

unter diese „positiven Gründe“ rechnen? –, wird mit dem philosophischen Nihilismus von E. M. Cioran eine Position vorgeführt (139–143), der positive Gründe für die Entstehung der Religion nun wirklich nicht abzugewinnen sind.

Die Lektüre der einzelnen Textpassagen wird durch Querverbindungen, die sich von Fall zu Fall ergeben, erleichtert. So nimmt M. Scheler (96 f.) kritisch Bezug auf den religionsphilosophischen Ansatz von G. Simmel (82 ff.), W. Weischedel (115 ff.) befragt die theologische Konzeption P. Tillichs (120 ff.), W. Kaufmann (146) deckt die Schwächen der Bestimmungen des „Heiligen“ durch R. Otto (92 ff.) auf. Ein Mangel des Buches aber ist es, daß jede Begründung für die Auswahl der einzelnen Textstücke fehlt. Für E. Troeltsch wird nicht auf eine Originalschrift, sondern auf die „Glaubenslehre“, also ein aus dem Nachlaß veröffentlichtes Werk, zurückgegriffen. M. Scheler kommt mit Abschnitten seines bekannten Werkes „Vom Ewigen im Menschen“ (1921) zur Sprache, obwohl sich sein Verständnis von Menschen, von der Metaphysik und von der Religion danach noch gewandelt und in seiner kleinen Studie „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (1928) programmatischen Ausdruck gefunden hat.

Der Band wird mit einer einleitenden „Hinführung zur Thematik religionsphilosophischen Denkens“ (9–21) eröffnet, in der Werner Brändle einerseits die Schwierigkeiten beschreibt, denen sich die Religionsphilosophie in Deutschland seit den vehementen Angriffen K. Barths ausgesetzt sah und sieht, andererseits aber auch die Notwendigkeit religionsphilosophischen Denkens verdeutlicht, sofern die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht aufgeht in ihren zufälligen historischen Erscheinungsformen, sondern sie transzendiert. Die Verhältnisbestimmung von Gott und Welt sowie die Beziehung von Glauben und Wissen haben sich dabei als die zentralen religionsphilosophischen Themen herausgebildet und etwa bei Augustin und Thomas von Aquin, aber auch bei Meister Eckehart, Nikolaus von Cues, Descartes, Spinoza, Leibniz und Christian Wolff eine wirkungsgeschichtlich weitreichende Bearbeitung erfahren. Überraschenderweise sind sie aber nicht mit eigenen Beiträgen in diesem Band vertreten.

Den Abschluß des Buches bildet in Ergänzung zur Einleitung das Nachwort von H. G. Pöhlmann über „Recht und Chancen der Religionsphilosophie heute“ (164–175). Ihre wichtigste Aufgabe sieht Pöhlmann darin, „in einer Welt ohne Gott“ über das Erfahrungspotential des modernen Menschen die Existenz Gottes „anthropologisch, d.h. in verallgemeinerungsfähigen Erfahrungssätzen zu bewahrheiten“ (172).

Es mag sein, daß dieser Textband zur Religionsphilosophie, den die Herausgeber nach Auskunft des Vorworts in einer Lehrveranstaltung an der Universität Osnabrück – offensichtlich mit Erfolg – getestet haben, für dortige und vergleichbare Ausbildungsbedürfnisse hilfreich ist, für eine ernsthafte Beschäftigung mit der Religionsphilosophie kann er nicht empfohlen werden. Wer, wie z.B. der Theologiestudent, am Problem dieser Disziplin Interesse hat, ist immer noch am besten beraten, wenn er eine oder mehrere klassische Schriften der Religionsphilosophie gründlich studiert. Ein solches Weniger bleibt gegenüber diesem flüchtig gestalteten Textband in jedem Fall ein Mehr.

Hamburg

Hermann Fischer

Alte Kirche

Gerd Lüdemann, Paulus der Heidenapostel. Band II: Antipaulinismus im frühen Christentum, FRLANT 130, Göttingen 1983, 322 S.

Knapp drei Jahre nach dem Erscheinen des die paulinische Chronologie rekonstruierenden ersten Bandes seiner Paulus-Trilogie (s. meine Besprechung in ZKG 92, 1981, 344–349) legt L. nun den zweiten Band vor, der sich mit Paulusgegnern im 1. und 2. Jh. befaßt (auf den dritten Band zur Theologie des Paulus wird dabei gelegentlich vorausverwiesen). Ebenso wie das erste ist auch dieses zweite Buch anregend und stel-

lenweise spannend geschrieben; aber mehr noch als das erste reizt es auch zum Widerspruch.

Der erste Abschnitt des Buches enthält eine Darstellung der Forschungsgeschichte zum Problem des Judenchristentums (S. 13–57), wobei L. auch kurz die „Problemstellung der vorliegenden Arbeit“ streift (S. 56 f.; s. dazu unten). Im ersten Hauptteil erörtert L. sodann den zu Lebzeiten des Paulus in Jerusalem und in paulinischen Gemeinden (Korinth, Galatien, Philippi) wirksamen Antipaulinismus (S. 59–165); im zweiten Hauptteil behandelt er den Antipaulinismus, der in Quellen der Zeit zwischen 70 und etwa 180 n. Chr. sichtbar wird (S. 167–260); darauf folgt eine sehr knappe Zusammenfassung des Ganzen (S. 262 f.). In einem Anhang (S. 265–286) gibt L. eine kritische Analyse der Tradition von der Flucht der Jerusalemer Gemeinde nach Pella im Ostjordanland; dieser Anhang ist die erweiterte Fassung eines englisch 1980 erschienen Aufsatzes.

L. beginnt sein Buch mit einem Referat über die Forschungen F. C. Baur's zum Judenchristentum; Baur vertrat bekanntlich die These, schon in den „Parteien“ von 1 Kor 1–4 werde ein tiefer Gegensatz sichtbar zwischen Paulus und dem – freilich ohne Billigung der Urapostel arbeitenden – Judenchristentum, dessen Antipaulinismus am deutlichsten in den sog. Pseudoklementinen zutage trete. M. R. widerspricht L. in diesem Zusammenhang der oft wiederholten Behauptung, Baur's Bild der Geschichte des Urchristentums verdanke sich lediglich der Anwendung Hegelscher Philosophie; aber auch L. bestreitet nicht den erheblichen Einfluß dieses Denkens auf Baur's Forschungsergebnisse (S. 23). L. referiert dann die Fortführung der Baur'schen Arbeit durch A. Schwegler (S. 24–27), der den Einfluß der Paulustradition gegenüber dem jüdenchristlichen Ebionitismus als gering ansah; er gibt dann eine ausführliche Darstellung der Reaktion auf die Tübinger Schule, vor allem bei A. Ritschl und dessen Nachfolgern (S. 27–40). Schließlich folgt ein Referat der Forschungstendenzen in der Zeit zwischen A. Hilgenfeld und M. Simon, die in der Exegese nach L.'s Meinung weithin nicht genügend zur Kenntnis genommen werden (S. 40–52).

Als Ergebnis seines Forschungsberichts und zugleich als Programm für seine Arbeit notiert L. (S. 56), es komme darauf an, sich um eine historisch-kritische Analyse des Antipaulinismus im frühen Christentum zu bemühen; dabei sei dann zu fragen, ob hierfür die von M. Simon formulierte Definition des Judenchristentums zutreffend sei (Judenchristentum als „Bezeichnung für diejenigen christlichen Gruppen, die eine (rituelle) Gesetzesobservanz ausübten“; S. 55). Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, untersucht L. urchristliche Texte unter einer vierfachen Fragestellung: „a) Warum liegt Antipaulinismus vor? b) Welches Verhältnis hat er zur Theologie seiner Träger? c) Ist er jüdenchristlich? d) Wie läßt er sich historisch verständlich machen?“ (S. 57). L. will dabei nur solche Texte behandeln, „die eindeutig Antipaulinismus voraussetzen, sei es, daß sie eine Attacke gegen Paulus bzw. gegen paulinische Briefe enthalten oder, daß sie einen Schluß auf einen Angriff gegen Paulus oder seine Theologie zulassen“ (S. 56). „Antipaulinismus“ meint nach dieser Definition also offenbar *jede* Form von Kritik an Paulus bzw. an seiner Theologie. (Zu fragen ist allerdings, ob man dann von einem ‚-ismus‘ sprechen sollte; ein solcher Begriff legt ja zumindest die Vermutung nahe, es gehe um eine bestimmte Form prinzipieller Paulusfeindschaft.) L. setzt freilich schon mit seinem Forschungsbericht und dann auch bei der Auswahl der von ihm analysierten Texte voraus, daß „Antipaulinismus“ in allen seinen Schattierungen seine Wurzeln durchweg im Judenchristentum hat, d. h. die im Anschluß an Simon gestellte Frage ist schon durch die Gesamtanlage des Buches von vornherein (positiv) beantwortet.

Der erste der „erkennbaren Fälle von Antipaulinismus“ (so die Überschrift von Kap. 2) zeigt sich nach L. beim Apostelkonvent in Jerusalem, auf dem Paulus Gal 2 zufolge die Anerkennung der gesetzesfreien Heidenmission trotz des Protestes der „eingedrungenen Falschbrüder“ (2,3) hatte durchsetzen können. L. meint, daß diese Falschbrüder bei ihrer Forderung nach Beschneidung des Titus (2,3) „eine erhebliche Unterstützung seitens der Jerusalemer Gemeinde . . . und anfangs wohl auch die Säulen [= Jakobus, Petrus, Johannes] auf ihrer Seite“ hatten, „denn sonst hätten sie die Beschneidungsforderung nicht so wirkungsvoll erheben können“ (S. 60 f. unter Ver-

weis auf Hilgenfeld und Pfeleiderer). Einzig der (zahlenmäßige?) „Erfolg der paulinischen Heidenmission“ habe dann doch zur Einigung geführt, wobei aber die Falschbrüder „Mitglieder der Jerusalemer Gemeinde blieben und – die Einigung nach Kräften bekämpft haben werden (!)“. Und dann heißt es lapidar: „Ihr offener Antipaulinismus ist jedenfalls (!) als maßgeblicher (!) Faktor auf der Konferenz und in der Folgezeit (!) vorzusetzen (!)“. (S. 61). Auf dieser, mit einer Reihe kaum beweisbarer Annahmen belasteten, Hypothese wird nun die weitere These aufgebaut, die Falschbrüder hätten mit der Konventsvereinbarung (Gal 2,9b: „Wir zu den Heiden, sie zu den Juden“) erreicht, „daß in Zukunft Juden, die gesetzeslos in einer heidenchristlichen Gemeinde lebten, auf das Halten des jüdischen Gesetzes verpflichtet werden konnten“; das aber sei ein antipaulinisches Element, „denn Paulus erwartete von Judenchristen im Verkehr mit den Heidenchristen eine Nichtbeachtung des Gesetzes“ (S. 62 unter Hinweis auf Gal 2,11 ff.). Diese letzte Behauptung ist, schon angesichts von 1 Kor 9,20 f., so pauschal kaum richtig: Paulus erhebt in Antiochia den Vorwurf der Heuchelei gegen Petrus ja nicht deshalb, weil dieser nicht „gesetzeslos“ leben wollte, sondern weil er eine bereits getroffene Entscheidung unter äußerem Druck wieder rückgängig gemacht hatte (vgl. 2,14b). L.'s Behauptung, die in Jerusalem beschlossene Aufteilung der Missionsbereiche enthalte „zumindest ein potentiell antipaulinisches Element“, ist von daher ebenfalls kaum zutreffend (außerdem: Was soll der Ausdruck „potentiell antipaulinisch“ tatsächlich beschreiben?). Nachdrücklich betont L., daß auf dem Konvent eine Anerkennung des paulinischen Apostolats gerade *nicht* ausgesprochen worden sei; die in Gal 2,9 zitierte Vereinbarung spreche ja „lediglich von der Heidenmission des Paulus“, nicht von seinem Apostolat (S. 62), und auch in 2,8 sei nur vom Apostelamt des Petrus, nicht aber von dem des Paulus die Rede (S. 63). Entweder sei, so folgert L., der paulinische Apostolat von der antipaulinischen Opposition auf dem Konvent definitiv verworfen worden; oder aber Paulus habe es „aus taktischen Gründen“ für geraten gehalten, dieses Thema gar nicht erst zu erörtern, um „einer antipaulinischen Aktion“ vorzubeugen (S. 63) – in jedem Falle trügen die Abmachungen auf der Konferenz „z.T. die Handschrift der unerbittlichen Antipauliner“ (S. 66). Aber Gal 2,9 enthält doch ohne Zweifel eine Aussage über die Gleichberechtigung des Paulus und der Jerusalemer Apostel – die Tatsache, daß weder beim einen noch bei den anderen der Aposteltitel verwendet ist, kann man doch nicht im einen Falle als Zeichen des Sieges der Antipauliner, im andern Falle als Konsequenz aus einem selbstverständlich anerkannten Tatbestand (so L. auf S. 114) ansehen. L. meint überdies, Paulus selbst habe – freilich irrtümlich – aus dem Wortlaut der Einigungsformel Gal 2,9 eine Anerkennung auch seines Apostolats abgeleitet (S. 115).

In Kap. 3 rekonstruiert L. die frühe Geschichte der Jerusalemer Gemeinde zwischen dem Konvents- und dem Kollektenbesuch des Paulus. Kennzeichen dieser Geschichte sei eine „allmähliche Machtverschiebung“ (S. 81) von Petrus zum antipaulinischen Jakobus. Dieser Wechsel spiegele sich wider in der Formel von 1 Kor 15,3–7: Paulus habe den Korinthern bei der Gemeindegründung nur die Formel V. 3–5 überliefert; V. 6 sei von Paulus selbst formuliert worden, V. 7 hingegen sei eine von den Anhängern des Jakobus sekundär geschaffene Formel, mit der die Erstzeugenschaft des Petrus bestritten werden sollte (S. 80). Dabei sei V. 7b gezielt antipaulinisch; denn durch den Hinweis auf „alle Apostel“ werde Paulus ja explizit ausgeschlossen (Paulus habe dann, entgegen der Intention der Formel, sich selbst in die Reihe der Auferstehungszeugen eingefügt – V. 8). Paulus habe die Formel beim Konventsbesuch kennengelernt und an die den Korinthern bereits bekannte ältere Formel angehängt (S. 83; vorausgesetzt ist L.'s Annahme, daß die Korinth-Mission chronologisch *vor* dem Konvent lag). M.E. ist es richtig, daß V. 5 und V. 7 zueinander in Konkurrenz stehen; daß aber V. 7b dezidiert antipaulinisch sei, läßt sich nicht belegen – Paulus selbst hat es jedenfalls nicht bemerkt, denn sonst hätte er doch wohl auf eine Weitergabe dieser Formel ausgerechnet nach Korinth verzichtet.

Für die weitere Geschichte der Jerusalemer Gemeinde kommt als Quelle nur Apg 21 in Betracht. L. scheidet hier Tradition und lukanische Redaktion voneinander und kommt zu einer Quelle, die davon berichtet habe, daß der in Jerusalem persönlich

umstrittene Paulus als Antinomist gegolten habe und daß er diesem Gerücht durch die Übernahme der Auslösung von vier Nasiräern entgegengetreten sei (S. 91 f.). Diese Quelle hält L. für „unbedingt“ historisch zuverlässig (S. 93), woraus er folgert, daß das Fehlen aller Hinweise auf die Kollekte, um derentwillen Paulus ja nach Jerusalem gereist war (Röm 15,26 ff.), nur damit zu erklären sei, daß diese Kollekte von den Jerusalemer Christen nicht angenommen wurde; Lukas habe den entsprechenden Abschnitt seiner Quelle getilgt (S. 98). Die von L. (S. 92 f.) genannten Argumente für die „unbedingte“ historische Zuverlässigkeit der postulierten Quelle sind von sehr unterschiedlichem Gewicht: Aus anderen Quellen „bestätigt“ wird (in der Tat) die Führungsstellung des Jakobus und „der gesetzlich-jüdische Charakter der Gemeinde“; die „Beteiligung des Paulus an einem Kultakt“ ist nach L. wegen des paulinischen Freiheitsverständnisses (1 Kor 9,19 ff.) „wahrscheinlich“ (darüber kann man allerdings sehr streiten); daß Paulus beim Hellenisten Mnason Unterkunft gefunden habe (Apg 21,16), mag durchaus „gut möglich“ sein – doch kann man daraus auf eine historisch zuverlässige *Quelle* schließen? Tatsächlich, so L., sei gegen Paulus der Vorwurf des Antinomismus erhoben worden, obwohl ein solcher aus den Paulusbriefen nicht belegt werden könne – doch immerhin gelte ja, „daß der Apostel von geborenen Juden im Verkehr mit Heidenchristen die Nichtbeachtung von Speisegesetzen verlangte“ (Gal 2,11 ff.). Für die Annahme, daß die von Lukas in Apg 21 verarbeitete „Quelle“ historisch zuverlässig sei, ist dies eine recht schmale Basis – zumal L. überhaupt nicht danach fragt, wo und mit welcher Absicht und Tendenz die von ihm angenommene Quelle überhaupt entstanden sein könnte. Die darauf dann aufbauende weitere These, Lukas habe aus dieser Quelle eine Notiz über die (abgelehnte) Kollekte gestrichen, geht über das wirklich Feststellbare erheblich hinaus.

Ähnlich hypothesenfreudig ist L. in Kap. 4. Aus der Nähe von 1 Kor 9,4.14 zu Lk 10,7 f. Q folgert er, judenchristliche Missionare hätten in Korinth den Apostolat des Paulus bestritten, und zwar unter Berufung auf die in 1 Kor 9,5b genannten Personen – die Formulierung des Textes habe das Ergebnis der Jerusalemer Konferenz im Auge (S. 112 f.). Derselbe Antipaulinismus werde in 1 Kor 15,1–11 sichtbar (S. 115–117; s. oben); und aus 1 Kor 1–4, vor allem aus 3,10 ff., wo Paulus gegen Petrus polemisiere, sei ein definitiver Antipaulinismus der korinthischen Petruspartei abzuleiten (S. 123). Urheber dieser Partei seien einstige Konferenzteilnehmer aus Jerusalem, die den paulinischen Apostolat bestritten hätten, während ein auf theologische Inhalte bezogener Widerspruch gegen Paulus offenbar nicht erkennbar ist (S. 124). Die an sich ja paulinischen Enthusiasten in Korinth hätten sich angesichts der gegen sie gerichteten Kritik des Paulus später mit der dezidiert antipaulinischen Fraktion vereinigt (S. 125), wovon 2 Kor Zeugnis ablege (S. 141).

Die galatische Kontroverse deutet L. als Fortsetzung des Jerusalemer Streits – die galatischen Gegner seien identisch mit den in 2,3 erwähnten Falschbrüdern, die dem Jerusalemer Abkommen nicht beigetreten seien (S. 149) – und dies, obwohl sie sich doch L. zufolge so weitgehend hatten durchsetzen können (s. oben). Die antipaulinischen Gegner von Phil 3 gehören nach L. wieder in die Nähe der in Korinth tätigen Agitatoren (S. 157 f.); im Römerbrief sieht L. Antipaulinismus lediglich hinter dem in 3,8 aufgenommenen Zitat: Es „entstammt dem judenchristlichen, antipaulinischen Kampf aus der Periode zwischen Konferenz- und Kollektenbesuch und wirft auf ihn ein weiteres Licht“ (S. 161).

Als Fazit des ersten Hauptteils konstatiert L. (S. 162–165): Der von außen kommende Antipaulinismus geht durchweg auf die Jerusalemer Konferenz zurück; doch nicht alle Antipauliner gehören derselben judenchristlichen Fraktion an; sie sind sich einig in der Ablehnung der apostolischen Autorität des Paulus, auch wenn sie zum Thema Heidenmission unterschiedliche Positionen vertreten. „Über die Theologie der Gegner sind wir nur spärlich informiert, weil Primärquellen fehlen“ (S. 163). L. schließt mit der Feststellung, sowohl das konservative wie das liberale Judenchristentum Jerusalems sei antipaulinisch gewesen. Diese Einstellung der Jerusalemer, so L.’s theologisches Urteil, „hatte sich an dem Apostolat des Paulus notwendig (!) entzündet und war, theologisch gesehen, der Widerspruch eines nomistisch orientierten Christen-

tums (!) gegenüber der christologisch fundierten Religion (!) des Paulus“ (S. 165). Dieses Urteil wirft erhebliche Fragen auf: Inwiefern war die Position der Jerusalemer Paulus gegenüber „notwendig“? Wie ist die Formulierung zu verstehen, es hätten ein „nomistisch orientiertes Christentum“ und die „christologisch fundierte Religion des Paulus“ einander gegenübergestanden? Sind denn beide Strömungen im Urchristentum im Grunde verschiedenen „Religionen“ zuzuweisen? Steht bei den Jerusalemern, so wie L. sie sieht, womöglich das Gesetz an der Stelle des Christus? Es ist durchaus denkbar, daß L. dies bejahen würde, und es ist m.E. sogar vorstellbar, daß er damit recht hätte. Nur: Ein derartiger, theologisch ja überaus bedeutsamer Sachverhalt müßte doch im Zusammenhang einer Darstellung des zeitgenössischen Antipaulinismus entfaltet und theologisch bewertet werden. Bei L. dagegen erscheint die Behandlung des Themas als Versuch einer rein „historischen“ Rekonstruktion einer antipaulinischen judenchristlichen „Gegenkirche“, ohne daß der Leser etwas über die sachlichen, d.h. theologischen Konflikte und insbesondere über die Frage ihrer theologischen Legitimität erführe.¹

Der zweite Hauptteil enthält die Darstellung des Antipaulinismus in nachpaulinischer Zeit. L. untersucht in Kap. 6 die Überlieferungen über die „Desposynoi“ (Verwante Jesu aus Nazareth), zunächst mit breiten Ausführungen zum Selbstverständnis und zum geographischen Ort (Kokabe im Ostjordanland) dieser Gruppe (S. 167–178); dann behauptet er, ohne direkte Belege, eine Zugehörigkeit dieser Gruppe zu den Ebioniten (von denen einige in einem Ort namens Kokabe wohnten). Die Desposynoi hätten ihre Paulusfeindschaft nicht erst in Kokabe ausgebildet, sondern bereits aus Nazareth mitgebracht. L. spricht zwar selbst von einer „verzweifelten Quellenlage“, doch meint er den „merkwürdigen Befund“ erklären zu müssen, daß Verwandte Jesu und Ebioniten im 2. Jh. denselben Wohnort im Ostjordanland gehabt hätten (wobei die Identifizierung des Ortes sehr künstlich wirkt; S. 175–178). „Jedenfalls ist an der Tatsache einer antipaulinischen Einstellung der Desposynoi kaum ein Zweifel möglich“ (S. 179).

Tatsächlich zweifelsfrei belegt ist der Antipaulinismus der Elkesaiten (Euseb KG VI 38), die L. zutreffend als judenchristliche, nicht als jüdische Gruppe ansieht; leider aber macht L. seine m.E. sehr wichtigen Ausführungen zur Theologie dieser Gruppe (S. 187–190) für die nähere Bestimmung ihres Antipaulinismus nicht fruchtbar. – Zum Jakobusbrief (S. 194–205) vertritt L. die m.E. zutreffende Annahme, dieser Brief sei nicht judenchristlich und lasse dennoch eine direkte Ablehnung der paulinischen Rechtfertigungslehre erkennen (übrigens behauptet L. hier und auch schon im Zusammenhang der Behandlung des Gal, nach Paulus *könne* kein Mensch das biblische Gesetz erfüllen, S. 196; diese Auffassung wäre im Kontext des Judentums sehr ungewöhnlich – Phil 3,6 zeigt ja auch exakt das Gegenteil; die Torakritik des Paulus, etwa in Röm 10,4, hat ihre Wurzeln in der Christologie, nicht in der Vorstellung, das Gesetz sei unerfüllbar.). L. meint dann allerdings weiter, der Antipaulinismus im Jak wirke „aufgesetzt“; deshalb sei dieser Brief gar kein Zeuge eines „Antipaulinismus im theologischen Sinne“, sondern Dokument „eines unpaulinischen Christentums“ (S. 203). Da Jak aber ein negatives Paulusbild voraussetze, sei der Brief doch „Ausläufer eines antipaulinischen Judenchristentums“, obwohl der Verfasser selbst „nicht mehr als Judenchrist anzusprechen ist“ (S. 204). Dies ist m.E. eine *petitio principii*, die darauf zurückgeht, daß L. „Antipaulinismus“ und „Judenchristentum“ im Grunde von Anfang an gleichsetzt. Dieselbe *petitio* zeigt sich in Kap. 9, wenn L. einen

¹ Zum hier gemeinten Problem der theologischen Implikationen historischer Forschung vgl. R. Bultmanns Rezensionen von H. Lietzmanns „Geschichte der Alten Kirche“; Bultmann fragt dort: „Hat nicht die kirchengeschichtliche Forschung an ihrem Teile deutlich zu machen, was *Kirche* ihrem Sinne nach ist?“ (ZKG 53, 1934, 627; Hervorhebung im Original), und er kritisiert dann, bei aller Hervorhebung von Lietzmanns wissenschaftlicher Leistung, dessen grundsätzlichen Ansatz: „Seine Darstellung ist nicht . . . von der Wahrheitsfrage beherrscht, und der Sinn einer solchen Darstellung der Kirchengeschichte im Rahmen der Theologie wird nicht deutlich“ (ZKG 58, 1939, 263). Genau diesen Mangel meine ich auch in L.'s Arbeit sehen zu müssen.

Antipaulinismus der bei Justin Dial 46 f. dargestellten Judenchristen behauptet, obwohl doch Justins Text weder explizit noch implizit auf Paulus eingeht.

Eine erhebliche Rolle spielt bei L., ebenso wie schon in der älteren Forschung, Hegesipp (Kap. 10; S. 212–227), was angesichts der außerordentlich schmalen erhaltenen Überlieferung erstaunlich ist. Aus Hegesipps Kritik am Mißbrauch von 1 Kor 2,9 (ohne die letzte Zeile des Zitats) unter Bezugnahme auf Mt 13,16 schließt L., Hegesipp spiele die Kenntnis des irdischen Jesus gegen die paulinische Offenbarung aus – sein Kriterium seien „die Schriften“ und „der Herr“, „gegen die sich (Paulus und) die Träger des Offenbarungswortes [sc. 1 Kor 2,9] vergangen hätten“ (S. 216); die von L. in Klammern gesetzten Worte lassen sich vom Text her nicht verifizieren. Dennoch meint L., Hegesipp habe einen Kanon autoritativer Schriften ohne Briefe des Apostels gehabt und sei „(aus diesem Grunde) kein Vertreter des (alt-)katholischen Christentums“ (S. 216; vgl. S. 226). Am Schluß dieses Kapitels verweist L. dann aber m.R. auf den Quellenbefund, der „weiterführende Schlüsse zum Antipaulinismus Hegesipps“ nicht zulasse (S. 227).

Bemerkenswert ist Kap. 11 über die Pseudoklementinen (S. 228–257), die ja die sicherste und ergiebigste Quelle zur Rekonstruktion eines expliziten judenchristlichen Antipaulinismus in nachpaulinischer Zeit sind. L. gibt eine traditionsgeschichtliche Analyse der antipaulinischen Passagen in Recg I 33–71, wobei er das Jakobusmartyrium bei Hegesipp (Euseb KG II 23,8–18) und die Zweite Apk Jak aus Nag Hammadi mit heranzieht (Übersicht S. 237). L. kommt so zu einer Quelle, die – historisch zuverlässig – vom Jakobusmartyrium berichtet habe und die in polemischer Verwendung der lukanischen Apg antipaulinisch redigiert worden sei (S. 247 f.); hier werde Paulus nicht wegen seiner Gesetzeskritik, sondern wegen seiner antichristlichen Vergangenheit attackiert. Einen ursprünglicheren Antipaulinismus zeigen nach L. die Homilien, vor allem die Epistula Petri; seine Träger seien judenchristliche Heidenmissionare aus der Zeit nach 70, die sich mit dem Problem auseinanderzusetzen hatten, daß ausgerechnet Paulus ihnen in der Missionsarbeit vorangegangen war (S. 257). – In Kap. 12 (S. 258–260) geht L. schließlich sehr knapp auf die Ebioniten ein, die nach Irenäus (Haer I 26,2) ja tatsächlich antipaulinisch eingestellt waren.

Kap. 13 zieht das Fazit: L. meint, es sei eine „überraschende Fülle“ von antipaulinischen Texten und Traditionen sichtbar geworden (S. 261); das ist angesichts bereits vorliegender Untersuchungen zur Paulusrezeption in der Alten Kirche, in denen dieselben Texte analysiert worden sind, ein so nicht ganz einleuchtendes Urteil. Problematisch ist aber vor allem die hier nun als Ergebnis formulierte (jedoch von Anfang an vorausgesetzte) These, Antipaulinismus sei prinzipiell judenchristlich gewesen – wo er in heidenchristlichen Texten begegne, gehe er auf die judenchristliche Vergangenheit der diese Texte tradierenden Gruppen zurück. Eine einheitliche Theologie der antipaulinischen Texte und Traditionen gebe es nicht; zu beobachten sei aber immerhin „eine erstaunliche Entwicklungsfähigkeit des Judenchristentums“, die bisher von den meisten Forschern kaum erkannt worden sei (S. 262 mit Anm. 5). Dabei sei der Antipaulinismus des 2. Jh. am besten zu erklären als „Ableger des zeitlich früheren Antipaulinismus der Jerusalemer“ (S. 263); doch sei hier zu beachten, daß dieser jüngere Antipaulinismus sich nicht mehr „notwendig“ am Heidenapostolat entzündete, sondern nur noch ein traditionelles „Lehrstück“ des Judenchristentums war, das z.T. inzwischen ja selbst aktiv Heidenmission trieb. Soweit die Heiden dabei auf das Gesetz verpflichtet wurden, fällt, so L., „indirekt ein Licht auf das theologische Recht des Paulus zur gesetzefreien Heidenmission“; soweit ihnen dagegen auch von antipaulinischer Seite „ein ‚gesetzsfreies‘ Evangelium gepredigt wird, so erfährt das Werk des Heidenapostels dadurch ironischerweise eine späte Rechtfertigung“ (S. 263). Dieser Schluß des Buches streift beiläufig eben diejenigen theologischen Probleme, deren Erörterung man sich im Anschluß an die Textanalysen eigentlich wünschen würde. Hier erweist es sich nun nochmals als höchst problematisch, daß L. von vornherein davon ausgegangen war, „Antipaulinismus“ und Judenchristentum seien in den ersten beiden Jahrhunderten weitgehend gleichzusetzen. Vor allem aber erweist es sich als Mangel, daß L. nur selten nach den theologischen Inhalten der von ihm analysierten Texte und Traditionen

gefragt hat. Sinnvoll wäre es m.E. gewesen, wenn L. auf der Basis der Textanalysen zumindest ansatzweise Geschichte und Theologie(n) des Judenchristentums rekonstruiert hätte und dann danach gefragt hätte, welche formale und welche substantielle Bedeutung die Ablehnung des Paulus und seiner Theologie für diese Formen des Judenchristentums gehabt hat. Es würde sich vermutlich ebenso lohnen, umgekehrt alle im 1. und 2. Jh. faßbaren Formen direkter oder indirekter Pauluskritik zu untersuchen (zu denken wäre hier etwa an die Gegner des Kol und der Pastoralbriefe oder auch an die bei Ignatius und im 2 Petr sichtbar werdenden Konflikte sowie an die Epistula Apostolorum). Dann würde sich vermutlich der schon von Jak und von Justin her gewonnene Eindruck verstärken, daß die Gleichung „Antipaulinismus = Judenchristentum“ eben nicht aufgeht. Da L. aber in beiden Richtungen auf eine vollständige Erfassung des Materials verzichtet hat, bleibt, trotz aller vielfach anregenden Beobachtungen im historischen Detail, sowohl im Blick auf die Erforschung des Judenchristentums insgesamt wie im Blick auf die Erforschung der frühchristlichen Pauluskritik als ganzer der Gesamtertrag des Buches eher schmal.

Nur ein kurzes Wort zum Anhang. L. nennt hier m.E. gute Gründe für die Annahme, daß die bei Euseb KG III 5,3 erhaltene Überlieferung vom Auszug der Jerusalemer Gemeinde nach Pella unhistorisch ist und es sich vielmehr um eine tendenziöse Gemeinetradition aus Pella selbst handelt. Diese Feststellung hat zur Folge, daß alle Texte, die bislang gelegentlich als frühe indirekte Zeugen für die Pella-Tradition in Anschlag gebracht wurden (z.B. Mk 13; 16,7), anders erklärt werden müssen. Nach L. reflektiert die Pella-Tradition den Tatbestand, daß die Jerusalemer Gemeinde nach 70 ihren bestimmenden Einfluß verlor, weshalb die Pella-Gemeinde den Anspruch erhob, deren legitime Nachfolgerin zu sein (S. 284).

Bethel

Andreas Lindemann

Georg Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen. 2., bearbeitete und erweiterte Auflage, TU 70², Akademie-Verlag, Berlin 1981, XIII + 326 S.

Die Erforschung des Judenchristentums ist nach wie vor ein wichtiges Thema der historischen Theologie. G. Strecker hat dazu in zahlreichen Veröffentlichungen Wesentliches beigetragen, wobei am Anfang seine Dissertation über die Pseudoklementinen steht. Es kennzeichnet die Bedeutung dieses Werkes, daß es nach über 20 Jahren in zweiter Auflage und dabei ohne größere Veränderungen erscheinen kann. Die zweite Auflage unterscheidet sich von der ersten durch Nachträge (S. 271–289), in denen vor allem die Auseinandersetzung mit der seither erschienenen Literatur weitergeführt wird (besonders ausführlich zur Debatte um die Historizität der Pella-Flucht, die von Strecker weiter verneint wird; S. 283–286 zu S. 230), und durch eine kurze Liste von Corrigenda (S. 290 f.). Da die erste Auflage (1958) in der ZKG nicht besprochen worden war, soll das Buch hier im ganzen vorgestellt werden.

Der pseudoklementinische Roman (PsKlem) gilt als eines der für die Erforschung des Judenchristentums und seiner Theologie wichtigsten Textzeugnisse. Strecker (= Str.) analysiert die in zwei Textfassungen (den Homilien [H] und den Rekognitionen [R]) erhaltenen Schriften quellenkritisch, um zur ältesten Quellenschicht zu gelangen und deren theologischen Standort bestimmen zu können. Er beginnt mit einer Darstellung der Forschungsgeschichte (S. 1–34), die im wesentlichen in zwei Bahnen verlief: Die eine Forschungsrichtung, einsetzend bei F. C. Baur und der „Tübinger Schule“ bis hin zu O. Cullmann, J. B. Thomas und H.-J. Schoeps, untersuchte die PsKlem quellenkritisch und kam – wenn auch im einzelnen durchaus differierend – zur Rekonstruktion früher judenchristlicher (ebionitischer) Schichten innerhalb der den PsKlem zugrundeliegenden „Grundschrift“ (G). Die andere Forschungsrichtung – J. Chapman, dann vor allem E. Schwartz und insbesondere B. Rehm – verneinte die Möglichkeit, daß man hinter die H und R zugrundeliegende Grundschrift zurückkomme. Rehm meinte zeigen zu können, daß die angeblichen „Kerygmata Petrou“ (KI) nicht eine Quelle,