

# KRITISCHE MISCELLEN

## „Paulinismus“ und „Gnosis“ in der Schrift an Diognet

Zu dem Buch von Rudolf Brändle, Die Ethik der „Schrift an Diognet“.  
Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie  
am Ausgang des zweiten Jahrhunderts, AthANT 64, Zürich 1975

Von Klaus Wengst

1. Unbezeugt im christlichen Altertum, taucht die Schrift an Diognet (= Diog) erst spät im Mittelalter auf. Dieser Tatbestand müßte einer Einordnung in die alte Kirchengeschichte nicht unbedingt hinderlich im Wege stehen, wenn sich eine solche vom Inhalt dieser Schrift her eindeutig ergäbe. Das aber ist nicht der Fall. Es ist vielmehr alles andere als leicht, ihren historischen Ort nicht nur zu vermuten, sondern begründet zu bestimmen. An Bemühungen darum hat es nicht gefehlt. Hier sind aus neuerer Zeit vor allem die Kommentare von Henry G. Meecham<sup>1</sup> und Henri I. Marrou<sup>2</sup> und u. a. die Aufsätze von Einar Molland,<sup>3</sup> Simone Petrement<sup>4</sup> und Walter Eltester<sup>5</sup> zu nennen. Doch fehlte bisher eine neuere, ausführliche monographische Behandlung der Diog, die deren theologische Gedanken analysiert und im Zusammenhang dargestellt und zu möglichen zeitgenössischen Aussagen in Beziehung gesetzt hätte. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß nun die bei O. Cullmann gearbeitete Basler Dissertation von Rudolf Brändle vorliegt, die die Ethik der Diog „als das zentrale Anliegen des unbekanntem Verfassers“ (22) zu ihrem Hauptthema macht. Im folgenden soll zuerst eine Darstellung des Ganges dieser Arbeit gegeben werden. Daran schließt sich der Versuch an, in Auseinandersetzung mit ihr das von ihr provozierte Problem weiter zu verfolgen.

2. In der Einleitung (11–25) scheidet B. die cc 11 f. als nicht authentisch aus (13 f.).<sup>6</sup> Das literarische Genus der ursprünglichen Schrift bestimmt er

<sup>1</sup> The Epistle to Diognetus. The greek text with introduction, translation and notes, Manchester 1949.

<sup>2</sup> A Diognète. Introduction, édition critique, traduction et commentaire, SC 33, Paris 1965.

<sup>3</sup> Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes, ZNW 33, 1934, 289–312.

<sup>4</sup> Valentin est-il l'auteur de l'épître à Diognète? RHPH 46, 1966, 34–62.

<sup>5</sup> Das Mysterium des Christentums. Anmerkungen zum Diognetbrief, ZNW 61, 1970, 278–293.

<sup>6</sup> Diese Meinung schien allgemein herrschende Ansicht zu sein. Doch haben u. a.

als „apologetisch- protreptische Abhandlung“ (14 f.). Um sie „dem luftleeren Raum zu entnehmen“, übernimmt er als Arbeitshypothese die Datierung Marrou ins letzte Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts (20 f.). Das Ziel seiner Untersuchung sieht er darin, einen Beitrag zur *Theologie* der Diog zu liefern, als deren Zentrum er die Ethik erkennt. Zu ihrer Ausformung habe der Verfasser die paulinische und johanneische Tradition aufgenommen, die im 2. Jahrhundert kaum in der rechtgläubigen Literatur, wohl aber bei Gnostikern Widerhall fand (23). Damit ist eine Problemanzeige gegeben, die die Arbeit begleitet.

Im ersten Teil versucht B. in drei Schritten, „die historische und ideengeschichtliche Stellung“ der Diog zu bestimmen (26–64), indem er ihre Stellungnahmen zu den heidnischen Vorwürfen gegen die Christen, zur Philosophie und zum Judentum beschreibt. Bei der Antwort auf die heidnischen Vorwürfe hebt er als Besonderheit des Verfassers hervor, daß er dem Vorwurf der Neuheit weder mit dem Altersbeweis (AT) begegnet noch mit der Lehre vom Logos spermatikos oder der These von der göttlichen Erziehung. „Er gibt nicht eine allgemein einsichtige Antwort, sondern eine Antwort des Glaubens. . . . ‚Als der Zeitpunkt gekommen war, den Gott vorausbestimmt hatte‘“ (47). Zur Philosophie zeige der Verfasser „keine tiefere Beziehung“ (48); er habe „eigentlich nur Begriffe und Vorstellungen übernommen, die dem Duktus seines durch paulinische und johanneische Tradition geformten Denkens in etwa entsprochen haben“ (50). In dessen Kritik am Judentum sieht B. eine „theologische Problematik“. Ihre Radikalität, die das AT „nicht Urkunde der Heilsgeschichte“ (58) sein läßt, „hat ihren inneren Grund im Offenbarungsverständnis unseres Autors“ (59 f.), das ausschließlich auf das Handeln Gottes in seinem Sohn bezogen ist. Hier erkennt B. Anknüpfung an paulinische und johanneische Tradition; doch gehe der Verfasser über Paulus hinaus, indem er „das christologische Prinzip“ überspanne und „die Verbindungslinien zum AT“ durchschneide (62). Von anderen deswegen erwogene markionitische oder sonstige gnostische Verfasserschaft weist er aber mit dem Hinweis auf „die Identität zwischen Gott dem Schöpfer und dem Erlöser“ zurück (63).

In dem der Ethik gewidmeten zweiten Teil des Buches (65–201) wendet sich B. zunächst ihrer Begründung zu. Die Überzeugung von Paulus und Johannes: „Gottes Handeln geht dem der Menschen voraus und ermöglicht es erst“ werde vom Verfasser geteilt. In der Übernahme der urchristlichen Zuordnung von Indikativ und Imperativ erkennt B. „den Rang seines theologischen Denkens“ (76).

Von dieser Begründung her stellt er anschließend „das Leben der Christen als Antwort auf die ihnen widerfahrene Liebe Gottes“ dar (79–201). Zu-

*Marrou*, 219–227, und *J. J. Thierry*, *The Epistle to Diognetus*, *Textus minores* 33, Leiden 1964, 10 f., die Authentizität der Schlußkapitel verteidigt, und *Petrement*, 35 f., hält sie für vom selben Autor geschrieben. Daher hätte B. seine – m. E. richtige – Entscheidung gründlicher untermauern sollen als mit der pauschalen Feststellung eines großen sprachlichen und theologischen Unterschiedes und den Hinweisen in A. 21.

nächst zeigt er „die eschatologische Bestimmtheit des christlichen Lebens“ auf, die ihren Grund im „Anbruch des Eschatons mit dem Kommen des Gottessohnes“ habe (91). B. sieht hier eine Nähe zu Paulus; wegen der stärkeren Betonung der Gegenwart konstatiert er eine Berührung mit Johannes und noch mehr mit Kol und Eph (91 f.). Die größte Nähe in diesem Zusammenhang erblickt er aber zwischen Diog 10, 7 und EpRheg 45, 24–28 (93), was ihn vermuten läßt, der Verfasser sei „irgendwie mit der großen Bewegung der Gnosis in Verbindung zu bringen“ (94). Aber er grenzt ihn sofort wieder dagegen ab, indem er die von ihm aufgenommenen Elemente einer futurischen Eschatologie ins Feld führt.

Nach dem Aufweis der eschatologischen Bestimmtheit des christlichen Lebens zeigt B., daß es sich als Gottesdienst im Alltag der Welt vollzieht. Am Mysterienbegriff, dessen Verwendung er wegen der Verbindung von Soteriologie und Ethik an Paulus und an Kol/Eph anschließt, weist er nach, daß der Gottesdienst eine unkultische, profane Gestalt hat. Das Mysterium ist „die Liebe Gottes und die Teilhabe der Menschen an dieser Liebe“ (116), indem sie dieser Liebe im Alltag der Welt folgen.

In einem dritten Schritt kennzeichnet B. in Besprechung von 10,3–8 das christliche Leben als Nachahmung Gottes in der Liebe zu den Mitmenschen. Er meint, die hier begegnende Mimesis-Vorstellung an Eph 5, 1 ff. anschließen zu können.

Viertens legt er „Konsequenzen für die Christen aus der eschatologischen Bestimmtheit ihres Lebens“ dar. Die in den Antithesen von 5, 11–16 ausgedrückten Leidenserfahrungen der Christen und ihre Liebe zu den Mitmenschen beschreibt er als Folgen „ihres Eintritts in die eschatologische Existenz“ (140.147). Bei der Besprechung des berühmten Vergleichs der Christen in ihrem Verhältnis zur Welt mit der Seele in ihrem Verhältnis zum Leib hat B. „die Idee . . . , daß *θεοσέβεια* (6, 4) das Stichwort ist, von dem die Interpretation des 6. Kapitels auszugehen hat“ (158). Dort wird der Gottesdienst der Christen unsichtbar genannt, „weil er seinen Platz im täglichen Leben hat“ (158 f.), vor allem in ihrer Liebe besteht. Diese Liebe hält die Welt zusammen (6, 7), „weil sie Reflex der Liebe Gottes zu allen Menschen ist und die Christen damit am Mysterium Gottes, seinem Heilswillen für alle Welt partizipieren“ (160). Ausführlich behandelt B. unter den „Konsequenzen“ dann „das Verhältnis der Christen zur Welt“ (167–201). Als die beiden Pole des dialektischen Verhältnisses bezeichnet er Widerstand und Distanz auf der einen Seite und Liebe zu den Menschen der Welt auf der anderen; das christliche Leben „bewegt sich im Spannungsverhältnis zwischen Weltüberlegenheit und Weltverpflichtung“ (179). B. meint, daß der Verfasser damit „letztlich an Paulus anknüpft“, wenn auch der Akzent stärker auf der Weltverpflichtung liege (180). Abschließend erkennt er die Bedeutung des Verfassers „darin, daß er in einer neuen Situation die gleiche Sicht der Beziehung Christen-Welt vertritt wie Paulus. . . hier wird entsprechend der apostolischen Verkündigung der schmale Weg zwischen den beiden Irrtümern der Weltflucht und der Anpassung an

die Welt beschritten“ (200). „In so klaren Worten ist seit den apostolischen Zeiten nicht mehr gesprochen worden“ (201).

Im dritten Teil versucht B. unter der Überschrift „Die Stellung der ‚Schrift an Diognet‘ innerhalb der christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts“ (202–235), das Problem zu lösen, das mit der Aufnahme paulinischer und johanneischer Tradition gegeben ist. Er meint, der Verfasser habe „eindeutiger auf Paulus zurückgegriffen“ als Irenäus und Klemens von Alexandrien (206). Dafür führt er an: „das auf Christus zentrierte Verständnis der Offenbarung“, das Begreifen des Offenbarungshandelns Gottes in Christus als eschatologisches Geschehen, die Begründung der Ethik in Gottes Güte (209), die Übernahme der paulinischen Rechtfertigungslehre (210) und der eschatologischen Dialektik (211), der profane Gottesdienst im Alltag der Welt (212), die Bedeutung der Liebe, die keine Tugend neben anderen ist (214). Summa: Er habe „Paulus weitgehend verstanden“ (210).

S. 218 f. stellt B. die Anklänge an das JohEv und den 1 Joh zusammen und meint, daß der Verfasser „die Johannesschriften direkt gekannt hat“, wofür er vor allem Diog 10 anführt (219 f.). Die paulinische und johanneische Tradition hat im 2. Jahrhundert Aufnahme bei den Gnostikern gefunden und ist deshalb in der Großkirche vor Irenäus und Klemens von Alexandrien großem Mißtrauen begegnet. Da diese beiden Kirchenväter als Verfasser der Diog ausscheiden und eine spätere Ansetzung nicht in Frage komme, bleibe nur die Möglichkeit, „sie irgendwie mit der reichen Paulus- und Johannesüberlieferung der Gnosis in Verbindung zu bringen“ (225). B. weist noch einmal eine gnostische Verfasserschaft ab unter betonter Hervorhebung der Unterschiede zur Gnosis (226–228). So kommt er zu dem Ergebnis: Der Verfasser „ist ein Theologe, der in Kontakt mit Gnostikern gestanden haben muß, der aber selbst nicht oder jedenfalls zur Zeit der Abfassung seiner Schrift nicht mehr Gnostiker gewesen ist“ (228 f.; vgl. schon 64).

Abschließend stellt B. nochmals Bedeutung und Leistung des Verfassers heraus, die er in seinem Rückgriff auf die paulinische und johanneische Tradition erblickt und in der von daher erfolgten soteriologischen Begründung der Ethik (234 f.).

3. Ohne Zweifel hat B. das gängige Urteil, der Verfasser der Diog sei „vor allem bei Paulus in die Schule gegangen“, <sup>7</sup> untermauern können. Die immer wieder vorgenommene Herausstellung, daß das Handeln Gottes dem des Menschen nicht nur vorgeordnet ist, sondern es begründet und hervorruft, überzeugt. Die Struktur des Verhältnisses von Indikativ und Imperativ ist in der Tat nicht anders beschrieben als bei Paulus und „Johannes“. Im Recht bleiben dürfte B. auch mit der Erkenntnis, daß der christliche Gottesdienst ethisch verstanden ist als Leben und Handeln in der Welt. Es ist also gewiß richtig, daß diese Schrift in keiner Weise in den Zusammenhang gehört, den man mit den Schlagworten „Rejudaisierung“ und „Rekultisierung“ bezeichnet hat. Aber wenn es sich auch so verhält

<sup>7</sup> Carl Andresen in RGG<sup>3</sup> II, 200.

und wenn auch die S. 202–221 zusammengestellten Bezüge zu Paulus und „Johannes“ im ganzen zutreffen, erweckt das im Untertitel ausgedrückte Hauptergebnis des Buches, die Diog sei „eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie“ – und zwar eine verständige und angemessene!<sup>8</sup> –, doch große Bedenken. Es fällt nämlich auf, daß B. zwar Unterschiede zu Paulus konstatiert, aber nicht interpretiert. Sie werden immer wieder – unter Betonung der Gemeinsamkeiten – sehr schnell vom Tisch gewischt. Genau umgekehrt geht er bei der Frage nach dem Verhältnis zur Gnosis vor. Dieses Problem wird unter der verkürzenden Fragestellung, ob der Verfasser ein Gnostiker sei, nach Konstatieren von Gemeinsamkeiten immer wieder durch Betonung von Unterschieden erledigt. So verbaut es sich B., die von ihm klar erkannte Problematik von „Paulinismus und Gnosis“ in der Diog einer überzeugenden Lösung zuzuführen. Damit hängt ein dritter Punkt zusammen. B. stellt zu Recht mehrfach heraus, daß der Verfasser ein gebildeter Mann ist und sich an ein gebildetes Publikum wendet. Aber er bagatellisiert die Bedeutung dieses Phänomens, das m. E. für das angezeigte Problem von „Paulinismus und Gnosis“ relevant ist, wenn er – nach der Feststellung, der Verfasser habe „keine tiefere Beziehung zur Philosophie“ – nur vom Vorliegen von „Gemeinplätzen jenes durch platonisierende Stimmung und stoisierende Moral gekennzeichneten Zeitalters“ spricht (48), ohne aber die prägende Kraft gerade solcher Gemeinplätze in Anschlag zu bringen. Unter der Voraussetzung, daß der Verfasser tatsächlich im 2. Jahrhundert geschrieben hat, darf die Frage nicht in der Alternative gestellt werden, ob er ein weitgehend „echter“ Pauliner oder aber ein Gnostiker gewesen ist, sondern die Gemeinsamkeiten mit Paulus und der Gnosis und die Unterschiede zu beiden sind in Zusammenhang zu bringen mit der Bildung des Verfassers und seiner sozialen und kirchlichen Stellung.

Für den folgenden Versuch, der durch das Buch von B. vor allem provozierten Frage nach dem Verhältnis von „Paulinismus“ und „Gnosis“ in der Diog ein Stück weiter nachzugehen, erscheint es zunächst notwendig, die Differenz dieser Schrift zu Paulus präziser zu bestimmen, als es B. getan hat. Wir wählen für den Vergleich als erstes von zwei signifikanten Beispielen das Stück Diog 5, 11–17 aus, in dem B. einen besonders engen Anschluß an Paulus erkennt (137.214 f.).

4. Ein Vergleich von Diog 5, 11–17 mit 1 Kor 4, 10–12; 2 Kor 4, 7–12; 6, 4–10 zeitigt in der Tat zahlreiche Gemeinsamkeiten und Berührungspunkte, vor allem in der Beschreibung dessen, was Christen von Nichtchristen erfahren: Schmähung, Verhöhnung und Verfolgung. Aber auch in der Beschreibung der Christen als Arme und Mangel Erleidende, die doch

<sup>8</sup> Vgl. schon *Molland*, 309 f.: „Wir stehen tatsächlich einem Verfasser gegenüber, der Paulus verstanden hat.“ Mit Ausführungen Mollands berührt sich B.s Buch öfter. Unmittelbar anschließend an das eben gegebene Zitat stellt Molland allerdings auch Unterschiede zu Paulus heraus und vergleicht das Verhältnis der Diog zum Paulinismus mit dem eines „lutherischen kirchlichen Pietisten“ zur lutherischen Kirchenlehre.

alles besitzen. Und schließlich ist auch die Beschreibung des Handelns der Christen gemeinsam, die nicht Gleiches mit Gleichem vergelten, sondern trotz erfahrener Feindschaft mit Liebe und Freundlichkeit antworten. Drei Unterschiede – auf den ersten weist auch B. hin – zeigen sich allerdings schon innerhalb der Gemeinsamkeiten:

a) Die Diog spricht von den Christen, Paulus vom Apostel. Doch ist es nicht wahrscheinlich, daß die paulinischen Ausführungen in einem exklusiven Sinn verstanden sein wollen. Die Aussagen von Phil 3, 10 haben jedenfalls, wie die vv15 ff. zeigen, eine unverkennbare Tendenz auf die ganze Gemeinde.

b) Die Angaben der Leidenserfahrungen bei Paulus sind konkreter als in der Diog. Paulus spricht aus direkter persönlicher Betroffenheit und Erfahrung; ob das bei dem Verfasser der Diog der Fall ist, mag zweifelhaft erscheinen.

c) Aufschlußreich ist ein Vergleich von Diog 5, 12a mit 2 Kor 6, 9a. An beiden Stellen nennt die These die Christen bzw. den Apostel „unbekannt“; in der Antithese aber heißt es bei Paulus, daß er doch bekannt ist, in der Diog, daß sie doch verurteilt werden. Bei Paulus liegt ein wirkliches Paradox vor: Er wird kaum beachtet und wahrgenommen, er ist eine obskure Randerscheinung; und doch fügt es Gott, daß gerade diese Randerscheinung wahrgenommen und erkannt wird, eine „Person der größten Öffentlichkeit“<sup>9</sup> ist. In der Diog wird das Motiv der Unbekanntheit unter Auflösung des Paradoxes apologetisch gewendet: Obwohl die Nichtchristen die Christen gar nicht wirklich kennen, verurteilen sie sie; ihr feindseliges Verhalten ist also ungerechtfertigt.

Dieser Wendung des Gedankens entspricht der den ganzen Zusammenhang abschließende letzte Satz in 5, 17 genau, der von B. bei der Besprechung von 5, 11–16 überhaupt nicht herangezogen wird: „Und die Ursache der Feindschaft wissen die Hassenden nicht zu sagen.“ Die Zurückführung der Verfolgung auf Unkenntnis deutet an, daß sich der Verfasser der Herausforderung offensichtlich nicht bewußt gewesen ist, die das Christentum gegenüber seiner Umwelt bedeutete. Das weist auf einen tiefgreifenden Unterschied zwischen Diog 5, 11–17 und den entsprechenden Paulusstellen. Er liegt in der Christologie. Die Leidenserfahrung ist bei Paulus christologisch begründet. Es ist wohl nicht unwichtig, dem paulinischen Argumentationszusammenhang in dieser Hinsicht in aller Kürze, aber doch genauer nachzugehen, als B. (138) es tut.<sup>10</sup>

In 1 Kor 4, 9 wird die leidensvolle Situation des Apostels ausdrücklich als Setzung Gottes beschrieben. V10 konkretisiert, daß der Apostel töricht, schwach und verdächtigt ist „um Christi willen“. Hier werden deutlich Aussagen aus 1, 18 ff. aufge-

<sup>9</sup> Rudolf Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, KEK Sonderband, Göttingen 1976, 175.

<sup>10</sup> Ausführlich dazu: Wolfgang Schrage, *Leid, Kreuz und Eschaton. Die Peristesenkataloge als Merkmale paulinischer theologia crucis und Eschatologie*, EvTh 34, 1974, 141–175.

nommen; und das heißt: Paulus muß deshalb schlimme Leidenserfahrungen machen, weil er „das Wort vom Kreuz“ verkündigt, das den Griechen Torheit und den Juden Anstoß ist, das Weise, Mächtige und Vornehme zunichte macht und eine Gemeinde hervorruft, die wesentlich aus Habenichtsen besteht. Weil also die Kreuzespredigt und das, was sie hervorruft, eine Herausforderung an die mächtige Welt ist, wendet diese ihre Macht gegen den Verkünder dieser Predigt, den Apostel, und gegen ihr Ergebnis, die Gemeinde.

Nach *2 Kor 4, 7–12* macht es die wenig imponierende Erscheinung des Apostels ganz deutlich, daß seine Verkündigung und deren Wirkung in keiner Weise aus seiner eigenen Kraft erfolgt, sondern allein aus der alles überragenden Kraft Gottes. Der Apostel trägt das Sterben Christi an seinem Leib, weil er als Verkünder des gekreuzigten Christus aufgrund des Inhalts seiner der Welt unverschämt erscheinenden Verkündigung Christus konform gemacht wird – ob er das selbst will oder nicht. Auf diese Verkündigung reagiert die Welt mit Schmähung und Verfolgung. Konformität mit dem gekreuzigten Christus bedeutet aber ineins und zugleich mit der Leidensexistenz des Apostels auch die Offenbarung des Lebens Jesu in dieser seiner Existenz (v11b), indem gerade sie lebendige Gemeinde hervorruft (v12b).

Auch *2 Kor 6, 4–10* kommen die Peristasen und „Tugenden“ als notwendige Begleiterscheinungen der Verkündigung in den Blick. Daß es dem Apostel so ergeht, wie es ihm ergeht, ist Wirkung der ihm aufgetragenen Verkündigung.

Nach *Phil 3, 10 f.* eröffnet die Rechtfertigung aufgrund des Glaubens Erkenntnis Christi, sowohl Erkenntnis seiner Auferstehungskraft, die die Hoffnung auf die eigene begründet, als auch Erkenntnis der Leidensgemeinschaft mit ihm, die seinem Tod gleichgestaltet. Wer die Glaubensgerechtigkeit öffentlich vertritt und damit allen Anspruch aufgrund von Leistung und Privilegien negiert, darf sich nicht wundern, wenn ihm von seiten der Starken und Privilegierten ein christusgleiches Schicksal auferlegt wird.

Schließlich ist in diesem Zusammenhang noch *2 Kor 13, 4* zu nennen. Der Apostel steht notwendig in der Konformität mit Christus, mit dessen Leiden und dessen Leben. Dabei liegt auch hier der besondere Akzent beim Leben mit Christus darauf, daß es ein Leben „auf euch hin“ ist, ein Leben, das sich in der Hervorrufung und Erhaltung von Gemeinde manifestiert.

Der entscheidende Punkt bei den angeführten paulinischen Aussagen ist also der, daß die widrigen Umstände, in denen der Apostel sich wiederfindet, bezogen sind auf den Inhalt seiner Verkündigung und deren Wirkung; sie haben eine christologische und ekklesiologische Begründung, insofern der als Herr proklamierte gekreuzigte Christus und seine Gemeinde gleicher Brüder die auf Leistung und Privilegien stolze und dadurch bestimmte Welt herausfordern.

Davon spricht in *Diog 5, 11–17* kein einziges Wort; statt dessen wird *5, 12a.17b* das feindselige Verhalten der Welt auf Unwissenheit zurückgeführt. Daß zwischen den Leiden der Christen und dem Leiden Christi kein Zusammenhang hergestellt ist, kann auch B. nicht übersehen. Doch er „paulinisiert“ *Diog 5, 11–16*, indem er meint: „Dieser Zusammenhang schimmert aber in den Antithesen von *5, 11–16* durch“ (138). Seine Begründung ist allerdings abenteuerlich: „Sie erinnern an die Passion Jesu – vor allem an ihre Darstellung in *1 Ptr* – und zeigen damit (!) die innere Verbindung

zwischen Leiden Christi und Leiden der Christen.“ Welcher Leser – der Verfasser richtet seine Schrift an einen Heiden! – soll das verstehen? Danach fährt B. in geradezu erstaunlicher Selbstverständlichkeit fort: „Das Leben der Christen bewegt sich in Antithesen, es ist paradox, weil es sich in der Nachfolge des auferstandenen Gekreuzigten vollzieht. Damit hat es Teil an der Paradoxie des Kreuzes“ (138). Über solche Folgerungen könnte man allenfalls diskutieren, wenn die expliziten christologischen Aussagen der Diog auch nur den geringsten Hinweis in dieser Richtung enthielten. Das aber ist absolut nicht der Fall. B. erwähnt es nur einmal mehr beiläufig, ohne daraus Konsequenzen zu ziehen, daß der Name „Jesus Christus“ nicht genannt wird (222); über sein Leiden, Kreuz, seinen Tod und seine Auferstehung wird trotz relativ ausführlicher christologischer Darlegungen geschwiegen. Soll man das für mehr oder weniger zufällig halten, für so belanglos, daß man ohne weiteres von „Nachfolge des auferstandenen Gekreuzigten“ reden kann? Müßte man nicht zumindest fragen, ob diese Punkte ganz bewußt verschwiegen werden, während sich Aussagen über die Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes (7, 2) und soteriologische Formeln (9, 2) in großer Breite und glänzender Rhetorik finden?

Rufen wir uns in Erinnerung, daß der Verfasser ein gebildeter Mann ist und sich an ein gebildetes heidnisches Publikum wendet. Könnte es nicht sein, daß er im Verschweigen von für Paulus fundamentalen christologischen Aussagen der Gottesvorstellung seines Publikums und den von dorthier erhobenen Einwänden gegen die Christologie Rechnung trägt? Hören wir Einwände des Christengegners Kelsos als eines möglichen Repräsentanten dieses Publikums!

Origenes, *Contra Celsum* VI, 65: „Gott ist nicht zu benennen. . . . Denn er hat nichts erlitten, was mit einem Namen zu begreifen wäre. . . . Gott ist außerhalb allen Leidens.“

IV, 73: „Oder ist es denn nicht ganz lächerlich: Wenn ein Mensch, weil er den Juden zürnte, ihre ganze waffenfähige Mannschaft vernichtete und ihre Stadt niederbrannte, so waren sie nichts; der höchste Gott aber sendet, wie sie (sc. die Christen) sagen, zornig, grimmig und drohend seinen Sohn – und muß solches leiden?“ (Vgl. VII, 14.)

VI, 10: Die Christen sagen: „Glaube, daß der, den ich dir anempfehle, Gottes Sohn ist, auch wenn er aufs ehrloseste gebunden oder aufs schmachlichste bestraft worden ist, auch wenn er sich gestern und vorgestern vor aller Augen aufs schimpflichste herumgetrieben hat“ (vgl. I, 62; VII, 53; II, 31; I, 69 f.; III, 41 f.).

VI, 34: „Überall aber (findet man) dort (sc. bei den Christen) ‚das Holz des Lebens‘ und ‚die Auferstehung des Fleisches vom Holz‘, weil, glaube ich, ihr Lehrer an ein Kreuz genagelt worden ist und von Beruf Zimmermann war. So wie, wenn jener etwa von einem Abhang hinuntergeworfen oder in eine Kluft hinabgestoßen oder mit einem Strick erdrosselt worden oder ein Schuster oder Steinmetz oder Schmied gewesen wäre, es dann ein ‚Abhang des Lebens über den Himmeln‘ wäre oder eine ‚Kluft der Auferstehung‘ oder ein ‚Seil der Unsterblichkeit‘ oder ein ‚seliger Stein‘ oder ein ‚Eisen der Liebe‘ oder ein ‚heiliges Leder‘. Oder welche alte Frau, die einem Kind beim Einschläfern einen Mythos vorsingt, würde sich nicht schämen, ihm solches zuzuflüstern?“



VII, 36: „Wenn ihr (sc. Christen), (die Augen) für die sinnliche Wahrnehmung geschlossen, mit dem Geist aufblickt und, vom Fleische abgewandt, die Augen der Seele aufrichtet, werdet ihr allein so Gott schauen. Und wenn ihr einen Führer für diesen Weg sucht, so müßt ihr die Verführer und Gaukler und Gespensterbeschwörer fliehen, damit ihr nicht ganz und gar lächerlich seid, wenn ihr die einen, die sich als Götter erweisen, als Gespenster verlästert, den aber, der erbärmlicher ist als selbst die wirklichen Gespenster und nicht einmal mehr ein Gespenst, sondern ein tatsächlich Toter, verehrt und einen ihm ähnlichen Vater sucht“ (vgl. VII, 68).

Unter dem beherrschenden Einfluß des Jahrhunderte alten Dogmas, daß der weltüberlegene Gott leidenslos ist,<sup>11</sup> stößt sich Kelsos – und mit ihm tun es die Gebildeten seiner Zeit – an dem ärgerlichen *concretum*, an dem Zusammendenken von Gott und Geschichte, ganz bestimmter Geschichte, wobei ihn noch besonders empört, daß die Geschichte hier in einer *solchen* Person mit *solchem* Schicksal besteht. Daß ein so kontingentes Ereignis – und dazu noch so schmähliches – wie die Hinrichtung Jesu *die* Offenbarung Gottes sein soll, das ist der Gipfel der Gottlosigkeit und Lächerlichkeit. Wenn man mit diesen Aussagen des Kelsos die christologischen Ausführungen des Verfassers der Diog konfrontiert, der gegenüber einem Publikum, in dem solche Einwände gegen das Christentum in Umlauf waren, eine Verteidigungsschrift schreibt, in der er vor allem auch eine positive Darlegung des Christentums geben will, und der dann über die von diesen Einwänden betroffenen Punkte schweigt und vom Gottessohn so spricht, wie es dieses Publikum akzeptieren könnte – muß man da nicht vermuten, daß er die Voraussetzungen seines Publikums weitgehend teilt?

5. Daß es kein willkürliches, auf einem bloßen *argumentum e silentio* beruhendes Verfahren ist, das Fehlen bestimmter christologischer Daten in der Diog mit den zitierten Kelsos-Aussagen in Beziehung zu setzen, belegen eine Reihe weiterer Punkte.

a) An erster Stelle sind hier die Auslassungen des Verfassers über die Juden anzuführen (3, 1–4, 5). Er stellt sie wegen ihrer Opfer an den bedürfnislosen Gott den Heiden gleich und findet ihre Riten und Gebräuche einfach lächerlich. B. sieht sich hier genötigt, einen eigenen Abschnitt über „die theologische Problematik der Kritik der ‚Schrift an Diognet‘“ einzuschalten (57–64). Als Grund für die Radikalität dieser Kritik gibt er das auf Christus zentrierte Offenbarungsverständnis an (59 f.). Wie wenig damit gesagt ist, wird deutlich, wenn er auf S. 224 genau umgekehrt als „Grund für die Radikalität des Offenbarungsverständnisses unseres Autors“ „sein gebrochenes Verhältnis zum AT“ nennt. Er sieht, daß der Verfasser in

<sup>11</sup> Vgl. die knappe Übersicht bei Max Pohlenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum, FRLANT 12, Göttingen 1909, 3–7. Ich weise hier hin auf das leider noch nicht veröffentlichte Buch meines Freundes Jörg Woltmann, *Ἀπαθής ἔπαθεν*. Apathie als metaphysisches Axiom und ethisches Ideal und das Problem der Passion Christi in der alten Kirche, dem dieser Aufsatz viel verdankt, und auf seinen Beitrag: Der geschichtliche Hintergrund der Lehre Markions vom „fremden Gott“, in: Wegzeichen. Festschrift H. M. Biedermann, Würzburg 1971, 15–42.

dieser Hinsicht in die Nähe der Gnostiker gerät (62–64), will aber „seine negative Stellung zur atl Offenbarung . . . nicht ausschließlich auf gnostischen Einfluß“ zurückführen, sondern bietet als Möglichkeit die Weiterführung einer Linie an, „die über das Kerygma Petri und den Barnabasbrief bis zu Apg 7 zurückzuverfolgen wäre“ (64). Er ist sich des unzureichenden Charakters seiner diesbezüglichen Ausführungen bewußt; denn er stellt hierzu eine spezielle Untersuchung in Aussicht.

Ziehen wir auch hier einige Kelsos-Zitate heran!

V, 41: „Keineswegs dürften sie (sc. die Juden) deshalb heiliger als die anderen sein, weil sie sich beschneiden lassen – denn das (taten) die Ägypter und Kolcher früher, noch, weil sie sich des Schweinefleischn enthalten – denn auch das (tun) die Ägypter . . . Keineswegs ist es wahrscheinlich, daß diese bei Gott etwas besser angesehen sind und etwas mehr geliebt werden als die anderen und allein zu ihnen von dorthen Boten geschickt werden, als ob sie eine Art Land der Seligen erlost hätten; denn wir sehen, wessen sie und ihr Land gewürdigt wurden. Dieser Chor soll also abtreten, nachdem er die Buße für seine Prahlerci (*ἀλαζονεία*) entrichtet hat.“

IV, 31: „Die Juden sind aus Ägypten entlaufene Sklaven gewesen, haben niemals etwas der Rede wert vollbracht, weder qualitativ noch quantitativ sind sie jemals etwas gewesen.“ (Diese Argumentation gegenüber den Juden entspricht genau der gegenüber Jesus in VII, 53.)

VI, 78: „Ferner fürwahr, wenn wirklich Gott, wie der Zeus beim Komödiendichter aus langem Schlaf erwachend, das Menschengeschlecht vom Bösen retten wollte, warum nur sandte er diesen Geist, von dem ihr sprecht, in einen einzigen Winkel? Er hätte in gleicher Weise viele Leiber durchwehen und über den ganzen Erdkreis aussenden müssen. Aber der Komödiendichter schrieb, um im Theater Gelächter zu erregen, daß Zeus, aufgeweckt, den Hermes zu den Athenern und Lakedämoniern geschickt hat; du aber meinst nicht, noch Lächerlicheres damit erdichtet zu haben, daß der Sohn Gottes zu den Juden geschickt wird?“ (Vgl. IV, 23.36.)

Wieder ist es das *concretum*, das Zusammendenken von Gott und bestimmter Geschichte, die zudem nichts Besonderes aufzuweisen hat, an dem Kelsos Anstoß nimmt. Dem entspricht die Darstellung der Juden in der Diog genau. Wie Kelsos tut der Verfasser das jüdische Erwählungsbewußtsein mit giftigem Spott als „Prahlerci“ ab: „Mit der Verstümmelung des Fleisches als einem Zeugnis der Erwählung zu prahlen (*ἀλαζονεύεισθα*), als ob sie deshalb ganz besonders von Gott geliebt seien, wie ist das nicht des Spottes wert?“ (4, 4). Jede positive Wertung des AT und damit jede heilsgeschichtliche Perspektive wird abgeschnitten; und es erscheint als ausgeschlossen, daß der „Sohn Gottes“ überhaupt etwas mit den Juden zu tun hatte oder gar ein Jude war. Stattdessen findet sich ein unverbindlicher Universalismus: Gott hat „die Wahrheit und das heilige und unbegreifliche Wort den Menschen eingepflanzt und in ihren Herzen befestigt“;<sup>12</sup> „den Werkmeister und Schöp-

<sup>12</sup> Wie Eltester, a.a.O. 289 mit A. 26, und im Anschluß an ihn übersetzt B. allerdings: „. . . die Wahrheit und das heilige Wort (Logos), das für die Menschen unbegreiflich ist, in ihre (sc. der Christen) Herzen eingesenkt und befestigt“ (109

fer des Alls . . . hat er zu den Menschen gesandt“ (7, 2.4). Man wird dem Universalismus der Diog recht kritisch gegenüberstehen, wenn man erkennt, daß er nicht an die Partikularität der Geschichte Gottes mit seinem Volk und die Partikularität der Geschichte Jesu Christi gebunden ist und sich allererst aus ihr ergibt, sondern im Gegenteil gerade unter bewußtem Absehen von dieser Partikularität herausgestellt wird.

b) Einem zentralen Postulat griechischer Philosophie folgt der Verfasser, wenn er an einer wichtigen Stelle seiner Schrift Gott als *ἀόργητος* bezeichnet (8, 8). Von B. wird dieser Sachverhalt nur einmal ganz beiläufig erwähnt, ohne daß er im mindesten auf ihn eingeht (66). Aber hier handelt es sich nicht um eine Beiläufigkeit, die man getrost auf sich beruhen lassen könnte. Denn der Verfasser spricht von Gottes Zornlosigkeit innerhalb einer grundsätzlichen Ausführung über dessen immer gleichbleibendes Wesen. Über den Zorn Gottes gab es in der griechischen philosophischen Tradition schon eine lange währende Diskussion, deren Ergebnis vom 2. Jahrhundert an in der Kirche aufgenommen wurde. Darüber informiert sehr instruktiv die in A. 11 genannte Studie „Vom Zorne Gottes“ von Max Pohlenz, die von B. nicht herangezogen wird. Gerade wenn es zutreffen sollte, daß der Verfasser der Diog gegen Ende des 2. Jahrhunderts in Alexandrien geschrieben hat, kann die Bezeichnung Gottes als „ohne Zorn“ nicht zufällig unterlaufen sein, sondern weist darauf hin, daß der Verfasser der philosophischen – und d. h. platonischen – Gottesvorstellung seiner Zeit verhaftet ist. In ihr ist viel eher der Grund für „seine negative Stellung zur atl Offenbarung“ zu suchen – weil ihr die mannigfachen Affekte des alttestamentlichen Gottes widersprechen, zu denen vor allem auch der Zorn gehört – als in irgendeiner vermeintlichen „Linie“, die auf Apg 7 zurückgehen soll.

c) Daß der Verfasser in der Tat die philosophische Gottesvorstellung seiner Zeit teilt, erhellt sowohl aus dem unmittelbaren Zusammenhang, in dem sich die Bezeichnung Gottes als *ἀόργητος* findet, als auch aus dem weiteren Kontext, in dem der Satz 8, 8 steht.

---

mit A. 373). Diese Beziehung, die durch 7,1 gestützt werden könnte, ist jedoch durch die unmittelbare Fortsetzung ausgeschlossen, wo in der Erläuterung des ersten Satzes von 7,2 ausdrücklich von der Sendung zu den *Menschen* die Rede ist. Das Verhältnis von 7,1 zu 7,2 ist wohl so zu klären: Nach 7,1 sind die Christen nicht mit der Verwaltung menschlicher Geheimnisse betraut. Darauf folgt in 7,2 als positiver Satz der von der Einpflanzung des Wortes in den Herzen der Menschen und von der Sendung des Sohnes zu den Menschen. In diesem Zusammenhang werden breit Schöpfungsaussagen dargelegt; und hier taucht wieder der Begriff „Geheimnisse“ auf: die Geheimnisse des Schöpfungsmittlers, die alle Elemente zuverlässig bewachen. Damit wird zum Ausdruck gebracht, daß der Gott der Christen trotz seines späten Erscheinens doch kein neuer und fremder Gott ist, auch wenn ihn vor seinem Kommen keiner wirklich kannte. Er ist der eine Schöpfergott, der immer derselbe war und sein wird. Aber er ist in seiner Schöpfung nicht offenbar: Zwar hat er alles durch das Wort geschaffen, aber dessen Geheimnisse bewachen alle Elemente zuverlässig; zwar ist es den Menschen ins Herz gepflanzt, aber es ist ihnen unbegreiflich. Mit der Offenbarung dieser Geheimnisse, an denen mit der Schöpfung alle Menschen unwissend partizipieren, sind die Christen betraut.

Zum einen leitet der Verfasser die Wesensbestimmung Gottes damit ein, daß er „immer derselbe war, ist und sein wird“. Gott verändert sich nicht. Origenes hält Kelsos gegenüber die Versicherung für nötig, daß die Lehre der Juden und Christen „die Unwandelbarkeit und Unveränderlichkeit Gottes bewahrt“ (I, 21; vgl. VI, 62 fin). Das ist ein Punkt, der von Kelsos betont herausgestellt wird: „Und nur dem Sterblichen kommt es zu, verändert und umgestaltet zu werden, dem Unsterblichen aber, sich immer in derselben Art und Weise zu verhalten“ (IV, 14). Im vorangehenden hatte er mit den Worten: „Ich sage aber nichts Neues, sondern schon längst Anerkanntes“ die Argumentation Platons aufgenommen, daß für Gott eine Veränderung unmöglich ist, da es nur eine solche vom Guten zum Schlechten sein könne (resp. 381b. c).

Zum anderen ist aufschlußreich, in welchem Zusammenhang der Verfasser der Diog die immer gleichbleibende Selbigkeit Gottes herausstellt. Er tut es, nachdem er von der Sendung des Sohnes geredet hat, von der Unkenntnis, wer Gott ist, ehe er kam, und bevor er ausführlich auf den die zwei Epochen scheidenden Zeitpunkt der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Sohn zu sprechen kommt. Das alles könnte Veränderung bei Gott anzeigen; und die darf es bei ihm nicht geben. Deshalb der Satz 8, 8. Kelsos hält Juden und Christen entgegen: „Gott, ihr Juden und Christen, und Gottes Sohn ist niemals herabgekommen, noch dürfte er jemals herabkommen“ (V, 2).<sup>13</sup> Daß der Sohn Gottes nicht herabgekommen sei, kann der Verfasser der Diog natürlich nicht zugeben. Aber es ist überaus bezeichnend, daß er in einem Zusammenhang, in dem er davon spricht, sich sofort zu der betonten Herausstellung genötigt sieht, daß Gott dennoch immer ein und derselbe ist. Bei Kelsos ist die Polemik gegen eine Herabkunft Gottes wieder Ausdruck dessen, daß es für ihn „unmöglich ist, Gott und Geschichte zusammenzudenken“; „jedes geschichtliche Verständnis einer Offenbarung Gottes“ wird von ihm verworfen.<sup>14</sup> Aber auch in der Diog wird die Offenbarung nicht wirklich an ein bestimmtes historisches Geschehen gebunden, wie die Übernahme des Axioms von der unveränderlichen Selbigkeit Gottes in Verbindung mit den eigenartig in der Schwebe bleibenden christologischen Aussagen, soweit sie auf die Offenbarung bezogen sind, und in Verbindung mit der Ausblendung des AT zeigt.

Aus all dem ist es m. E. evident, daß der Verfasser in außerordentlich starkem Maße von philosophischen „Gemeinplätzen“ bestimmt ist, auch wenn er „keine tiefere Bindung an die Philosophie seiner Zeit“ (50) hat.

<sup>13</sup> Vgl. IV, 2–7. 14. 18. 20–23 und dazu: *Carl Andresen*, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, AKG 30, Berlin 1955, 89–96. Vgl. auch Philo, conf. ling. 134, wo ausgeführt wird, daß das Gen 11, 5 berichtete Herabsteigen Gottes übertragen verstanden werden muß. „Denn anzunehmen, daß das Göttliche herbeikommt, weggeht oder herabkommt oder im Gegenteil hinaufgeht oder überhaupt dieselben Haltungen und Bewegungen an sich hat wie die einzelnen Lebewesen und sich bewegt, ist – um es geradeheraus zu sagen – eine ganz ungeheure (wörtlich: hyperozeanische und metakosmische) Gottlosigkeit.“ Vgl. weiter des imm. 21 f. und überhaupt 20–85.

<sup>14</sup> *Andresen* 96.

6. Kommen wir auf das Stück 5, 11–17 zurück. Wir hatten gesehen, daß die paulinische Aussagen aufnehmende Beschreibung christlicher Existenz im Unterschied zu Paulus keine christologische und ekklesiologische Begründung gibt, sondern lediglich das Unverständnis von Griechen und Juden gegenüber den Christen nennt. Aber auch nach der Diog hat die christliche Existenz einen positiven Grund, der im vorangehenden Kontext als ein eschatologischer Tatbestand angegeben wird: Die Christen „leben auf der Erde, aber im Himmel haben sie Bürgerrecht“ (5, 9). B. stellt zutreffend fest: „Das Leben der Christen ist die Folge ihres himmlischen Bürgerrechts“ (82). Er bescheinigt dem Verfasser ein „waches eschatologisches Bewußtsein“ (47); und mehr als ein dutzendmal spricht er nahezu formelhaft von der „eschatologischen Existenz“, in die die Christen eingetreten seien. Ohne Zweifel berührt sich Diog 5, 9 eng mit Phil 3, 20 f. (80.82); doch sind auch die Unterschiede unverkennbar. Hier ist nun der zweite Punkt, an dem wir den Vergleich mit Paulus durchführen wollen.

Diog 5, 9 redet allein in lokalen Kategorien ohne jeden temporalen Aspekt im Kontext: Die auf der Erde lebenden Christen haben ihr Bürgerrecht im Himmel. Diese Aussage vom himmlischen Bürgerrecht wird auch in Phil 3, 20a gemacht: „Unser Bürgerrecht ist in den Himmeln.“ Im vorangehenden Kontext mahnte Paulus die Philipper, seine Nachahmer zu werden. Sein Wandel aber ist einer unter dem Kreuz, in der Gemeinschaft mit den Leiden Christi. Dem wird der Wandel derjenigen entgegengestellt, die sich dieser Stigmatisierung durch das Kreuz entziehen, die meinen, jetzt schon vollendet zu sein, und die damit doch nur auf Irdisches aus sind. „In Korrektur am Vollendungsbewußtsein der Gegner wird herausgestellt, daß Christen ihre ‚Stadtgemeinde‘ und ihr ‚Bürgerrecht‘ in den Himmeln haben, auf Erden darum Fremdlinge und Beisassen sind, die sich nach dem himmlischen Ziel ausstrecken.“<sup>15</sup> Das Motiv des himmlischen Bürgerrechts hat also bei Paulus eine ganz bestimmte polemische Stoßrichtung. Mit ihr ist es gegeben – was noch wichtiger ist –, daß er die lokale Aussage sofort mit temporal-eschatologischen verbindet: „Von wo wir auch als Retter den Herrn Jesus Christus erwarten, der unseren niedrigen Leib verwandeln wird, gleichgestaltig seinem herrlichen Leib, gemäß der Kraft, mit der er auch das All sich zu unterwerfen vermag.“ Paulus stellt das himmlische Bürgerrecht mit der Erwartung Jesu Christi zusammen und mit der Hoffnung auf Veränderung des jetzt den Leiden unterworfenen Leibes zur Gleichgestaltung mit Jesu Christi Herrlichkeitsleib. „σῶμα bezeichnet an dieser Stelle offenbar den Menschen in seiner Bezogenheit und Ausrichtung auf die ihn prägende und zeichnende Welt wie auf den auferstandenen Kyrios“.<sup>16</sup> Und diese Hoffnung auf Veränderung des Leibes wird in den Horizont der sehr viel weitergehenden Hoffnung auf die Unterwerfung des Alls unter Christus gestellt. „Diese Verwandlung des Leibes der Niedrigkeit in die lichte Seinsweise der

<sup>15</sup> Karl-Adolf Bauer, Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus, SNT 4, Gütersloh 1971, 133.

<sup>16</sup> Bauer 135.

Herrlichkeit geschieht im Zuge der Unterwerfung und Einholung des Alls unter die weltenwendende Lebensmacht Jesu Christi. Leiblichkeit und universale Neuschöpfung gehören zusammen!<sup>17</sup> Hier ist alles durch und durch dynamisch; *diese* eschatologische Sicht der Dinge bedeutet eine Kampfansage gegenüber der bestehenden Welt in der Hoffnung auf ihre völlige Änderung und Neuschöpfung durch Gott. Davon ist in der Diog nichts zu spüren. Ihr Verfasser redet zwar ebenfalls von der himmlischen Bürgerschaft, aus der sich auch bei ihm ergibt, daß die Christen auf der Erde nur Fremdlinge und Beisassen sind (5, 5). Aber diese Vorstellung ist hier ohne die Dynamik, die sie bei Paulus hat. Wesentlich näher als bei Paulus stehen seine Aussagen bei einer auch von B. genannten Stelle Philons:

„Deshalb treten alle nach Art des Mose Weisen als Beisassen auf. Denn ihre Seelen rüsten sich niemals zu einer Auswanderung aus dem Himmel; sie sind es aber wegen der Schaulust und Lernbegierde gewohnt, in die irdische Natur zu verreisen. Nachdem sie also im Zusammenleben mit dem Leib alles Sinnliche und Sterbliche durch ihn betrachtet haben, kehren sie wiederum dorthin zurück, von wo sie vorher aufgebrochen waren, da sie den himmlischen Ort, in dem sie Bürgerrecht haben, für das Vaterland halten, den irdischen aber, in dem sie als Beisassen wohnen, für die Fremde. Denn für diejenigen, die sich zu einer Auswanderung gerüstet haben, ist doch wohl statt der Mutterstadt die das Vaterland, die sie aufnimmt, für Reisende aber bleibt es die (Stadt), die sie aussandte, zu der sie auch zurückzukehren sich sehnen“ (conf. ling. 77 f.).

Auch B. sieht, daß der Verfasser der Diog „innerhalb der eschatologischen Spannung zwischen ‚schon erfüllt‘ und ‚noch nicht vollendet‘ die Akzente in Richtung der ersten Bestimmung“ verschiebt (91), daß er dementsprechend stärker die Weltverpflichtung betont als die Welttdistanz (180.200.215). Aber das Gewicht dieser Verschiebung wird von ihm unterschätzt. Es wird deutlich in den Ausführungen von 5, 1–10. Sie zeigen eine außerordentlich weitgehende Anpassung an die bestehende Ordnung, was v10a damit zusammenfaßt, daß die Christen „den erlassenen Gesetzen gehorchen“. Man kann mit Overbeck geradezu von einer „Identität der weltlichen Lebensgrundsätze der Christen und der Heiden“ sprechen; sie wird in Sätzen formuliert, „welche nicht der weltlichste Moralist der vorconstantinischen Kirche, *Clemens von Alexandrien*, unbedingt unterschreiben könnte“.<sup>18</sup> Worin besteht eigentlich die Distanz zur Welt? Der Verfasser sagt, daß die Christen, gerade „indem sie den landesüblichen Sitten in Kleidung und Ernährung und im übrigen Leben folgen, die wunderbare und zugestandenermaßen erstaunliche Art ihrer eigenen Lebensführung zeigen“ (5, 4); und nach 5, 10b „übertreffen sie mit ihrem Leben die Gesetze“. Konkret nennt er diesbezüglich in 5, 6, daß die Christen keine Neugeborenen aussetzen. Das

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Franz Overbeck, Über den pseudojustinischen Brief an Diognet, in: Ders., Studien zur Geschichte der alten Kirche, Darmstadt 1965 (= Schloß Chemnitz 1875), 1–92, 44 f. Zu Klemens vgl. in dieser Hinsicht Protrept. 108, 4 f.; Strom. VII, 70, 4–8, wo die Distanz zur Welt größer ist als in Diog 5, 1–10.

wäre also die eine Seite der Weltüberlegenheit und Weltedistanz nach der Diog, daß die Christen eine die Moral der Welt übertreffende Moral haben (vgl. auch 6, 5b). Auf der anderen Seite besteht sie in „ihrer inneren Form“:<sup>19</sup> Als Bürger je ihres Vaterlandes, die an allem (!) teilhaben, sind sie doch zugleich Beisassen und Fremde, weil sie Himmelsbürger sind (5, 5.9). Dem entspricht es, daß in 6, 4 ihr Gottesdienst ein unsichtbarer genannt wird. B. stellt immer wieder lobend heraus, daß der Verfasser im Gegensatz zu allem Kultischen einen „Lebensgottesdienst“ meint, der sich „im Alltag der Welt“ ereignet, daß für ihn im Anschluß an Paulus die Lehre vom Gottesdienst in der Ethik besteht. Aber was soll man von diesem „Lebensgottesdienst“ halten, wenn er „unsichtbar bleibt“, wenn er sich „in einem zweiten Leben“ vollzieht, das die Christen „neben dem Allen sichtbaren führen und von dem sie allein etwas wissen“,<sup>20</sup> wenn er also sozusagen „in, mit und unter“ der landesüblicher Sitte folgenden Lebensführung geschieht, ohne nach außen in Erscheinung zu treten? „Denn damals ist das Christentum etwas, wenn es überhaupt beachtet wurde, in der Welt höchst Sichtbares gewesen, und zwar gerade wegen der Klarheit seines Widerspruchs gegen sie, und eben um dieses Sichtbare daran hat sich ein Streit gedreht, von welchem in den uns vorliegenden Worten (sc. Diog 5) so gut wie gar nichts vernehmlich wird.“<sup>21</sup> Wenn demgegenüber in der Diog die Distanz zur Welt fast vollständig verinnerlicht ist,<sup>22</sup> muß man dann nicht auf eine große gesellschaftliche Integration ihres Verfassers schließen? Und welche Position muß derjenige in der Welt innehaben, der in 6, 7 formuliert: Die Christen „halten die Welt zusammen“?<sup>23</sup>

7. Lassen also die grundsätzlichen Darlegungen über die christliche Existenz in den cc5 f. eine weitgehende Eingebundenheit in die Welt bei im

<sup>19</sup> *Eltester* 282.

<sup>20</sup> *Overbeck* 45.

<sup>21</sup> *Overbeck* 44.

<sup>22</sup> *Overbeck* drückt das im Vergleich mit den Apologeten so aus: „Sie denken nicht so weltlich wie der Verfasser, ihre Weltflucht ist aber auch nicht so schattenhaft und blutlos wie die seine“ (45).

<sup>23</sup> *Overbeck* erkennt in dem in c6 durchgeführten Vergleich („Was im Leib die Seele ist, das sind die Christen in der Welt“) „eine äusserst verdächtige Verbindung von überaus gesteigerter Idealisierung des Christentums und schon sehr weit gehendem Verflochtensein desselben mit dem Welt-dasein“ (52). In aller Kürze seien hier B.s Ausführungen zu c6 gestreift. Zu seiner These, der Verfasser mache „nicht Aussagen zu einer allgemeinen von der Offenbarung unabhängigen Anthropologie. Er denkt an die der Offenbarung geöffnete, vom Logos erleuchtete Seele“ (155), stellt er selber fest, daß sie sich nicht aus c6 ergibt und der Nachweis für sie „schwierig“ zu erbringen sei (150). Seine Argumente dafür sind auch – milde ausgedrückt – höchst anfechtbar. Es sei hier nur gefragt: Welcher – heidnische! – Leser konnte denn bei der Lektüre der Diog *nicht* daran denken, daß die Aussagen über die Seele ganz allgemein sind? Wie konnte er verstehen, daß schon die Bildhälfte des Vergleichs Aussagen über die Christen machen soll? Und wäre unter dieser Voraussetzung der Vergleich überhaupt noch sinnvoll? Die Frage, ob es denn die vom Verfasser in den Blick gefaßten Leser auch nur von ferne verstehen konnten, stellt sich auch gegenüber der Interpretation B.s von 6, 7 (157–167), wenn er die Aussage von der Welterhaltung der Christen als Partizipation „am Mysterium Gottes, seinem Heilswillen für alle Welt“ durch ihre Liebe erklärt (160).

wesentlichen bloß verinnerlichter Distanz erkennen, so wird dieses Bild auch durch die konkreten ethischen Ausführungen in 10, 4–6 nicht korrigiert. Diese Stelle ist bestimmt von der Vorstellung der Nachahmung Gottes. B. meint, sie lasse sich „leicht anschließen an Eph 5, 1 ff.“ (124). Allerdings steht die Vorstellung von der Nachahmung hier längst nicht so im Zentrum wie dort, enthält neben dem Aspekt der Lebensführung in Liebe auch den gegenseitiger Vergebung (4, 32), und beide Aspekte werden sofort christologisch vermittelt. Damit soll nicht bestritten werden, daß es zwischen Diog 10, 4–6 und Eph 5, 1 ff. Übereinstimmungen gibt; aber sie sind nicht so stark, daß man schließen könnte, der Verfasser der Diog habe „sehr wahrscheinlich auf Grund von Eph 5, 1 ff. dem Mimesis-Begriff die Interpretation gegeben, wie sie nun in Diog 10, 3–8 vorliegt“ (124). Denn die Berührungen vor allem mit Philon sind stärker.

Die Tradition, daß die Nachahmung Gottes oder die Verähnlichung mit Gott im Tun des sittlich Guten besteht, geht auf Platon zurück, vor allem auf die berühmte Stelle Theaet. 176: „Unter der sterblichen Natur aber und in dieser Gegend zieht es (sc. das Böse) umher jener Notwendigkeit gemäß. Deshalb muß man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich, und diese Verähnlichung besteht darin, daß man gerecht und fromm sei mit Einsicht. . . . Gott ist niemals und auf keine Weise ungerecht, sondern im höchsten Maße vollkommen gerecht, und nichts ist ihm ähnlicher, als wer unter uns ebenfalls der Gerechteste ist“ (vgl. resp. 500c; 613a. b). Theaet. 176a. b wird von Philon zitiert (fuga 63); und den Gedanken nimmt er an einer ganzen Reihe weiterer Stellen auf und führt ihn aus. Spec. leg. IV, 73 f.: „Denn was einer von den früheren nicht ohne Absicht gesagt hat, ist wahr: Mit nichts handeln die Menschen Gott ähnlicher, als daß sie sich gefällig erweisen. Was aber wäre ein größeres Gut, als daß der ewige Gott durch Sterbliche nachgeahmt wird? Weder also soll der Reiche Gold und Silber im Überfluß zuhause ansammeln und Schätze bewachen, er soll sie vielmehr in die Öffentlichkeit bringen, um die harte Lebenslage der Besitzlosen durch freundliche Spenden zu mildern; noch soll ein Vornehmer sich selbst erhöhen und stolz brüsten, sondern er soll die Gleichheit schätzen und die gewöhnlichen Leute am freimütigen Auftreten teilnehmen lassen; und der an Körperkraft Starke soll eine Stütze der Schwächeren sein und nicht, wie in den Wettkämpfen, die weniger Starken niederzwingen, sondern er soll darin Ehrgeiz haben, von der eigenen Stärke denen mitzuteilen, deren Kraft versagt.“ Wie in Diog 10, 6 wird hier die Nachahmung Gottes darin gesehen, daß einer, „worin er größer ist als der andere, dem Geringeren wohl tut“. Virtut. 168 f.: „Insbesondere gibt er (sc. der Gesetzgeber) der vernünftigen Natur eine außerordentlich angemessene Lehre, Gott nachzuahmen soweit als möglich, indem man nichts außer acht läßt, was der möglichen Verähnlichung dient. Da du also, sagt er, Stärke empfangen hast vom Mächtigsten, gib anderen Anteil an der Stärke, indem du an ihnen handelst, wie es dir selbst widerfahren ist, damit du Gott dadurch nachahmst, daß du ähnliche Wohltaten erweist. Denn für den Gemeinnutz sind die Gaben des höchsten Herrschers, die er einigen gibt, nicht damit jene sie nehmen und verbergen oder zum Schaden anderer mißbrauchen, sondern damit sie sie in die Öffentlichkeit bringen und wie bei einer allgemeinen Speisung alle, soweit es möglich ist, zu ihrem Gebrauch und Genuß einladen.“<sup>24</sup> Auch hier wird die Nach-

<sup>24</sup> Ohne die Mimesis-Vorstellung finden sich ähnliche Aussagen fuga 29; legat. 50.



ahmung Gottes als Wohltätigkeit gegenüber den Bedürftigen bestimmt; und wie in Diog 10, 6 ist betont, daß die ihnen zu gewährenden Güter von Gott empfangen sind. Decal. 73 bringt die Verähnlichung mit Gott wie Diog 10, 5 mit der Glückseligkeit (*eὐδαιμονία*) in Zusammenhang: „Der beste der Wünsche, ihr Edlen, und das Ziel der Glückseligkeit ist doch die Verähnlichung mit Gott!“ B. meint: „Die Verbindung des Gedankens der Gottesnachahmung mit dem des menschlichen Glücks ist für unseren Autor charakteristisch“ (130). Aber sie findet sich außer in dem eben gegebenen Zitat Philons schon bei Platon im Kontext der grundlegenden Theaetet-Stelle (176e/177a).<sup>25</sup> Für die Mimesis-Vorstellung ist als letzte Stelle aus Philon noch spec. leg. IV, 188 zu nennen: „Das nachzuahmen (sc. das Handeln Gottes als Schöpfer und Regierer der Welt), geziemt den guten Herrschenden, wenn anders ihnen an der Verähnlichung mit Gott irgend gelegen ist.“ Hier ist ausdrücklich gesagt – was sich an den übrigen Stellen aus der inhaltlichen Aufschlüsselung der Nachahmung Gottes ergibt –, daß bei dieser Vorstellung „die Herrschenden“ im Blick sind.

Auch Epiktet hat die Vorstellung von der Nachahmung Gottes in der bekannten Stelle II, 14, 12 f. aufgenommen; aber sie kommt Diog 10, 4–6 nicht so nahe wie die Philon-Stellen. Doch findet sich IV, 1, 122 in Struktur und Aussage eine verblüffende Parallele zu Diog 10, 5 f., nur daß hier anstelle der Nachahmung Gottes das der menschlichen Natur Gebührende steht: „Was also ist seine (sc. des Menschen) Natur? Beißen und treten und ins Gefängnis werfen und köpfen? Nein! Sondern Gutes tun, helfen, beten.“

Die konkreten Aussagen in Diog 10, 5f. (unterdrücken, mehr haben wollen als die Schwächeren, reich sein, die Geringeren vergewaltigen – dem Geringeren Wohltaten erweisen, den Bedürftigen gewähren)<sup>26</sup> machen deutlich, daß in dieser Ethik wie bei Philon „die Herrschenden“ im Blick sind. Ob der Verfasser das ausdrücklich will oder nicht, die Möglichkeit, sie zu leben, ist an einen bestimmten sozialen Status gebunden. Das wirft wiederum ein Licht auf seinen gesellschaftlichen Ort und des von ihm ins Auge gefaßten Publikums.

Beim Vergleich von Diog 10, 5 mit stoischen Aussagen stellt B. fest: „Der Stoiker, der sein Glück sucht, ist mit sich selbst beschäftigt; ... Im ‚Ad Diognetum‘ dagegen tritt an die Stelle der Konzentration auf die eigene Person die Zuwendung zum Nächsten“ (129). Aber trifft das wirklich zu? Weist nicht die Aussage, der Wohltäter werde zum Gott für die Empfänger, darauf hin, daß hier doch das in dieser Weise handelnde Subjekt und sein

<sup>25</sup> Vgl. auch leg. 715e/716d und die Aufnahme dieser Stelle bei Klemens von Alexandrien in Strom. II, 131–133 und dazu *Max Pohlenz*, Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum, in: Ders., Kleine Schriften I, hg. v. H. Dörrie, Hildesheim 1965, 481–558 (= NAG 1943, V, 3, 103–180), 544 A. 2: Hier „liegen Ausführungen eines stoisierenden Platonikers zugrunde, der einen ... Nachweis, schon Plato und seine ersten Nachfolger hätten die Autarkie der Tugend gelehrt, verwertete, um die Gottähnlichkeit als Grundlage der Eudämonie zu erweisen“.

<sup>26</sup> Aus dieser Reihe fällt auf den ersten Blick die erste Aussage in 10, 6 – die Last des Nächsten übernehmen – heraus, die an Gal 6, 2 anzuschließen scheint. Doch hat Meeham gezeigt, daß *βάρος* in den Papyri auch die Bedeutung „finanzielle Last“ hat (134). Ist also diese Aussage von der Übernahme der Schulden des Nächsten zu verstehen, paßt sie ausgezeichnet in den Kontext.

*εὐδαιμονεῖν* im Blick ist?<sup>27</sup> B. stellt kategorisch fest, daß eine solche Aussage für Paulus „schlechthin undenkbar“ ist (213). Aber darf man dann den Kontext „paulinisieren“? Zeigt sie nicht vielmehr an, daß der Abschnitt Diog 10, 4–6 eben nicht „paulinisch“ ist, sondern – wenn man so will – „philonisch“?

8. Worin besteht eigentlich der Paulinismus der Diog – abgesehen von der Aufnahme und Verwendung einzelner Formulierungen? Im Grunde in der Soteriologie: Daß es Heil allein von Gott her gibt, der sich in seinem Sohn offenbart und in ihm die Rettung bewirkt hat, womit alle Selbsterlösung aufgrund des Tuns der Menschen ausgeschlossen ist und so zwischen Indikativ und Imperativ ein eindeutiges Gefälle besteht. Genau das aber ist auch der Paulinismus der christlichen Gnostiker. Die Nähe der Diog zur Gnosis ist immer wieder gesehen worden; besonders eindrücklich hat sie Simone Petrement betont, indem sie die Möglichkeit zur Diskussion stellte, Valentin sei der Verfasser. Auf diese problematische These und die Argumentation im einzelnen kann hier nicht eingegangen werden.<sup>28</sup> Um so nachdrücklicher sei aber auf die S. 52–55 angeführte Liste hingewiesen, die der Diog und der Gnosis gemeinsame Punkte zusammenstellt und die breite Übereinstimmung schlagend belegt. Daß die von B. immer wieder hervorgehobene Verbindung von Soteriologie und Ethik, die für den Verfasser der Diog charakteristisch sei und die er von Paulus übernommen habe, sich ebenfalls als ein Stück Paulinismus in der Gnosis findet, möge – diese Liste ergänzend – folgende Markion-Stelle belegen, nach der die Güte Gottes Grund der Erlösung und Begründung des Liebens der Menschen ist: „Das ist die höchste und vollkommenste Güte, wenn sie sich ohne jede verwandtschaftliche Verpflichtung freiwillig und frei gegenüber Fremden ergießt, gemäß der wir geheißsen werden, auch unsere Feinde und schon durch diesen Namen Fremde zu lieben“ (Tertullian, Adv. Marc. I, 23, 3).<sup>29</sup>

<sup>27</sup> B.s Argumentation, „das Mißverständnis von der besonderen Würde des Spenders“ liege „relativ fern, weil der Verfasser Gott nicht mit den Zügen eines antiken Herrschers ausstattet, sondern im Gegensatz dazu Gottes Majestät gerade in seiner Liebe, Geduld, seinem Retterwillen begründet sieht“ (126), tut so, als wären nicht gerade solche positiven Züge fester Bestandteil in der Beschreibung des idealen Herrschers.

<sup>28</sup> Problematisch sind etwa die Einbeziehung der cc 11 f., die als Ausgangspunkt dienen, und die Reklamierung von Evangelium Veritatis und Epistula ad Rheimum, die für den Vergleich und sein Ergebnis eine wesentliche Basis bilden, als valentinisch.

<sup>29</sup> Für die zentralen Aussagen der Diog, daß Gott gut ist, ohne Zorn, Gewalt ihm fremd, daß er nicht richtet, sondern rettet, daß er sich zu einer bestimmten Zeit in seinem Sohn offenbart hat und vorher verborgen war, daß er sich in der Sendung des Sohnes der Menschen erbarmt hat und der Glaube die dem entsprechende Antwort des Menschen ist, ließen sich ohne Schwierigkeit zahlreiche markionitische Parallelen anführen, wovon eine Durchsicht der bei *Adolf von Harnack*, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Darmstadt 1960 (= Leipzig <sup>2</sup>1924), 256\*–313\* gesammelten Stellen leicht überzeugen kann. Dabei beruhen die Gemeinsamkeiten wesentlich auf einer bestimmten gemeinsamen Paulus-Rezeption. Auf Tertullian, Adv. Marc. V, 5, 10 sei als besonders nahe Parallele zu Diog 4, 1–5 hingewiesen.

B. sieht den Tatbestand der Gemeinsamkeit mit der Gnosis wohl, aber kaum daß er ihn würdigt, versucht er ihn mit dem Nachweis abzutun, der Verfasser sei kein Gnostiker, grenze sich sogar bewußt gegen die Gnosis ab. Letzteres wird von B. nirgends wahrscheinlich gemacht; keine Formulierung der Diog fordert eine solche Annahme heraus. B. gibt sie zunächst als denkbar und möglich aus (64.94.99.200), nennt sie dann wahrscheinlich (229) und behandelt sie schließlich als Gewißheit (230). S. 227 f. stellt er die Argumente dafür zusammen, daß der Verfasser kein Gnostiker sei. Von Gewicht ist dabei vor allem, daß er „die Identität zwischen Gott dem Schöpfer und dem Erlöser nicht nur aussagt, sondern sogar betont unterstreicht“ (63; vgl. 174), und damit zusammenhängend das positive Verhältnis der Christen zur Welt (175 f.; vgl. 192).<sup>30</sup> Es ist also B. durchaus zuzugestehen, daß die Diog solche Differenzen zur Gnosis aufweist, die den Schluß erlauben, ihr Verfasser sei kein Gnostiker gewesen. Aber diese Differenzen heben die Gemeinsamkeiten nicht einfach auf. B. erklärt sie sich damit, daß der Verfasser „in Kontakt mit Gnostikern gestanden haben muß“ (228). Aber wenn das zutrifft, wie kommt es, daß dieser „Kontakt“ so weit in der Weise positiver Aufnahme verlief und nicht in der entschiedener Ablehnung?

9. Die Beobachtung, daß die Gemeinsamkeiten vor allem in einer bestimmten Paulus-Rezeption bestehen, läßt zunächst eine andere Frage stellen: Was machte Paulus (und „Johannes“) für Gnostiker – und offensichtlich ja auch für den Verfasser der Diog – so anziehend und interessant? Einen deutlichen Hinweis zur Beantwortung dieser Frage gibt Origenes. Gegenüber dem Vorwurf des Kelsos, der christliche Lehrer handle so, „wie wenn ein Betrunkener, der zu Betrunkenen kommt, die Nüchternen als Betrunkene beschuldigt“, weist er zur Verteidigung auf die Schriften des Paulus und „Johannes“ hin (Contra Celsum III, 76). Daß er das im Vertrauen auf deren intellektuelles Niveau tut, ergibt sich eindeutig aus III, 19 f. Dort

<sup>30</sup> Überhaupt nicht stichhaltig ist dagegen die Behauptung, „die Übernahme der paulinischen Rechtfertigungslehre“ – nämlich „daß Gott die Sünder gerecht spricht und sie im Kairos der Gerechtigkeit gerecht macht“ – markiere „an einem entscheidenden Punkt eine große Differenz“ (210). Wer – wie B. es in Aufnahme eines Zitates von Eltester tut – die gnostische Soteriologie als naturhaft kennzeichnet und dem „die göttliche Gnade“ alternativ entgegenstellt (227), verkennt sie. Von einer solchen Kennzeichnung ist ja Markion ganz offenkundig überhaupt nicht getroffen, wie schon das vorher gebrachte Zitat zeigt: Gottes Güte richtet sich, ohne daß sie vom Status des Menschen her verpflichtet wäre, gegen *Fremde*. Vgl. noch den Markioniten Megethios im Dialog des Adamantius: „Aus Erbarmen schickte er (sc. der Gute) den Sohn, als Guter den Guten, und rettete uns.“ Aus dem Folgenden ergibt sich als Aussage des Megethios, daß der Gute mit Fremden als Sündern Mitleid hatte; er begehrte sie „weder als Gute noch als Böse, sondern aus Mitgefühl erbarmte er sich“ (I, 3). Für die großen alexandrinischen Gnostiker sei in dieser Hinsicht hier nur auf den wichtigen Aufsatz von *Hermann Langerbecke* verwiesen: Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis. Interpretationen zu den Fragmenten des Basilides und Valentinus und ihrer Schulen bei Clemens von Alexandrien und Origenes, in: Ders., Aufsätze zur Gnosis, Aus dem Nachlaß hg. v. H. Dörries, AAWG. SH 69, Göttingen 1967, 38–82.

nennt Kelsos die Christen, die die Ägypter wegen ihrer Tierverehrung ver-lachen, „töricht, weil sie in den Erzählungen über Jesus nichts Ehrwürdiges vorbringen als die Böcke und Hunde bei den Ägyptern“. Origenes verlangt demgegenüber zunächst faire Behandlung: Wie Kelsos tief sinnige Erklärungen der ägyptischen Tierverehrung lobend anerkennt, so soll er es auch akzeptieren, „wenn wir die Berichte über Jesus gemäß der Weisheit des Wortes für die im Christentum Vollkommenen behandeln.“<sup>31</sup> Und dann führt er offensiv gegen Kelsos Paulus ins Feld: „Zuerst erkläre die Briefe . . . und siehe genau hin auf den Sinn eines jeden Ausdrucks in ihnen; wohlan, z. B. den an die Epheser und an die Kolosser und den an die Thessalonicher und Philipper und an die Römer! Zeige beides zugleich, sowohl daß du die Worte des Paulus verstanden hast, als auch daß du einige als einfältig oder töricht zu erweisen vermagst! Denn wer sich der Lektüre mit Aufmerksamkeit widmet, der weiß wohl, daß er entweder den Geist des Mannes bewundern muß, der in einfachem Ausdruck Großes bedenkt, oder daß er, wenn er ihn nicht bewundert, selbst als lächerlich erscheinen wird.“ Es ist also das hohe Reflexionsniveau, dem der Intellektuelle Origenes bei Paulus, und auch bei „Johannes“, seine Bewunderung zollt und das ihm diese Autoren so anziehend und interessant macht. Für Paulus und „Johannes“ selbst ist dabei aber zu beachten, daß sie einer „unten“ angesiedelten konkreten sozialen Basis verhaftet waren, der Gemeinde, und daß ihr Denken im Dienst ihres gekreuzigten Herrn ganz und gar auf Aufbau und Erhaltung dieser Gemeinde ausgerichtet war. Auch Origenes will ein Mann der Kirche sein, die sich zu seiner Zeit immer noch in starkem Maße aus dem einfachen Volk rekrutiert. Zwar hält er es Kelsos gegenüber für nötig, darauf hinzuweisen, daß auch viele Intellektuelle in der Kirche sind, während es Paulus den wenigen Höhergestellten in seiner korinthischen Gemeinde vor Augen führt, in welcher Gesellschaft sie sich in der Gemeinde befinden, und ihnen erklärt, daß die dort anzutreffende, weltlich wenig imposante, soziale Zusammensetzung das notwendige Ergebnis der Verkündigung des gekreuzigten Christus ist (1 Kor 1, 18 ff.); und wenn auch Origenes sehr deutlich zwischen den „Vollkommenen“ und den „einfachen Gemütern“ unterscheidet, so weiß er sich doch auch letzteren verpflichtet. Das ist bei den Gnostikern offensichtlich anders. Auch sie sind Intellektuelle,<sup>32</sup> und d. h. in der Antike in aller Regel auch sozial Privilegierte. Auch sie dürften vom hohen Niveau des paulinischen und johanneischen Reflektierens angezogen sein. Aber so-

<sup>31</sup> III, 39 spricht Origenes von der „lauteren Absicht“ der Evangelisten, „die, wenn ich es so nennen soll, viel Einfalt hat“.

<sup>32</sup> Vgl. *Carl Andresen*, Die Kirchen der alten Christenheit, Die Religionen der Menschheit 29, 1. 2, Stuttgart u. a. 1971, 103 f.; *Kurt Rudolph*, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, Wege der Forschung CCLXII, Darmstadt 1975, 768–797, 776; *Hans G. Kippenberg*, Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus, Numen 17, 1970, 211–231, 221–225; vgl. auch den A. 30 genannten Aufsatz von *Langerbeck* und aus demselben Band den Beitrag: Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135–165, S. 167–179.

bald dieses Denken aus seinem Bezug auf die Gemeinde herausgelöst und in einer Elite Höhergestellter gepflegt wird, muß es notwendig seine Dynamik mit seiner gegen die kluge und starke Welt gerichteten Spitze verlieren; was an Übereinstimmung bleibt, sind formale Strukturen.

Auch für den Verfasser der Diog gilt ganz offenbar, daß er sozusagen eine kirchlich „freischwebende“ Existenz führt. B. sagt von ihm: „Er versteht die christliche Gemeinde als eine von Gott geschaffene geistliche Gemeinschaft. . . . An der lokalen Gemeinde, an ihrer Organisation, ihren geistlichen Leitern, ihrem Kult ist der unbekannte theologische Denker nicht interessiert“ (114 f.). Daß er ein Intellektueller – und damit auch aller Wahrscheinlichkeit nach sozial Privilegierter – ist, zeigen neben Sprache und Stil seiner Schrift die aufgewiesene Prägung durch philosophische „Gemeinplätze“ und die konkrete Ausrichtung seiner Ethik. B. vermerkt es einmal als positiv, daß in der Diog „die kleinbürgerliche Idylle“ der Pastoralbriefe fehlt (180) – doch wohl einfach deshalb, weil der Verfasser eben kein Kleinbürger ist, sondern ein Bürger oder gar Großbürger. Kippenberg bestimmt in seinem „Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus“<sup>33</sup> die gnostischen Denker als sozial privilegierte Intellektuelle, die von politischer Mitverantwortung ausgeschlossen sind, die bestehende politische Ordnung ablehnen und sich als meta-politische Elite etablieren. Ein zentraler Punkt seiner Argumentation ist dabei die Gestalt des Demiurgen, also die negative Qualifizierung der geschaffenen Welt.<sup>34</sup> Wenn man nun einerseits weitgehende Übereinstimmungen der Diog mit der Gnosis feststellt und andererseits als gravierenden Unterschied die positive Wertung der Schöpfung und ein positives Verhältnis zur Welt erkennt, legt sich dann nicht die Annahme nahe, daß der Verfasser dieser Schrift nicht nur sozial privilegiert war, sondern auch politisch integriert? Meecham wagt von 10, 5 her die keineswegs abwegige Vermutung, der Verfasser habe eine „amtliche Stellung“ innegehabt.<sup>35</sup> Doch wie dem auch sei, die Diog wird m. E. unter der Voraussetzung verständlich, daß sie die Rezeption des Christlichen, vor allem im Anschluß an Paulus, durch eine gebildete, sozial privilegierte und politisch integrierte Person widerspiegelt, die keine tiefere Bindung an die sozial vorwiegend „unten“ angesiedelte Gemeinde hat. Dafür spricht insbesondere auch die von B. zum beherrschenden Thema gemachte Ethik. Die Distanz zur Welt, die sich bei Paulus – und auch weithin sonst im Urchristentum – im Angriff auf die Welt manifestiert, in einer Kampfgeschichte mit ihr und in der Hoffnung auf ihre Veränderung, ist hier zugunsten bestehender Ordnung verinnerlicht.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> S. vorige Anmerkung.

<sup>34</sup> 215–221.

<sup>35</sup> A. a. O. 134.

<sup>36</sup> Unter der genannten Voraussetzung erscheint es als möglich, die Diog Ende des 2. Jhs anzusetzen, wie es B. im Anschluß an Marrou tut. Seine Argumente sind allerdings nicht zwingend. S. 20 f. bringt er den Verfasser zunächst in die Nähe von Klemens von Alexandrien „auf Grund der Meisterschaft, mit der er die griechische Sprache beherrscht, der Sicherheit, mit der er die apologetischen Topoi abhandelt

10. Es bleibt die Frage, worin die Bewunderung gründet, die B. – und nicht nur er – der Diog entgegenbringt. Nur darin, daß er sie für paulinischer hält, als sie tatsächlich ist? Oder sollte Overbeck immer noch und wieder recht haben, der am Schluß seiner Abhandlung fragt, „wie viel Antheil am Gefallen, welches neuere Theologen am Brief an Diognet gefunden haben, die Freude gehabt hat, welche im zweiten Jahrhundert der Kirche sonst moderner Theologie so selten zu Theil wird: die Freude, sich selbst wiederzufinden“?<sup>37</sup> Ist die Antwort auf die Frage „nach dem Auftrag der Christen in der Welt“, die B. in der Diog findet und die „die heutige Diskussion um das rechte Engagement der Christen in der Welt nur befruchten“ könne (24) – daß nämlich die Christen „den schmalen Weg zwischen den beiden Irrtümern der Weltflucht und der Anpassung an die Welt“ (200) als solche beschreiten müssen, „die in der Welt leben, ohne von der Welt zu sein, die sich von ihren Mitmenschen äußerlich nicht unterscheiden und doch die Seele der Welt sind“ (201) –, nicht längst schon Praxis eines sehr wohl angepaßten Christentums, das in der Welt aus einer „christlichen Verantwortung“ handelt, die ebenso verschwommen bleibt wie Weltüberlegenheit und Weltabstand in der Diog?

und vor allem auf Grund seines an den Schriften des Neuen Testaments orientierten theologischen Denkens“. Nichts davon kann ihn auf die Zeit des Klemens fixieren, sondern lediglich einen *terminus post quem* angeben. S. 21 meint B., die Diog „präziser“ unmittelbar vor Klemens plazieren zu können, weil in ihr Themen auftauchen, die von Klemens „dann weit ausführlicher aufgenommen und weiterentwickelt werden“. Dieses Argument könnte nur überzeugen, wenn B. nachzuweisen vermöchte, daß Klemens diese Themen aus der Diog aufgenommen hätte oder daß sie nach Klemens nicht mehr so hätten abgehandelt werden können, wie sie es in der Diog sind. Dazu macht er aber nicht einmal den Versuch. Auch die weiteren Argumente auf S. 231 sind nicht in der Lage, einen *Beweis* für einen Ansatz am Ende des 2. Jahrhunderts zu tragen. Nach wie vor bleibt die von Overbeck vertretene Möglichkeit offen, daß es sich bei der Diog um eine Fiktion aus nachkonstantinischer Zeit handelt. Andererseits aber ist durch Overbecks Argumentation – er nennt als seine Voraussetzung mehrfach die Ausscheidung gnostischer Verfälschung – ein früherer Ansatz nicht ausgeschlossen, wenn man die Diog nicht dem kirchlichen Hauptstrom zuordnet, sondern sie als das Produkt eines einzelnen erkennt, der in seiner Person die Entwicklungen antizipiert haben kann, wie sie Overbeck für die spätere Kirche herausstellt und in der Diog wiederfindet (vgl. vor allem S. 64 f.). Es ist bedauerlich, daß B. auf Overbecks chronologische Überlegungen nur sehr oberflächlich (vgl. A. 661 mit Overbeck 12 f. 55 f. 86 f. und die in A. 134 und auf S. 225 f. aufgestellte Behauptung, Overbeck datiere die Diog im 4. Jahrhundert, mit Overbeck 90) und auf seine Darlegungen zum Inhalt überhaupt nicht eingeht, wo er doch seine Arbeit ausdrücklich in die auf die Diog bezügliche „Basler Tradition“ stellt (9). – An Overbecks Arbeit nachdrücklich zu erinnern, ist nicht zuletzt Sinn dieser Seiten.

<sup>37</sup> 74.