

UNTERSUCHUNGEN

Warum Christus so spät erschien – die apologetische Argumentation des frühen Christentums* –

Von Arnold Stötzel

I. Vorbemerkungen

1. Zur zeitlichen Abgrenzung

Die Fragestellung „Warum Christus so spät erschien“ ist eingegrenzt auf den Zeitraum von ungefähr 100 bis 300 n. Chr., also bis zur sog. Konstantinischen Wende¹. Das soll nicht bedeuten, daß die Frage bis zu diesem Zeitpunkt schon beantwortet oder gar verstummt wäre. Kaiser Julian hat sie um 360 erneut gestellt², und ebenso der senatorische Adelskreis um Symmachus gegen Ende des 4. Jahrhunderts³. Man braucht nur die 10. Homilie des Theodoret von Cyrus „Über die Vorsehung“⁴, die 5. theologische Rede

* Der Aufsatz ist die mit Anmerkungen versehene öffentliche Probevorlesung vom 18. Februar 1981 im Rahmen des Habilitationsverfahrens an der Universität München.

¹ Zur Bedeutung dieses Ereignisses als Zäsur und als Fortsetzung bisheriger Entwicklungstendenzen vgl. P. Stockmeier, Die sogenannte Konstantinische Wende im Licht antiker Religiosität, in: HJ 95 (1975) 1–17; G. Kretschmar, Der Weg zur Reichskirche, in: VuF 13 (1968) 1–30; W. Schneemelcher, Das Konstantinische Zeitalter. Kritisch-historische Bemerkungen zu einem modernen Schlagwort, in: Kleronomia 6 (1974) 37–60.

² Vgl. die neuere Untersuchung von W. J. Malley, Hellenism and Christianity. The conflict between Hellenic and Christian wisdom in the „Contra Galilaeos“ of Julian the Apostate and the „Contra Julianum“ of St. Cyrill of Alexandria, Roma 1978; A. Meredith, Porphyry and Julian, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 28, 2 1120–1137, Berlin 1980; S. Benko, Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries A. D. 1055–1110 in demselben Band.

³ Vgl. P. Courcelle, Anti-Christian arguments and Christian Platonism, in: The conflict between paganism and Christianity in the Fourth Century (Hrsg. A. Momigliano) Oxford 1963, 151–192, in demselben Band H. Bloch, The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century, 193–218.

⁴ De providentia 10 (PG 83, 764–773). Theodoret verbreitet sich vor allem über die universal-propädeutische Funktion Israels.

des Gregor von Nazianz zu lesen⁵ um zu sehen, wie an dieser Frage weitergedacht wurde; andererseits zeigt die Tatsache, daß 448 auf kaiserlichen Befehl die Schrift des Porphyrius „Gegen die Christen“ verbrannt wurde, als wie gefährlich sie eingeschätzt wurde⁶.

In der vorkonstantinischen Zeit hatte diese Frage existenzbedrohenden Charakter; denn in ihr verdichtete sich die Ablehnung der antiken Kultur gegenüber der Fremdheit, der Neuheit und dem Anspruch des Christentums. Dies brachte es mit sich, daß die frühen Vertreter des Christentums gezwungen wurden, das unterscheidend Christliche in einem Prozeß der Auseinandersetzung nach allen Seiten zu formulieren. Dabei war keineswegs ausgemacht, welcher Auslegung die Zukunft gehören würde. Origenes ist ein gutes Beispiel dafür. Zu seiner Zeit galt er als angesehene Autorität; er wurde auf Synoden als Berater geladen und als Philosoph in den Palast des Kaisers⁷. Und doch wurde später ein Teil seiner Lehre als häretisch verurteilt. Auch ist sich die Forschung bis heute nicht einig, ob es einen oder zwei Origenes gegeben hat: die Nachrichten und bezeugten Schriften scheinen nur dann erklärlich, wenn sie sich auf einen Christen und einen Philosophen Origenes verteilen lassen⁸.

„Apologetisch“ meint in diesem Zusammenhang nicht nur eine Literaturgattung, sondern bezeichnet den Zustand des Unsicheren, des oft Einseitigen und Riskanten bis hin zum Martyrium. Und Martyrer finden sich auch unter den Gnostikern, den Montanisten und den Marcioniten⁹.

„Apologetisch“ ist deswegen keine äußerliche Bestimmung der frühen Zeit, sondern bezeichnet den faszinierenden Weg, wie das christliche Selbstverständnis behauptet, an andere vermittelt und so als dieses erst gefunden wird. „Die eigene (scil. christliche) Eigentümlichkeit wird in Abgrenzung gewonnen, sie ist nicht einfach gegeben“¹⁰.

⁵ Oratio 31 (PG 36, 160–164). Er nennt die beiden heilsgeschichtlichen Zäsuren „Umstürze“ und „Erdbeben“ (160). Vgl. Marius Victorinus, Comm. in Gal 2 (PL 8, 1176). Zum Weiterwirken der Fragestellung vgl. H. de Lubac, Glauben aus der Liebe. „Catholicisme“ Kap. 8: Die Vorherbestimmung der Kirche 216–247, Einsiedeln 1970; zu Augustinus: W. Wieland, Offenbarung bei Augustinus (Tübinger Theologische Studien 12) Mainz 1978, bes. 297 ff.

⁶ A. Meredith 1126.

⁷ R. M. Grant, Early Alexandrian Christianity. Eusebius and the Life of Origen, in: Church History 40 (1971) 133–144, vermutet neupythagoreischen Einfluß.

⁸ Vgl. L. Lies, Zum Stand heutiger Origenesforschung, in ZkTh 102, 1 (1980) 61–75 und 102, 2 (1980) 190–205 mit bibliographischen Angaben zur Diskussion.

⁹ Zum Verhältnis der Gnosis zum Martyrium vgl. K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum, Leiden 1978, bes. 134–137. Zu Ptolemäus vgl. G. Lüdemann, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, in: ZNW 70 (1979) 86–114, bes. 100 f. zur Identität des Martyrers und Lehrers Ptolemäus.

¹⁰ E. Mühlberg, Das Vermächtnis der Kirchenväter an den modernen Protestantismus, in: Kerygma und Logos. Festschrift für Carl Andresen, Göttingen 1979, 380–394, 386.

2. Zur Methode

So legt sich als Methode des Vorgehens nahe, der Frage „Warum Christus so spät erschien“ nicht allein in der Weise nachzugehen, wie es die motivgeschichtliche Forschung praktiziert¹¹, d. h. Belegstellen zu sammeln, die Antworten zu systematisieren und Abhängigkeiten aufzuzeigen. Sicher kann man auf eine solche Motivsuche nicht verzichten. Aber wenn zurecht von einer „apologetischen Argumentation“ die Rede sein soll, muß es noch wichtiger und auch möglich sein, den Zugewinn aus den verschiedenen apologetischen Situationen zu erheben, der dann für die Beschreibung der christlichen Eigentümlichkeit dienstbar gemacht wird. Ein solches Vorgehen bleibt mit vielen Unsicherheiten der Datierung, der Verfasserschaft und der Quellenlage belastet, doch bietet die relative Chronologie einige feste Anhaltspunkte, die ein solches Vorgehen rechtfertigen mögen. Zudem kann ein solches Verfahren gegenüber voreiligen Urteilen und Verurteilungen wegen „Hellenisierung“ oder „Rationalisierung“ vorbeugend wirken¹².

3. Zur Fragestellung

Die kritische Anfrage an das christliche Selbstverständnis „Warum Christus so spät erschien“ ist – soweit sie sich in den Quellen nachweisen läßt – erstmals von dem Philosophen Celsus in seiner Streitschrift „Alethes Logos“, vielleicht in Alexandrien um 180 geschrieben, gestellt worden¹³. Seit der großen Untersuchung von Carl Andresen¹⁴ wird allgemein angenommen, daß Celsus mit dieser Schrift u. a. reagiert auf die apologetischen Schriften des Justin, die dieser um 150 verfaßt hat. Wir kennen den Großteil der Schrift des Celsus aus der Erwiderung des Origenes aus dem Jahr 248. In der Vorrede begründet er zwar das lange Schweigen mit dem Schweigen Jesu vor Pilatus, aber viel eher wird man annehmen müssen, daß sich unter den

¹¹ Vgl. R. Haardt, Zur Methodologie der Gnosisforschung, in: Gnosis und Neues Testament (Hrsg. K. W. Tröger) Gütersloh 1973, 183–202.

¹² Vgl. den Beitrag von A. Grillmeier, Zur Diskussion über die Hellenisierung des Christuskerygmas, in: Kerygma und Logos, 226–257, in dem er Phasen der „Hellenisierung“ und „Enthellenisierung“ unterscheidet. H. Dörrie, Was ist „spätantiker Platonismus“? in: ThR 36 (1971) 285–302, verwarft sich ausdrücklich gegen die Vorstellung eines christlichen Platonismus. „In seiner Substanz ist der Platonismus nicht rezipiert worden . . . christliche Theologie darf, ja muß als Antithese zur Theologie des Platonismus begriffen werden; sie ist zum Teil konzipiert, und sie ist in ihrer Gänze begründet worden in Antithese zum theologischen „Modell“ des Platonismus“, 301 f.

¹³ Die Diskussion um c. C. VIII, 71 als Anhaltspunkt der Datierung hat H. U. Rosenbaum, Zur Datierung von Celsus' Alethes Logos, in: VC 26 (1972) 102–111, wiederaufgenommen.

¹⁴ Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsus wider das Christentum, Berlin 1955; ders. Justin und der mittlere Platonismus, in: ZNW 44 (1952/53) 157–195. Hier werden die wichtigsten Ergebnisse schon vorgestellt. H. Dörrie, Andresen, Logos und Nomos, in: Gnomon 29 (1957) hat die Einordnung des Kelsus in den Mittelplatonismus näher präzisiert, 185–196, bes. 191 ff.

Christen sechzig Jahre lang niemand gefunden hat, der kompetent gewesen wäre, auf eine solche Streitschrift zu antworten¹⁵.

Origenes geht in seiner Erwiderung so vor, daß er jeweils Celsus zitiert und abschnittweise antwortet. So beginnt er im 4. Buch die Einwände des Celsus gegen die Weissagungen über Christus zu widerlegen. Er hatte angesichts der christlichen Behauptung einer Offenbarung Gottes gesagt:

„Also jetzt nach so langer Zeit, ist es Gott eingefallen, das Leben der Menschen zu richten; früher hat er sich nicht darum gekümmert“¹⁶.

Celsus scheint hier anzuknüpfen an eine Stelle in der 1. Apologie Justins, wo dieser in einem analogen Regreß auf die Geschichte im Zusammenhang mit den Prophezeihungen über Christus gesagt hatte:

„Unverständige werden, um unsere Lehren über Christus zurückweisen zu können, vielleicht einwenden: Da nach unserer Behauptung erst vor 150 Jahren Christus unter Quirinius geboren ist, und da er das, was wir als seine Lehre ausgeben, noch später unter Pontius Pilatus gelehrt hat, so seien alle Menschen, die vorher gelebt haben, der Verantwortung enthoben“¹⁷.

Beiden Aussagen ist das Interesse an der Vergangenheit gemeinsam; beide reflektieren darüber, was mit den Menschen sei, die früher gelebt haben.

Celsus trägt seine Frage nicht ernsthaft vor in dem Sinne, daß er ein Eingreifen Gottes in die Geschichte oder gar sein Kommen zu den Menschen für möglich halten könnte; ein solcher Gedanke erscheint ihm als Lästerung. Aber aus seiner Aussage spricht, daß er wohl verstanden haben muß, worin das eigenartig Neue des Christentums bestehen soll: in einer neuen Offenbarung, die eine Veränderung bedeutet und das Leben der Menschen unter ein neues Kriterium stellt¹⁸.

Justin hatte als Kriterium genannt:

„Die mit Logos lebten, sind Christen, alle die vor ihm ohne Logos gelebt haben, sind schlechte Menschen und Feinde Christi und Mörder“¹⁹.

Als Kontroverspunkt erscheint die soteriologische Frage, zugespitzt in der Frage nach dem Heil der früheren Generationen. Und in genau diesem Sinne hat Porphyrius die Frage des Celsus aufgenommen und wiederholt.

Seine Schriften „Gegen die Christen“ und „Über die Rückkehr der Seele“ sind nur in Fragmenten vor allem bei Augustinus und Hieronymus erhalten²⁰; aber auch im 2. Buch des Arnobius „An die Heiden“, in dem dieselben

¹⁵ Vgl. H. Langerbeck, Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135–165, in: Aufsätze zur Gnosis, Göttingen 1968, 167–179, bes. 169 f.

¹⁶ C. C. VI 7 (GCS II 77 Koetschau).

¹⁷ Apol. I 46 (PG 6, 397 B).

¹⁸ Vgl. c. C. IV 2; IV 10 (GCS I 274, 280 f.).

¹⁹ Apol I 46 (PG 6, 397 C).

²⁰ Zur neueren Diskussion vgl. T. D. Barnes, Porphyry „Against the Christians“: Date and the attribution of fragments, in: JTS 24 (1973) 424–442. Für „De regressu animae“ ist noch gültig die Sammlung der Fragmente bei J. Bidez, Vie de Porphyre, Leipzig 1913 im Anhang 26–44.

Fragen gestellt werden von den sog. „viri novi“, vermutet man zurecht seine Argumentation²¹.

Porphyrius mußte den Christen weit gefährlicher als Celsus erscheinen, weil er viel kenntnisreicher die biblischen Schriften selbst zum Angriffspunkt machte. So hat er den Altersbeweis, den die christliche Apologetik von den Juden übernommen hatte, um die höhere Wahrheit der prophetischen Schriften gegenüber der griechischen Philosophie erweisen zu können, schlagend ad absurdum geführt, indem er exegetisch-kritisch nachwies, daß das Buch Daniel erst unter Antiochus pseudonym verfaßt sein konnte²². In unserer Frage übernahm Porphyrius die Argumentation des Celsus. Augustinus zitiert sie bei der Diskussion des Zeitpunktes der Entstehung der christlichen Religion:

„Wenn Christus, sagen sie, sich den Weg des Heils nennt und die Gnade und die Wahrheit, und in sich allein die Rückkehr der ihm glaubenden Seelen verlegt, was taten die Menschen in den langen Jahrhunderten vor Christus? Auch sonst sind die Götter verehrt worden – warum hat sich der Erlöser so viele Jahrhunderte verborgen gehalten? Was war mit den Römern und Latinern, die der Gnade des noch nicht erscheinenden Christus bis auf die Zeit Caesars beraubt waren?“²³.

In ähnlicher Fassung zitiert Hieronymus in ep. 133,9 dieselbe Frage:

„Welchen Sinn hatte es, daß der gütige und barmherzige Gott von Adam an bis Mose und von Mose bis zur Erscheinung Christi es gelitten hat, daß alle Völker zugrunde gehen an der Unkenntnis des Gesetzes und der Gebote Gottes? ... Worin bestand die Notwendigkeit, daß er erst in der letzten Zeit kam und nicht früher, so daß eine Unmenge Menschen zugrunde gehen mußte?“²⁴.

Mit der Frage „Warum Christus so spät erschien“ soll der universale Anspruch des Christentums widerlegt werden. Weil es erst gerade entstanden ist, kann es der heidnischen Religion und Weisheit nicht standhalten, sondern muß dem Gewicht und dem Alter der darin enthaltenen Autorität weichen. M. a. W. der Streit um das universale Heil wird geführt als Streit um die Deutung der universalen Geschichte.

²¹ P. Courcelle, *Les sages de Porphyre et les „viri novi“ d' Arnobe*, in: REL 31 (1953) 257–271; ders. s. A. 3.

²² Vgl. M. Casey, *Porphyry and the book of Daniel*, in: JTS 27 (1976) 15–33.

²³ Der Text ist entnommen A. v. Harnack, *Porphyrius, „Gegen die Christen“*, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate, Abh. d. kön. preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. Berlin 1916, 94 f.: „Si Christus“, inquit, ‚salutis se viam dicit, gratiam et veritatem, in seque solo ponit animis sibi credentibus reditum, quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum . . . in ipso Latio ante Albam dii culti sunt . . . quare, inquit, salvator, qui dictus est, sese tot saeculis subduxit? . . . quid igitur actum de Romanis animis vel Latinis, quae gratia nondum advenientis Christi viduatae sunt usque in Caesarum tempus?“

²⁴ „Et – quod solet nobis obicere contubernalis vester Porphyrius – qua ratione clemens et misericors deus ab Adam usque ad Moysen et a Moyse usque ad adventum Christi passus sit universas gentes perire ignorantia legis et mandatorum dei . . . quid necesse fuit eum in ultimo venire tempore et non prius quam innumerabilis periret hominum multitudo?“ v. Harnack 95.

II. Die apologetische Argumentation

1. aus der Auseinandersetzung mit dem Judentum

Zur Beantwortung der Frage mußte die vergangene Geschichte gewonnen werden. Die aktuell neue Geschichte mußte zum Schlüssel werden, um für das Christentum die frühere Geschichte zu reklamieren.

Die Einübung in diese – der realen Geschichte zuwiderlaufende – Sicht hat sich, wenn man von den biblischen Schriften einmal absieht, in der frühen Kirche vollzogen in der Auseinandersetzung mit dem Judentum bzw. mit judaisierenden Tendenzen innerhalb der Kirche selbst.

Wenn man für unsere Frage nach Zeugnissen sucht, stößt man auf den Brief an Diognet. In diesem für das Christentum werbenden Schreiben soll der Adressat u. a. darüber Aufklärung erhalten, „warum dieses neue Geschlecht oder die göttliche Lebensart der Christen erst jetzt in das Leben eingetreten ist und nicht schon früher“²⁵. Hier begegnet unsere Frage in einer interessanten Variante.

Nun ist es nicht ungefährlich, dieses Dokument für einen bestimmten Zweck heranzuziehen. Als Verfasser werden in Erwägung gezogen Pantäenus, der Lehrer des Clemens von Alexandrien²⁶ wie der Gnostiker Valentin²⁷; ebenso kontrovers ist seine Tendenz. Dem einen erscheint sie gnostisch²⁸, dem anderen antignostisch²⁹.

In einem Punkt herrscht allerdings weitgehende Übereinstimmung: daß der Brief in Aufbau und Duktus in einen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang gehört mit dem sog. „Kerygma Petri“, einer Schrift – nicht zu verwechseln mit der pseudo-clementinischen Grundschrift – die nur aus Fragmenten bei Clemens von Alexandrien bekannt ist³⁰.

H. Wilhelm Schneemelcher sieht die Bedeutung des Kerygma Petri darin, „daß wir hier ein Mittelglied in der Verkündigungstradition zu sehen haben zwischen der frühchristlichen Missionspredigt . . . und der griechischen Apologetik“³¹. Beide Zeugnisse stimmen in zwei wesentlichen Punkten überein.

²⁵ I: καὶ τὶ δὴ πότε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσηλθεῖν . . . νῦν καὶ οὐ πρότερον; Text nach J. J. Thierry, *The Epistle to Diognetus* (Textus minores 33) Leiden 1964, 13.

²⁶ So H. I. Marou, *A. Diognète. Introduction, édition critique, traduction et commentaire*, SC 33, Paris 1965.

²⁷ S. Petrement, Valentin est il l'auteur de l'épître à Diognète, in: *RHPPhR* 48 (1968) 46–53.

²⁸ Vgl. K. Wengst, „Paulinismus“ und „Gnosis“ in der Schrift an Diognet. Zum Buch von R. Brändle, *Die Ethik der „Schrift an Diognet“*, in: *ZKG* 90 (1979) 41–62.

²⁹ C. Tibiletti, *Aspetti polemici dell' ad Diognetum*, in: *Atti della Acad. Scienze di Torino Cl. II* 96 (1961/62) 343–388.

³⁰ Vgl. H. Paulsen, *Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik*, in: *ZKG* 88 (1977) 1–37. W. Rordorf, *Christus als Logos und Nomos, Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin*, in: *Kerygma und Logos*, 424–434, findet, „daß in KP schon einige Vorstellungen präsent zu sein scheinen, die dann bei Justin erst richtig zum Tragen kommen“, 431.

³¹ Hennecke-Schneemelcher, *Apokryphen II* 59 f.

Sie stellen die Christen als eigenes „genus“ den Juden und Heiden gegenüber und reflektieren das Problem des Zusammenhangs der alttestamentlichen und christlichen Geschichte anhand des Logos- bzw. Nomos-Begriffs.

Das Kerygma Petri wird in das frühe 2. Jahrhundert datiert. Darin wird die Religion der Juden und Heiden gleichermaßen als Götzendienst bezeichnet, und die Christen werden aufgefordert, „Gott durch Christus auf neue Weise zu verehren“³².

Diese Neuheit wird durch die Begriffe Nomos und Logos, die beide auf Christus übertragen werden, vermittelt³³.

Eine weitere Stufe der Reflexion findet sich in der Pascha-Homilie, die jetzt übereinstimmend Melito von Sardes um 160 zugeschrieben wird³⁴. Hier wird die Begrifflichkeit differenziert angewendet. Der Nomos wird dem Alten Testament zugeteilt, der Logos dem Neuen, und zugleich wird eine Kontinuität hergestellt:

„Denn der Nomos wurde zum Logos, und der alte zum neuen, zusammen ausgehend von Sion und Jerusalem“³⁵.

Hinter diesem Gebrauch von Logos und Nomos steht das Zitat aus Jesaja 2, 3; er verweist also auf eine Verwendung der Begriffe, die noch unbelastet ist von der philosophischen Tradition³⁶, sondern die gewonnen ist aus dem Alten Testament, vermittelt vielleicht durch den Johannes-Prolog. Was sich mit diesen Begriffen auch terminologisch gewinnen ließ, erscheint dann in reifer Gestalt im Diognet-Brief. Hier wird über den Logos gesagt:

„Dieser als der von Anfang an ist als der neue erschienen und wurde erfunden als der alte“³⁷.

Mit Hilfe dieses Begriffs wird die Brücke geschlagen von der Neuheit zur christlichen Vorgeschichte im Alten Testament. Hier macht sich der christliche Standpunkt gegenüber der Geschichte bemerkbar, der geradezu als Umkehrung des realen Geschichtsverlaufs erscheint: Es ist eine Neu-Interpretation.

³² Clem. Alex., Strom. VI 5, 41: E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri kritisch untersucht (TU XI 1) 1893, Nr. V.

³³ E. v. Dobschütz frg. Nr. Ia, Ib, Ic.

³⁴ Vgl. H. Paulsen, 23 f. A. T. Kraabel, Melito the Bishop and the Synagogue at Sardis: Text and Context, in: Studies. Presented to G. M. A. Hanfmann (Hrsg. D. G. Mitten) Cambridge 1971, 77–85.

³⁵ De pascha 7: καὶ γὰρ ὁ νόμος λόγος ἐγένετο καὶ ὁ πάλιος καινός, συνεξελθὼν ἐκ Σιών καὶ Ἱερουσαλήμ (SC 123, 64 Perler).

³⁶ Inwieweit diese Begrifflichkeit durch die jüdisch-alexandrinische Theologie vermittelt ist, kann in diesem Zusammenhang nicht speziell untersucht werden; ein Einfluß kann aber generell angenommen werden, wie die ganze frühchristliche Apologetik ohne die voraufgehende jüdische undenkbar ist, vgl. C. Colpe, Logoslehre bei Philo und Clemens v. Alexandrien, in: Kerygma und Logos, 89–107; H. Bietenhard, Logos-Theologie im Rabbinat. Ein Beitrag zur Lehre vom Worte Gottes im rabbinischen Schrifttum, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 19, 2, 580–618, bes. 609 ff. die Diskussion dreier Stellen aus den Werken des Origenes; vgl. auch den Forschungsbericht von G. Mayer, Zur jüdisch-hellenistischen Literatur, in: ThR 45, 3 (1980) 226–244.

³⁷ Thierry 20.

Für diesen bewußt eingenommenen Standort mögen zwei weitere Zeugnisse aus der frühen Zeit sprechen. Das eine stammt aus dem sog. Hebräer-Evangelium, einem Fragment, das Hieronymus überliefert. Danach habe der Geist bei der Taufe zu Jesus gesprochen:

„Mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich dich, daß du kämst und ich in dir ruhte, du bist meine Ruhe, du mein erstgeborener Sohn“³⁸.

Auch hier wird der Zusammenhang zwischen dem „Früher“ und „Jetzt“ hergestellt, aber mit Hilfe der Weisheits- und der prophetischen Tradition, die in Christus zum Ziel gekommen ist³⁹. Diese Art Geschichtstheologie als Neuinterpretation der christlichen Vorgeschichte begegnet vielleicht erstmals bei Ignatius von Antiochien, der sich mit judaisierenden Gegnern auseinandersetzen mußte. Er sagt:

„Das Christentum glaubt nicht an das Judentum, sondern das Judentum an das Christentum.“

Und als Begründung führt er an:

„Denn dem Christentum ist jeder Mensch zugeführt worden, der an Gott geglaubt hat“⁴⁰.

Auch hier scheint die Absetzung vom Judentum das Primäre; aber der Ertrag dieser Absetzung bedeutet einen Zugewinn. „Mit diesem Gedanken ist“ nach Peter Meinhold „die Ausweitung der Vorgeschichte des Christentums auf die Menschheit im Prinzip gegeben . . . In embryonaler Form wird hier die Theologie der Geschichte Justins vorweggenommen“⁴¹.

Es scheint, daß vor Justin und der Anfrage des Celsus die Auseinandersetzung mit dem Judentum das begriffliche Material zur Verfügung stellte, um in die Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition der antiken Welt eintreten zu können.

³⁸ Hennecke-Schneemelcher, Apokryphen I 107.

³⁹ Zur Vorstellung vom Gestaltwandel des „wahren Propheten“ vgl. das pseudoclementinische Schriftencorpus Hom. III 17–28; Rec V 10, 1; zum Weiterwirken in der nachnizänischen Zeit bei Marcell vgl. T. E. Pollard, Marcell of Ancyra a neglected father, in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Card. J. Daniélou (Hrsg. J. Foulane, Ch. Kannengiesser) Paris 1972, 187–196.

⁴⁰ ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαισμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαισμὸς εἰς Χριστιανισμὸν, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη (Fischer 168).

⁴¹ Die geschichtstheologischen Konzeptionen des Ignatius von Antiochien, jetzt in: Studien zu Ignatius von Antiochien, Wiesbaden 1979, 37–47, hier 43.46.

2. aus der Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition

Justin stellt in gewisser Weise einen Sammelpunkt frühchristlicher Traditionen dar⁴². Das mag mit seiner Biographie und Herkunft zusammenhängen. Er stammte aus Samaria, übersiedelte nach Rom und eröffnete dort eine Schule⁴³. Mit der Philosophie muß er – in welchem Umfang auch immer – bekannt gewesen sein; die aktuellen Probleme der Diskussion sind ihm geläufig⁴⁴. In Rom wurde er in die Auseinandersetzungen sowohl mit der Gnosis als auch mit dem Judentum hereingezogen.

Das Neue an Justin ist, daß er erstmals mit Hilfe der ihm vorliegenden Traditionen das philosophisch-kulturelle Erbe der heidnischen Antike für das Christentum reklamiert. Seine Deutung der philosophischen Tradition scheint er in Analogie zur Deutung der alttestamentlichen Geschichte vollzogen zu haben. Zentral für seine Geschichtstheologie ist der Logos-Begriff⁴⁵. Er sagt: Analog zur Offenbarung im Alten Testament – er verwendet hier die judenchristliche Vorstellung vom Gestaltwandel des Propheten – habe sich derselbe Logos auch in der philosophischen Tradition gezeigt. So kann er Christus mit dem Logos in seiner kosmologischen und anthropologischen Dimension identifizieren. So kann er einerseits sagen: „Christus ist das Logosprinzip in seiner Ganzheit“⁴⁶. Und: „Er war und ist der Logos, der in jedem wohnt“⁴⁷.

Das bedeutet nun für Justin nicht, daß er die philosophische Tradition unbesehen übernehmen würde, er weiß durchaus kritisch zu unterscheiden. Ähnlich wie er etwa vom christlichen Standpunkt aus das Gesetz einer Revision unterzieht⁴⁸, so auch die antike Tradition. Aber der Zugewinn ist nicht gering: Er behauptet, das in der philosophischen Tradition Gewachsene an Vernünftigem und Wahrem ist das Christliche, kulminierend in dem Logos-Christus.

⁴² Nach J. H. Waszink, Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus im frühen Christentum, in: VC 19 (1965) 129–162, „läßt sich ein wirklicher Einfluß des Platonismus bei den Christen – . . . – zuerst um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts feststellen“, 134. An neueren Arbeiten und Aufsätzen vgl. C. J. de Vogel, Problems concerning Justin Martyr, in: Mnemosyne 31 (1978) 360–388; H. H. Holfelder, *Ευσέβεια und φιλοσοφία*. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie (I), in: ZNW 68 (1977) 48–66, (II) 231–251; E. F. Osborn, Justin Martyr, Tübingen 1973; N. Hydahl, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, Kopenhagen 1966.

⁴³ Den Quellenwert der Acta Justiniani untersuchte R. Freudenberger, Die Acta Justiniani als historisches Dokument, in: Humanitas-Christianitas. Festschrift für K. Loewenich, 1968, 24–31.

⁴⁴ Vgl. C. J. de Vogel, Problems concerning Justin Martyr 362 f.; C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus 161 ff.

⁴⁵ Zur Diskussion des Logos-Begriffs vgl. J. H. Waszink, Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos spermatikos, in: Festschrift für Klauser JAC (1964) 380–390.

⁴⁶ Apol. II 10, 1 (PG 6, 459 C).

⁴⁷ Apol. II 10, 8. (PG 5, 461 A).

⁴⁸ Vgl. Th. Stylianopoulos, Justin Martyr and the Mosaic Law (SBL Diss. Series 20) Montana 1975.

An der Heftigkeit der Reaktion des Celsus erkennt man das Provokatorische dieser Anmaßung⁵⁰. Mit Hilfe der Lehren des Poseidonius entwickelt er als Gegenposition: Das Christentum ist neu, entstanden aus dem Abfall vom Judentum; dagegen ist der Logos alt, weil er unveränderlich und wahr ist⁵¹. Darum kann es keinen neuen Logos geben. Der Neuheit des christlichen Anspruchs hält Celsus die Unveränderlichkeit und Konstanz der eigenen Überlieferung entgegen. Das Christentum ist ein Produkt der Depravation. Dabei geht er in der Gegenposition soweit zu behaupten, Jesus habe die Schriften Platons gekannt und daraus seine Lehren gestohlen⁵².

Durch Justin ist dem christlichen Selbstverständnis das weite Feld des griechischen Erbes erschlossen worden. Aber noch bei Clemens von Alexandrien spürt man den Widerstand weiter christlicher Kreise, die sich allein mit dem Glauben zufrieden geben und jede Form der Übernahme heidnischer Weisheit ablehnen⁵³.

3. aus der Auseinandersetzung mit der Gnosis

Diametral entgegengesetzt zum Weg, den Justin einleitet, dachten weite Kreise der Gnostiker. Ein extremes Beispiel bietet die Schrift „Zweiter Logos des großen Seth“. Darin wird über die alttestamentliche Geschichte und die Propheten in einer Offenbarungsrede des erhöhten Christus geurteilt:

⁴⁹ N. Hydahl, Philosophie und Christentum, interpretiert die Aussageabsicht Justins dahin: „Das Christentum ist daher die wiedergefundene Urphilosophie... Das Epochemachende ... ist vielmehr die Erkenntnis, daß die Urphilosophie, aus welcher die degenerierte griechische Philosophie entsprungen ist, wiedergefunden und nunmehr allen zugänglich ist“, 234; vgl. W. Jaeger, Paideia Christi, in: Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike (WdF 377) Darmstadt 1976, 487–502: „Justin stellte sich die Frage, ob Gott sich wirklich nur den Juden durch das Gesetz, und nicht auch den Griechen durch die Philosophie offenbart habe... Dieser Gedanke führte in seiner Konsequenz zu einem mehr positiven Begriff der göttlichen Vorsehung als einer durch Griechen wie Juden wirkenden heilsgeschichtlichen Macht zur Erziehung der Menschheit“, 491; E. F. Osborn, Justin Martyr, 168. C. Andresen entwickelte im Anschluß an B. Seeberg, Die Geschichtstheologie Justins des Martyrers, in: ZKG 58 (1939) 1–81: „Die im Logos-Begriff kulminierende Apologetik Justins ist eigentlich Theologie der Geschichte“, 81, seine These: „Das Handeln Gottes in der Geschichte stellt demnach für Justin das große Thema seiner Logoslehre dar“, Logos und Nomos 349.

⁵⁰ E. F. Osborn, Justin Martyr, stellt 168–170 die Stellen aus Celsus und Justin synoptisch zusammen, aus denen die Frage „Had Celsus read Justin?“ positiv beantwortet werden soll.

⁵¹ Vgl. zu dieser Depravationstheorie H. Chadwick, Early Christian thought and the classical tradition. Studies in Justin, Clement and Origen, Oxford 1966: „Christianity is a corruption of Greek ideas with nothing individual or fresh to say in the ethical sphere and with strange doctrines derived from misunderstanding of the sound polytheistic tradition in so far as they have any measure of the truth of them“ 23; vgl. C. Andresen, Logos und Nomos 345 ff.; H. Dörrie, Andresen 193 ff.

⁵² Vgl. C. Andresen, Logos und Nomos, 354.

⁵³ Vgl. N. Brox, Der einfache Glaube und die Theologie, in: Kairos 14 (1972) 162–187, 174 ff.

„Zum Lachen war Mose – nach gottlosem Zeugnis ein treuer Knecht, der mich nie erkannt hat, weder er noch die um ihn . . .

Von Adam bis Mose und Johannes dem Täufer hat niemand von ihnen mich erkannt . . .; denn eine große Täuschung liegt auf ihrer Seele. Zum Lachen war dieser Archont (scil. der Gott Israels), weil er sagte: Ich bin Gott und es gibt keinen, der größer ist als ich“⁵⁴.

Wilhelm Bousset hat diese Richtung der Gnosis treffend charakterisiert. „Ihr großes Schlagwort war gegenwärtige, neue Offenbarung, ihr Gegner der an die Vergangenheit gebundene Glaube . . . Sie suchte das unerhört Neue, einen neuen Gott, einen neuen Glauben“⁵⁵. Nun zeigen auch die neu-gefundenen Texte von Nag Hammadi durchaus kein einheitliches Bild, so daß generell von einer Feindschaft der gnostischen Bewegung gegenüber dem Alten Testament, gegenüber einer Kontinuität der Geschichte geredet werden könnte⁵⁶. Nur Tendenzen können bezeichnet werden, und diese gehen in zwei Richtungen.

In Schriften wie z. B. der „Exegese über die Seele“ werden selbstverständlich das Alte Testament und die Propheten zitiert⁵⁷. Andererseits aber gibt es deutliche Anzeichen für einen völligen Bruch, der von Teilen der gnostisierenden Bewegung vertreten wurde. So hat Basilides „die Einzigartigkeit und völlige Neuheit der Offenbarung in Christus“ betont, und Marcion gilt als der Hauptvertreter der Diskontinuität zwischen Altem und Neuem Testament⁵⁸. Er hielt nach Tertullian die Ankunft Christi für unerwartet. Sein Kommen ist nicht durch die Propheten angekündigt worden⁵⁹. Er wollte als Neuer auf neue Weise kommen⁶⁰. Ähnliche Gedanken finden sich auch in der „Apokalypse des Petrus“⁶¹.

Diese Sicht der vergangenen Geschichte steht der übrigen Tradition entgegen. Irenäus, der als erster kompetent der sog. Gnosis entgegengetreten ist – auch das „Syntagma“ Justins ist scheinbar wie viele andere frühere Ver-

⁵⁴ Zit. ThLZ 100 (1975) 106; vgl. K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker 148 ff.

⁵⁵ Religion und Theologie. Vorlesung vom 20. 6. 1919 an die Kriegsteilnehmer, in: Religionsgeschichtliche Studien (Hrsg. A. F. Verheule) Leiden 1979, 29–43, 33 f.

⁵⁶ Vgl. A. Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, in: Le origini dello Gnosticismo. Studies in the history of Religions XII (Hrsg. U. Bianchi) Leiden 1967, 109–140.

⁵⁷ Vgl. R. McL. Wilson, Old Testament Exegesis in the gnostic Exegesis of the soul, in: Essays in the Nag Hammadi Texts (Hrsg. M. Krause) Leiden 1975, 217–224; P. Nagel, Die Septuaginta-Zitate in der koptisch-gnostischen „Exegese über die Seele“ (NHC II), in: Archiv für Papyrusforschung 22 (1973) 249–269; O. Betz, Das Problem der Gnosis seit der Entdeckung der Texte von Nag Hammadi, in: VuF 21 (1976) 46–80, bes. 64 ff.

⁵⁸ B. Aland, Marcion. Versuch einer neuen Interpretation, in: ZTK 70 (1973) 420–447, bes. 437–441.

⁵⁹ Adv. Marc. III 6, 1 (CChr I 514).

⁶⁰ Adv. Marc. III 4, 1 „Novus nove venire voluit . . .“ (CChr I 511).

⁶¹ ThLZ 90 (1974) 578.

suche als zu schwach zurückgezogen worden⁶² – überliefert eine gnostische Variante zur Frage „Warum Christus so spät erschien:

„Konnte denn Gott nicht gleich am Anfang den vollkommenen Menschen schaffen?“⁶³

Im Hintergrund steht die gnostische Kritik an der Schöpfung als dem Werk des betrügerischen zweiten Gottes der Welt, des Demiurgen. Nicht daß Irenäus über die Argumente der Gnostiker hinwegginge. Auch bei ihm steht das soteriologische Interesse im Mittelpunkt, aber er beschreibt seine geschichtliche Realisierung als einen Erziehungsprozeß von der Schöpfung an. Er kann die Stufen der göttlichen Maßnahmen an den verschiedenen Lebensaltern des Menschen veranschaulichen⁶⁴. Grundgedanke ist die Kontinuität der Geschichte und ihre Universalität aufgrund der Einzigkeit des sie lenkenden Gottes. Gott führt stufenweise zur Vollendung – so umschreibt er die Methode und gewinnt so Raum für ein evolutives Offenbarungsverständnis: Die göttliche Erziehung nimmt Rücksicht und baut auf der menschlichen Aufnahmefähigkeit auf. Nichts geschieht mit Gewalt; Gott achtet die Freiheit des Menschen; er zwingt nicht, sondern beide Partner gewöhnen sich in einem langen Prozeß aneinander.

Barbara Aland betont, daß „Irenäus von dieser antignostischen Position seine gesamte Theologie entwickelt hat“⁶⁵.

Die Alexandriner haben auf dieser eher biblisch begründeten Konzeption des Irenäus aufgebaut. Clemens sieht den jüdischen Weg des Gesetzes und den heidnischen über die Philosophie als zwei gleichwertige Entwicklungslinien an, die beide in die Vollendung des Glaubens einmünden⁶⁶. Origenes versteht die ganze Heilsveranstaltung Gottes als eine Erziehungs- und Strafmaßnahme für die Läuterung der durch eigene Schuld in die Welt verschlagenen Seelen. Er ist der Gnosis in seinem System am weitesten entgegengeronnen⁶⁷.

Betonte die Gnosis die Neuheit und Fremdheit des Christentums und den Bruch mit der Geschichte Israels und der Schöpfung, so wird aus der apologetischen Argumentation eigentlich erst eine Theologie der Schöpfung gewon-

⁶² Vgl. K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker 242 ff.

⁶³ Adv. haer. IV 38 (PG 7, 1105–1109).

⁶⁴ Vgl. H. de Lubac, Glauben aus der Liebe, 218 f.

⁶⁵ B. Aland, Gnosis und Kirchenväter, in: Gnosis. Festschrift für H. Jonas, Göttingen 1979, 158–215, 189.

⁶⁶ Strom. VII 2, 11. Vgl. W. Bierbaum, Geschichte als Paidagogia Theou, Die Heilsgeschichte bei Klemens von Alexandrien, in: MThZ 5 (1954) 246–272; S. R. C. Lilla, Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism, Oxford 1971, 27 ff.; C. Colpe, Logoslehre bei Philo und Clemens Alexandrinus, in: Kerygma und Logos 89–107.

⁶⁷ Vgl. U. Wilckert, Christus kommt zur Welt. Zur Wechselwirkung von Anthropologie, Kosmologie und Eschatologie in der alten Kirche, in: Kerygma und Logos, 461–481, bes. 477; H. Chadwick, Early Christian thought, 105, 120; H. Koch, Pro-neua and Paideusis, Berlin 1932.

nen und ein Verständnis dafür, daß die Offenbarung Gottes auf seiten des Menschen eine Disponiertheit voraussetzt.

4. aus der Auseinandersetzung mit dem römischen Imperium

Die Frage nach der späten Ankunft Christi hat auch die politische Geschichte nicht unberührt gelassen. Auch hier läßt sich der Versuch beobachten, dem Staat eine Deutung abzugewinnen, um ihn der Sache des Christentums dienstbar zu machen.

Celsus hatte in der Ablehnung des Polytheismus durch das Christentum Anzeichen seiner revolutionären Gesinnung entdeckt. „Christentum ist für ihn die Theologie des Aufstandes“, sagt Andresen⁶⁸. Walter Ullmann hat Verbindungslinien gesehen zwischen der gnostischen Haltung gegenüber der Welt, der Herrschaft des Staates und dem Verdacht des Celsus auf Anarchie. Er verweist auf die Selbstbezeichnung der Gnostiker als „königlose Generation“, als „königlose Gnostiker“; Celsus wolle als innersten Kern der christlichen Haltung die revolutionäre Loslösung vom Logos und Nomos aller Welt aufdecken⁶⁹.

Nun mag ein Zusammenhang zwischen gnostischer und politischer Häresie bestehen, daneben läßt sich eine andere Linie aufzeigen, die eine positive Verbindung zwischen der späten Erscheinung Christi und dem Römischen Imperium und der Völkergeschichte herstellt. Diese Ausweitung der christlichen Perspektive auf die Gesamtgeschichte kündigt sich schon an in den chronographischen Werken des Theophilus von Antiochien, des Julius Africanus und des Hippolyt, die Eusebius fortsetzt⁷⁰. Aber erstmals Melito von Sardis zeigt in seiner fragmentarisch erhaltenen Apologie die Tendenz, die politische Geschichte des Römischen Reiches und das Christentum geschichtlich „einander zuzuordnen“, näherhin „das Erscheinen Christi dem Beginn der neuen augusteischen Reichsordnung“⁷¹. Origines führt diese Linie positiv fort, indem er die Monarchie im Römischen Reich unter Augustus als providentielles Ereignis bezeichnet, das der Ausbreitung des Christentums dienen sollte⁷².

Es ist Eusebius, der aus den ihm vorliegenden Traditionen eine universalgeschichtliche Theorie entwickelt, um die späte Erscheinung Christi trotz des ewigen göttlichen Heilswillens zu erklären: Die Menschen mußten erst in einem langen Prozeß vorbereitet werden, bis auch die äußere Disposition geschaffen war. Und diese ist das geeinte Reich der Römer.

⁶⁸ Logos und Nomos 221.

⁶⁹ Gnostische und politische Häresien bei Celsus, in: Theologische Versuche II, Berlin 1970, 153–158, 155.

⁷⁰ Vgl. D. König-Ockenfels, Christliche Deutung der Weltgeschichte bei Euseb von Cäsarea, in: Saeculum 27 (1976) 348–365, 352 f.

⁷¹ W. Schneemelcher, Heilsgeschichte und Imperium. Melito von Sardes und der Staat, in: Kleronomia 5 (1973) 257–275, 268.

⁷² C. C. II 30. (GCS I 157 f.).

So sagt er:

„Wer sollte sich nicht wundern, der bei sich bedacht hat, wie es nicht Menschenwerk ist, daß die meisten Völker der Ökumene zu keiner früheren Zeit unter die Herrschaft der Römer gekommen sind als seit den Tagen Jesu. Denn zugleich mit seinem wunderbaren Aufenthalt bei den Menschen geschah es, daß die Sache der Römer blühte“⁷³.

Die Einheit des Reiches unter der Monarchie des Kaisers überwindet mit dem Vielvölkerwesen auch den Polytheismus und disponiert den Menschen, die Monarchie Gottes anzuerkennen⁷⁴. Das apologetische Doppelwerk der „praeparatio“ und „demonstratio evangelica“ ist zwar zwischen 313 und 325 verfaßt⁷⁵, aber man erkennt leicht, daß Eusebius diese Geschichtstheologie nicht nur unter dem Eindruck der „Konstantinischen Wende“ entwickelt hat; vielmehr zieht er traditionelle Linien aus, indem er den Erziehungsgedanken auf die Gesamtgeschichte ausdehnt. Wenn auch die Geschichtstheologie des Eusebius am meisten kritisiert worden ist, kann doch nicht übersehen werden, daß sie in der Konsequenz der apologetisch orientierten Aneignung der Geschichte impliziert war.

Zusammenfassung

Die Anfrage „Warum Christus so spät erschien“ hat die Christen genötigt, über die Geschichte und das unterscheidend Christliche nachzudenken. Sie haben gegenüber vielen Bestreitern eine eindeutige Position bezogen und diese immer universaler ausgeweitet und die alttestamentliche Geschichte wie die Völkergeschichte uminterpretiert zur Vorgeschichte des Christentums, nicht nur formal, sondern dem Inhalt nach.

So erscheint auch die Frage nach dem Heil derer, die vor Christus gelebt haben, gelöst: Insofern sie positiv an dem Prozeß mitgewirkt haben, um auf seiten der Menschen die Disposition zu schaffen, durch den Menschen Jesus den ganzen Willen Gottes in der fortschreitenden Linie vom Nomos zum Logos zu erkennen, sind sie als „schon Christen“ an dieser Geschichte beteiligt.

M. a. W. von der Position der Kirche aus wird alles in der Welt und in der Geschichte für die christliche Sache reklamiert und soweit dies möglich ist, dienstbar gemacht, weil in ihr der Logos Gottes und der Logos der Menschen und seiner Geschichte in Christus identisch geworden sind. So entwickelt sie in Offenbarungsverständnis, das ganz „von oben“ und gleichzeitig ganz „von unten“ hergeleitet ist und so weit gespannt, daß darin die ganze Geschichte eingesammelt werden kann.

⁷³ DE III 7, 7, 30 ff. (145 Heikel).

⁷⁴ Zum Verständnis ist immer noch heranzuziehen E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, in: *Theologische Traktate*, München 1951, 49–147, bes. 86 ff.

⁷⁵ Vgl. D. König-Ockenfels, 354.