderts sind. Ignatius erwähnt den Paulus an zwei Stellen seiner Briefe. An die Gemeinde in Ephesus schreibt er: „Ich weiß, wer ich bin und an wen ich schreibe . . . An euch vorbei führt der Weg derer, die durch ihren

⁶ Das Buch von *Eva Aleith*, Paulusverständnis in der Alten Kirche (Beih. ZNW 18) 1937, ist zwar eine fleißige Materialsammlung, leidet aber an methodischen Mängeln. Vor allem wird nicht sauber genug geschieden zwischen einem nachweisbaren Paulusverständnis, d. h. einer wirklichen Interpretation paulinischer Schriften in dem untersuchten Zeitraum, und dem Verhältnis späterer Theologie zu der des Paulus. Auch das eigene Paulusverständnis der Verf. scheint mir unzureichend.

blutigen Tod zu Gott kommen, ihr seid Miteingeweihte des Paulus, des geheiligten, des wohlbezeugten, des preiswürdigen, in dessen Spuren erfunden zu werden mir zuteil werden möge, wenn ich zu Gott gelange, der euch in Christus Jesus in jedem Brief erwähnt“. ⁷ Nun ist das letzte Glied dieser Aussage insofern merkwürdig, als es zumindest auf die uns bekannten Paulusbriefe nicht zutrifft. Denn die Gemeinde von Ephesus wird bei Paulus nur in 1. Kor. 15, 32 und 16, 8 erwähnt; dazu kommt die Erwähnung in den Pastoralbriefen, ⁸ die ich aber nicht für paulinisch halte und bei denen es fraglich ist, ob sie zur Zeit des Ignatius überhaupt schon existierten. Außerdem wird die Gemeinde von Ephesus noch in der Aufschrift des Epheserbriefes genannt, wobei aber nicht sicher ist, ob unser Epheserbrief ursprünglich diese Anschrift trug. Nach dem Zeugnis des Marcion kann das bezweifelt werden. ⁹ Man kann also für die Aussage des Ignatius, Paulus erwähne die Epheser in jedem seiner Briefe, keinen ausreichenden Beleg beibringen und muß dann wohl vermuten, daß Ignatius kaum eine größere Kenntnis der Paulusbriefe gehabt hat. Die andere Stelle, an der der Heidenapostel von Ignatius erwähnt wird, ist Röm. 4, 3, wo es im Zusammenhang mit der Bitte, nichts für seine Freilassung zu tun, heißt: „Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch. Jene waren Apostel, ich bin ein Verurteilter; jene waren frei, ich aber bin bis jetzt ein Sklave“. ¹⁰ Ob Ignatius mit dieser letzten Aussage auf seine Gefangenschaft anspielt, ist nicht ganz klar. Aber wie dem auch sei: Wenn man die beiden zitierten Stellen ansieht, so ergibt sich daraus doch nur, daß Ignatius in Paulus einen heiligen, bewundernswerten und nachahmenswerten Apostel sieht, der mit Petrus zusammen in Rom war (so interpretiere ich die Zusammenstellung in Ign. Röm. 4, 3) und der so, wie es dem antiochenischen Bischof bevorsteht, das Martyrium erlitten hat.

Sehen wir uns nun die Stellen bei Ignatius an, von denen behauptet wird, sie seien Zitate paulinischer Briefe, so ist die Ausbeute nicht sehr groß. Dabei will ich mich nicht mit den in den meisten Ausgaben notierten Anklängen an Aussagen des Paulus befassen. Diese Hinweise sind meist höchst suspekt. Wenn z. B. Ignatius an mehreren Stellen sagt, daß Jesus Christus „aus dem Samen Davids“ oder „dem Fleisch nach aus dem Geschlechte Davids“ stamme (Eph. 18, 2; 20, 2), so wird man darin doch wohl kaum ein Zitat aus Röm. 1, 3 sehen dürfen, sondern vielmehr eine feste Formel, die in der Kirche weitverbreitet war. ¹¹ Wenn Polycarp von Ignatius ermahnt wird: „Ertrage alle

⁷ Ign. Eph. 12, 1–2: *Οἶδα, τίς εἰμι καὶ τίς γράφω . . . πάροδος ἔστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου συμμύσται, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιωμακριστοῦ, οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἔγχρη εὐρεθῆναι, ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω, ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

⁸ 1. Tim. 1, 3; 2. Tim. 1, 18; 4, 12.

⁹ Vgl. P. Feine – J. Behm, Einleitung in das NT, 12. Aufl. hrsg. von W. G. Kümmel, 1963, S. 253 ff.

¹⁰ Ign. Röm. 4, 3: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν, ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος· ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος.*

¹¹ Schon Röm. 1, 3 f. ist doch wohl vorpaulinische Formel. Vgl. unter anderen: R. Bultmann, Theologie des NT, 1953, S. 50 f.; F. Hahn, Christologische Hoheits-

in Liebe, wie du ja auch tust“,¹² so scheint es mir sehr an den Haaren herbeigezogen zu sein, hier ein Zitat aus dem paulinischen Epheserbrief (4, 2) zu sehen. Eine genaue Prüfung aller Stellen, die hier überhaupt in Frage kommen könnten, ergibt, daß Ignatius höchstens einen Brief des Paulus, nämlich den 1. Korintherbrief gekannt und benutzt hat. Aber auch dieses Ergebnis ist nicht über jeden Zweifel erhaben, weil die 5 Stellen aus dem 1. Kor., die von Ignatius an 6 Stellen seines Briefes angeblich zitiert werden,¹³ im Grunde nichts besagen und die Formulierung durchaus traditionell sein kann. Denn wer kann nun mit Sicherheit behaupten, Ignatius zitiere den Paulus (1. Kor. 11, 1), wenn er in seinem Brief an die Gemeinde in Philadelphia schreibt: „Werdet Nachahmer Jesu Christi!“¹⁴ Paulus sagt ja an der genannten Stelle: „Werdet meine Nachahmer, wie ich (ein Nachahmer) Christi (bin)“. Außerdem betont Ignatius an der Stelle im Philadelphierbrief, daß dieser Ausdruck ein Wort des Geistes war, d. h. der Geist hat dieses Wort durch ihn gesprochen.¹⁵ Es ist also sehr unwahrscheinlich, daß Ignatius hier auf einen Paulusbrief zurückgreift. Die anderen Stellen, an denen scheinbar Zitate aus Paulusbriefen vorliegen, sind ebenso unsicher. Daher kann man die Vermutung nicht von der Hand weisen, daß Ignatius gar keine Paulusbriefe gekannt oder gelesen hatte. Es braucht kaum betont zu werden, daß er, wenn er doch Briefe des Apostels je gesehen haben sollte, diese nicht als heilige Schrift gelesen hat. Denn einen Kanon Neuen Testaments hat es zur Zeit des Ignatius noch nicht gegeben.¹⁶ Aber das Fehlen des Kanons schließt natürlich die Möglichkeit der Existenz und der Bekanntheit einer Briefsammlung paulinischer Briefe nicht aus. Und nur darum geht es hier: Es ist nicht beweisbar, ja es ist unwahrscheinlich, daß Ignatius eine solche Briefsammlung der paulinischen Briefe gekannt hat. Mit den Konsequenzen dieses Ergebnisses werden wir uns später befassen.

Fragen wir nun den jüngeren Zeitgenossen des Ignatius, den Bischof Polycarp von Smyrna († 156), von dem uns der Begleitbrief zu der Sammlung der Ignatiusbriefe an die Philipper erhalten ist. Die literarhistorische Frage nach der Einheit dieses Schreibens lassen wir hier unerörtert; die Hypothese, daß das Schreiben aus zwei Teilen bestehe,¹⁷ hat viel für sich. Ebenso bleibt die Frage beiseite, ob die literarische Hinterlassenschaft des Polycarp durch die Pastoralbriefe noch bereichert werden kann.¹⁸ Es kann nicht bezweifelt werden, daß der Brief Polycarps und die Pastoralbriefe eng zusammen-

titel, 1963, S. 251 ff. Für die spätere Zeit vgl. *A. Harnack* in *A. Hahn*, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche, ³ 1897, S. 376.

¹² Ign. Pol. 1, 2: πάντων ἀνεχόν ἐν ἀγάπῃ, ὡσπερ καὶ ποιεῖς.

¹³ Ign. Eph. 18, 1; Röm. 5, 1; Eph. 16, 1 und Phil. 3, 3; Röm. 6, 1; Phil. 7, 2.

¹⁴ Ign. Phil. 7, 2: μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ.

¹⁵ Vgl. *W. Bauer*, Handb. zum NT Ergbd., z. St.

¹⁶ Zur Kanongeschichte vgl. meinen Überblick in *Hennecke-Schneemelcher*, Neutestamentliche Apokryphen, I, ³ 1959, S. 8–31.

¹⁷ So *P. N. Harrison*, Polycarp's Two Epistles to the Philippians, 1936.

¹⁸ Vgl. *Hans Frhr. von Campenhausen*, Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe: Aus der Frühzeit des Christentums, Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts, 1963, S. 197–252.

gehören. Polycarp stellt den Apostel Paulus selbstverständlich in eine Reihe mit den übrigen Aposteln (9, 1) und sieht in ihm einen wertvollen Verbündeten bei seiner Ermahnung der von Paulus gegründeten Gemeinde: „Weder ich, noch irgendein anderer, der mir gleich ist, kann der Weisheit des seligen und berühmten Paulus nachkommen, der unter euch weilend im persönlichen Verkehr mit den damaligen Menschen gründlich und sicher das Wort der Wahrheit gelehrt hat, der auch abwesend Briefe an euch geschrieben hat, durch die ihr euch . . . erbauen lassen könnt.“¹⁹ Nun ist aus dieser Stelle wirklich nicht sehr viel über die Kenntnisse, die Polycarp von Paulusbriefen hatte, zu entnehmen. Nur das scheint wichtig zu sein, daß Polycarp von mehreren Briefen des Paulus an die Gemeinde in Philippi spricht. Es ist unwahrscheinlich, daß es zur Zeit des Polycarp mehrere Paulusbriefe nach Philippi gegeben hat, wie auch die Vermutung, es seien hier die beiden Thessalonicherbriefe gemeint, nicht viel für sich hat. Besser ist wohl die Annahme W. Bauers, daß Polycarp die Aussage des Paulus (Phil. 3, 1) – „euch dasselbe zu schreiben, habe ich keine Bedenken, und ihr (wißt es) dann um so sicherer“ – so verstanden habe, als ob Paulus mehrmals nach Philippi geschrieben habe.²⁰ Dann wäre damit bewiesen, daß Polycarp den Philipperbrief des Paulus wirklich gekannt habe. Darüber hinaus kann man nun meiner Meinung nach noch die Benutzung des paulinischen Römerbriefes und auch die des 1. Korintherbriefes durch Polycarp ziemlich sicher behaupten, vielleicht dann weiter die Kenntnis des Galaterbriefes und des Epheserbriefes vermuten.²¹ Die zuletzt geäußerte Vermutung ist allerdings nur mit größter Zurückhaltung möglich. Sieht man nun allerdings näher hin, so ist man wieder überrascht, wie wenig bedeutungsvoll die aus den Paulusbriefen herausgerissenen Fetzen – meist nur Teile von Sätzen – sind. Es ist keine Stelle darunter, die theologisch – sei es für Paulus, sei es für Polycarp – irgendwie relevant wäre. Vielmehr sind es allerhöchstens literarische Reminiszenzen, nie aber sachlich wichtige Zitate aus kanonischen Dokumenten.

Um das Jahr 130 schrieb der Bischof Papias von Hierapolis seine „Auslegung der Herrenworte“, von denen uns leider nur Fragmente erhalten sind (vor allem bei Euseb).²² Nun fällt in diesen Fragmenten eines auf: Papias nennt eine größere Zahl von Autoritäten aus der apostolischen Zeit, nennt auch die Evangelien, die er als echt anerkennt (nicht das des Lukas!), schweigt

¹⁹ Pol. Phil. 3, 2: οὔτε γὰρ ἐγὼ οὔτε ἄλλος ὁμοίος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου, ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον, ὃς καὶ ἀπὸν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς εἰς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυναθῆσεσθε οἰκοδομῆσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν.

²⁰ W. Bauer, Handb. zum NT Ergbd., S. 287.

²¹ Vgl. z. B. Pol. Phil. 11, 2 (1. Kor. 6, 2); 5, 3 (1. Kor. 6, 9, 10). – Höchst unsicher sind z. B. folgende Stellen: Pol. Phil. 6, 2 (Röm. 14, 10, 12); 4, 3 (1. Kor. 14, 25); 12, 2 (Gal. 1, 1); 5, 1 (Gal. 6, 7); 1, 3 (Eph. 2, 5, 8, 9).

²² Zusammenstellung der Fragmente bei Funk-Bihlmeyer, Die apostolischen Väter² 1956, S. 133–140. Zu Papias vgl. auch W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,² 1964, S. 187–191.

aber völlig über Paulus. Ob er die Paulusbriefe gekannt hat oder nicht, wissen wir nicht. Erwähnt werden sie jedenfalls in den erhaltenen Fragmenten von ihm nicht.

Ein merkwürdiges Bild bietet sich dem Betrachter, wenn er die Schriften der griechischen Apologeten aus der Mitte des 2. Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zu Paulus ansieht. Gewiß findet sich eine lange Reihe von angeblichen und wirklichen Zitaten aus Paulusbriefen bei Justin, Tatian, Athenagoras und Theophilus. Aber der Name des Paulus taucht bei keinem der genannten Schriftsteller auf. Gewiß sind auch andere Apostel kaum erwähnt. Aber wenn z. B. Theophilus von Antiochien in seiner Schrift an Autolycus von dem Verhältnis der Christen zum Staat spricht und dabei offensichtlich auf die Ausführungen des Paulus in Röm. 13 anspielt,²³ dann bleibt es doch merkwürdig, daß er den Namen des Paulus nicht nennt. Justin erwähnt den Apostel ebenfalls nicht. Bei ihm muß man aber noch einen Schritt weitergehen: die Benutzung der paulinischen Briefe durch Justin ist äußerst fragwürdig. Denn es ist doch einfach eine Irreführung des Lesers, wenn in modernen Ausgaben, z. B. in der von Goodspeed, zu Apol. 28, 3 bemerkt wird, hier werde Röm. 1, 20 benutzt: „so daß es keine Entschuldigung gibt für alle Menschen vor Gott“.²⁴ Abgesehen von dem anderen Zusammenhang, in dem die Aussage bei Justin und bei Paulus steht, handelt es sich nicht einmal um eine wörtliche Übereinstimmung. Auch die meisten anderen Stellen, die in der Ausgabe von Goodspeed als Pauluszitate oder Anspielungen auf Paulusworte angegeben sind, müssen so beurteilt werden. Justin zitiert lange Stücke aus dem Alten Testament, er zitiert und benutzt Evangelien, aber Paulus und seine Briefe bleiben offenbar unbenutzt.

In der Mitte des 2. Jahrhunderts besuchte Hegesipp, vielleicht ein Judenchrist, den Westen, um die rechte Lehre der Kirche kennen zu lernen. Seine bei dieser Reise gemachten Erfahrungen hat er dann später niedergeschrieben in den 5 Büchern *ὑπομνήματα*, Denkwürdigkeiten, von denen leider nur ein paar Zitate erhalten sind. In einem bei Euseb überlieferten Stück schreibt Hegesipp, daß in Korinth und in Rom der rechte Glaube herrsche, und setzt dann hinzu: „In jeder Erbfolge (*διαδοχή*) und in jeder Stadt verhält es sich so, wie das Gesetz, die Propheten und der Herr es verkünden“.²⁵ Diese Stelle besagt doch, daß Hegesipp im Alten Testament und im Herrn, den Herrenworten des Evangeliums, die maßgebenden Autoritäten der Kirche und ihrer Lehre sieht, nicht aber in den Paulusbriefen. Das ist um so beachtenswerter,

²³ Allerdings ist es Ad Autol. I 11 recht fraglich, ob auf Röm. 13 angespielt wird. Sicher aber wird dieser Paulustext in III 14 benutzt. Vgl. auch W. Bauer, „Jedermann sei untertan der Obrigkeit“, Festrede zur Reichsgründungsfeier, Göttingen 1930, S. 3.

²⁴ Die ältesten Apologeten, Texte mit kurzen Einleitungen hrsg. von Edgar J. Goodspeed, 1914, S. 45. Der griechische Text lautet Apol. 28, 3: *ὅτι ἀναπολόγητον εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποις παρὰ τῷ θεῷ*; Röm. 1, 20: *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολόγητους*.

²⁵ Euseb, h. e. IV 22, 3. Zusammenstellung der Hegesipp-Fragmente bei E. Preuschen, *Antilegomena*,² 1905, S. 107–113.

als es sich nicht leugnen läßt, daß in der Mitte des 2. Jahrhunderts die Sammlung der Paulusbriefe in Rom und in Korinth doch wohl sicher vorhanden war. An anderer Stelle beruft sich Hegesipp auf die „göttlichen Schriften“ und den „Herrn“, um das Pauluswort 1. Kor. 2, 9 als eine böswillige Aussage derer, die eben nicht den göttlichen Schriften und dem Herrn folgen, hinzustellen.²⁶ Man wird annehmen dürfen, daß er sich hier gegen Gnostiker wendet, die den Paulus benutzen, und daß er daher den Paulus ausschaltet.

Das Bild das wir bisher gewonnen haben, ist also recht merkwürdig: Im Grunde spielt bei all den genannten Schriftstellern Paulus überhaupt keine Rolle, ja man hat manchmal den Eindruck, als würde er absichtlich beiseite geschoben. Gewiß wird er bei manchen Schriftstellern als Apostel sehr hoch geschätzt, aber seine Briefe bedeuten nichts. Er ist der Heidenapostel, das Vorbild usw. Aber man hat keine Vorstellung von seinem Werk und von seiner Theologie. Seine Briefe scheinen unbekannt zu sein, zumindest aber läßt sich ein Einfluß dieser Briefe nicht feststellen. Wir werden diese Frage noch von anderer Seite aus zu erörtern haben.

Aber das ist nur ein Teilaspekt des Problems des ‚Paulinismus‘ im 2. Jahrhundert. Es hat in dieser Zeit auch andere, und zwar entschiedene Stellungen zu Paulus gegeben.

Da ist zunächst die scharfe Ablehnung zu erwähnen, die der Apostel bei manchen judenchristlichen Gruppen erfahren hat. Irenäus berichtet, daß die Ebioniten nur das Matthäusevangelium gelten lassen und den Paulus verwerfen, „den sie einen Verächter des Gesetzes nennen“. Offenbar haben sie dem Paulus auch den Aposteltitel aberkannt und ihn, wie auch Lukas, als falschen Zeugen diffamiert und deklariert.²⁷ Diese radikale Paulusfeindschaft hat ihren Niederschlag in den Pseudo-Clementinen, speziell in deren Grundchrift gefunden. Nun ist das Problem der Pseudo-Clementinen und der Quellen dieses Romans äußerst kompliziert. Ich glaube aber, daß eine Quelle, nämlich die *κηρύγματα Πέτρον*, einigermaßen sicher sich herausarbeiten läßt. Diese Kerygmata sind gegen Ende des 2. Jahrhunderts entstanden, weisen aber mit ihren Anschauungen weiter zurück.²⁸ Hier wird nun ein klarer und scharfer Antipaulinismus vertreten, der vor allem darin zum Ausdruck kommt, daß Paulus in die Gestalt des Simon verwandelt ist. Dieser Simon (d. h. also Paulus) ist das „auserwählte Gefäß“ (Apg. 9, 15) des Bösen. Petrus streitet dem Simon (d. h. dem Paulus) ab, den Herrn wirklich gesehen zu haben. Die Gemeinde soll nur die anerkennen, deren Predigt von Jakobus beglaubigt worden ist.²⁹ Diese Paulusfeindschaft scheint sich in gewissen Kreisen zu Haß und Verleumdung gesteigert zu haben. In den *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* sei—so berichtet Epiphanius—erzählt worden: Paulus sei ein Tarser gewesen und zwar „Hellene von einer hellenistischen Mutter und einem helleni-

²⁶ Nach Stephanos Gobaros bei Photios, *Bibl. Cod.* 232; abgedruckt bei Preuschen, a.a.O., S. 113.

²⁷ Vgl. *Iren. haer.* I 26, 2; III 15, 1.

²⁸ Zu den *Κηρύγματα Πέτρον* vgl. vor allem G. Strecker in Hennecke-Schneemelcher, II, S. 63–80. Dort auch weitere Literatur.

²⁹ Vgl. die von Strecker a.a.O. ausgewählten Texte.

stischen Vater, sei sodann nach Jerusalem hinaufgegangen und dort eine Zeitlang geblieben, habe eine Tochter des Hohenpriesters zu heiraten begehrt und sich deshalb als Proselyt zur Beschneidung bequemt. Als er trotzdem das Mädchen nicht erhielt, sei er wütend geworden und habe begonnen, gegen die Beschneidung, den Sabbat und das Gesetz zu schreiben“.³⁰

Nun muß betont werden, daß diese Paulusfeindschaft, der wir in manchen Dokumenten am Ende des 2. Jahrhunderts begegnen, nicht ohne weiteres mit der Feindschaft der judaistischen Gegner des Paulus zu seinen Lebzeiten zu identifizieren ist. Es ist jedenfalls meines Erachtens höchst fraglich, ob man von einer kontinuierlichen Gegnerschaft gegen Paulus durch die Jahrzehnte hindurch sprechen darf. Das ist auch deshalb so unwahrscheinlich, weil die Ebioniten, gegen die z. B. Irenäus den Paulus verteidigen muß, nicht etwa die Nachkommen der Jakobusleute von Gal. 2, 12 sind, sondern gnostisch beeinflusste haeretische Judenchristen des Ostjordanlandes.³¹ Zum anderen muß darauf verwiesen werden, daß die erstaunliche Unkenntnis, vielleicht sogar das bewußte Verschweigen des Paulus bei Papias und anderen, wie wir es beobachtet haben, mit dieser Feindschaft der Judenchristen nichts zu tun hat, sondern sich durch andere Gründe erklären läßt.

Diese Gründe werden deutlich, wenn wir noch kurz auf den Mann eingehen, der ein wirklich geschlossenes Paulusbild entworfen und es auch propagiert hat, auf Marcion.³² Marcion ist ohne Zweifel eine der interessantesten und bedeutendsten Gestalten der Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts. Ob man ihn zu den Gnostikern rechnen soll oder nicht, ist umstritten; ich halte ihn jedenfalls für einen Gnostiker. Marcion hat in den ungefähr 16 Jahren zwischen 144, dem Jahr seines Bruchs mit der Gemeinde von Rom, und 160, dem (allerdings etwas fraglichen) Datum seines Todes, eine Gegenkirche gegründet, die eine erstaunlich schnelle und weite Verbreitung gefunden hat. Seine Lehre basiert auf einem strengen Dualismus: Er unterscheidet zwischen dem gerechten Gott, dem Schöpfer der Welt, von dem das Alte Testament spricht, und dem guten Gott, dem Vater Jesu Christi. Marcion ist dabei fest davon überzeugt, daß er ein Schüler des Paulus sei, ja, daß er allein das paulinische Evangelium richtig erkannt habe. Die Paulusbriefe, so meint er, seien sehr bald nach der Tätigkeit des Apostels judaistisch verfälscht worden.

In seiner Lehre knüpft Marcion ohne Zweifel an die bei Paulus ja deutlich vorhandene Unterscheidung von Gesetz und Evangelium an. Aber er radika-

³⁰ Epiphanius, Pan. haer. 30, 16, 8 f.: ... εἶτα φάσκουσιν αὐτὸν εἶναι Ἑλληνα καὶ Ἑλληνίδος μητρὸς καὶ Ἑλλήνος πατρὸς παῖδα, ἀναβεβηκέναι δὲ εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ χρόνον ἐκεῖ μεμειρηκέναι, ἐπιτεθυμηκέναι δὲ θυγατέρα τοῦ ἱερέως πρὸς γάμον ἀγαγέσθαι καὶ τούτου ἕνεκα προσήλυτον γενέσθαι καὶ περιτμηθῆναι, καὶ μηκέτι λαβόντα τὴν τοιαύτην κόπην ὠργίσθαι καὶ κατὰ περιτομῆς γεγραφέναι καὶ κατὰ σαββάτων καὶ νομοθεσίας.

³¹ Vgl. unter anderem meine Auseinandersetzung mit H. J. Schoeps in Verkündigung und Forschung, Theol. Jahresbericht 1949/50, 1952, S. 229–238.

³² Für Marcion immer noch grundlegend A. von Harnack, Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott, 2 1924 (Nachdruck der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft 1960; dort auch: Neue Studien zu Marcion von 1923). Dazu die Rezension von W. Bauer in Gött. Gel. Anzeigen 1923, S. 1–14.

lisiert den Gegensatz zwischen beiden und zeichnet das Bild des Paulus völlig einseitig nach Gal. 1 und 2, sowie nach 2. Kor. 11. Die von Jesus ausgewählten Urapostel haben nach Marcion eine ganz klägliche Rolle gespielt, weil sie in die Gesetzesreligion zurückfielen und Jesus für den Sohn des Welterschöpfers hielten. Sie waren halbe Judaisten und haben das Evangelium nicht rein verkündet. Daher mußte ein neuer Zeuge und ein neuer Missionar erweckt werden, um der falschen Predigt entgegenzuwirken, eben Paulus. Marcion hat aus einem eigentümlichen Sendungsbewußtsein heraus nun die Reinigung der Paulusbriefe und des Lukasevangeliums vorgenommen, um dadurch das dem Paulus direkt offenbarte Evangelium wieder herzustellen. Es ist umstritten, ob Marcion auch derjenige gewesen ist, der als erster eine planmäßige größere Sammlung von Paulusbriefen veranstaltet hat. Die Frage ist vor allem dadurch kompliziert, daß wir von manchen Paulusbriefen vor Marcion keine Spur entdecken können. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß es bereits vor Marcion Sammlungen von Paulusbriefen gegeben hat, daß sich die Kirche aber nun, als ihr der Apostel von den Marcioniten entrissen werden sollte, energischer um das Erbe des Paulus gekümmert hat.³³ Aber wie dem auch sei: Marcion war nicht der einzige Haeretiker, der den Paulus für sich mit Beschlag belegt hat. Die Valentinianer, ohne Zweifel eine der bedeutendsten gnostischen Gruppen der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, „behaupteten, daß Paulus in seinen Briefen für jeden, der lesen kann, deutlich genug die Grundbegriffe ihres Systems zur Anwendung gebracht habe“.³⁴ „Paulus ist nicht zufälligerweise vor allen Valentinianern als der am deutlichsten redende Prediger der verborgenen Weisheit bevorzugt worden“.³⁵ Auch Basilides bediente sich der Paulusbriefe. Noch der Canon Muratori, das bekannte Kanonsverzeichnis aus der Zeit um oder kurz vor 200, beklagt sich darüber, daß Marcion und andere Ketzler falsche Paulusbriefe hergestellt haben, um damit für ihre Irrlehre Propaganda zu machen.³⁶ Von hier aus wird verständlich, warum Papias, Justin und Hegesipp sich so zurückhaltend gegenüber dem Apostel verhalten. Ja, vielleicht hätte man ihn am liebsten ganz ausgeschlossen und seine Schriften nicht zum Kanon gerechnet. Aber dazu war es zu spät. Er war nun einmal ein Hauptapostel, neben Petrus der Märtyrer Roms und stand trotz der Unkenntnis von seiner Theologie in hohem Ansehen. So hat man versucht, den Ketzern diesen Zeugen zu entreißen und ihn in das kirchliche Bild von dem Urchristentum, der Mission und der Lehre einzufügen. In diesen Zusammenhang gehören die Pastoralbriefe, die man doch wohl recht spät ansetzen muß,³⁷ hierher gehört aus Irenäus und es gehören hierher die Paulusakten.

³³ Auf eine genauere Untersuchung dieses Problems muß hier verzichtet werden. Vgl. auch H. von Campenhausen, Die Entstehung des Neuen Testaments: Heidelberger Jahrbücher VII, 1963, S. 1–12, besonders S. 6 f. – Sollte es eine solche Sammlung von Paulusbriefen vor Marcion schon gegeben haben, so ist damit natürlich noch nicht deren „kanonische“ (im späteren Sinn des Wortes) Geltung erwiesen.

³⁴ *Tb. Zahn*, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, I, 1889, S. 751.

³⁵ Zahn, a.a.O., S. 758.

³⁶ Can. Mur., Zeile 63. ff. Vgl. Hennecke-Schneemelcher, I, S. 20.

³⁷ Vgl. H. von Campenhausen (o. Anm. 18).

Von dem Verhältnis des Irenäus zu den paulinischen Briefen hat A. Benoit eingehend gehandelt.³⁸ Der Bischof von Lyon ist für uns deshalb so bedeutsam, weil an ihm zu sehen ist, wie man zwischen 170 und 180 sich bemüht hat, ein kirchliches Paulusbild zu gewinnen. Es ist ja kein Zufall, daß Irenäus sein großes Werk gegen die Ketzler mit einem Hinweis auf den Apostel Paulus, näherhin auf 1. Tim. 1, 4 eröffnet. Auch sonst wird von den Paulusbrieffen reichlich Gebrauch gemacht. Wichtiger ist noch, daß Irenäus in scharfer Abwehr der Gnostiker sich dagegen wehrt, daß diese den Apostel über die anderen Apostel erheben. „Jene aber, die sagen, Paulus allein, dem das Geheimnis der Offenbarung anvertraut wurde, habe die Wahrheit erkannt...“³⁹ Aber, so argumentiert Irenäus, das ist falsch: Petrus und Paulus haben ein- und denselben Gott und verkünden ein- und dieselbe Wahrheit. Gewiß sagt Paulus, er habe mehr arbeiten müssen als die anderen. Aber das hängt doch nur damit zusammen, daß die Arbeit bei den Heiden schwieriger war, weil sie die Grundbegriffe, die den Juden wenigstens teilweise bekannt waren, erst beigebracht bekommen mußten.⁴⁰ Damit ist jedoch keine Sonderstellung für Paulus gegeben. Vielmehr steht er völlig gleichberechtigt am Anfang der Tradition der Kirche, das heißt am Anfang der Kette der Bischöfe.⁴¹

So bietet Irenäus ein Paulusbild, das geeignet war, diesen Apostel den Ketzern zu entreißen. Er ist wie Petrus und die anderen Apostel der Zeuge des Evangeliums am Anfang der Kirche, er ist genau wie die anderen Apostel der Garant für die kirchliche Lehre.

Am Ende des 2. Jahrhunderts hat nun ein Presbyter in Kleinasien „aus Liebe zu Paulus“ ein Werk verfaßt, das unter dem Namen *Πράξεις Παύλου* eine weite Verbreitung gefunden hat.⁴² In diesen Paulusakten wird, unter Benutzung mancher älterer Legenden, das in den Gemeinden Kleinasien verbreitete und wirksame Paulusbild gezeichnet. Dieses Bild ist antignostisch bestimmt. Ob der Verfasser der Paulusakten die Apostelgeschichte und die Paulusbrieve gekannt und benutzt hat, ist fraglich. Jedenfalls hat er sich nicht, wie man behauptet hat, in der Reiseroute des Paulus an das Itinerar der Apg. gehalten.⁴³ Besonders am Herzen liegt dem Verfasser der Paulusakten zweifellos der Auferstehungsglaube und die Forderung der geschlechtlichen Enthaltensamkeit. Paulus wird dadurch, daß er diese beiden Punkte immer wieder in den Mittelpunkt seiner Predigten stellt, zum Prediger eines populären kirchlichen Ideals, das gerade am Ende des 2. Jahrhunderts immer weiter Raum gewinnt. Die Auseinandersetzung des asketisch bestimmten Christentums mit der Welt ist ein wesentliches Leitmotiv der Acta Pauli. Dabei ist interessant, daß Paulus sich in den Paulusakten als Schüler der eigentlichen Apostel, d. h. der Zwölf darstellt. So schreibt er in dem

³⁸ A. Benoit, *Saint Irénée*, Introduction à l'étude de sa théologie, 1960, S. 127–141.

³⁹ Iren., haer. III 13, 1: Eos autem, qui dicunt solum Paulum veritatem cognovisse, cui per revelationem manifestatum est mysterium, ipse Paulus convincat...

⁴⁰ Iren., haer. IV 24.

⁴¹ Iren., haer. III 3.

⁴² Vgl. zu den Acta Pauli: Hennecke-Schneemelcher, II, S. 221–270.

⁴³ Über das Verhältnis der Acta Pauli zur Apg. des Lukas werde ich an anderer Stelle handeln.

apokryphen Brief an die Korinther, der ein Teil der Paulusakten ist: „Ich habe euch ja im Anfang überliefert, was ich von unseren Vorgängern, den heiligen Aposteln empfangen hatte, die allezeit mit dem Herrn Jesus Christus zusammengewesen waren“.⁴⁴ Das ist, nebenbei bemerkt, dieselbe Einstellung, wie wir sie auch in der sogenannten Epistola Apostolorum finden.⁴⁵ Jedenfalls zeigen Irenäus und die Paulusakten, daß Paulus nun doch nicht den Ketzern überlassen bleibt, sondern für die Kirche zurückgewonnen wird.

II. Paulinische Theologie und die theologische Entwicklung im 2. Jahrhundert

Diese notwendigerweise sehr knappe Übersicht über die Pauluskenntnisse und das Paulusbild einiger Schriftsteller und Theologen des 2. Jahrhunderts hat wohl schon deutlich werden lassen, daß man mit einer intensiven Auslegung und einer starken Wirkung der Theologie des Paulus in dieser Zeit nicht zu rechnen hat. Selbst bei den Männern, die Stellen aus Paulusbriefen zitieren, begegnen wir kaum dem Versuch, diese Zitate nun exegetisch zu erfassen. Irenäus ist auch hier eine Ausnahme und bezeichnet den Anfang einer neuen Entwicklung. Er hat sich ernsthaft mit dem Text des Paulus befaßt. So begegnen wir z. B. bei ihm⁴⁶ einer Auslegung von 2. Kor. 4, 4 („bei den Ungläubigen, deren Sinn der Gott dieser Welt in ihrem Inneren geblendet hat“). Irenäus legt bei seiner Interpretation dieser Stelle natürlich alles Gewicht darauf, daß die Worte *τοῦ αἰῶνος τούτου* nicht zu *ὁ θεός* gezogen werden dürfen, sondern zu *τῶν ἀπίστων* gehören. Dabei macht er bezeichnenderweise die Bemerkung, daß Paulus gern die Redefigur des Hyperbaton gebraucht, d. h. die Worte umstellt. Diese stilistische Beobachtung wird von Irenäus durch Stellen aus dem Galaterbrief und aus dem 2. Thessalonicherbrief unterbaut und belegt. Ich erwähne dieses Beispiel, um daran zu zeigen, daß wir bei dem Bischof von Lyon, der ja doch wohl einen relativ fest abgeschlossenen Kanon vor sich hatte, ein wirkliches Bemühen um den Text und sein Verständnis feststellen können. Aber er ist, wenn ich recht sehe, wirklich der erste, der in der Kirche sich um eine Auslegung der Paulusbriefe gekümmert hat. Es bleibt zu fragen, ob die Gnostiker ihm nicht vorangegangen sind. Aber dazu fehlen uns die Belege. Eine gnostische Evangelienexegese hat es vielleicht früh gegeben,⁴⁷ aber über eine entsprechende Paulusexegese läßt sich nichts sagen. Damit ist diese Frage der Paulusexegese für den Zeitraum, mit dem wir uns befassen, eigentlich erledigt.

Es bleibt aber nun noch die andere Frage zu klären: Welche Bedeutung hat die Theologie des Paulus für die theologische Entwicklung von Ignatius bis

⁴⁴ III Kor. 3, 4 (Hennecke-Schneemelcher, II, S. 259).

⁴⁵ Vgl. Epist. Apost. 31 (42) (Hennecke-Schneemelcher, I, S. 144).

⁴⁶ Iren., haer. III 7.

⁴⁷ Man könnte hier auf die *Ἐξηγητικά* des Basilides verweisen (vgl. *H. Ch. Pwech* in Hennecke-Schneemelcher, I, S. 257 f.). Aber es ist nicht klar, ob es sich dabei um die Auslegung eines der vier (später kanonischen) Evangelien, einer Evangelienharmonie oder eines eigenen Evangeliums gehandelt hat. Immerhin wird an diesem Beispiel wie an dem des Herakleon deutlich, daß man in gnostischen Kreisen sich exegetisch betätigt hat.

Irenäus? Ist die Theologiegeschichte des 2. Jahrhunderts irgendwie von der paulinischen Theologie beeinflusst oder läuft sie in ganz anderen Bahnen?

Um diese Fragen zu beantworten, müßte vorweg nun versucht werden, die Theologie des Paulus in den wichtigsten Zügen darzustellen. Es ist klar, daß ein solcher Versuch den Rahmen eines Aufsatzes sprengen würde. Immerhin möchte ich mit wenigen Worten auf die Punkte hinweisen, auf die es meines Erachtens in unserem Zusammenhang ankommt. Im 2. Korintherbrief 5, 17 ff. hat Paulus geradezu klassisch zusammengefaßt, was der Kern seiner Verkündigung ist. Da ist zunächst der Auftrag, von dem aus der Apostel handelt: er ist Botschafter an Christi Statt, und dieser Auftrag ist gebunden an Gottes Tat in Christus. Tod und Auferstehung Christi sind für Paulus das Heilshandeln Gottes, hinter dem alles andere zurücktritt. Paulus versucht, dieses Heilshandeln in immer neuen Aussagen zu umschreiben. Neben dem Gedanken des Sühnopfers steht die Vorstellung des stellvertretenden Opfers, durch das die Menschen vom Fluch des Gesetzes losgekauft sind. Dieser Loskauf bedeutet Befreiung von den Mächten dieses Äons, dem Gesetz, der Sünde und dem Tod. Neben kultisch-juristischen Kategorien treten Mysterien-Vorstellungen wie auch gnostisch-mythologische Aussagen. All diese verschiedenen Aussage-mittel benutzt Paulus, um die Bedeutung von Tod und Auferstehen Christi, die er als kosmische Ereignisse ansieht (Phil. 2!), zu umschreiben. Es gibt – das muß man doch wohl immer wieder betonen – für Paulus keine Begrifflichkeit und keine Kategorien, die genügen, um den entscheidenden Tatbestand zu umschreiben: das Alte ist vergangen! Paulus denkt, das wird ja auch an dieser Aussage deutlich, eschatologisch, aber nicht apokalyptisch. Das ganze Gewicht seiner Theologie liegt auf dem *νῦν*, auf dem Jetzt, der Gegenwartigkeit des Heils. Jetzt, im Dienst der Versöhnung, also in der Verkündigung des Evangeliums, ist der Tag des Heils angebrochen. Der neue Äon, der mit Kreuz und Auferstehung begonnen hat, wird bestimmt von Gottes Gnade, der *χάρις*, die keine göttliche Eigenschaft, sondern Gottes Handeln ist. Dieses Handeln trifft eine Welt, die in Sünde und Tod – beide hängen ja engstens zusammen – verfallen ist und die sich bemüht, durch das Gesetz, also durch eigenes und eigenmächtiges Handeln von dieser Verfallenheit erlöst zu werden. Aber Gerechtigkeit und Gnade, also Erlösung in vollem Sinn des Wortes gibt es nur als Gottes Geschenk. In Tod und Auferstehung Christi hat Gott diese Gnade offenbart. Der Mensch, der diese Botschaft annimmt, der also im Glauben, besser unter dem Glauben lebt, wird frei, frei von der Sünde und frei vom Tod. Er kann in dieser Welt so leben, als lebte er nicht in ihr. Damit ist klar, daß das Gesetz nicht der Maßstab des Lebens sein kann, sondern nur die Gnade. Christus ist wirklich das Ende, aber eben nicht die Vollendung des Gesetzes. Das Evangelium ist auch neues Gesetz, aber das Gesetz allein kann niemals Heil und Trost des Evangeliums ersetzen.

Diese kurze Skizze soll nur die nun zu erörternde Frage einleiten: Wie verhält sich die Theologie des 2. Jahrhunderts zu dieser geistigen Welt des Paulus? Wir müssen den nun anzustellenden Vergleich auf vier besonders bedeut-

same Vertreter des 2. Jh. beschränken: Ignatius, Marcion, Justin und Irenäus.

Will man die Theologie des Ignatius in Kürze erfassen, so wird man auf zwei Punkte hinweisen müssen: 1. Ignatius denkt in gewisser Weise heilsgeschichtlich. Er stellt Gegenwart und Vergangenheit unter den Begriff der *οἰκονομία*, der Heilsveranstaltung Gottes.⁴⁸ 2. Ignatius ist in seinem Denken stärkstens christologisch ausgerichtet. Dabei gehört dieser christologische Gesichtspunkt mit dem zuerst genannten heilsgeschichtlichen Denken eng zusammen und zwar insofern, als Christus für Ignatius der Anfänger einer neuen Menschheit ist. In Christus offenbart sich der göttliche Heilsplan, der auf den neuen Menschen zielt.⁴⁹ Ignatius bedient sich ohne Zweifel vielfach der Begriffe und Vorstellungen, wie wir sie aus dem Mythos vom erlösten Erlöser kennen.⁵⁰ Diese religionsgeschichtliche Bemerkung ist deshalb nicht unwichtig, weil sie die Theologie des Ignatius von vornherein in einen anderen Bereich als die Theologie des Paulus weist. Daß Ignatius manche Verwandtschaft mit dem Johannesevangelium hat, ist bekannt, weist aber nur auf gemeinsame Wurzeln, nicht aber auf literarische Abhängigkeiten. Daß er sich in manchen Punkten mit Paulus berührt, dürfte richtig sein. Aber andererseits sind die Unterschiede so groß, daß man keinesfalls den Ignatius als einen Schüler des Paulus bezeichnen darf. Das verbietet sich schon deshalb, weil das Problem der Eschatologie bei beiden völlig verschieden aussieht. Bei Ignatius werden wir vergeblich die für Paulus doch wichtige Vorstellung von den beiden Äonen suchen. Er scheidet vielmehr Diesseits und Jenseits – und das ist etwas anderes als die Lehre von den zwei Äonen. Und wenn Ignatius von der *παρουσία* Christi redet,⁵¹ dann meint er das historische Auftreten Jesu, aber nicht das Wiederkommen des erhöhten Herrn zum Gericht und zur Aufrichtung seines Reiches. Trotz aller kosmisch bezogenen Aussagen über das Heil ist dieses letztlich individuell gefaßt, allerdings mit der Einschränkung, daß das Individuum sein Heil in der Kirche findet.⁵² Viel stärker als bei Paulus wird der sakramentale Bereich betont, wobei die Verbindung von Kirche und rechten (d. h. wirksamen) Sakramenten für Ignatius selbstverständlich ist. Der für Paulus so wichtige Gegensatz von Glauben und Werken spielt für Ignatius keine Rolle. Das hängt sicher mit der veränderten Situation zusammen, ist aber nicht nur daraus zu erklären, sondern auch aus bestimmten theologischen Grundentscheidungen.

R. Bultmann urteilt über das Verhältnis des Ignatius zu Paulus: „Ignatius . . . hat von Paulus gelernt, den christlichen Glauben wirklich als eine existentielle Haltung zu verstehen. Er ist freilich nicht von dem hellenistischen Dualismus frei geworden, sondern hat innerhalb seiner den Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα* verstanden. Er kennt die *σάρξ* nicht als die Macht der Sünde, sondern nur als die Sphäre des Vergänglichen und des Todes, so daß

⁴⁸ Vgl. Ign. Eph. 18, 2; 20, 1.

⁴⁹ *οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον* Ign. Eph. 20, 1.

⁵⁰ Grundlegend bleibt *H. Schlier*, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen (Beih. ZNW 8) 1929.

⁵¹ Ign. Phil. 9, 2.

⁵² Vgl. u. a. Ign. Eph. 13, 1; 20, 2; Magn. 7, 1; 13.

er den Sinn der paulinischen Rechtfertigungslehre und des *πίστις*-Begriffs nicht erfaßt hat . . . Das Neue der christlichen Situation liegt für ihn nicht in der Gewährung einer neuen Chance, sondern in der Verwandlung des Seins“. ⁵³ Ein anderes Urteil geht in ähnlicher Richtung: „Von Paulus über Ignatius führt die Linie zu Irenäus, der das Ideal der Vergottung des Leibes vertritt“. ⁵⁴ Nun mag das, was Bultmann im einzelnen zu seinem Gesamturteil geführt hat, richtig sein. Aber mir scheint, daß in beiden zitierten Beurteilungen eine Voraussetzung gemacht wird, die nicht zutrifft, nämlich die, daß Ignatius bewußt die Theologie des Paulus rezipiert und verarbeitet hat. Wenn unsere oben geäußerten Zweifel zutreffen, so hat Ignatius offensichtlich nur sehr wenig oder gar nichts von dem paulinischen Schrifttum benutzt. Jedenfalls haben wir doch kein wirkliches Zitat feststellen können. Dann bekommen aber die Differenzen zwischen den beiden Theologen in Terminologie und in Vorstellungen ein anderes Gesicht. Man muß dann doch feststellen, daß die Theologie des Ignatius eben nicht paulinisch ist, ja mit Paulus nichts zu tun hat und aus völlig anderen Traditionen herkommt. Gerade wenn man die vielfachen religionsgeschichtlichen Bezüge des Ignatius zu der syrischen Gnosis beachtet – womit Ignatius selbstverständlich nicht zum Gnostiker gemacht werden soll –, dann wird man sich kaum über solche Differenzen wundern. Ignatius vertritt, wenn man es einmal kurz zusammenfassen will, ein Christentum, das nicht von Paulus, sondern vom griechisch-syrischen Heidententum geprägt ist. Es sei hier noch ergänzend hinzugefügt, daß der fehlende ‚Paulinismus‘ bei Ignatius nicht überraschend ist, wenn man bedenkt, daß Paulus offenbar nach der Kontroverse mit Petrus zu der antiochenischen Gemeinde keine Beziehung mehr gehabt zu haben scheint.

In Marcion hatten wir den ersten Theologen behandelt, der bewußt paulinisch denken und reden will. Ist er aber wirklich ein Schüler des Paulus? Kann man bei ihm von einem legitimen Weiterdenken paulinischer Gedanken sprechen? Diese Frage muß wohl verneint werden. Marcion hat den Paulus zwar eifrig studiert, hat aber etwas völlig anderes aus den paulinischen Aussagen gemacht, als der Apostel ursprünglich gemeint hat.

H. Lietzmann hat einmal geurteilt: „Hier (sc. bei Marcion) ist echte Gotteskunde Jesu, wirkliche Erfahrung des Paulus zu lebendiger Wirkung gebracht worden, aber einseitig, stürmisch und mit so rücksichtsloser Leidenschaft, daß darüber alle anderen und vielfach nicht minder bedeutsamen Werte der christlichen Religion in Trümmer gingen“. ⁵⁵ Aber dieses Urteil ist unzureichend. Denn Marcions theologische Grundkonzeption geht eben nicht auf ‚Gotteskunde Jesu‘ oder ‚Erfahrung des Paulus‘ zurück, sondern auf den gnostischen Dualismus. Ich habe ja schon darauf hingewiesen, daß dieser Dualismus bei Marcion der entscheidende Faktor seines Denkens ist: Zwei Götter stehen sich einander gegenüber, der Weltschöpfer des AT und der gute, fremde, erst von Jesus offenbarte Gott. Dieser Dualismus ist aber nicht der der jüdischen Apokalyptik, auch nicht der des Paulus, sondern der der

⁵³ R. Bultmann, *Theologie*, S. 539 f. ⁵⁴ E. Aleith (vgl. o. Anm. 6), S. 26.

⁵⁵ H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, I, ² 1937, S. 281.

iranisch beeinflussten Gnosis. Für Paulus ist es oberstes theologisches Axiom daß es nur *einen* Gott gibt. Gewiß kann man 2. Kor. 4, 4 lesen, daß der Gott dieses Äons die Sinne der Ungläubigen verblendet habe (trotz Irenäus ist diese Stelle so zu verstehen); aber das besagt doch nur, daß Paulus mit widergöttlichen Mächten rechnet, die diese Welt beherrschen und die von den Ungläubigen für Götter gehalten und so benannt werden. Aber über diesen Mächten steht der *eine* Gott, der im Alten Testament redet und der sich in Christus als der gnädige Gott offenbart hat. Dazu kommt nun weiter, daß Paulus einen Blick für die Dimension der Geschichte gehabt hat. Gott hat Israel geführt, hat durch Moses gesprochen usw. Für eine solche heilsgeschichtliche Schau – um es einmal abgekürzt so zu nennen, wobei der Unterschied dieser Art heilsgeschichtlichen Denkens zu der des Ignatius betont werden muß – für einen solchen Versuch, die Geschichte als Heilsgeschichte zu verstehen, wie es Paulus in Röm. 9–11 versucht, hat Marcion kein Verständnis. Sein Dualismus ist kosmologisch und theologisch absolut. Das bedeutet aber, daß das Paulusverständnis des Marcion wirklich ein großes Mißverständnis ist. Der Grund dafür ist klar: Marcion hat sich in einem ganz entscheidenden Punkt von einem zentralen christlichen Glaubenssatz entfernt, nämlich von dem Glauben an den einen Gott, der Schöpfer *und* Erlöser ist.

Die Theologie der griechischen Apologeten ist nun sicher nicht paulinisch. Dieser Satz, der in der Dogmengeschichtsschreibung allgemein akzeptiert zu sein scheint, muß hier näher erläutert werden. Dabei ist nun allerdings zu beachten, daß wir über die Theologie der Apologeten, speziell des Justin nur sehr einseitig unterrichtet sind. Wir kennen von Justin z. B. nur das apologetische Schrifttum, wissen aber nicht, wie er sich im innerkirchlichen Bereich geäußert hat. Allerdings ist es schwer vorstellbar, daß der kirchliche Prediger Justin sehr viel anders geredet hat als der Apologet Justin.⁵⁶ Man kann daher für unsere Frage wohl von dem apologetischen Schrifttum ausgehen, das ja ohnehin für die Theologiegeschichte von großem Einfluß gewesen ist.

Das Christentum ist für Justin in erster Linie die „einzig sichere und heilsame Philosophie“.⁵⁷ Diese Philosophie unterscheidet sich von der heidnischen vor allem dadurch, daß sie auf Offenbarung beruht. Denn es ist die Lehre *des* Logos, der im Alten Testament und in Jesus gesprochen hat. Dabei sind die Apologeten sowohl in ihrer Gotteslehre wie auch in der Logosauffassung weitgehend abhängig von der zeitgenössischen Philosophie (mittlerer Platonismus).

Wenn man nun sich genauer in die Theologie der Apologeten vertieft, dann wird sehr bald deutlich: das alles hat mit Paulus wirklich nichts zu tun. Hier klaffen Unterschiede, die durch keine noch so gut gemeinte Brücke zu überwinden sind. Daneben begegnen uns aber bei Justin auch allerlei Elemente

⁵⁶ Das Problem ist schon bei *Loofs* angedeutet: Leitfaden S. 86 f. und S. 94 ff. An Melito wird deutlich, daß ein „Apologet“ durchaus auch anders reden kann. Jedenfalls sollte die Passahomilie zur Vorsicht vor einem zu pauschalen Urteil über die Apologeten mahnen.

⁵⁷ Justin, Dial. 8, 1: . . . ταύτην μόνην εὐρισκόν φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον.

christlicher Tradition, die sich nur schlecht mit dieser philosophischen Lehre vertragen. Justin redet von der Fleischwerdung des Logos, die er als *οικονομία*, d. h. als göttliche Heilsveranstaltung bezeichnet.⁵⁸ Der Sinn dieses göttlichen Handelns in der Geschichte ist die Vernichtung des Todes. Justin spricht weiter von dem Mysterium des Kreuzes, davon, daß die Menschen nur durch den gekreuzigten Christus Gott ganz erkennen können.⁵⁹ Christus hat uns durch seinen Kreuzestod und durch die Taufe erlöst usw. All diese Äußerungen sollten vor einer vorschnellen Verurteilung der apologetischen Theologie warnen. Es ist eben nicht ganz richtig, wenn man den Apologeten vorwirft, daß sie den Grund gelegt hätten zur Verkehrung des Christentums in eine geoffenbarte Lehre.⁶⁰ Das theologische Bemühen der Apologeten und das traditionelle Glaubensgut sind merkwürdig miteinander vermischt und müssen doch wohl beide berücksichtigt werden. Andererseits wird man aber auch nicht sagen können, daß hier Gedanken des Paulus nachwirken. Vielmehr ist es doch wohl so, daß die Apologeten ihre Theologie auf dem Boden eines Gemeindechristentums entfalten und von diesem ausgehen, das noch weniger, als es bei Ignatius der Fall war, von Paulus beeinflusst war. Ob man nun die Beschlagnahme des Paulus durch die Gnostiker und Marcion für dieses Fehlen des paulinischen Einflusses verantwortlich machen will, ist zunächst eine zweitrangige Frage. Die Tatsache, daß das Christentum der Apologeten unpaulinisch ist, muß mit aller Deutlichkeit gesehen werden. Die eben gestellte Frage wird man ohnehin nur schwer beantworten können. Ich neige dazu, sie anders zu beantworten: Es bedurfte gar nicht erst der Beschlagnahme des Paulus durch die Gnostiker, um ihn der Kirche zu entfremden und seinen theologischen Einfluß so gering zu halten. Vielmehr ist es doch wohl so, daß Paulus von vornherein nur in wenigen kleinen Kreisen gewirkt hat und daß die theologische Entwicklung von vornherein in anderen Bahnen ging.

Schließlich nun noch einmal zu Irenäus: Wir haben oben davon gesprochen, wie Paulus durch Irenäus benutzt wird, wie sehr er geschätzt und herangezogen wird. Hat das nun Konsequenzen für die eigene theologische Konzeption gehabt? Nun, ich glaube, daß man diese Frage bejahen muß. Gewiß ist Irenäus an vielen Stellen seinen apologetischen Vorläufern oder anderen Traditionen verpflichtet. Vor allem an der Frage Gesetz und Evangelium läßt sich zeigen, daß er nicht nur Paulus reproduziert, daß er vielmehr hier anders denkt als der Apostel. In der Rechtfertigungslehre sind die Unterschiede ebenfalls mit Händen zu greifen. Man studiere nur einmal das Problem des freien Willens bei Irenäus.⁶¹ Aber an einem, nun allerdings zentralen und entscheidenden Punkt des theologischen Denkens scheint mir Irenäus auf Paulus zurückzugreifen: Bei der Aussage, daß die Menschheit seit Adam unter dem Tod beschlossen ist und daß sich Sünde und Tod seit Adam in der Menschheit fortpflanzen, daß sie aber in Christus überwunden sind, bewegt sich Irenäus

⁵⁸ z. B. Dial. 45, 4; 30, 3. ⁵⁹ z. B. Dial. 34, 8; 134, 5 ⁶⁰ *Loofs*, a.a.O., S. 97.

⁶¹ z. B. Iren., haer. IV 37. Auf den Unterschied zwischen paulinischer Rechtfertigungstheologie und der Lehre des Irenäus hat schon *R. Seeberg*, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 4 1953, S. 434 f. hingewiesen.

in den Bahnen des Paulus. An diesen Aussagen hängt nun aber seine Inkarnationslehre.⁶² Was diese für die weitere Lehrentwicklung der Kirche bedeutet, braucht nicht erst gesagt zu werden. „Sowohl der Gegensatz von Adam und Christus, wie die Lehre von der gleichlaufenden Überwindung der Sünde in Christus und den Christen finden wir in den Briefen des Apostels, und eine Fülle von Einzelausführungen (sc. des Irenäus) beruft sich auf paulinische Worte“.^{62a} Allerdings darf nicht verschwiegen werden, daß trotzdem der Abstand zwischen Irenäus und Paulus vielfach erstaunlich groß ist. Um nur einen Punkt zu nennen: Für Irenäus ist die Inkarnation, für Paulus aber sind Tod und Auferstehung Christi die entscheidenden Heilstatsachen. Weiter ist der Glaube für Irenäus die Annahme der kirchlichen Lehre und Verkündigung von der Kraft des Sakraments, während für Paulus der Glaube mehr bedeutet, nämlich Gottes Handeln am Menschen.

Aber wie dem auch sei: In Irenäus sehen wir zum ersten Mal einen Theologen, bei dem Paulus nun von erheblichem Einfluß geworden ist. Er hat keine paulinische Theologie vertreten, aber er hat sich bemüht, Paulus zu verstehen und das zu sagen und nachzudenken, was Paulus gesagt hat: „Irenäus ist der erste bewußte Schrifttheologe der christlichen Kirche“.⁶³

Wir kommen zum Schluß noch einmal auf die zu Beginn des Aufsatzes angedeutete Problematik zurück. Unsere Wanderung durch die Quellen des 2. Jh. stand ja unter den Fragen: Was kannte man von Paulus, wie verstand man den Apostel und welchen Anteil hat seine Theologie an der theologischen Entwicklung des 2. Jh.? Zugleich damit ist die Frage nach den Faktoren, die die Theologie der Kirche bestimmen, gestellt. Nun soll jetzt nicht versucht werden, die Konsequenzen aus dem dargelegten Tatbestand ausführlich aufzuzeigen. Ich möchte mich damit begnügen, auf vier Punkte hinzuweisen.

1. Der Versuch, an einem Beispiel der frühen Kirchengeschichte die Wirksamkeit eines Teiles der Schrift aufzuweisen, hat zu einem negativen Ergebnis geführt. Das sollte bei den Überlegungen, was denn nun das Wesen der Kirchengeschichte sei, bedacht werden. Zumindest scheint mir damit klar, daß die These, die Kirchengeschichte sei die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, sich nicht halten läßt.⁶⁴

2. Wenn aber die frühe Theologiegeschichte nicht in der Art und Weise „schriftgemäß“ war, daß sie primär von der Auslegung der Schrift (speziell des NT) ausging, dann bleibt die Frage, welche Faktoren die Theologiegeschichte bestimmt haben. Die Antwort wird darin zu sehen sein, daß das AT und „der Herr“, d. h. die Tradition über Jesus, sei es in ihrer schriftlichen

⁶² Auf Belege kann hier verzichtet werden. Vgl. die Darstellungen bei Loofs, Harnack, Seeberg, Lietzmann.

^{62a} H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche II*, 1953, S. 217.

⁶³ Hans Frhr. von Campenhausen, *Die griechischen Kirchenväter* (Urbanbücher 14), 1955, S. 29.

⁶⁴ Die These ist aufgestellt von G. Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift* (Sammlung gemeinverst. Vorträge 189) 1947. Kritik und Modifizierung der These bei H. Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft, Handreichung zur Einübung ihrer Probleme*, 1951, S. 117–124.

Formulierung eines Evangeliums oder einer Vorstufe eines Evangeliums, sei es in mündlicher Form, die Anfänge der Theologie bestimmt haben. Dabei ist es sicher so, daß beide Faktoren, AT und Jesustradition, nur zusammen wirksam waren.⁶⁵

3. Damit ist auch zum Teil wenigstens erklärt, warum sich am Anfang der Theologiegeschichte eine so erstaunliche Vielfalt findet. Es hat von Anfang an – entsprechend der Vielfalt der ersten Jüngerkreise – eine sehr vielschichtige Tradition von und über Jesus gegeben (apokalyptisch, judenchristlich, hellenistisch usw.). Die Einheit der Lehre ist etwas Sekundäres.⁶⁶ Sie ist in entscheidender Weise durch den Kanon des NT gefördert worden, ohne daß aber damit neue Spaltungen vermieden wären.

4. Die Aufnahme des Paulus in den Kanon scheint sich ohne stärkeren Widerstand vollzogen zu haben. Jedenfalls erfahren wir nichts von einer solchen Ablehnung, die an sich – angesichts der Beschlagnahme des Paulus durch Gnostiker und andere Randerscheinungen – verständlich gewesen wäre. Die Kirche hat sich damit, daß sie Paulus in ihren Kanon aufnahm, ein Element der Unruhe erhalten, das je und dann seine Wirkung getan hat.

⁶⁵ Es ist selbstverständlich, sei aber doch noch betont, daß mit diesen Sätzen das höchst komplexe Problem der Anfänge christlicher Theologie überhaupt nicht gelöst ist. Dazu vgl. die beiden überzeugenden Aufsätze von E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie*, ZThK 57, 1960, S. 162–185, und: *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, ZThK 59, 1962, S. 257–284. In unserem Zusammenhang geht es um die Entwicklung, die zu dem geführt hat, was wir im 2. Jh. beobachten können.

⁶⁶ Vgl. zu diesem Problem vor allem W. Bauer, *Rechtgläubigkeit* (o. Anm. 22).