

# U N T E R S U C H U N G E N

## Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik

Von Henning Paulsen

Noch immer geht die methodische Rekonstruktion urchristlicher Geschichte im Blick auf den Übergang zur alten Kirche vom Eindruck des gleichsam Schockartigen, eines zugleich materialen Umschlags, einer tiefgreifenden Umwälzung aus. Das Modell historischer Diskontinuität – dessen erkenntnistheoretische Voraussetzungen und Ziele nicht übersehen werden sollten<sup>1</sup> – wird zunächst auch nicht durch jene Texte fraglich oder gar aufgehoben, die unter der Bezeichnung ‚Apostolische Väter‘ firmieren. Denn jene sind, so disparat sie für sich genommen auch sein mögen, zum überwiegenden Teil noch viel zu sehr mit neutestamentlichen Texten verbunden, als daß sie allein jenen Übergang begreiflicher machen könnten. Viel eher wäre schon an die methodischen Versuche zu erinnern, einzelne Traditionen, Formeln und Motive sei es wirkungsgeschichtlich in ihrer Fortdauer, sei es archäologisch in ihrer Vorgeschichte und Genese zu erfassen. Solches Bemühen hat gewiß das Bild der urchristlichen Geschichte und ihrer Theologie nuancierter und vielfältiger erscheinen lassen, ohne daß jedoch jene prinzipielle Diskontinuität zur alten Kirche damit schon beseitigt wäre. Dies gilt um so mehr, als ja auch methodisch mit dem Nachweis der Wiederkehr und Aufnahme von Traditionen, Formeln und Motiven ein geschichtlicher Zusammenhang nicht notwendig angenommen werden muß. Schließlich nützt auch der Hinweis auf den Kanon, wenn er isoliert herangezogen wird, wenig: Denn weder bietet der abgeschlossene Kanon die Grenze zwischen Urchristentum und alter Kirche, noch macht er auf der anderen Seite die Möglichkeit evident, von einer Kontinuität zwischen beiden Größen zu sprechen.

---

<sup>1</sup> Das zeigt sich z. B. an *F. Overbeck*, der solches Modell der Diskontinuität gewiß am nachdrücklichsten vertreten hat; vgl. vor allem ‚Über die Anfänge der patristischen Literatur‘: *HZ* 48 (1882), 417–472 (= Darmstadt 1954). Vgl. dazu *Pb. Vielbauer*, Franz Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft: Aufsätze zum Neuen Testament (*ThB* 31), 235–252; *A. Pfeiffer*, Franz Overbecks Kritik des Christentums (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 19) Göttingen 1975; vgl. bes. S. 141ff.

Es liegt angesichts solcher Schwierigkeiten nahe, das zugrundeliegende Problem vor allem auf dem Gebiet der urchristlichen Apologetik<sup>2</sup> erneut aufzusuchen, weil damit auch inhaltlich jener Bereich benannt ist, an dem zumeist der Umschlag vom Urchristentum zur alten Kirche exemplarisch belegt wird<sup>3</sup>. Forschungsgeschichtlich dominierte zunächst – in Analogie zum Modell historischer Diskontinuität – die Hypothese eines eher unvermittelten Einsetzens der Apologetik, das deshalb gerne mit der Verweltlichung des Evangeliums verbunden wurde. Apologetik wird so zum gleichsam weltzugewandten, fortschrittlichen Bruder jener häretischen Gruppen, die der Kirche den Spiegel der Vergangenheit vorhalten, um sie bei dieser zu behaften. Allerdings erwies sich dies Bild denn doch als zu einfach; vor allem die Beobachtung, daß schon neutestamentliche Texte angeblich genuin apologetische Theologumena enthalten, mußte solche Hypothesen ins Unrecht setzen. Nur ist ein historischer Rahmen, in den sich solche Beobachtungen zu einem neuen Bild fügen ließen, damit immer noch nicht gegeben. Denn es bleibt zweifelhaft, ob in diesen Theologumena nur ein Nachklang der nachalttestamentlichen, jüdischen Apologetik<sup>4</sup> oder der Be-

<sup>2</sup> Zur urchristlichen/altkirchlichen Apologetik und ihrer Geschichte vgl. bes. *A. Harnack*, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter (TU I, 1. 2) Leipzig 1882; *O. Pfeiffer*, Das Urchristentum. Seine Schriften und Lehren, Berlin 1902, Bd. 2, S. 681ff.; *K. Axenfeld*, Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristlichen Mission: Missionswissenschaftliche Studien (Festschr. G. Warneck) Berlin 1904, S. 1–80; *J. Geffcken*, Zwei griechische Apologeten, Leipzig-Berlin 1907; *A. Puech*, Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, Paris 1912; *P. Wendland*, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen (HNT I, 2, 3) 2. 3. A. Tübingen 1912, S. 391ff.; *A. Hauck*, Apologetik in der alten Kirche, Leipzig 1918; *A. von Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 4. A. Leipzig 1924; *M. Pellegrino*, Gli Apologeti Greci, del II secolo. Saggio sui rapporti fra il Cristianesimo primitivo e la cultura classica Rom 1947; *M. Pellegrino*, Studi su l'antica apologetica (Storia e letteratura 14) Rom 1947; *V. Monachino*, Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del II secolo: Greg 32, 1951, 5–49; *H. Lietzmann*, Geschichte der alten Kirche, Bd. 2, 3. A. Berlin 1961, S. 172ff.

<sup>3</sup> Auch hier wäre beispielhaft auf *F. Overbeck* zu verweisen; vgl. schon 'Über Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der neutestamentlichen Schriften in der Theologie', Basel 1871 (mit der pointierten Nennung von Irenaeus, Clemens und Tertullian; vgl. z. B. S. 6ff.).

<sup>4</sup> Zur nachalttestamentlichen, jüdischen Apologetik vgl. z. B. *C. Siegfried*, Die Episode des jüdischen Hellenismus in der nachexilischen Entwicklung des Judentums: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 3, 1900, 42–60; *M. Friedländer*, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen, Berlin 1908; *M. Friedländer*, Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums, Zürich 1903; *P. Krüger*, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums, Leipzig 1906; *J. Bergmann*, Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1908; *A. Causse*, La propagande juive et l'hellénisme: RHPPh 3, 1923, 397–414; *P. Dalbert*, Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluß von Philo und Josephus (ThF 4) Hamburg 1954; *V. Tcherikover*, Jewish Apologetic Literature Reconsidered: Symbolae R. Taubenschlag dedicatae Bd. 3, Wrocław-Warschau 1957, S. 169–193; *V. Tcherikover*, Hellenistic Civilization and the Jews, Philadelphia 1959.

ginn einer spezifisch urchristlichen Theologieform vorliegt. Wenn die Geschichte der Apologetik in der Tat älter ist als das Christentum<sup>5</sup>, läßt sich dann von einem nahtlosen Übergang ‚nachalttestamentliches Judentum – Urchristentum – alte Kirche‘ sprechen<sup>6</sup>? Eine historische Differenzierung würde dann materialiter allerdings unmöglich gemacht<sup>7</sup>, sie wäre zumindest nicht auf dem Felde der apologetischen Literatur aufzusuchen.

Angesichts der sich aus diesen Überlegungen ergebenden Unsicherheit bleibt erneut daran zu erinnern, daß dies alles zuerst und vor allem auch ein Problem der Form- bzw. der Literaturgeschichte darstellt. Jener zu diskutierende Übergang vom Urchristentum zur alten Kirche muß sich – wenn er sich nicht zur bloßen Chimäre verflüchtigen soll – vor allem auch im Wandel der Formen und in der Veränderung der Literatur niederschlagen und an ihr sich belegen lassen. Damit aber richtet sich das Interesse notwendig auf jene literarischen Relikte früher Apologetik, auf die apologetischen Fragmente Melitos<sup>8</sup> und des Quadratus<sup>9</sup>, deren Torso aber kaum weitergehende Schlüsse zulassen dürfte. Neben der Apologie des Aristides<sup>10</sup> sind vor allem die noch erhaltenen Bruchstücke des ‚Kerygma Petri‘ (KerP) zu nennen<sup>11</sup>. Sie bedürfen schon deshalb einer gesonderten Unter-

<sup>5</sup> P. Wendland, *Urchristliche Literaturformen* S. 391: „So paradox es klingt, die Geschichte dieser Apologetik ist älter als das Christentum selbst.“

<sup>6</sup> Vgl. G. Loeschke, *Zwei kirchengeschichtliche Entwürfe*, Tübingen 1913, S. 3: „Mir will scheinen, als wäre die Kirche nicht auf dem Boden des Evangeliums aufgebaut, sondern aus der hellenistisch-jüdischen Synagoge herausgewachsen.“ Das hat dann die Konsequenz (a. a. O. S. 9): „Die Geschichtsschreibung, die Glaube, Ethik, Frömmigkeit der Kirche aus dem Evangelium entwickelt, ist zugunsten der anderen abzulösen, die die ganze Kirche aus der Synagoge entwickelt.“

<sup>7</sup> Man sollte zudem nicht vergessen, daß dieses Modell historischer Abfolge nicht ohne geistesgeschichtliche Implikationen ist; vor allem die Christentumskritik des jungen Hegel hatte daran eine wichtige Stütze. Vgl. dazu P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung*, bei Hegel und in der Hegelschen Schule, Göttingen 1971, S. 99 ff. S. 147, Anm. 65.

<sup>8</sup> Zur Überlieferung vgl. Harnack, *Überlieferung der griechischen Apologeten* S. 240 ff. Text bei O. Perler, *Méliton de Sardes. Sur la pâque et fragments* (SC 123) Paris 1966.

<sup>9</sup> Text bei G. Rubbach, *Altkirchliche Apologeten* (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 1) Gütersloh 1966, S. 13.

<sup>10</sup> Text bei Rubbach, *Altkirchliche Apologeten* S. 15 ff. Zur Apologie des Aristides vgl. vor allem Harnack, *Überlieferung der griechischen Apologeten* S. 109 ff.; R. Seeberg, *Die Apologie des Aristides*: NKZ 2, 1891, 935–966; E. Hennecke, *Die Apologie des Aristides. Recension und Rekonstruktion des Textes* (TU 43) Leipzig 1893; R. Seeberg, *Die Apologie des Aristides* (FGNK V, 2) Erlangen-Leipzig 1893; J. R. Harris, *The Apology of Aristides on behalf of the Christians* (TSt I, 1) Cambridge 1893; Pnueb, *Apologistes Grecs* S. 35 ff.; Pellegrino, *Apologeti Greci* S. 25 ff.; G. C. O’Ceallaigh, „Marcianus“ Aristides on the Worship of God: HThR 51, 1958, 227–254; W. C. van Unnik, *Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften*: ThZ 17, 1961, 166–174.

<sup>11</sup> Zum KerP vgl. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Bd. II, 2. Erlangen-Leipzig 1890, S. 820 ff.; E. von Dobschütz, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht* (TU 11, 1) Leipzig 1893; G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten*, 1. 2. A. Freiburg-Leipzig 1895, S.

suchung, weil sie nach dem gängigen Urteil bisheriger Forschung<sup>12</sup> den inhaltlichen wie chronologischen Beginn der altkirchlichen Apologetik repräsentieren<sup>13</sup>.

## I.

Jede Untersuchung des KerP wird von Anfang an sich die Gefahr in die Erinnerung rufen müssen, von einer schmalen Basis aus allzu weitgehende Schlüsse zu ziehen<sup>14</sup>; denn jene Stücke, die sich bei Clemens Alexandrinus finden<sup>15</sup>, sind eben nur Fragmente. Was darüber hinaus dem KerP noch zuzuweisen wäre, bleibt – soweit es in der Sache über Clemens Alexandrinus hinausgeht<sup>16</sup> – höchst unsicher<sup>17</sup>. Daß korrelierende Überlieferung in so frapperender Weise nahezu vollständig fehlt, dürfte sachlich vor allem darin

38 f.; O. Pfeleiderer, *Urchristentum* II, 616 ff.; Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* S. xxxiii; Puech, *Apologistes grecs* S. 32 ff.; P. Wendland, *Urchristliche Literaturformen* S. 394 ff.; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. 1, 2. A. Freiburg/Br., S. 547 ff.; J. N. Reagan, *The Preaching of Peter: The Beginning of Christian Apologetic*, Chicago 1923; E. Hennecke, *Missionspredigt des Petrus: E. Hennecke* (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen*, 2. A. Tübingen 1924, S. 143–146; Pellegrino, *Apologeti Greci* S. 20 ff.; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, I, 1. 2. A. Leipzig 1958, S. 25 ff.; W. Schneemelcher, *Das Kerygma Petrou: E. Hennecke – W. Schneemelcher* (Hgg.), *Neutestamentliche Apokryphen*, Bd. 2, Tübingen 1964, S. 58–63; M. G. Mara, *Il Kerygma Petrou: Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 38 (Studi in onore di A. Pincherle), 314–342, Rom 1967; R. Brändle, *Die Ethik der „Schrift an Diognet“*. Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Ausgang des zweiten Jahrhunderts (ATHANT 64) Zürich 1975, S. 19 ff.

<sup>12</sup> Zur Forschungsgeschichte des KerP vgl. von Dobschütz, *Kerygma Petri* S. 6 ff.; Reagan, *Preaching of Peter* S. 1 ff.; M. G. Mara, *Kerygma Petrou* S. 314 ff.

<sup>13</sup> Der Titel der Untersuchung von Reagan (vgl. Anm. 11) ist insofern für die bisherige Forschungsgeschichte des KerP exemplarisch.

<sup>14</sup> Vgl. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* I, 548: „Ein greifbares Bild der zu Grunde gegangenen Schrift läßt sich den dürftigen und zusammenhanglosen Resten nicht mehr entnehmen.“

<sup>15</sup> Ausgabe der Fragmente bei E. Klostermann, *Apocrypha I. Reste des Petrus-evangeliums, der Petrus-Apokalypse und des Kerygma Petri* (KIT 3) Berlin 1933, S. 13 ff. Daneben vgl. vor allem noch die Textgestaltung bzw. Rekonstruktion der Schrift bei E. von Dobschütz, *Kerygma Petri* S. 17 ff.; Mara, *Kerygma Petrou* S. 320 ff. Deutsche Übersetzungen des Textes neben von Dobschütz bei Hennecke und Schneemelcher (vgl. Anm. 11).

<sup>16</sup> Das Zitat bei Origenes (Comm. in Io. XIII, 17) stimmt trotz einiger Abweichungen in den Einzelheiten in der Sache jedenfalls mit dem von Clemens überlieferten Fragment überein.

<sup>17</sup> Vgl. die Diskussion der fraglichen Texte bei von Dobschütz, *Kerygma Petri* S. 105 ff. Von Dobschütz hält die Wahrscheinlichkeit einer Zugehörigkeit für noch am größten bei einem von Greg. Naz. überlieferten Wort (a. a. O. S. 109: „Dies ist ein schönes, kerniges Dictum, dem sich das Wort des an solchen Sprüchen überhaupt reichen Ignatius vergleichen läßt [ad Smyrn. 4, 2] . . . Der Spruch würde in das K.P. wohl passen, seine Stelle aber wäre ihm kaum anzuweisen, da jeder Zusammenhang fehlt.“ Der fragliche Text bei Greg. Naz. ep. 20; or. 17, c. 5; Elias Cret. MPG 36, 395). Dennoch wird man auch bei diesem Wort einen gewissen Zweifel nicht unterdrücken können, da es in der Tat nur schwer im sachlichen

seinen Grund haben, daß das KerP wegen der Benutzung durch Herakleon<sup>18</sup> frühzeitig diskreditiert worden ist<sup>19</sup>. Für Clemens allerdings hat der Text einen vollkommen unbestrittenen, ja autoritativen Charakter<sup>20</sup>, und nicht nur dies erweckt den Eindruck einer gewissen Zuverlässigkeit seiner Wiedergabe. Von Vollständigkeit jedoch kann keine Rede mehr sein, eine exakte Rekonstruktion des KerP ist deshalb nicht mehr möglich.<sup>21</sup> Es kann vielmehr nur darum gehen, den vorliegenden Fragmenten<sup>22</sup> eine einsehbare Reihenfolge zu geben<sup>23</sup>, aus der sich der Argumentationsgang des Textes wenigstens annähernd noch erschließen läßt:

Kontext der anderen Fragmente unterzubringen ist. Und beim nicht gerade geringen Umfang der pseudopetrinischen Literatur wird man die Zuschreibung des Logions zur *Διδασκαλία Πέτρον* durch Greg. Naz. allein nicht für zureichend halten können.

<sup>18</sup> Daß Herakleon gerade das KerP benutzt hat, erklärt sich nicht nur aus der übereinstimmenden *theologia via negationis* (die Herakleon zum mindesten geübt haben mußte), sondern vor allem aus der akzentuierten Übernahme und Neuinterpretation der Dreiteilung ‚Griechen-Juden-Christen‘ im KerP durch ihn; diese Klassifizierung eignete sich gut für seine Auslegung von Joh 4,21 f. Vgl. vor allem fragm. 20–22 (*W. Völker*, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, Tübingen 1932, S. 73 ff.). Zum Ganzen vgl. jetzt *E. Pagels*, The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John (Society of Biblical Literature, MonSer 17), Nashville-New York 1973.

<sup>19</sup> So schon bei Origenes. Vgl. dazu *Zahn*, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 820f.

<sup>20</sup> Für Clemens gilt, „... daß er in der That die Schrift für ein Werk des Apostels hielt und sie darum als echte Quelle für die apostolische Geschichte und Lehre benutzte.“ (*von Dobschütz*, Kerygma Petri S. 8).

<sup>21</sup> Vgl. auch *W. Schneemelcher*, Kerygma Petrou S. 59: „Angesichts dieser Sachlage mußte auf den Versuch, die Fragmente in ihrer vermutlichen ursprünglichen Reihenfolge wiederzugeben, von vornherein verzichtet werden.“ Anders z. B. *J. A. Robinson* (im Apendix zu *J. R. Harris*, The Apology of Aristides S. 68 ff., bes. S. 86 ff.), der durch die Verbindung mit der ApolArist einen geschlossenen Zusammenhang konstruieren wollte; diese Hypothese muß aber als gescheitert angesehen werden.

<sup>22</sup> Die Zählung der Fragmente differiert:

<i>von Dobschütz/Mara</i>	<i>Klostermann</i>
I	1
II	2
III	2
IV	2
V	2
VI	3
VII	3
VIII	3
IX	4
X	4

Im Folgenden wird die Zählung von *Klostermann* übernommen, allerdings im einzelnen wieder untergliedert:

1, 2a–2d, 3a–3c, 4a.b.

Die Entsprechung zur Zählung bei *von Dobschütz* und *Mara* ist so ohne Schwierigkeiten zu ersehen.

<sup>23</sup> Insofern hat ein solcher Versuch natürlich vor allem heuristische Funktion; die angenommene Rekonstruktion berührt sich in vielem mit der bei *von Dobschütz* hergestellten Reihenfolge (vgl. a. a. O. S. 79f.).

Das KerP dürfte mit fragm. 3b eingesetzt haben<sup>24</sup>; die im Text vorgestellte Situation ist die der nachösterlichen Jüngerbelehrung, die Lage *μετὰ τὴν ἀνάστασιν*. Beginnt der Text so mit dem *ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητάς*, so dürfte sich daran fragm. 3a angeschlossen haben. Dies ergibt sich formal vor allem aus dem *διὰ τοῦ ὀνόματός μου*, das die Fortdauer der Rede des Auferstandenen anzeigt (vgl. damit auch das *διὰ . . . πίστεως ἐμῆς* von fragm. 3b). An die Aufforderung zur Mission an Israel schließt sich – und darauf läuft die Intention von fragm. 3a hinaus – das Motiv der weltweiten Sendung an (*ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον*). Es liegt nahe, fragm. 3b.a mit 3c fortzusetzen; wie in fragm. 3a Israel die Möglichkeit zur Umkehr eingeräumt wird (*ἐάν μὲν οὖν τις θελήσῃ τοῦ Ἰσραὴλ μετανοῆσαι*), so gilt dies nach fragm. 3c generell für den gesamten Kosmos, also auch für die „Heiden“.<sup>25</sup> Dennoch bleiben Interpretationsschwierigkeiten bei fragm. 3c bestehen: An wen richtet sich das *ὑμῶν* des Fragmentes? Daß die Jünger gemeint sein sollten, wie es sich durch den Zusammenhang der Rede des Auferstandenen nahelegt, erscheint als extrem unwahrscheinlich.<sup>26</sup> Man könnte deshalb bezweifeln, ob fragm. 3c überhaupt zum KerP zu zählen ist; auf der anderen Seite stimmt allerdings der Inhalt des Fragmentes so mit der Tendenz des KerP überein, daß ein solcher Schritt durchaus nicht als zwingend erscheint.<sup>27</sup> Wahrscheinlicher ist deshalb, daß die clementinische Zusammenfassung des *πάσαις δ' ἄνωθεν ταῖς ψυχαῖς εἴρηται ταῖς λογικαῖς* eine Einfügung des *ὑμῶν* in den ursprünglichen Kontext durch Clemens erforderlich gemacht hat.<sup>28</sup> Möglicherweise wird man auch damit rechnen müssen, daß in 3c eine inhaltlich durchaus zutreffende Summierung der Theologie des KerP durch Clemens gegeben werden soll.

Auch wenn sich hierfür gewiß kein zwingender Beweis führen läßt<sup>29</sup>, so dürfte fragm. 4a.b wohl nach fragm. 3 zu stellen sein; es würde sich dann in diesem Fragment korrespondierend zum Auftrag des Auferstandenen in fragm. 3 die schriftgemäße Fundierung der sich anschließenden Verkündi-

<sup>24</sup> So auch von Dobschütz, *Kerygma Petri* S. 79; zutreffend auch seine Bemerkung, „. . . daß die Einleitung bei Clem. Al. wahrscheinlich nicht dem Text, sondern der Situation entnommen ist . . .“

<sup>25</sup> Von Dobschütz, *Kerygma Petri* S. 57: „. . . aber es ist doch bedeutend wahrscheinlicher, daß diese Verheißung der Sündenvergebung hier an Heiden gerichtet sein soll.“ Fragm. 3a.c entsprechen sich auf diese Weise auch in der Komposition.

<sup>26</sup> Darauf hat als erster nachhaltig E. Hennecke, *Missionspredigt*, aufmerksam gemacht (a. a. O. S. 144): „Falls a 4 überhaupt, wie es aber doch nach dem Satzinhalt scheint, dem Schriftstück entnommen ist, würde es nach der Reihenfolge bei Clemens Alex. vielmehr hinter 1 zu stellen sein. Es scheint aber weniger gut zu passen, daß den Jüngern von Jesus allgemeine Vergebung der Sünden in Aussicht gestellt wird, als daß Petrus dieselbe seinem Publikum verspricht.“

<sup>27</sup> Von Dobschütz, *Kerygma Petri* S. 24: „Ist diese Stelle auch nicht ausdrücklich als Citat aus dem K. P. angeführt, so legt doch der Zusammenhang es nahe, sie darauf zurückzuführen, und der Inhalt bestätigt die Zugehörigkeit zum K. P.“

<sup>28</sup> Fragm. 3c würde dann aber noch zur Situation der Rede des Auferstandenen gehören und nicht schon, wie Hennecke vorschlägt (vgl. Anm. 26), zur Rede des Petrus.

<sup>29</sup> Anders z. B. von Dobschütz (a. a. O. S. 79), der einen Zusammenhang mit fragm. 2 annimmt.

gung finden.<sup>30</sup> Dies ist auch schon deshalb nicht unwahrscheinlich, weil das εὐρομεν von fragm. 2d erkennbar auf das ἡμεῖς δὲ ἀναπτύξαντες . . . εὐρομεν von fragm. 4a rekurriert. Schließlich folgt mit fragm. 2 der eigentliche Schwerpunkt des KerP; der Auseinandersetzung mit der griechischen und jüdischen Gottesverehrung wird die christliche scharf kontrastiert. Dieser Antithese voraus geht in fragm. 2a die positive Bezeichnung der wahren Gottesverehrung. Fragm. 2a macht dabei einen in sich geschlossenen, zusammenhängenden Eindruck, so daß mit einer umfangreicheren Lücke kaum zu rechnen ist.<sup>31</sup>

Diffizil bleibt zum Schluß vor allem die Stellung von fragm. 1; zweifellos handelt es sich bei dieser kurzen Aussage – der Bezeichnung des κύριος als νόμος und λόγος – um jenes Fragment, das in die Gedankenführung des KerP am schwierigsten einzuordnen bleibt. Will man eine Hypothese wagen, so ließe sich noch am ehesten an einen Zusammenhang mit fragm. 4 und der dort gegebenen Begründung der Christologie in der Schrift denken.<sup>32</sup>

Die von Clemens Alexandrinus reproduzierten Fragmente des KerP dürften damit ursprünglich so geordnet gewesen sein:

fragm. 3b

3a

3c

4

(1)

2a

2b

2c

2d

Einen positiven Beweis für die Richtigkeit solcher hypothetischen Gliederung wird man vor allem im Blick auf fragm. 2 auch darin sehen können, daß sowohl ApolAristides<sup>33</sup> als auch der Diognetbrief<sup>34</sup> sich eines verwandten Gliederungsprinzips bedienen: Hier wie dort wird der falschen Gottesverehrung der Griechen und Juden die Wahrheit des Christentums kontrastiert. Dabei verweisen Identität

<sup>30</sup> Man mag im Blick auf den Einsatz mit dem betonten ἡμεῖς δὲ auch an das formal verwandte, ebenfalls erstmalig auftretende ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου des Petrus-evangeliums (XIV, 59) erinnern; auch dies spricht für eine Verbindung mit fragm. 2.

<sup>31</sup> Die Annahme einer Lücke ist am wahrscheinlichsten noch vor fragm. 2d, da der Einsatz mit dem ὅστε in der Tat schwierig ist. Das Ausgefallene kann aber nicht sehr erheblich gewesen sein, da die kompositionelle Einheit von fragm. 2 deutlich ist.

<sup>32</sup> Eine solche Vermutung hängt natürlich ganz erheblich vom inhaltlichen Verständnis der Bezeichnung des κύριος als νόμος und λόγος ab. Vgl. dazu S. 23ff.

<sup>33</sup> Vgl. *Brändle*, Ethik S. 19: „Schon in der ältesten christlichen Apologie, dem Kerygma Petri, lag wahrscheinlich folgende Reihenfolge der Darstellung vor: 1. von den Heiden (Fragm. III) – 2. von den Juden (Fragm. IV) – 3. positive Darstellung des christlichen Glaubens (Fragm. V–X). Diese Reihenfolge hat sich fest eingebürgert in der christlichen Apologetik.“

<sup>34</sup> Zur Apologetik des Diognetbriefes vgl. jetzt vor allem *W. Eliester*, Das Mysterium des Christentums. Anmerkungen zum Diognetbrief: ZNW 61, 1970, 278–293.

der Komposition bei Differenz im verwendeten Material (wie auch im Umfang der Argumentation) auf die Traditionalität solcher Motivkette. Das bestätigt nicht nur erneut die Unversehrtheit von fragm. 2, sondern nötigt zur Prüfung, ob KerP diese Tradition in die Apologetik der alten Kirche eingebracht hat oder schon von anderen Überlieferungen abhängig ist.<sup>35</sup>

So sicher man davon ausgehen darf, daß gegenüber dem ursprünglichen KerP noch Lücken vorliegen, so sicher ist auch, daß sich diese nicht mehr genau bezeichnen lassen. Mutmaßungen darüber sind deshalb auch von nur geringem Nutzen.<sup>36</sup> Nicht einfach läßt sich die Form des KerP bestimmen; es bietet sich an – und dies gilt schon auf Grund des Titels<sup>37</sup> –, von einer Predigt zu sprechen, *κήρυγμα* also auch als formale Charakteristik gelten zu lassen<sup>38</sup>. Ob der Zusatz Πέτρου den Text direkt auf Petrus zurückführen soll<sup>39</sup> oder diesen nur als Garanten für den Inhalt des *κήρυγμα* bezeichnen will, wird man nicht mehr sicher entscheiden können<sup>40</sup>. Wahrscheinlich soll aber der Titel, ausgehend vom Schwerpunkt der Argumentation in fragm. 2 – also eindeutig jenem Teil, in dem Petrus redet –, den Charakter des Ganzen kennzeichnen (wobei auch für die anderen Fragmente die Vindizierung an Petrus durchaus nicht ausgeschlossen bleibt).

Eine solche formgeschichtliche Bestimmung des KerP als Verkündigung bzw. Predigt ist auch schon deshalb nicht unwahrscheinlich, weil sich dies Gattungselement in der apokryphen Literatur auch sonst noch belegen läßt.<sup>41</sup> Eindeutiges Indiz hierfür ist auch, daß man im Blick auf andere Fragmente erwogen hat, ob sich nicht auch bei ihnen die Zugehörigkeit zum KerP erweisen läßt. Interessant ist schon wegen der unmittelbaren Nachbarschaft zum KerP das ‚Hystaspes-‘

<sup>35</sup> Brändle (a. a. O. S. 20) erinnert an Joh 4,21ff. Die Frage läßt sich aber nicht unabhängig von dem Motiv des τρίτον γένος klären; vgl. dazu Anm. 130.

<sup>36</sup> Auf eine inhaltliche Lacune deutet vor allem das kryptische, verkürzte νόμος και λόγος hin, das im jetzigen Textzusammenhang jeder Begründung entbehrt.

<sup>37</sup> Vgl. Schneemelcher, Kerygma Petrou S. 58: „Der von Clemens bezugte Titel Κήρυγμα Πέτρου ist wohl so zu verstehen, daß diese Schrift eine Zusammenfassung der Predigt des Petrus, d. h. aber doch wohl darüber hinaus der ganzen apostolischen Verkündigung sein will. Dabei ist κήρυγμα sicher nicht als actus praedicandi zu verstehen, sondern soll den Inhalt andeuten: es geht um das von Petrus, als dem Repräsentanten der apostolischen Tätigkeit, verkündete und das Heil vermittelnde Evangelium.“ Vgl. auch Hennecke, Missionspredigt S. 144: „Unter ‚Missionspredigt des Petrus‘ ist hier nicht eine einzelne Predigt, sondern die Summe seiner Verkündigung, programmatisch gefaßt, ‚das Predigen des Petrus‘ . . . zu verstehen.“

<sup>38</sup> Zu den weitergehenden Vermutungen bei von Dobschütz (Kerygma Petri S. 79f.) vgl. S. 9f.

<sup>39</sup> Vgl. die Erwägungen bei Schneemelcher, Kerygma Petrou S. 59: „Es könnte sein, daß Petrus nur als Gewährsmann der apostolischen Predigt (er hat ohnehin offensichtlich oft im Plural geredet) in dem Titel genannt ist. Andererseits ist natürlich die Möglichkeit, daß Petrus als Verfasser angesehen werden sollte, nicht ausgeschlossen.“

<sup>40</sup> Das ἡμεῖς wird man nicht als Indiz gegen Petrus als angenommenen Verfasser anführen können; vgl. nur das ἡμεῖς im Petrus-evangelium (solche pluralischen Aussagen sind aber auch sonst bei der unterstellten Verfasserschaft eines einzelnen gewiß nicht selten).

<sup>41</sup> Vgl. zu den Formelementen der apokryphen Apostelakten vor allem R. Söder, Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike (Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 3) Stuttgart 1932.

Stück<sup>42</sup> aus einer Predigt (?) des Paulus<sup>43</sup>, das Clemens überliefert hat<sup>44</sup>. Das Stück weist in der Tat viele Gemeinsamkeiten auch inhaltlicher Art<sup>45</sup> mit dem KerP auf, so daß das Zögern in der Forschungsgeschichte nicht überrascht, ob hier nicht ein Teil des originären KerP anzunehmen ist<sup>46</sup>. Nun ist dies allerdings sehr wenig wahrscheinlich<sup>47</sup>; auffällig muß neben anderen Gründen vor allem die differierende Aufnahme des *παρουσία*-Begriffs erscheinen, der im Hystaspes-Fragment strikt eschatologisch zu verstehen ist<sup>48</sup>. Dennoch bleibt die formgeschichtliche Verwandtschaft zwischen beiden Texten von Bedeutung, sofern beide sich als Verkündigung eines Apostels geben.

Allerdings ist eine solche formgeschichtliche Kennzeichnung als apostolische Verkündigung im Blick auf das gesamte KerP noch nicht hinreichend.<sup>49</sup> Der Einsatz des Stückes in fragm. 3b verrät ja deutlich Berührung mit jener Gattung apokrypher Literatur, in der der Auferstandene seinen Jüngern Sonderbelehrungen zuteil werden läßt.<sup>50</sup> Das Motiv, das hier im KerP anklingt, hat vor allem von *Dobschütz* zu weitreichenden Hypothesen hinsichtlich des form- und literaturgeschichtlichen Charakters des KerP veranlaßt.<sup>51</sup> Das ist schon wegen der schmalen Textbasis zu spekulativ<sup>52</sup>;

<sup>42</sup> Zur inhaltlichen Interpretation des Textes vgl. vor allem *H. Windisch*, Die Orakel des Hystaspes (Verhandlungen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam XXVIII, 3) Amsterdam 1929.

<sup>43</sup> Vgl. auch die Erwägungen bei *Windisch*, a. a. O. S. 34: „... kann es sehr gut aus den Acta Pauli stammen. Sonst wäre noch an ein selbständiges ‚Kerygma Pauli‘ zu denken, das etwa dem ‚Kerygma Petri‘ nachgebildet sein könnte.“

<sup>44</sup> Clem. Al. strom. VI, 5, 43, 1.

<sup>45</sup> Zu vgl. wäre etwa die Dominanz der Verkündigung des Monotheismus in beiden Texten; aber auch das *τὰ μέλλοντα* von 43, 1 hat in fragm. 4a seine Entsprechung.

<sup>46</sup> Zumal in 43, 3 KerP fragm. 3a nahezu nahtlos anschließt. Eine Spur von Unsicherheit in der Beurteilung eines Zusammenhanges zwischen dem ‚Hystaspes-Stück und dem KerP noch bei *Zahn*, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 827 ff.

<sup>47</sup> Vgl. *Zahn*, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 827: „... so kann in demselben (scil. KerP) nicht auch Paulus in direkter Redeform als Prediger aufgetreten sein. Schon darum ist die gewöhnliche Meinung unhaltbar, daß eine Ansprache des Paulus, welche Clemens in Verbindung mit Stücken der Petruspredigt citirt, aus dieser genommen sei. Auch exegetisch läßt sich das nicht rechtfertigen.“ Siehe auch von *Dobschütz*, Kerygma Petri S. 123 ff.

<sup>48</sup> Zum *παρουσία*-Verständnis des KerP vgl. S. 23.

<sup>49</sup> Vgl. von *Dobschütz*, Kerygma Petri S. 79 f.: „Wenn man sich freilich streng an die Fragmente hält, welche meist Redeteile enthalten, so ist man versucht, den Charakter des Ganzen als den einer apologetischen Rede zu bestimmen. Allein dieser Schluss ist ebenso unberechtigt, wie wenn man die lukianische A. G. nach der Stephanusrede . . . als eine grosse Rede bestimmen wollte.“

<sup>50</sup> Solche Gattungen sind bis zu einem gewissen Grade charakteristisch für die apokryphe Literatur in den gnostischen Gruppen. Vgl. hierfür vor allem *C. Schmidt*, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, Hildesheim 1967 (= Leipzig 1919).

<sup>51</sup> Vgl. vor allem a. a. O. S. 73 f.: „Dabei ging der Zug jener Zeit, welche immer mehr die Wirksamkeit der Apostel als unmittelbare Fortsetzung des Werkes des Herrn selbst, mit gleicher heilsgeschichtlicher Bedeutung – daher gleicherweise in den Weissagungsbeweis und das Kerygma aufgenommen – zu betrachten sich gewöhnte, ganz dahin, die Geschichte ihres Wirkens dem Evangelium als *δευτερος λόγος* zur Seite zu stellen, wie es schon Lukas that, und wie es besonders

dennoch bleibt zu bedenken, daß neben dem formgeschichtlichen Motiv der Predigt in fragm. 2 (und möglicherweise auch in fragm. 4) in fragm. 3 ein anderes Element zu erkennen ist, daß also das KerP als formgeschichtliche Einheit sich aus Einzelmotiven zusammensetzt. Es liegt so eine Mischform vor: Neben der Rede des Auferstandenen an die Jünger steht die apostolische »Verkündigung«. Nun sind solche Formsymptome vor allem aus den apokryphen Apostelakten durchaus nicht unbekannt<sup>53</sup>; auch der Verweis auf die lukanische Apostelgeschichte<sup>54</sup> ist nicht abwegig<sup>55</sup>. Das führt konsequent zu der Überlegung, ob und wie weit das KerP in den Kontext der sonst bekannten pseudo-petrinischen Literatur einzuordnen ist.<sup>56</sup> So naheliegend dies auch erscheinen mag, die Berührungen mit den anderen

gnostische Schriften zeigen. Sollte es nun zuviel behauptet sein, dass in den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts ein Christ zu Alexandria das Bedürfnis nach Ergänzung des Marc.-Evang. gefühlt und, vielleicht schon der Tradition über Marcus als Hermeneuten des Petrus folgend, als δευτερος λόγος zum Marc.-Evang. ein ‚Kerygma Petri‘ geschrieben habe? . . . Ob der Verfasser dabei sein Werk unter den Namen des Marcus gestellt habe, können wir nicht sagen.“ Vgl. auch S. 75: „Als spezifisch alexandrinische Apostelgeschichte mit ausgeprägt alexandrinischer religionsphilosophischer Denkweise erlangte sie kaum weitere Verbreitung . . .“ Solcher Hypothese ist weniger die Tendenz vorzuzurechnen – sie kennzeichnet die Absicht des KerP im Verhältnis zur voraufgehenden Tradition ganz zutreffend – als vielmehr die Absicht, solche prinzipielle Einsicht in konkrete, historische Daten einzutauschen; die Beziehung zum kanonischen Markus-evangelium ist entgegen aller Behauptungen bei von Dobschütz reine Spekulation.

<sup>52</sup> Die Behauptungen von Dobschütz<sup>7</sup> haben deshalb auch in der Forschung kaum Zustimmung gefunden; vgl. Schneemelcher, Kerygma Petrou S. 59: „Aus dem Titel geht weiter nichts hervor, was irgendwie auf das Verhältnis zum Markusevangelium bezogen werden könnte . . . weder Titel noch Inhalt der Fragmente lassen eine solche Hypothese zu.“

<sup>53</sup> Eine ähnliche Vermutung auch bei Bardenbeyer, Geschichte der altchristlichen Literatur I, 548: „Den Inhalt aber bildete wohl nicht ein einzelner Lehrvortrag des Apostelfürsten, sondern eine Reihe von Predigten . . . Die Texte der Predigten endlich werden durch einen Faden historischer Erzählung verbunden gewesen sein, und diese Erzählung wird die Missionsreisen des Predigers zum Gegenstand gehabt haben.“

<sup>54</sup> So auch Bardenbeyer, Geschichte der altchristlichen Literatur I, 548: „Die Predigt des Petrus hätte demnach einen nach Analogie der kanonischen Apostelgeschichte angelegten Bericht über die Missionstätigkeit des hl. Petrus dargestellt.“

<sup>55</sup> Zumal sich auch sonst inhaltliche Berührungen zwischen beiden Schriften nicht übersehen lassen; vgl. dazu S. 35f. Natürlich ist dabei nicht eine direkte, literarische Abhängigkeit zwischen beiden Texten anzunehmen, wie dies früher z. T. vermutet wurde (vgl. von Dobschütz, Kerygma Petri S. 70, Anm. 1). Dies dürfte in der Tat ausgeschlossen sein (vgl. von Dobschütz, a. a. O. S. 70: „Eine Benutzung des Luk.-Evang. neben dem Marc.-Evang. ist nicht ganz ausgeschlossen, aber kaum anzunehmen, wie denn auch keine ersichtlichen Beziehungen zwischen dem K. P. und der lukanischen Apostelgeschichte bestehen.“). Aber form- und traditionsgeschichtliche Bedingungen beider Texte liegen nicht so weit auseinander, wie noch von Dobschütz meinte. Dies gilt um so mehr, wenn in Rechnung gestellt wird, daß die chronologische Einordnung der lukanischen Apostelgeschichte – wenn sie auch im einzelnen umstritten sein mag – nicht zu weit von dem Zeitpunkt der Entstehung des KerP abführen dürfte.

<sup>56</sup> Vgl. dazu von Dobschütz, Kerygma Petri S. 68, Anm. 1; Reagan, Preaching of Peter S. 42f.; Mara, Kerygma Petrou S. 316ff.

Texten sind so auffallend gering, daß eine solche Annahme eigentlich ausscheiden sollte.<sup>57</sup>

Von Interesse ist in diesem Zusammenhang allerdings die erste Schrift aus NHC VI: „Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel“<sup>58</sup>. Dies gilt um so mehr, als auch NHC VI p. 1ff. gegenüber der sonstigen petrinischen Literatur ebenfalls einen eher isolierten Eindruck macht.<sup>59</sup> Vor allem aber fällt der analoge Titel auf<sup>60</sup>, und schließlich bleibt zu bedenken, daß auch in NHC VI p. 1ff. das Subjekt eigentümlich schwankt<sup>61</sup> und die Form des Textes wie beim KerP nicht einheitlich ist<sup>62</sup>. Allerdings – und das dürfte letztlich doch den Ausschlag geben – solch positiven Berührungen kontrastiert, daß die Komposition in NHC VI p. 1ff. einen sehr verworrenen Eindruck macht<sup>63</sup> und auch sonst inhaltliche Parallelen nicht zu beobachten sind. Dennoch wird man festhalten können, daß im Rahmen der pseudo-petrinischen Literatur ein Text wie NHC VI p. 1ff. nicht nur für die formgeschichtliche Bestimmung von KerP von Nutzen ist, sondern vor allem auch einen Beleg für den Titel *κήρυγμα Πέτρου* liefert.

Schließlich bleiben noch Herkunft und Ort des KerP zu klären; so sicher dies nur vermutungsweise geschehen kann, schon auf Grund der Wirkungs-

<sup>57</sup> So vor allem von *Dobschütz*, *Kerygma Petri* S. 68, Anm. 1; anders z. B. *Reagan*, a. a. O. S. 42f. Aber die Berührungen sind doch so allgemein, daß sie die Beweislast einer engen Verwandtschaft zwischen den fraglichen Texten auf keinen Fall tragen können.

<sup>58</sup> The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, published under the auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the UNESCO, Codex VI, Leiden 1972. Deutsche Übersetzung bei *H.-M. Schenke*, „Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel“: *ThLZ* 98, 1973, 13–19.

<sup>59</sup> Vgl. *H.-M. Schenke*, a. a. O. Sp. 15: „Als ein Stück des verlorengegangenen ersten Drittels der alten Petrusakten . . . darf man unsere Schrift kaum ansehen, auch nicht als Teil der anderen apokryphen Petrus-Schriften, soweit sie in ihrer Struktur bzw. durch Fragmente bekannt sind. Man kann sie sich . . . nicht recht als Teil eines größeren Ganzen vorstellen. Auch der Untertitel scheint ja schon zu verbieten, die Heimat des Textes einfach in der apokryphen Petrus-Tradition zu suchen.“

<sup>60</sup> NHC VI p. 1ff. (Übersetzung nach *H.-M. Schenke*): [Dies ist die Pre]digt, die [Petrus über die Ver]anlas[sung der Apostelschaf]t [hielt].

Auch die Fortsetzung greift ein vom KerP her vertrautes Motiv auf:

Es ge[scha]h u[ns, daß] wir aus[gesan]dt [wurden] zum Apostel[zeug]nis; u[nd] so zogen wir über [Land und] Meer, ständig in leiblicher [Gefahr].

<sup>61</sup> Vgl. *H.-M. Schenke*, a. a. O. Sp. 15: „Der Text redet bald in der 1. Pers. Sgl., bald in der 1. Pers. Pl., bald in der 3. Pers. Sgl., bald in der 3. Pers. Pl. Ein System ist nicht zu erkennen.“

<sup>62</sup> *H.-M. Schenke*, a. a. O. Sp. 15: „Wenn wir vom Numerus einmal absehen, ist also der Text halb Predigt und halb Erzählung.“

<sup>63</sup> Vgl. *H.-M. Schenke*, a. a. O. Sp. 13. Siehe auch seinen Versuch (a. a. O. Sp. 15), die Komposition von NHC VI p. 1ff. zu erklären: „Und dieser Zustand (scil. halb Predigt, halb Erzählung) ist leichter genetisch zu erklären, . . . wenn der Ursprungsrahmen eine Predigt war, aus der teilweise allmählich . . . Erzählung wurde, als es der umgekehrte Prozeß wäre. Und diese Predigt dürfte wiederum . . . ursprünglich eine des Petrus allein gewesen sein, in der er allerdings auch von den übrigen Aposteln handelte.“ Zu bedenken ist jedoch, ob nicht gerade vom KerP her solche Vermutung reine Konstruktion bleiben muß und nicht vielmehr diese Texte von Anfang an in der vorliegenden (formal zusammengesetzten) Gestalt tradiert wurden.

geschichte und des Bereichs seiner Geltung wird man das KerP in Ägypten entstanden denken.<sup>64</sup>

M. Elze<sup>65</sup> hat demgegenüber auf Grund einer vorgeblich engen Berührung mit den ignatianischen Briefen für eine Entstehung des KerP in Antiochien plädiert: – beide Texte zeigten eine verwandte stilistische Formung (vgl. vor allem IgnPol 3,2 mit fragm. 2a).<sup>66</sup>

– Theophilus, ad Autolyicum I,14 zitiere KerP.<sup>67</sup>

– die bei Ignatius, Smyrn. 3,2 erhaltene Tradition, die Origenes (bzw. Rufin) der ‚Doctrina Petri‘ zuweist, sei im KerP ursprünglich erhalten gewesen; die ‚Doctrina Petri‘ entspreche also dem KerP.<sup>68</sup>

In der Tat sind gewisse Berührungen zwischen Corpus Ignatianum und KerP konstatierbar<sup>69</sup>; ob dies aber unbedingt durch gleiche lokale Herkunft<sup>70</sup> und nicht vielmehr durch analoge Probleme erklärt werden muß, ist durchaus offen. Gegen eine antiochenische Herkunft des KerP sprechen zudem gerade auch jene Punkte, von denen Elze bei seiner Argumentation ausgegangen war:

– Stilistische Parallelen sind gewiß nicht zu übersehen, lassen sich aber bei der Verbreitung solcher Stil- und Sprachformen durchaus nicht auf beide Texte einschränken oder gar auf lokale Gegebenheiten zurückführen.

– Daß Theophilus das KerP zitiert, ist keineswegs als sicher anzunehmen.<sup>71</sup> Die Unterschiede zwischen beiden Texten sind vielmehr so beträchtlich, daß von einem Zitat – ungeachtet der topologischen Berührungen – keine Rede sein kann.

– Diffizil bleibt vor allem natürlich die Beurteilung der Tradition von IgnSmyrn 3,2. In der Tat spricht viel dafür, daß Ignatius in diesem Text eine von der synoptischen Tradition unabhängige Überlieferung rezipiert, obwohl auch dies gewiß nicht unumstritten ist.<sup>72</sup> Man mag zudem auch noch zugestehen, daß mit der ‚Doctrina Petri‘ des Origenes (bzw. des Rufin) das KerP gemeint ist.<sup>73</sup>

<sup>64</sup> Vgl. Schneemelcher, Kerygma Petrou S. 58: „Als Heimatland wird man wohl Ägypten anzunehmen haben, auch wenn diese Vermutung nicht stringent beweisbar ist.“ Siehe auch Reagan, Preaching S. 44.

<sup>65</sup> M. Elze, Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zur Christologie der Ignatiusbriefe. Habil. Tübingen (masch.), 1963, S. 49ff.

<sup>66</sup> Elze, a. a. O. S. 49.

<sup>67</sup> Elze greift hier zurück auf G. Quispel-R. M. Grant, Note on the Petrine Apocrypha: VigChr 6, 1952, 31–32. Elze, a. a. O. S. 51: „Denn ist Theophilus das PK bekannt, so darf im Zusammenhang mit den übrigen Argumenten daraus die Konsequenz gezogen werden, daß es in Antiochia beheimatet ist.“

<sup>68</sup> Elze, a. a. O. S. 52: „... wird man geneigt sein anzunehmen, daß mit der Doctrina Petri des lateinischen Origenes eben das PK gemeint ist . . . und daß Ignatius den von ihm aufgenommenen Text, wenn auch vielleicht nicht unmittelbar von dort, so doch aus einer ihnen beiden gemeinsamen Quelle geschöpft hat.“

<sup>69</sup> Vgl. S. 21; Zweifel allerdings bei von Dobschütz, Kerygma Petri S. 66: „Wenn wir nämlich unsere Fragmente mit den ignatianischen Briefen vergleichen, so finden wir fast gar keine Berührungen . . .“

<sup>70</sup> Elze, a. a. O. S. 51: „Demnach erklärt sich die Nähe zwischen ihm und Ignatius auf die einfachste Weise, allerdings wohl nicht im Sinne einer gegenseitigen literarischen Abhängigkeit, sondern gemeinsamer antiochenischer Traditionen.“

<sup>71</sup> Zweifel auch bei H. Köster-J. M. Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, S. 117, Anm. 20.

<sup>72</sup> Diskussion der unterschiedlichen Lösungsmöglichkeiten bei H. Paulsen, Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien, Habil. Mainz (masch.), 1976, S. 55 ff. 258 ff.

<sup>73</sup> Immerhin bestreitet dies mit erwägenswerten Gründen W. Schneemelcher, Kerygma Petrou S. 60: „Weiter muß doch wohl gefragt werden, ob doctrina in der Rufinschen Übersetzung wirklich das Wort  $\kappa\eta\rho\rho\upsilon\mu\alpha$  wiedergibt, oder ob nicht

Dennoch bleiben Zweifel hinsichtlich der Zugehörigkeit der Überlieferung zum KerP bestehen.<sup>74</sup> Für einen solchen Zusammenhang spricht vor allem die nach-österliche Situation der Tradition, die sich generell gut ins KerP fügen würde.<sup>75</sup> Aber schon der Punkt ist unklar, an den das Logion zu stellen wäre. Es ließe sich hypothetisch am besten noch an die Stelle des zusammenfassenden *μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν* des Clemens Alexandrinus setzen, würde also vor die Verkündigung des Auferstandenen eine Szene des Wiedererkennens rücken. Das Wahrscheinlichste scheint mir aber doch, daß wir es hier mit einer Sonderüberlieferung zu tun haben, deren ursprünglicher Ort nicht das KerP gewesen ist. Selbst wenn man nicht zu einer eindeutigen Entscheidung gelangt, ein Beweis für die antiochenische Herkunft des KerP ist das Logion in keinem Fall.

Über den Zeitpunkt der Entstehung des KerP – dessen Charakter gewiß nicht auf eine Entstehung in gnostischen Kreisen zurückzuführen ist<sup>76</sup> – wird sich nur ein annäherndes Ergebnis erzielen lassen<sup>77</sup>; die inneren Indizien – wie beispielsweise die Beziehungen zur Apologie des Aristides<sup>78</sup>, die das höhere Alter des KerP wohl zweifelsfrei erkennen lassen<sup>79</sup> – führen auf einen Zeitraum zwischen 100–120 n. Chr.<sup>80</sup>

vielmehr *διδασκαλία* als griechisches Äquivalent anzusehen ist und daher hier eine andere Schrift als das KP gemeint ist.“ Positiv auf der anderen Seite z. B. *G. Bardy*, *Saint Jérôme et l'évangile selon les Hébreux: Mélanges de Science Religieuse* 3, 1946, 5–36. S. 14.

<sup>74</sup> Zumal die Überlieferung auch sonst verbreitet ist; vgl. *H. Paulsen*, *Studien* S. 55 ff.

<sup>75</sup> Vgl. auch *von Dobschütz*, *Kerygma Petri* S. 83: „Die Stelle könnte im K. P. gestanden haben, wo sie alsdann wohl noch vor *fragm. VII* zu stellen wäre als Darstellung der ersten Begegnung des Auferstandenen mit den Jüngern.“

<sup>76</sup> Siehe *Bardenhever*, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* II, 549: „... darf wohl auf katholischen Ursprung des Buches geschlossen werden.“ *Hennecke*, *Missionspredigt* S. 145: „Sachlich bedarf es auch keiner weiteren Erwägungen über etwaige gnostische Nebenformen . . . dieses durchaus in gemeinkirchlichem Stile sich ergehenden Missionsprogramms.“ Dies gilt ungeachtet der Benutzung durch *Herakleon*; vgl. auch *Reagan*, *Preaching* S. 44.

<sup>77</sup> Ein terminus post quem wäre gegeben, wenn man mit *von Dobschütz* (a. a. O. S. 24f.) in *fragm. 4a* das schon immer umstrittene *κτισθῆναι* der Handschriften als ein *κρηθῆναι* konjiziert und dann auf die Zerstörung Jerusalems bezieht; solche Konjekturen sind gewiß nicht unwahrscheinlich. Aber der Versuch von *M. G. Mara* (a. a. O. S. 342), die Aussage – in Analogie zu den anderen Daten von *fragm. 4a* – strikt theologisch zu interpretieren und das *κτισθῆναι* auf die Offenbarung des eschatologischen Jerusalems zu beziehen, ist nicht ganz von der Hand zu weisen.

<sup>78</sup> Vgl. *Seeberg*, *Apologie des Aristides* S. 219: „Soviel ist aber erwiesen, daß *Arist.* die *Praed.* gekannt hat und daß sie auf seine Darstellung einen eingreifenden Einfluß als irgend ein neutestamentliches Buch ausgeübt hat.“ Vgl. auch *Zahn*, *Geschichte der neutestamentlichen Kanons* II, 823 f.

<sup>79</sup> Auch ein höheres Alter als *PastHerm* dürfte anzunehmen sein; vgl. dazu *Reagan*, *Preaching* S. 46.

<sup>80</sup> *Von Dobschütz*, *Kerygma Petri* S. 67: Erstes Viertel des zweiten Jahrhunderts; *Krüger*, *Geschichte* S. 39: Möglicherweise noch im 1. Jahrhundert entstanden („... wogegen Durchschlagendes nicht geltend gemacht werden kann.“); *Zahn*, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II, 83 f.: Spätestens um 90–100 entstanden („Es steht also auch nichts der Annahme im Wege, daß schon der Verfasser des unechten *Marcusschlusses* . . ., daß *Ignatius* . . . und *Hermas* das Buch mit Andacht gelesen und Einzelnes daraus sich angeeignet haben.“); *Schneemelcher*, *Kerygma Petrou* S. 58: Erste Hälfte des 2. Jahrhunderts.

## II.

Will man das Charakteristische des KerP erfassen, so wird man sich nicht allein auf die Einzelanalyse der Fragmente konzentrieren – hier bietet zudem die Interpretation bei von *Dobschütz* noch immer das Wesentliche –, sondern vor allem den Schwerpunkten der Gedankenführung des Textes nachzugehen haben. Hierfür ist es entscheidend, daß das KerP akzentuiert in fragm. 2a das Bekenntnis zu dem einen Gott in den Mittelpunkt rückt. Gerade dies Fragment verrät das rhetorische Vermögen des Autors<sup>81</sup>; zunächst wird das εἷς θεός durch einen zweigliedrigen ὅς-Satz expliziert:

ὅς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν  
καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων.

Dem ἀρχὴν πάντων entspricht das τέλους ἐξουσίαν; beides ist chiasmisch verschränkt. Noch deutlicher wird die rhetorische Stilisierung im sich anschließenden Text:

I	ὁ ἀόρατος	/	ὅς τὰ πάντα ὄρᾳ
II	ἀχώρητος	/	ὅς τὰ πάντα χωρεῖ
III	ἀνεπιδεής	/	οὐ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὃν ἐστίν.
IV	ἀκατάληπτος, ἀέναος, ἄφθαρτος		
V	ἀποίητος	/	ὅς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ.

An die ersten drei Glieder, von denen das dritte formal betont erscheint, schließt sich eine dreifache Prädikation an; das fünfte Glied entspricht formal wieder den ersten drei Aussagen. Auffallend sind dabei nicht nur die betonten, viermal auftretenden τὰ πάντα-Aussagen, sondern auch die ponderierte Stellung des λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ.<sup>82</sup> Die Verkündigung des einen Gottes, die auf diese Weise rhetorisch eindrucksvoll unterstrichen wird<sup>83</sup>, ist in einem solchen Text gewiß nicht überraschend: Das KerP verbleibt inhaltlich ganz in jenen Bahnen, die seit dem nachalttestamentlichen Judentum<sup>84</sup> die positive Darstellung der biblischen Religion im Bekenntnis zu dem einen Gott<sup>85</sup> bestimmt haben<sup>86</sup>. Auch daß die Deskription dieses einen

<sup>81</sup> Vgl. *Geffcken*, Zwei griechische Apologeten S. xxxiii: „Hier tritt nun deutlich das Bestreben hervor, die schriftstellerische Kunstform einzusetzen.“ Siehe auch *Pellegrino*, Apologeti Greci S. 21: „Lo scrittore procede con semplicità di eloquio, non senza alcuni artifici che tradiscono una qualche velleità retorica: allitterazione con figura etimologica . . . , disposizione simmetrica, chiasmo . . .“

<sup>82</sup> Das hat auch inhaltliche Konsequenzen für die Beurteilung der Rolle der Christologie im KerP; vgl. S. 21f.

<sup>83</sup> Das KerP dürfte dabei in der Anwendung rhetorischer Stilmittel abhängig sein vom ‚Asianismus‘; vgl. dazu *H. Paulsen*, Studien S. 176f. (Lit.).

<sup>84</sup> Vgl. dazu *A. Seeberg*, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, Leipzig 1908, S. 8.

<sup>85</sup> Vgl. dazu *Bergmann*, Jüdische Apologetik S. 67ff.; *Geffcken*, Zwei griechische Apologeten S. xxiii f.; *A. Marmorstein*, The Unity of God in Rabbinic Literature: HUCA 1, 1924, 467–499; *A. Marmorstein*, The Old Rabbinic Doctrine of God (Jews' College Publications 10) Oxford-London 1927; *P. Palazzini*, Il monoteismo nei padri apostolici e negli apologeti del II° secolo, Rom 1945; *Dalbert*, Theologie

Gottes ganz in der philosophischen Sprache der Zeit<sup>87</sup> auf dem Weg der Negation<sup>88</sup> verläuft, darf nicht weiter überraschen<sup>89</sup>. Die Belege für diese theologische Sprachform sind jedenfalls so zahlreich, daß von einer Originalität des KerP keinesfalls gesprochen werden kann: Das gilt sowohl von der Prädikation Gottes als des Unsichtbaren, der alles sieht<sup>90</sup>, wie auch von dem ἀχώρητος ὃς τὰ πάντα χωρεῖ<sup>91</sup>; das trifft auf die Motivik von der Bedürfnislosigkeit<sup>92</sup> wie auch auf die anderen Aussagen zu<sup>93</sup>. Daß dieser Gottesverehrung die Verfallenheit an die Götter kontrastiert wird, gehört ebenfalls seit den Anfängen jüdischer Apologetik zur traditionellen Redeform.<sup>94</sup>

S. 23 ff.; *C. Bussmann*, Themen der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur (Europäische Hochschulschriften 23,3) Frankfurt 1971; *A. Nissen*, Gott und der Nächste im antiken Judentum (WUNT 15) Tübingen 1974, S. 52 ff.

<sup>86</sup> Dazu siehe *J. Lortz*, Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des zweiten Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur – Festgabe A. Ehrhard) Bonn-Leipzig 1922, S. 301–327.

<sup>87</sup> Vgl. dazu *A. Puech*, Apologistes grecs S. 33.

<sup>88</sup> Wie verbreitet solch Vorgehen gewesen ist, belegt seine Rezeption auch in den ignatianischen Briefen (Pol 3,2); vgl. *Paulsen*, Studien S. 192 ff. (Lit.).

<sup>89</sup> *Lietzmann*, Geschichte der alten Kirche II, 177 (zu ApolAristides): „... und was er weiter in negativen Formeln über Gott sagt, ist in den Hallen der Stoa bekannt und auch bei den Vertretern des philosophischen Judentums zu finden.“ Dabei zögert man noch im Blick auf die präzise Zuordnung zur Stoa, weil der Topos so sehr Allgemeinplatz geworden ist, daß traditionsgeschichtliche Beziehungen kaum noch herzustellen sind; vgl. dazu methodisch *Geffcken*, Zwei griechische Apologeten S. xlii: „Kurz, mit allen Quellenuntersuchungen kommen wir hier nicht weit. Es gilt auf diesem Gebiete mehr als irgendwo anders, nicht nur einzelne Motive zu verfolgen, sondern ganze Komplexe von Ideen zusammenzufassen und deren Fortleben und Wandlung im Laufe der Zeiten zu beobachten.“ Zu der Topologie in der ApolAristides vgl. auch *van Unnik*, Gotteslehre S. 166 ff.

<sup>90</sup> Belege sind so zahlreich, daß sich ihre Aufzählung erübrigen sollte; zum rabbinischen Judentum vgl. auch *Marmorstein*, Doctrine S. 99.

<sup>91</sup> Dazu jetzt vor allem *W. R. Schoedel*, „Topological“ Theology and some Monistic Tendencies in Gnosticism: Nag Hammadi Studies 3 (Festschr. A. Böhlig) Leiden 1972, S. 88–108. Siehe vor allem S. 90 ff. (dort auch wichtige Überlegungen zur ursprünglich polemisch gegen die Lokalgottheiten gerichteten Funktion des Topos).

<sup>92</sup> Vgl. dazu *M. Dibelius*, Paulus auf dem Areopag: Aufsätze zur Apostelgeschichte (FRLANT 60) 4. A. Göttingen 1961, S. 29–70; S. 42 ff. S. 44: „Denn eben dieses dem Hellenismus so vertraute Motiv von der Bedürfnislosigkeit Gottes ist dem gesamten Neuen Testament fremd, mit alleiniger Ausnahme der Areopagrede!“

<sup>93</sup> Zu den Gottesprädikationen im hellenistischen Judentum vgl. *Marmorstein*, Doctrine S. 148 ff.; *Bussmann*, Missionspredigt S. 174 ff. Zu dem traditionsgeschichtlich verwandten Text 1 Tim 6,16 vgl. *M. Dibelius-H. Conzelmann*, Die Pastoralbriefe (HNT 13) Tübingen 1955, S. 69.

<sup>94</sup> Zur rabbinischen Polemik gegen die Idolatrie auf Grund des Topos von der Einzigkeit Gottes vgl. *Marmorstein*, Unity of God S. 467 ff. Siehe auch *L. Wallach*, A Palestinian Polemic against Idolatry. A Study in Rabbinic Literary Forms: HUCA 19, 1945/46, 389–404; *S. Lieberman*, Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the 1 Century B. C. E. – IV Century C. E. (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 18) New York 1950, S. 115 ff.

Solche falsche Gottesverehrung wird hier sowohl vom »Heiden« als auch vom Judentum ausgesagt; das Verhalten beider Gruppen steht unter der fundamentalen Kenntnislosigkeit des wahren Gottes (μη ἐπιστάμενοι τὸν θεὸν bzw. ἐκείνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται). In der Beurteilung wird vom KerP allerdings differenziert vorgegangen: Während bei den Griechen immerhin noch von einem ἀγνοία φερόμενοι die Rede ist, erscheint die Charakterisierung des Judentums als augenscheinlich aggressiver; von ihnen gilt: μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν. Allerdings wird man auch im Blick auf die griechische Gottesverehrung zögern, die gewohnte apologetische Verwendung des Begriffs ἀγνοια im Sinne der Entschuldbarkeit<sup>95</sup> anzunehmen. Gerade in der Korrelation mit dem fundamentalen Nichtwissen des μη ἐπιστάμενοι bedeutet ἀγνοια Schuld in der nicht vorhandenen Gotteserkenntnis.<sup>96</sup> Die sich daraus ergebende Diskreditierung der griechischen Idolatrie unterscheidet sich nicht wesentlich<sup>97</sup> von dem, was sonst in der Apologetik topologisch auftaucht<sup>98</sup>. Weder fehlt der Hinweis auf die Verehrung von λίθοι und ξύλα<sup>99</sup> noch die Behauptung, man verehere Tiere wie Götter<sup>100</sup>; Götter, die nicht wirklich existieren, sondern tot sind<sup>101</sup>.

Bleibt dies alles Reproduktion gängiger Überlieferung, so überrascht, mit welchem Nachdruck das KerP das jüdische Verhalten damit parallelisiert<sup>102</sup>;

<sup>95</sup> Zu einem solchen Verständnis von ἀγνοια vgl. *Paulsen*, Studien S. 337ff. (Lit.).

<sup>96</sup> Das herkömmlich apologetische Verständnis von ἀγνοια dürfte demgegenüber in fragm. 3c vorliegen; allerdings wird man von hier aus auch das Verständnis von ἀγνοια in fragm. 2b nicht zu eng fassen dürfen.

<sup>97</sup> Zu beachten bleibt, daß die formale und inhaltliche Anordnung der Argumente in fragm. 2b nicht als sonderlich geglückt anzusehen ist. Vgl. *Geffcken*, Zwei griechische Apologeten S. xxxiii: „So vereinigt er, noch im Stile der älteren Literatur, der Weisheit Salomos . . ., fortfahrend, die Ägypter mit den Griechen und zeigt dadurch, wie sehr ihm noch jedes Verständnis für die richtige Anordnung des Stoffes abgeht.“ Anm. 2: „Auch der Stil dieses Stückes ist . . . gleich dem Inhalt ziemlich konfus.“

<sup>98</sup> Dabei dürfte der apologetischen Argumentation der SapSal traditionsgeschichtlich eine Schlüsselrolle zukommen; vgl. dazu *Friedländer*, Apologetik S. 77ff. Vgl. z. B. SapSal 13, 10:

Ταλαίπωροι δὲ καὶ ἐν νεκροῖς αἱ ἐλπίδες αὐτῶν,  
οἵτινες ἐκάλεσαν θεοὺς ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων,  
χρυσὸν καὶ ἄργυρον τέχνης ἐμμελέτημα  
καὶ ἀπεικάσματα ζῶων,  
ἢ λίθον ἀχρηστον χειρὸς ἔργον ἀρχαίας.

<sup>99</sup> Vgl. dazu *H. Paulsen*, Erwägungen zu Acta Apollonii 14–22: ZNW 66, 1975, 117–126. S. 120ff.

<sup>100</sup> Vgl. zu diesem Topos *Marmorstein*, Unity of God S. 484.

<sup>101</sup> Zu νεκροὶ θεοὶ vgl. Ps 113, 11ff.; Jes 40, 19f.; 41, 7; 44, 12–20; SapSal 15, 7; 2 Clem 1, 6; 3, 1 u. ö.

<sup>102</sup> Dabei ist zu bedenken, daß solchem Denken des KerP auch das Verständnis des Clem. Al. selbst entspricht, ihm zumindest entgegenkommt; vgl. dazu *A. Mehat*, Étude sur les ‚Stromates‘ de Clément d’Alexandrie (Patristica Sorbonensia 7) Paris 1966, S. 395ff. Zur Polemik des KerP vgl. vor allem *Mara*, Kerygma Petrou S. 337f.

ein Topos gewinnt hier Raum, der von nun an in der Apologetik der alten Kirche ständig zunehmende Bedeutung erhält<sup>103</sup>. Der jüdischen Religion wird vom KerP die Verehrung von ἄγγελοι und ἀρχάγγελοι<sup>104</sup>, der Kult des Mondes und bestimmter Feste<sup>105</sup> vorgeworfen. Natürlich bleibt zu bedenken, daß sich in dieser Abgrenzung und Polemik auch inhaltlich das Bewußtsein nicht nur der eigenen Religion, sondern auch der Neuheit dieser Religion niederschlägt. Dennoch entbehrt die Art und Weise solcher Anschuldigung selbst nicht der Pikanterie; denn traditionsgeschichtlich sind ja zumindest die ersten beiden Topoi (über deren inhaltliches Recht schwer zu urteilen bleibt)<sup>106</sup> häufiger Bestandteil der jüdischen Apologetik. Für sie ist es gerade ein Zeichen des Heidentums, daß es im Zusammenhang mit der Gestirnverehrung<sup>107</sup> einen zu verurteilenden, idolatrischen Engelkult<sup>108</sup> gibt<sup>109</sup>. Das KerP tritt an diesem Punkt nahezu nahtlos – sieht man

<sup>103</sup> Zur Polemik gegen die jüdische Religion vgl. vor allem *A. von Harnack*, Mission und Ausbreitung S. 74, bes. Anm. 3; *Zahn*, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 2. S. 823 f.; *W. Bauer*, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1909, S. 199 ff.; *M. Simon*, Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire romain (135–425), Paris 1948, S. 113; 135; 248; 402; *H. von Campenhausen*, Die Entstehung der Heilsgeschichte. Der Aufbau des christlichen Geschichtsbildes in der Theologie des ersten und zweiten Jahrhunderts: Saeculum 21, 1970, 189–212. S. 203 ff.; *C. Andresen*, Die Kirchen der alten Christenheit (Die Religionen der Menschheit 29, 1/2) Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971. S. 25, Anm. 16; *G. Bourgeault*, Décalogue et morale chrétienne. Enquête patristique sur l'utilisation et l'interprétation chrétiennes du décalogue de c. 60 à c. 220, Paris-Tournai-Montréal 1971, S. 166. Ausführlich findet sich der Topos dann vor allem in ApolAristides 14,4.

<sup>104</sup> Vgl. *Mara*, Kerygma Petrou S. 337.

<sup>105</sup> Nicht genau zu bestimmen ist dabei das σάββατον . . . τὸ λεγόμενον πρῶτον. *Hennecke*, Missionspredigt S. 144 verweist zur Erklärung auf MartPol 21: „Mit dem ‚sog. ersten Sabbat‘ muß der ‚große Sabbat‘ vor Ostern . . . gemeint sein . . .“ Vgl. auch *E. Lohse*, Art. σάββατον κτλ: ThW VI, 1–35. S. 23, Anm. 183: „Im KgPt wird ein σάββατον τὸ λεγόμενον πρῶτον erwähnt . . ., womit offensichtlich eine gewisse Zählung von Sabbaten vorausgesetzt ist.“ Mehr wird sich kaum sagen lassen; der polemische Angriffspunkt dürfte für das KerP dabei im Konnex von Sabbatberechnung und Mondzeit bestanden haben.

<sup>106</sup> Daß gerade die intensive Bestreitung z. B. des Engelkultes durch die Rabbinen ein gewisses Indiz eigener Gefährdung durch solche Verehrung ist, erscheint als nicht unwahrscheinlich. Aber im KerP liegt wohl kaum noch präzise Kenntnis vor, das Argument ist vielmehr topologisch geworden.

<sup>107</sup> Für solchen Zusammenhang vgl. jetzt *P. Schäfer*, Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung (Studia Judaica 8) Berlin-New York 1975, S. 23 ff. Zum Gestirnglauben bei den Samaritanern vgl. *J. C. H. Lebram*, Nachbiblische Weisheitstraditionen: VetTest 15, 1965, 167–237. S. 188 f.

<sup>108</sup> Vgl. *Schäfer*, Rivalität S. 67: „Angesichts der ausgeprägten Engelvorstellung ist es nicht überraschend, daß in der rabbinischen Literatur deutliche Spuren eines Engelkultes bzw. einer Engelverehrung festzustellen sind. Hinweise auf eine solche Praxis finden sich zwar nur indirekt, nämlich in der Polemik der Rabbinen gegen die Engelverehrung; doch ist diese Polemik Beweis genug für das tatsächliche Vorhandensein eines Engelkultes im rabbinischen Judentum.“ Die von Schäfer angeführten Texte zeigen dabei nicht nur die traditionsgeschichtliche Tenazität der einzelnen Motive, sondern auch, daß bereits die Rabbinen die Zu-

einmal von der Polemik gegen den Sabbat ab – in das Erbe der jüdischen Apologetik ein und wendet deren eigene Schlagworte gegen sie selbst.<sup>110</sup> Allerdings ist solche Polemik des KerP selbst durchaus nicht ohne Vorgeschichte in der urchristlichen Theologie; vor allem an Gal 4,3.9<sup>111</sup>, aber auch an Kol 2,6ff.<sup>112</sup> muß erinnert werden. Daß ein Zusammenhang zwischen diesen Texten und dem KerP besteht, dürfte nicht zu bezweifeln sein<sup>113</sup>; aber gegen die Annahme eines Zitates spricht doch neben dem Fehlen des signifikanten Begriffs στοιχείον vor allem die unterschiedliche Akzentsetzung. Denn so unsicher die Bestimmung der Gegner in Gal 4,3.9<sup>114</sup> und in Kol 2,6ff.<sup>115</sup> ist – nur, daß ihre Theologie in irgendeiner Weise jü-

sammenstellung von Sonne und Mond kannten (vgl. tChul 2,18 – Schäfer, a. a. O. S. 67 –: Wenn jemand auf den Namen der Sonne, des Mondes, der Sterne, der Planeten, des großen Heeresfürsten Michael oder eines kleinen Würmchens schlachtet, so ist dies Fleisch vom Totenopfer).

<sup>109</sup> Vgl. auch *W. Bousset*, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, 5. A. Göttingen 1965, S. 100: „Die wiederholten Verbote beweisen wohl das Vorhandensein derartiger religiöser Mißbräuche. Aber es handelt sich hier doch um eine spätere Zeit. Und zugleich sieht man, daß das offizielle Judentum eigentliche Engelverehrung ständig als einen Mißbrauch abgelehnt hat. Die allgemeinen Angaben über jüdische Engelverehrung bei dem Apologeten Aristides . . . und dem Kerygma des Petrus . . . sind, wie aus der Aristidesstelle deutlich hervorgeht, nur eine unbefugte Konsequenzmacherei aus der Heiligung der Sabbate, Neumonde und sonstiger Festtage im jüdischen Kultus.“ Vgl. auch *W. Bousset-H. Gressmann*, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT 21) 4. A. Tübingen 1966, S. 320ff. Siehe auch S. 339 zur Ablehnung des Mondzaubers im Judentum.

<sup>110</sup> Wie gleichfalls ja auch die Bestreitung griechischer Religion zumeist mit Hilfe jener philosophischen Argumente erfolgte, die der Hellenismus selbst entwickelt hatte.

<sup>111</sup> Vgl. dazu z. B. *M. Dibelius*, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, S. 78ff.; *A. W. Cramer*, Stoicheia tou Kosmou. Interpretation van een nieuwtestamentische Term. Diss. (Leiden). 's-Gravenhage 1961, S. 115ff.; *W. Schmithals*, Die Häretiker in Galatien: ThF 35, Hamburg-Bergstedt 1965, S. 9–46.

<sup>112</sup> Dazu siehe etwa *Dibelius*, Geisterwelt S. 140ff.; *G. Bornkamm*, Die Häresie des Kolosserbriefes: Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien (BEvTh 16) 4. A. München 1963, S. 139–156; *N. Kehl*, Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1,12–20 (SBM 1) Stuttgart 1967, S. 145ff.; *E. Schweizer*, Die „Elemente der Welt“ Gal 4, 3.9; Kol 2,8.20: Verborum Veritas (Festschr. G. Stählin) Wuppertal 1970, S. 245–259; *M.-D. Hooker*, Were there false teachers in Colossae?: Christ and Spirit in the New Testament (Festschr. C. F. D. Moule) Cambridge 1973, S. 315–331. Zum Ganzen vgl. auch *G. Dellling*, Art. στοιχείω κτλ.: ThW VI, 666–687.

<sup>113</sup> Das gilt vor allem, wenn man beachtet, daß in Gal 4,10 ganz ähnliche Beschuldigungen erhoben werden: ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτοὺς.

<sup>114</sup> Vgl. dazu vor allem *Schweizer*, „Elemente“ S. 258f. An einen Zusammenhang mit der Gnosis denkt *Schmithals*, Häretiker S. 30ff.

<sup>115</sup> Es dürfte sich wohl um eine Häresie handeln, die in irgendeiner Weise nicht nur vom Judentum, sondern auch von der Gnosis (bzw. von den Mysterien) her beeinflusst ist (dabei war möglicherweise beides schon miteinander verbunden); vgl. dazu vor allem *Bornkamm*, Häresie.

dischem Einfluß unterliegt<sup>116</sup>, dürfte wahrscheinlich sein –, in beiden Texten wird die jüdische Religion nicht mit jener Grundsätzlichkeit als distanzierendes Gegenüber angegriffen<sup>117</sup>, wie dies im KerP der Fall ist.

Nun hat die Problematik in der Bestimmung der Gegner sowohl des Galater als auch des Kolosserbriefes sicher zu einem Teil ihren Grund darin, daß der konkrete Sachverhalt von Paulus bzw. dem Verfasser des Kolosserbriefes mit traditioneller Topik angesprochen wird.<sup>118</sup> Ähnliches gilt auch vom KerP; deshalb ist der Versuch von vornherein untauglich, hinter fragm. 2c eine bestimmte Gruppe innerhalb des Judentums bzw. häretische Gruppen innerhalb des Christentums zu vermuten. Gerade weil ein topologischer Zusammenhang vorliegt, dessen originäre Intention dem KerP gar nicht mehr bewußt sein dürfte, tritt es um so deutlicher hervor, daß es nicht um Sonderformen geht, sondern um eine prinzipielle Auseinandersetzung mit der jüdischen Religion. Dafür spricht auch, daß sich eine ähnliche Topik auch später noch – etwa bei den „Hypsistariern“<sup>119</sup> – findet<sup>120</sup>.

Solch scharfe Abgrenzung vor allem gegenüber der jüdischen Religion<sup>121</sup> ist allerdings nur dann zu begreifen, wenn man damit das starke Selbstbewußtsein verbunden sieht, das sich vor allem in fragm. 2d expliziert; die Gottesverehrung des »Heiden« wie des Judentums ist nicht nur verfehlt,

<sup>116</sup> Vgl. *Bornkamm*, Häresie S. 147: „Der Kol läßt keinen Zweifel daran, daß wir es in der kolossischen Häresie mit einer Abart jüdischer Gnosis zu tun haben.“  
<sup>117</sup> Dabei muß allerdings bedacht werden, daß die Aussagen im Galaterbrief wesentlich stärker ins Grundsätzliche tendieren und deshalb auch dem KerP näherstehen. Solchen prinzipiellen Aspekt der Auseinandersetzung in Gal 4,1ff. hat vor allem *Dibelius*, Geisterwelt S. 81ff. betont. Auf jeden Fall dürfte hier bei aller Verwandtschaft (vgl. *E. Schweizer*, „Elemente“ S. 258f.) eine wesentliche Differenz zur kolossischen Häresie vorliegen; vgl. *Schweizer*, „Elemente“ S. 259: „Zweifellos ist der jüdische Charakter in Galatien stärker, und Paulus sieht die Unterordnung unter die ‚Elemente‘ noch ganz in der Nähe der mosaischen Gesetzgebung . . . Jedenfalls ist es eine noch stärker jüdische, noch weniger mysterienhaft geprägte Variante der gleichen Spekulation, die in Kolossä weiter entwickelt worden ist.“

<sup>118</sup> Vgl. im Blick auf Gal 4,1ff. *W. Schmithals*, Häretiker S. 30: „Man muß aber beachten, daß Paulus hier ja gar nicht ad hoc formuliert . . . Vielmehr verwendet er eine geläufige Zusammenstellung . . .“

<sup>119</sup> Vgl. dazu *E. Schürer*, Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der *σεβόμενοι θεῶν ὑψιστων* ebendasselbst: SBA 1897, 200–225; *Bornkamm*, Häresie S. 153ff. Zu den Nachrichten bei Greg. Naz. vgl. *B. Wysss*, Zu Gregor von Nazianz: *Phyllobolia* (Festschr. P. von der Mühl) Basel 1946, S. 153–183.

<sup>120</sup> Vgl. dazu auch *C. Andresen*, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (AKG 30) Berlin 1955, S. 97, bes. Anm. 27; S. 360, Anm. 19.

<sup>121</sup> Zu beachten ist auch, daß neben der grundsätzlichen Auseinandersetzung in fragm. 2c das KerP eine Art historischer Begründung für das Ende der Mission an Israel kennt. Vgl. vor allem fragm. 3a, wo diese Mission auf zwölf Jahre beschränkt bleibt. Es ist nicht mehr eindeutig zu entscheiden, ob das *δώδεκα ἔτη* meint, daß in dieser Zeit die Verkündigung exklusiv auf Israel beschränkt geblieben ist und erst danach eine kosmologische Ausweitung erfahren hat oder ob die Zeitbestimmung prinzipiell das Ende der Verkündigung bezeichnen soll; für die erste Möglichkeit plädiert z. B. *C. Schmidt*, Gespräche Jesu S. 192, Anm. 1: „Sehr geschickt hat der Verfasser des Kerygma Petri sich dem Dilemma Weltmission oder Judenmission durch die Annahme entzogen, daß die Urapostel sich zwölf Jahre hindurch auf Geheiß des Herrn auf die Mission der Juden beschränkt und danach erst ihre Weltmission angetreten haben . . .“ Interessant bleibt auf jeden

sondern an ihre Stelle tritt das *καινόν* des Christentums.<sup>122</sup> Gerade in dieser Antithese von Altem und Neuem klingt noch jener alte, eschatologische Sprachgebrauch des Urchristentums an, dessen Schwerpunkt im Ausdruck dieses eschatologisch Neuen lag.<sup>123</sup> Dies gilt um so mehr, als auch die Aufnahme des *διαθήκη*-Motivs<sup>124</sup> an solches Bewußtsein eschatologischen Anfangs erinnert<sup>125</sup>. Gesteht man dies alles zu, so bleibt dennoch zu bedenken, daß das Christentum eigentlich eher schon eine statische Größe geworden ist; es wird bereits geschichtlich begriffen in seiner Funktion, durch die wahre *ἐπίγνωσις θεοῦ*<sup>126</sup> jüdische und hellenistische Religion abzulösen<sup>127</sup>. Dieser Gedanke wird vom KerP auf die prägnante Formel vom Christentum als dem *τρίτον γένος*<sup>128</sup> gebracht. Sicher soll mit dieser Aussage zunächst nur die spezifische Form der christlichen Gottesvereh-

Fall der Versuch, ein geschichtliches Bild zu entwerfen; zum Ganzen vgl. noch *W. Bauer*, *Leben Jesu* S. 270ff.; *A. Resch*, *Agrapha. Außercanonische Schriftfragmente* (TU XV, 3/4) 2. A. Leipzig 1906, S. 275f.; *C. Schmidt*, *Gespräche Jesu* S. 167, Anm. 2; S. 203, Anm. 4; *J. Wagenmann*, *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten* (BZNW 3) Gießen 1926, S. 96. Die zwölf Jahre sind dabei historisch schwerlich zutreffend (gegen *Harnack*, *Mission und Ausbreitung* S. 49, bes. Anm. 2: „Allein mit den 12 Jahren kann es seine Richtigkeit haben ohne die falsche, apologetische Begründung . . .“).

<sup>122</sup> Vgl. *P. Wendland*, *Urchristliche Literaturformen* S. 395: „Dem heidnischen und jüdischen Kultus wird auch hier das Christentum als die allein wahre Religion gegenübergestellt.“

<sup>123</sup> Vgl. dazu *Puech*, *Apologistes grecs* S. 34: „Il (scil. KerP) insiste sur la nouveauté du christianisme.“

<sup>124</sup> Unter Benutzung eines Zitats von Jer 31,31ff.; vgl. dazu *von Dobschütz*, *Kerygma Petri* S. 48: „Das Schriftcitāt . . . giebt unser Verfasser mit grosser Freiheit, zeigt sich dabei aber als einen sehr schriftkundigen Mann: er giebt nur das, worauf es ankommt, und setzt den Gottesspruch, der eine Verheissung enthielt, in eine praesentische Ankündigung um . . .“ Zum Ganzen vgl. *C. Wolff*, *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum* (TU 118) Berlin 1976.

<sup>125</sup> Beachtlich bleibt auch hier die Fähigkeit des Verfassers, seine Argumentation stilistisch und rhetorisch zu explizieren:

σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας  
μῆδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε  
φυλάσσεσθε καινῶς τὸν θεόν,  
διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι.

<sup>126</sup> Zu diesem Begriff vgl. *M. Dibelius*, *Ἐπίγνωσις ἀληθείας*: Botschaft und Geschichte Bd. 2. Tübingen 1956, S. 1–13.

<sup>127</sup> In enger Verbindung mit solcher ablösenden Funktion wird dann bezeichnenderweise die paränetische Verkündigung gesehen; die Neuheit des Christentums dokumentiert sich auch und vor allem in seiner ethischen Qualität. Besonders deutlich wird solche Tendenz dann vor allem in der ApolArist.

<sup>128</sup> Zu diesem Topos vgl. vor allem *Harnack*, *Mission und Ausbreitung* S. 259ff. S. 265: „Das Bemerkenswerte ist aber, daß er ganz bestimmt drei Arten feststellt, nicht mehr und nicht weniger, und das Christentum ausdrücklich als das neue, dritte genus der Gottesverehrung bezeichnet. Das ist die älteste Stelle unter einigen ähnlichen . . .“ Vgl. außerdem noch *E. Hatch* – *A. Harnack*, *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum*, Gießen 1883, S. 192, bes. Anm. 39; *F. Overbeck*, *Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung* (Programm Basel) Basel 1892, S. 47, Anm. 113; *Harnack*, *Überlieferung der griechischen Apologeten* S. 113; *Mara*, *Kerygma Petrou* S. 339.

rung<sup>129</sup> artikuliert werden<sup>130</sup>. Daß es aber zu einer faktischen Identifizierung mit konkreten, soziologischen Gegebenheiten kommt, deutet sich im KerP vor allem in der Verbindung mit den paränetischen Konsequenzen an.<sup>131</sup>

Daß solches Selbstbewußtsein für jene Zeit durchaus nicht zufällig ist, sondern zur geschichtlichen Notwendigkeit wird, zeigt sich bei einem Blick auf die ignatianischen Briefe; auch Ignatius versucht mit Hilfe von *Χριστιανισμός* die Eigenständigkeit eigener Religion terminologisch zu fassen.<sup>132</sup> Daß es hier wiederum die jüdische Religion ist, die als das eigentliche Gegenüber begriffen wird<sup>133</sup>, unterstreicht noch einmal die Tendenz des KerP.

### III.

Es hat sich eingebürgert, den Beginn der Apologetik mit einem inhaltlichen Zurücktreten der Christologie<sup>134</sup> zusammenfallen zu lassen<sup>135</sup>. Mag dies generell auch bis zu einem gewissen Grade zutreffen<sup>136</sup>, daß solcher Konsens in Einzelfällen problematisch werden kann<sup>137</sup>, zeigt das KerP: die

<sup>129</sup> So vor allem *Harnack*, *Mission und Ausbreitung* S. 265: „... doch ist zu beachten, daß hier die Christen selbst noch nicht ‚das dritte Geschlecht‘ heißen, sondern ihre Gottesverehrung als die dritte gilt. Nicht in drei Völker teilt unser Verfasser die Menschheit, sondern in drei Klassen von Gottesverehrern.“

<sup>130</sup> *Brändle*, *Ethik* S. 20 hatte für das Gliederungsprinzip auf die Parallele in Joh 4,21ff. verwiesen. Das ist nicht ganz abwegig, wenn auch die Intentionen in beiden Texten nicht unerheblich differieren; aber in der Tat kennt auch Joh 4,21ff. so etwas wie eine dreifache Differenzierung zwischen unterschiedlichen Glaubensweisen (Samaritaner – Juden – *οἱ ἄλλοι οἱ προσκυνηταὶ . . . ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*).

<sup>131</sup> Vgl. *Wendland*, *Urchristliche Literaturformen* S. 398f.; *Bourgeault*, *Décalogue* S. 164ff.

<sup>132</sup> Vgl. *H. Paulsen*, *Studien* S. 138ff.

<sup>133</sup> So z. B. Magn 10,2.

<sup>134</sup> Vgl. (im Blick auf die ApolArist) z. B. *Seeberg*, *Apologie des Aristides* S. 309: „Arist. ist u. W. der erste, welcher die apologetische Methode befolgt hat, das Christentum zu depotenzieren und den Rest allgemeiner Gedanken und Grundsätze der tonangebenden Richtung des Tages mundgerecht zu machen.“

<sup>135</sup> *Lortz*, *Monotheismus* S. 302: „Es ist eine viel beobachtete Tatsache, daß die Apologie des 2. Jahrhunderts nicht den ganzen christlichen Glauben behandeln, so wie er in den Schriften des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters niedergelegt ist, sondern daß sie denselben nur in stark vereinfachter Form, gewissermaßen in Auswahl bieten. Das hervorstechendste Merkmal dieser Auswahl besteht darin, daß das Christentum zum Teil einfach als Monotheismus gefaßt wird . . .“

<sup>136</sup> Die Behauptung bei *Lortz*, a. a. O. S. 325: „... der Glaube an Christus-Gott bleibt ungebrochen und ungeschmälert . . .“ ist jedenfalls übertrieben (vgl. dagegen schon die eigene Einschränkung, daß die spezifisch-religiöse Einstellung der Apologeten gekennzeichnet werde . . . „durch Zurücktreten der Frage nach Christus und zwar sowohl in der apologetischen Darstellung, wie im religiösen Bewußtsein“).

<sup>137</sup> Kritische Anmerkungen bei *Harnack*, *Mission und Ausbreitung* S. 117, Anm. 1: „Das modernste Verfahren, alles auf den Christuskultus zu reduzieren und von ihm abzuleiten, befindet sich in Gefahr, die grundlegende, alles überragende Bedeutung des *θεοῦ πατρὸς παντοκράτωρ* für das Glaubensbewußtsein der Christen, sofern sie nicht Marcioniten waren, zu unterschätzen.“

Christologie spielt in ihm eine durchaus wichtige und pointierte Rolle. Schon in fragm. 2a findet sich mit dem  $\lambda\acute{o}\gamma\omega\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  ein betontes, explizit christologisches Interpretament, das Christologie und theologische Aussagen miteinander verbinden soll.<sup>138</sup> Die Formulierung ist allerdings zunächst nicht eindeutig; in der Verbindung mit der Schöpfungsaussage<sup>139</sup> wäre zunächst an ähnliche Aussagen von SapSal zu erinnern<sup>140</sup>, die stärker theologisch orientiert sind. Dennoch dürfte vom gesamten Tenor des KerP her die christologische Deutung eindeutig sein.<sup>141</sup> Die Christologie wird dabei ausgeweitet zu einer universalen Aussage, die protologische und kosmologische Funktion gewinnt. Daraus ergibt sich nicht allein die Nötigung zu einer christologischen Interpretation des Alten Testaments<sup>142</sup>, sondern vor allem auch eine enge Korrespondenz zwischen den christologischen und den theologischen Aussagen<sup>143</sup>.

Wie aber ist dann die Bedeutung des irdischen Christus für die Theologie des KerP zu bestimmen? Man könnte hierfür zunächst auf die Konstruktion von fragm. 3 verweisen, dessen angenommene Situation auf die Identität des Irdischen mit dem Auferstandenen zielt und von ihr ausgeht. Vor allem aber bleibt fragm. 4a wichtig: In einer kerygmatischen Reihe<sup>144</sup> wer-

<sup>138</sup> Vgl. zu der Aussage vor allem *Mara*, Kerygma Petrou S. 334f.

<sup>139</sup> Zumal auch sonst der Begriff von  $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$  im Zusammenhang mit der Schöpfung begegnet; vgl. 1 Clem 33,3; PastHerm vis. 1.3.4; ClemAl protr. 11; Marcell fragm. 54 ap. Euseb e. th. 3.3. Zur Verbindung  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma - \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$  vgl. vor allem Tatian, or. 5.7.

<sup>140</sup> Vgl. dazu *J. Jeremias*, Zum Logos-Problem: ZNW 59, 1968, 82–85. Auf ähnlichen traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen dürfte auch die nun allerdings pointiert christologische Formulierung von Hebr 1,3 beruhen.

<sup>141</sup> Man wird sogar zu erwägen haben, ob nicht das betonte  $\acute{\alpha}\rho\chi\eta\eta\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon$  von fragm. 2a (vgl. auch die Parallelüberlieferung in strom. 6,7,58) christologisch zu interpretieren ist. Clem. Al. hat die Aussage so verstanden, wie schon die Erklärung in strom. 6,7,58 zeigt:  $\mu\eta\gamma\upsilon\omega\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\omega\tau\omicron\gamma\omicron\upsilon\upsilon\ \upsilon\iota\delta\acute{\nu}$   $\delta$   $\Pi\acute{\epsilon}\tau\rho\omicron\varsigma\ \gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota$ . (Bei diesem Satz handelt es sich nicht um einen Bestandteil des ursprünglichen KerP; anders *W. Bousset*, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus [FRLANT 23] Göttingen 1915, S. 238). Das  $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\eta$  der Schöpfungsaussage entspricht dann einem  $\acute{\epsilon}\nu\ \upsilon\iota\omega$  (vgl. auch Ecl. 3 ff.; dazu *Bousset*, Schulbetrieb S. 162f.), und von hierher erklärt sich dann der clementinische Zusatz  $\tau\eta\varsigma\ \gamma\omega\omega\sigma\iota\kappa\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$ ,  $\tau\omicron\upsilon\tau\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \upsilon\iota\omicron\upsilon$ . Ist dieser Tatbestand für Clem. Al. unbestreitbar, so bietet er zugleich ein weiteres Argument für die christologische Interpretation des  $\lambda\acute{o}\gamma\omega\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ . Zum Ganzen vgl. *Bousset*, Schulbetrieb S. 162f. 237ff.; zur Frage der von Clemens verwendeten Quellen vgl. auch *P. Collomp*, Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélie Pseudo-Clémentines: Revue de Philologie de Littérature et d'Histoire Anciennes 37, 1913, 19–46.

<sup>142</sup> Vgl. S. 28f.

<sup>143</sup> Siehe deshalb auch fragm. 2d, wo nun reziprok das  $\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\sigma\theta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \nu\acute{\omega}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$  durch ein  $\delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\beta\acute{o}\mu\epsilon\upsilon\omicron\iota$  interpretiert wird.

<sup>144</sup> Vgl. dazu *A. von Ungern-Sternberg*, Der traditionelle Schriftbeweis „de Christo“ und „de Evangelio“ in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs von Caesarea, Halle 1913, S. 273f.; *C. Schmidt*, Gespräche Jesu S. 251; *G. Q. Reijmers*, The Terminology of the Holy Cross in Early Christian Literature as based upon Old Testament Typology. Diss. Nijmegen-Utrecht 1965, S. 79f.

den christologische Daten gegeben, die ausgehend von der Weissagung der alttestamentlichen Prophetie<sup>145</sup> zunächst vor allem an der irdischen Existenz orientiert sind. Das KerP setzt dabei pointiert mit παρουσία ein, und der Begriff meint hier wie in den ignatianischen Briefen<sup>146</sup> nicht eine eschatologische Aussage, sondern ist von der Inkarnation her zu interpretieren<sup>147</sup>. An παρουσία schließt KerP θάνατος und σταυρός an; die überraschende Abfolge der Termini erklärt sich, weil mit dem anschließenden τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας eine parallele Formulierung zu σταυρός gegeben wird. Die breite Stilisierung des τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας, die sich von den anderen Daten der Reihe deutlich abhebt, wie auch der antijüdische Impuls, der in dem anschließenden ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι zum Ausdruck kommt, lassen den Schluß zu, daß hier der Verfasser des KerP selbst formulieren dürfte.<sup>148</sup> Schließlich folgen noch ἔγερσις bzw. ἀνάληψις. Dabei dürften nicht allein das abstrahierende Strukturprinzip solcher Reihung, sondern auch die benutzten Termini z. T. traditionell vorgegeben sein.<sup>149</sup>

Findet sich so beides im KerP – eine Christologie, die kosmologisch orientiert ist, zugleich aber die Faktizität des Irdischen einbezieht –, so bleibt noch jene christologische Aussage zu erörtern, die schon für Clemens bei der Rezipierung des KerP von besonderer Wichtigkeit war: die Bezeichnung Christi als λόγος und νόμος.<sup>150</sup> Die Interpretation der Aussage bereitet allerdings ungewöhnliche Schwierigkeiten, zumal erläuternde Aussagen im KerP selbst fehlen. So liegt es nahe, zunächst auf jene Texte zu verweisen, in denen der Terminus noch begegnet: Neben den bereits bei von Dobschütz genannten Parallelen<sup>151</sup> sind vor allem PsHippolyt, In Pascha 8,29<sup>152</sup> und die Passa-Homilie des Melito<sup>153</sup> zu nennen<sup>154</sup>. Nun ist die Akzentuierung

<sup>145</sup> Vgl. S. 28f.

<sup>146</sup> Vgl. Phld 9,2. Dazu siehe Paulsen, Studien S. 103ff. (Lit.).

<sup>147</sup> Vgl. auch Andresen, Logos und Nomos S. 323f. (zur analogen Verwendung des Begriffs bei Justin).

<sup>148</sup> Wenn auch der Topos selbst zweifellos traditionell vorgegeben sein dürfte.

<sup>149</sup> Zu erinnern ist z. B. an die Reihe bei Ign. Phld 9,2.

<sup>150</sup> Vgl. zum Folgenden Schmidt, Gespräche Jesu S. 307; Bousset, Kyrios Christos S. 300ff.; Reagan, Preaching S. 8ff.; Andresen, Nomos und Logos S. 189, Anm. 1; R. Cantalamessa, L'omelia „in S. Pascha“ dello pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia minore nella seconda metà del II secolo (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del sacro cuore III,16) Milano 1967, S. 155ff.; Mara, Kerygma Petrou S. 330f.

<sup>151</sup> Vgl. von Dobschütz, Kerygma Petri S. 28f. Von Dobschütz verweist dabei (a. a. O. S. 29) für den spezifischen Gebrauch vor allem auf PastHerm sim. VIII. 3, 2. Der Text, der ebenfalls auf traditionelles Gut rekurriert, steht in der Tat KerP recht nahe, wenn auch der λόγος-Begriff fehlt. Vgl. auch P. G. Verweij, Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion. Diss. Utrecht 1960, S. 204f. Für Clem. Al. ist vor allem auf Ecl. 58 zu verweisen; vgl. dazu Bousset, Schulbetrieb S. 162f.

<sup>152</sup> Vgl. dazu Cantalamessa, omelia S. 155ff.

<sup>153</sup> Dazu siehe vor allem 3.4.7.9; vgl. dazu Perlers Anmerkungen auf S. 135f. Vgl. auch R. Cantalamessa, Méliton de Sardes. Une christologie antignostique du

der Verwendung von λόγος und νόμος in den jeweiligen Texten recht unterschiedlich. Neben der stärker an der philosophischen Bedeutung orientierten Interpretation durch Justin<sup>155</sup> fällt vor allem der antithetische Gebrauch in der Passa-Homilie des Melito 3f. 7 auf<sup>156</sup>. Der νόμος steht ganz auf der Seite des alten Bundes<sup>157</sup> und ist deshalb im Grunde aufgehoben, so daß es pointiert in 7 sogar heißen kann:

καὶ γὰρ ὁ νόμος λόγος ἐγένετο  
καὶ ὁ παλαιὸς καινός,  
συνεξελθὼν ἐκ Σιῶν καὶ Ἱερουσαλήμ.

Im Hintergrund steht dabei deutlich der Text Jes 2,3f. LXX<sup>158</sup>, der in all seinen Teilen eine lange Auslegungsgeschichte<sup>159</sup> gehabt hat. Vor allem die Aussage

ἐκ γὰρ Σιῶν ἐξελεύσεται νόμος  
καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ

II<sup>e</sup> siècle: Revue des Sciences Religieuses 37, 1963, 1–26. S. 11ff.; *Cantalamessa*, omelia S. 155ff.

<sup>154</sup> Vgl. die weiteren Texte bei *Cantalamessa*, omelia S. 155ff. Die Parallele MartPetri 9, auf die *Resch* (Agrapha S. 278) noch verweist, betrifft allerdings nur den λόγος-Gebrauch. Zur philosophiegeschichtlichen Einordnung vgl. *Andresen*, Logos und Nomos S. 308ff.; zur verwandten Antithese νόμος – διαθήκη siehe *J. Daniélou*, Théologie du Judéo-Christianisme, Tournai 1958, S. 216ff.

<sup>155</sup> *Andresen*, Logos und Nomos S. 308ff. S. 312: „Als Zentralbegriffe griechischen Denkens bieten Logos und Nomos einem Apologeten, der das Christentum als die wahre Philosophie ausweisen will, die besten Anknüpfungspunkte.“ Daß Justin dabei auf der anderen Seite mit jener Tradition, die im KerP vorliegt, vertraut war, ist deshalb nicht ausgeschlossen (vgl. *Andresen*, Logos und Nomos S. 326). Zu Justin siehe auch *B. Seeberg*, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers: ZKG 58, 1939, 1–81.

<sup>156</sup> 3 (Perler 60,13f.):  
Παλαιὸν μὲν κατὰ τὸν νόμον  
καινὸν δὲ κατὰ τὸν λόγον.

4 (Perler 62,21f.):  
παλαιὸς μὲν ὁ νόμος  
καινὸς δὲ ὁ λόγος.

Damit zu vergleichen ist auch 6 (Perler 62,41ff.):  
καὶ ἡ τοῦ νόμου γραφή  
εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν κεχώρηκεν  
δι' ὃν τὰ πάντα ἐν τῷ πρεσβυτέρῳ νόμῳ ἐγένετο  
μᾶλλον δὲ ἐν τῷ νέῳ λόγῳ.

<sup>157</sup> Das erinnert immerhin an Joh 1,1ff., sofern dort νόμος bzw. ἐντολή und χάρις einander gegenüberstehen; auf Joh 1,1ff. verweist deshalb auch Melito, Passa-Homilie 7. Auch der paulinische Gegensatz γράμμα / πνεῦμα geht in eine verwandte Richtung.

<sup>158</sup> Vgl. für Melito *Perler*, a. a. O. S. 135.

<sup>159</sup> Zur Auslegungsgeschichte von Jes 2,3f. vgl. von *Ungern-Sternberg*, Schriftbeweis S. 11. 135. 252; an Texten sind vor allem zu nennen: Justin, apol 39; dial 24. 109f.; *Iren.*, adv. haer. IV, 34; epid. 86; Tertullian, adv. Marc. III 21. 22; IV, 1; V, 4; Jud. 3. Dabei ist die Interpretation des Textes recht unterschiedlich; vor allem 2,4 hat eine wichtige Rolle gespielt. Vgl. auch *J. Daniélou*, Les symboles chrétiens primitifs, Paris 1961, S. 95ff. Zu bedenken ist, daß mit Jes 2,3 oft Micha 4,2 verbunden worden ist (so z. B. Melito, Passa-Homilie 7).

dürfte für den Doppelterminus λόγος – νόμος eine wichtige Funktion<sup>160</sup> ausgeübt haben<sup>161</sup>. Daß dabei zunächst und zumeist die Antithese im Vordergrund stand<sup>162</sup>, lag durch das Zitat sicher nahe, gilt aber nicht generell von den fraglichen Texten: Schon bei Melito, Passa-Homilie 9<sup>163</sup> wird nicht mehr allein die Antithese maßgebend<sup>164</sup>; ganz deutlich zeigt sich diese Tendenz dann bei PsHippolyt.<sup>165</sup> Auch im KerP wird man schwerlich von einem antithetischen Gebrauch des Terminus λόγος – νόμος reden können, zumal von fragm. 2d her solche Gegenüberstellung sogar nahegelegen hätte. Λόγος wie νόμος dienen vielmehr der positiven Deskription der Christologie.<sup>166</sup> Damit stellt sich verschärft die Frage nach der Funktion von νόμος in diesem Doppelausdruck<sup>167</sup>; zunächst einmal gilt es zu beachten, daß beide Termini ineinander übergehen, also nicht allzu scharf voneinander geschieden<sup>168</sup> werden dürfen. Bei einer Differenzierung wird man dann

<sup>160</sup> Für KerP vgl. von Dobschütz, Kerygma Petri S. 29: „Für die christliche Ausdrucksweise mag jedoch vor allem Jes. 2. 3 . . . von Bedeutung geworden sein.“ Siehe auch C. Andresen, Logos und Nomos S. 189, Anm. 1.

<sup>161</sup> Daneben ist möglicherweise noch der Einfluß von Ps 1 LXX, besonders von Ps 1, 2, zu berücksichtigen; deutlich wird dies z. B. bei ClemAl, ecl. 58 (vgl. dazu Bousset, Schulbetrieb S. 162).

<sup>162</sup> Vgl. Cantalamessa, omelia S. 48ff.

<sup>163</sup> 9 (Perler 64,59ff.):

Ὅς ἐστὶν τὰ πάντα  
καθ' ὃ κρίνει νόμος  
καθ' ὃ διδάσκει λόγος.

<sup>164</sup> Den Übergang von der Antithetik zu solchem Verständnis mögen dabei Aussagen wie Passa-Homilie 40 (Perler 80, 277ff.) und 42 (Perler 82,287ff.) gebildet haben:

<sup>40</sup>  
Ἐγένετο οὖν ὁ λαὸς τύπος προκεντήματος  
καὶ ὁ νόμος γραφὴ παραβολῆς.  
τὸ δὲ εὐαγγέλιον διήγημα νόμου καὶ πλήρωμα,  
ἣ δὲ ἐκκλησία ἀποδοχεῖτο τῆς ἀληθείας.

<sup>42</sup>  
Ὅποτε δὲ ἡ ἐκκλησία ἀνέστη  
καὶ τὸ εὐαγγέλιον προέστη.  
ὁ τύπος ἐκενώθη  
παραδούς τῇ ἀληθείᾳ τὴν δύναμιν  
καὶ ὁ νόμος ἐπληρώθη  
παραδούς τῷ εὐαγγελίῳ τὴν δύναμιν.

<sup>165</sup> Vgl. vor allem Ps. Hipp., in Pascha 29; dazu siehe Cantalamessa, omelia S. 157; Andresen, Kirchen der alten Christenheit S. 81, bes. Anm. 140.

<sup>166</sup> Dazu vgl. Mara, Kerygma Petrou S. 330.

<sup>167</sup> Weniger wahrscheinlich ist dabei die Deutung von C. Schmidt, der beide Termini auf die Zeit vor der Inkarnation beziehen will. Vgl. C. Schmidt, Gespräche Jesu S. 307: „So war der Herr in der Zeit vor seiner Erscheinung der νόμος καὶ λόγος, wie er im Kerygma Petri genannt wird; er war der διδάσκαλος, dessen Lehre den Menschen seit Adam bekannt war. Und weil die Gebote Gottes resp. des Logos im A. T. schriftlich fixiert waren, konnte es bereits Gläubige und Täter der Gebote in der vorchristlichen Epoche geben.“

<sup>168</sup> Dies gilt ebenfalls, wenn auch aus anderen Gründen, für das Verständnis von λόγος und νόμος bei Justin; vgl. C. Andresen, Logos und Nomos S. 327: „Logos und Nomos sind also für Justin christologische Synonyma. Eine genaue

aber weniger an die Bezeichnung Christi als des neuen Gesetzgebers, des neuen νόμος<sup>169</sup> zu denken haben; vielmehr soll mit dem Terminus die christologische Deutung des Alten Testaments abbreviaturhaft auf den Begriff gebracht werden. Die alte Antithese schimmert also noch durch, wird aber ins Positive gewandt: Christus als der wahre νόμος gilt bereits für das Alte Testament<sup>170</sup>, das so für das Christentum reklamiert wird. In Relation dazu bezeichnet λόγος vor allem die Offenbarung des Neuen Bundes; λόγος wie νόμος ergänzen sich so<sup>171</sup> und dienen damit der umfassenden Beschreibung der Christologie.

## IV.

Kehrt man noch einmal zur Bezeichnung christlichen Glaubens als τρίτον γένος gegenüber jüdischer und griechischer Religion zurück, wie sie das KerP gibt, so wird man sich fragen müssen, worauf sich solches Selbstbewußtsein stützt, wie es sich geschichtlich vermittelt sieht. Damit aber müssen zugleich die historischen Bedingungen des KerP überprüft werden:

Nicht eindeutig zu bestimmen sind die urchristlichen Traditionen, denen das KerP die Bausteine seiner Theologie verdankt. Das darf ‚werkimmanent‘ schon deshalb nicht verwundern, weil nach eigenem Verständnis das KerP auf die direkte Verkündigung des Auferstandenen und dessen Auftrag an Petrus bzw. die Apostel<sup>172</sup> zurückgeht. Dies wird in fragm. 3b in einer verschnörkelten Periode<sup>173</sup> mit Hilfe des Aussendungsmotivs<sup>174</sup> expliziert; die Gemeinde des KerP sieht sich in historischer wie sachlicher Kontinuität

begriffliche Unterscheidung liegt nicht vor. Das mag mit der Tatsache zusammenhängen, daß auch in der zeitgenössischen Philosophie beide Begriffe ineinander übergehen . . .“

<sup>169</sup> Solche Möglichkeit wird exemplarisch durch Barn 2,6 belegt; vgl. dazu Brändle, Ethik S. 62, Anm. 197.

<sup>170</sup> Der umfassende Gebrauch von νόμος und dessen ethische Anwendung auf Jesus als den neuen Gesetzgeber können dabei ineinander übergehen; vgl. Cantalamessa, Mélon S. 14.

<sup>171</sup> Vgl. Cantalamessa, omelia S. 157 (zu Ps. Hipp, in Pascha 29): „Con il binomia Nomos è Logos questi autori sembrano, dunque, voler affermare che Christo si è rivelato dapprima come Legge . . . e nel NT come Parola salvifica.“

<sup>172</sup> Vgl. dazu Wagenmann, Stellung S. 95f.

<sup>173</sup> Die Schwierigkeiten der Periode sollten allerdings auch nicht überschätzt werden; nur das οὗς ὁ κύριος ἠθέλησεν dürfte sekundäre Glosse sein. Dann ergibt sich ein klarer Aufbau, der erneut das stilistische Vermögen des KerP zeigt:

ἐξελεξάμην ὑμᾶς  
 δώδεκα μαθητάς  
 κρίνας ἀξίους ἐμοῦ  
 καὶ ἀποστόλους  
 πιστοὺς ἠγησάμενος εἶναι  
 πέμπω ἐπὶ τὸν κόσμον . . .

<sup>174</sup> Vgl. dazu H. Paulsen, Studien S. 285 ff. (Lit).

durch die Verkündigung der zwölf Apostel<sup>175</sup> bzw. der *μαθηταί*<sup>176</sup> mit dem Auferstandenen verbunden. Blickt man auf diese ganze Konstruktion – wie auch auf die sich anschließende Begründung des Übergangs der Mission von Israel auf die gesamte *οικουμένη* –, so schlägt sich in ihr bereits ein historisches Bewußtsein des Christentums in der Zeit<sup>177</sup>, eine Art Geschichtsbild nieder<sup>178</sup>.

Dies erklärt wenigstens zum Teil, warum eine Abhängigkeit des KerP gegenüber bestimmten Texten des Urchristentums<sup>179</sup> kaum nachzuweisen ist<sup>180</sup>. Zwar lassen sich Parallelen und topologische Berührungen von Fall zu Fall nachweisen<sup>181</sup>, aber daß das KerP an einen bestimmten Traditionszweig des Urchristentums anknüpft, ist nicht zu konstatieren. Am ehesten ließe sich noch von einer Verbindung mit dem Corpus Paulinum sprechen<sup>182</sup>, aber dagegen wäre doch der augenfällige Verzicht auf die Erwähnung des Paulus in fragm. 3b zu nennen<sup>183</sup>. Es ist deshalb wahrscheinlicher,

<sup>175</sup> Warum die Erwähnung der zwölf Apostel erst auf ClemAl zurückgehen soll (so *W. Schmitz*, Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung [FRLANT 81] Göttingen 1961, S. 242), ist schon auf Grund der Stilisierung der Periode vollkommen unerfindlich.

<sup>176</sup> Die Konstruktion des Satzes zeigt dabei, daß zwischen *ἀπόστολοι* und *μαθηταί* kein wesentlicher Unterschied besteht.

<sup>177</sup> Dies bestätigt erneut die intentionale Nähe von KerP und Apg; vgl. *Pb. Vielhauer*, Zum „Paulinismus“ der Apostelgeschichte: Aufsätze zum Neuen Testament (ThB 31) München 1965, S. 9–27. S. 25: „Diese Intention leitet ihn auch bei der Darstellung des apostolischen Zeitalters unter dem Gesichtspunkt der Mission und Ausbreitung des Christentums. Dieses Unternehmen war eine enorme Prolepse, es antiquierte die apologetisch abgezwekten kirchengeschichtlichen Darlegungen des 2. Jahrhunderts bereits vor ihrem Erscheinen und rückte den Verfasser geistig mehr in die Nähe Eusebs als des Paulus. Es ist aber nur zu verstehen auf dem Hintergrund und als Symptom eines uneschatologisch und weltförmig gewordenen Christentums.“ Das ist nur im Blick auf die singuläre Stellung der Apg etwas zu relativieren.

<sup>178</sup> Von solcher Geschichtskonstruktion her dürfte sich auch das Problem der Pseudonymität des Textes bzw. seiner Zuschreibung an Petrus historisch begreifen lassen; vgl. dazu prinzipiell *N. Brox*, Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie (SBS 79) Stuttgart 1975, S. 37ff.

<sup>179</sup> Vgl. dazu *E. Massaux*, Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée (Universitas Catholica Lovaniensis Diss. II,42) Louvain-Gembloux 1950, S. 401ff.

<sup>180</sup> Vgl. *von Dobschütz*, Kerygma Petri S. 68: „Dazu stimmt endlich die Benutzung der neutestamentlichen Schriften, von denen nichts citiert wird oder auch nur als autoritätsmäßig bestimmt durchscheint.“ Vgl. auch *Massaux*, Influence S. 401.

<sup>181</sup> Siehe dazu die Einzelbelege bei *von Dobschütz*, *Massaux* und *Mara*.

<sup>182</sup> Vgl. *von Dobschütz*, Kerygma Petri S. 68: „Doch lassen sich Gedankenreihen der paulinischen Briefe ziemlich sicher nachweisen . . .“ Zur sachlichen Berührung mit bestimmten Gedankengängen des Corpus Paulinum vgl. auch S. 33ff.

<sup>183</sup> *Wagenmann*, Stellung S. 96: „Bei solcher Vorstellung blieb für einen Paulus kein Platz mehr. Auch ohne ihn war die Heidenwelt zum Heil berufen und bekehrt.“ Man wird gegen eine literarische Beziehung zum Corpus Paulinum auch fragm. 3 ins Feld führen können, wo KerP in irgendeiner Weise synoptische Traditionen übernimmt. Bezeichnenderweise läßt sich aber erneut keine direkte Vor-

wenn man von einer allgemeinen Einbettung des KerP in den Prozeß urchristlicher Traditionsbildung ausgeht<sup>184</sup>, ohne an eine konkrete Abhängigkeit zu denken<sup>185</sup>.

Die Rückführung der eigenen Theologie auf die Offenbarung und den Auftrag des Auferstandenen begründet nun aber auch, warum es dem KerP auf der anderen Seite möglich wird, desto nachhaltiger vom Alten Testament als der maßgebenden Norm auszugehen.<sup>186</sup> Das ist – vor allem, wenn man den Umfang der Fragmente in die Erwägung einbezieht – ganz auffällig. Besonders fragm. 4a stellt in nuce so etwas wie eine biblische Hermeneutik dar, den Versuch, die christologischen Heilsdaten methodisch abgesehen auf die Verkündigung des Alten Testaments – vor allem aber der Propheten<sup>187</sup> – zu gründen. Die Art und Weise, in der dies geschieht, wird durch vier Termini gekennzeichnet:

παράβολαι<sup>188</sup>

lage namhaft machen; vgl. dazu *Massaux*, *Influence* S. 401f. (S. 402: „. . . que l'auteur ne suit pas un text déterminé.“).

<sup>184</sup> Aus solcher allgemeinen Abhängigkeit erklärt sich dann auch konsequent, daß die urchristliche Tradition zwar für das KerP de facto Gültigkeit hat, aber noch kein Text (mit der Ausnahme des Alten Testaments) normativen Charakter beanspruchen kann. Der Anspruch, der in der Konstruktion des Textes der Botschaft des Auferstandenen und ihrer Tradierung zukommt, ist an keinen anderen Text gebunden, sondern wird vom KerP selbst (bzw. von dem durch das KerP reproduzierten Ereignis) gefordert.

<sup>185</sup> Gerade die besonders enge sachliche Verbindung des KerP mit der Apg dokumentiert sich deshalb nicht in der Relation literarischer Abhängigkeit; vgl. dazu *Schneemelcher*, *Kerygma Petrou* S. 59: „Es ist sicher kein Zufall, daß die wenigen Stellen in den erhaltenen Bruchstücken des KP, die man als Anklänge an Evangelien ansehen kann, auf das Lukasevangelium hinweisen, und daß weiter auch gewisse Berührungen mit der Apostelgeschichte des Lukas nicht zu übersehen sind.“ Grundsätzlich läßt sich das, was *Overbeck* als den gemeinsamen Standpunkt von Justin und Apg bezeichnete, auch von den Fragmenten des KerP sagen: „. . . so können wir als den gemeinschaftlichen Standpunkt der AG. und des Justin bezeichnen, daß sie einem Heidenchristentum angehören, welches die Resultate der paulinischen Wirksamkeit acceptirt, aber nicht deren ursprüngliche Begründung.“ (*F. Overbeck*, *Über das Verhältnis Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte*: *ZWTh* 15, 1872, 305–349. S. 343). Eine ähnliche historische Beurteilung des KerP findet sich übrigens bereits bei *A. Schwegler*, *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung*, Bd. II, Tübingen 1846, S. 30ff.

<sup>186</sup> Vgl. dazu grundsätzlich *N. Bonwetsch*, *Der Schriftbeweis für die Kirche aus den Heiden als das wahre Israel bis auf Hippolyt*: *Theologische Studien* (Festschr. Th. Zahn) Leipzig 1908, S. 1–22. S. 8 (zum KerP).

<sup>187</sup> Daß das KerP dabei vor allem das Zeugnis der alttestamentlichen Prophetie anführt, dürfte sowohl im Charakter des προφητεύειν als auch in der höheren Wertung der Prophetie gegenüber dem alttestamentlichen Gesetz begründet liegen.

<sup>188</sup> Παράβολή ist dabei technischer Ausdruck, wobei die Bedeutung nicht immer eindeutig ist; sie tendiert, auf das Alte Testament bezogen, von einer Bedeutung in der Nähe von τύπος bis zum verhüllenden „Rätselwort“. Die letztere Interpretation, die auch in Barn 6,10; 17,2 vorliegt, gilt auch für das KerP. Vgl. daneben noch die charakteristische Verwendung bei Melito, *Passa-Homilie* 35 f.; 40ff. Da-

αἰνίγματα<sup>189</sup>  
 αὐθεντικῶς<sup>190</sup>  
 αὐτολεξεί<sup>191</sup>.

Dabei sind παραβολαί und αἰνίγματα untereinander nahezu austauschbar<sup>192</sup>; gleiches gilt für αὐθεντικῶς und αὐτολεξεί. Beide Aussagegruppen sind dann gegeneinander gestellt<sup>193</sup>; während παραβολαί / αἰνίγματα den verhüllenden Charakter alttestamentlicher Prophetie betont, orientiert sich das andere Paar an der Klarheit der Schriftaussage<sup>194</sup>. So traditionell diese Aussage auch ist<sup>195</sup>, so belegt sie doch nachdrücklich das Interesse des

bei belegt gerade 42 (Perler 82, 295f.; vgl. auch 41) den vorläufigen Charakter solcher παραβολή:

καὶ ἡ παραβολὴ κενοῦται

διὰ τῆς ἐρμηνείας φωτισθεῖσα.

<sup>189</sup> Zum technischen Charakter von αἰνίγμα vgl. *G. Dautzenberg*, Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief: BWANT VI,4. Stuttgart 1975, S. 194ff. Siehe auch die von *von Dobschütz* genannten Texte (a. a. O. S. 59f.); zu αἰνίγμα bei ClemAl vgl. *R. Morley*, Connnaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie, Leiden 1973, S. 229ff.

<sup>190</sup> 'Αυθεντικῶς = „mit höchster Autorität“; „ausdrücklich“; „direkt“.

<sup>191</sup> 'Αυτολεξεί = „wortwörtlich“; vgl. dazu den von *Lampe*, Patristic Greek Lexicon s. v. genannten Text Leont B. sect. 8.5 (MPG 86. 1257 B): ἕκαστος σπεύδει ἃ λέγει δεῖξαι τοὺς πατέρας εἰρηκότας, εἰ καὶ μὴ αὐτολεξεί, ἀλλὰ δυνάμει. Daneben vgl. noch Philo, Legatio ad Gaium 44 (p. 220,5f. Cohn-Reiter); Justin, apol. I,32.

<sup>192</sup> Bezeichnenderweise läßt sich das Aussagespaar παραβολή / αἰνίγμα denn auch in anderen Texten belegen; vgl. z. B. *Iren.*, adv. haer. IV,40,1 (dazu siehe *Perler*, Mérito S. 152); *ClemAl*, Exc. ex Theod. 66; *Hipp.* de antichr. 29; *Nilus* ep. 1.119 (MPG 76.136 A).

<sup>193</sup> Von besonderem Interesse ist neben den bereits genannten Texten noch *Origenes*, c. Cels. I,50:

πολλοὶ προφήται παντοδαπῶς προεῖπον τὰ περὶ Χριστοῦ,

οἱ μὲν δι' αἰνιγμάτων,

οἱ δὲ δι' ἀλληγορίας ἢ ἄλλῳ τρόπῳ,

τινὲς δὲ καὶ αὐτολεξεί.

In dieser Aufzählung liegt auf den ersten Blick eine so nahe Berührung mit fragm. 4 vor, daß man fast an ein Zitat denken könnte, zumal hier wie dort die Aussage auf die Prophetie bezogen wird. Aber zu beachten bleibt doch, daß die Reihe bei *Origenes* anders aufgebaut ist und auch eine andere Gewichtung zeigt.

<sup>194</sup> Zum ganzen Problem vgl. noch *C. Siegfried*, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875; *P. Heinisch*, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese. (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria) (ATA 1/2) Münster 1908; *E. von Dobschütz*, Vom vierfachen Schriftsinn. Die Geschichte einer Theorie: Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, S. 1–13; *W. den Boer*, Hermeneutic Problems in Early Christian Literature: VigChr 1, 1947, 150–167; *H. Dörrie*, Zur Methodik antiker Exegese: ZNW 65, 1974, 121–138.

<sup>195</sup> Vgl. *Mara*, Kerygma Petrou S. 341f.; unter Verweis auf *JesSirach* 39,1–3:

Πλὴν τοῦ ἐπιδιδόντος τὴν ψυχὴν αὐτοῦ

καὶ διανοουμένου ἐν νόμῳ ὑψίστου,

σοφίαν πάντων ἀρχαίων ἐκζητήσει

καὶ ἐν προφηταῖς ἀσχοληθήσεται,

διήγησιν ἀνδρῶν ὀνομαστῶν συντηρήσει

KerP am Rekurs auf das Alte Testament. Das Alte Testament hat für das KerP die Funktion normativer Schrift<sup>196</sup>, und deshalb kann auch in fragm. 4b formuliert werden: ἔγνωμεν γὰρ ὅτι ὁ θεὸς αὐτὰ προσέταξεν ὄντως καὶ οὐδὲν ἄτερ γραφῆς λέγομεν.

## V.

Will man die Aussagen des KerP zusammenfassen und ihre eigentümliche Intention erkennen, so wird man sich jenen Auftrag vor Augen halten müssen, der in fragm. 3b dem Auferstandenen zugeschrieben wird:

εὐαγγελίσασθαι τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους  
 γινώσκειν ὅτι εἰς θεὸς ἔστιν  
 διὰ . . . πίστεως ἐμῆς δηλοῦντας τὰ μέλλοντα  
 ὅπως οἱ ἀκούσαντες καὶ πιστεύσαντες σωθῶσιν . . .

Aufgabe ist die Verkündigung des εἰς θεός, die sich auf den Glauben an seinen Christus gründet<sup>197</sup> und zugleich eschatologische Aussagen impliziert<sup>198</sup>. Das Ziel liegt dabei in der σωτηρία begründet, die – wie der gesamte Kontext des KerP zeigt – in engem Zusammenhang mit der wahren Gotteserkenntnis steht. Man mag so in der Tat mit *Harnack* im KerP den Prototyp einer ‚Missionspredigt‘<sup>199</sup> sehen: „Der ‚lebendige und wahrhaftige Gott‘ ist das Erste und Entscheidende; Jesus, der Sohn Gottes, der uns gegen den zukünftigen Zorn . . . sicherstellt . . . das Zweite.“<sup>200</sup> Diese allgemeine Charakteristik trifft sicher auch auf das KerP zu; dennoch ist damit der genaue Ort der Fragmente in der Geschichte christlicher Apologetik noch nicht präzise beschrieben.<sup>201</sup> Die Schwierigkeiten liegen dabei zunächst in der wenig konkreten Bestimmung des Begriffs der Apologetik.

καὶ ἐν στροφαῖς παραβολῶν συνεισελεύσεται,  
 ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει  
 καὶ ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν συνεισελεύσεται.

<sup>196</sup> Vgl. dazu *H. von Campenhausen*, Die Entstehung der christlichen Bibel (BHTh 39) Tübingen 1968, S. 106; 108, Anm. 158.

<sup>197</sup> Vgl. *Pfleiderer*, Urchristentum II, 617: „Der Inhalt der Missionspredigt . . . fasst sich zusammen in den zwei Hauptstücken: Erkenntnis des einen Gottes und Offenbarung des Zukünftigen (nämlich des Gerichts) mittels des Christsglaubens, zu dem Zwecke, daß die daran Glaubenden gerettet werden . . .“

<sup>198</sup> Das KerP enthält also durchaus auch eine eschatologische Aussage; vgl. dazu *Mara*, a. a. O. S. 318: die kryptische Äußerung des Laktanz (div. inst. IV, 21, 2) weist möglicherweise auf das KerP hin. Allerdings bleibt zu bedenken, daß der Terminus τὰ μέλλοντα sehr verkürzt bleibt; das erinnert erneut an Apg 17, 31.

<sup>199</sup> *Harnack*, Mission und Ausbreitung S. 118: „Ein besonders gutes Bild von den Grundsätzen der Missionspredigt (neg. und pos.) gewähren auch die Fragmente des Kerygma Petri. Die alte Schrift hat wohl, wie auch schon der Titel andeutet, geradezu ein Kompendium der Lehre für Missionszwecke sein sollen.“

<sup>200</sup> *Harnack*, Mission und Ausbreitung S. 117. Vgl. auch S. 120: „Dabei mußte die Geschichte Jesu kurz mitgeteilt werden (christologisches Kerygma) . . .“ Auch dies trifft – im Blick auf fragm. 4a – für das KerP zu.

<sup>201</sup> Dem entspricht, daß auch die Beurteilung des apologetischen Charakters des KerP durchaus nicht einheitlich gehalten ist. Vgl. auf der einen Seite *G. Krüger*, Geschichte S. 39: „Diese Anlage würde die Schrift als Vorläuferin der apolo-

Es ist nur folgerichtig und von erheblicher Bedeutung, daß sich eine analoge Problematik auch bei den ‚apologetischen‘ Texten des nachalttestamentlichen Judentums nachweisen läßt.<sup>202</sup> Erinnert sei nur an die Unsicherheit im Blick auf den Aristeebrief<sup>203</sup> oder an die Schwierigkeit, den genuinen Charakter der SapSal zu bestimmen.<sup>204</sup> Sicher wird es hier von Nutzen sein, innerhalb der Apologetik verschiedene Aspekte zu unterscheiden und zwischen dem nach außen sich wendenden, propagandistischen und dem an der Gemeinde orientierten, paränetischen Akzent zu differenzieren.<sup>205</sup> Entscheidend jedoch ist die Berücksichtigung formgeschichtlicher Argumente<sup>206</sup> und, damit verbunden, die Frage nach den Adressaten des jeweiligen Textes<sup>207</sup>.

getischen Literatur erweisen.“ *Hennecke*, Missionspredigt S. 144; *W. Kamlab*, Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes“, 2. A. Stuttgart-Köln 1951, S. 99, Anm. 177: „Das Petruskerygma . . . wendet sich zwar noch an Christen, ist aber schon eine Auseinandersetzung mit dem Heidentum nach apologetisch-philosophischer Art.“ Auf der anderen Seite vgl. jedoch die einschränkenden Bemerkungen bei *Schneemelcher*, Kerygma Petrou S. 59: „ . . . daß die erhaltenen Fragmente des KP nur gewisse Tendenzen der frühchristlichen Missionspredigt in besonderer ausgeprägter Weise zur Geltung gebracht haben und deshalb noch nicht zur apologetischen Literatur im strengen Sinn gerechnet werden müssen.“

<sup>202</sup> Es ist vor allem das Verdienst von *Tcherikover*, auf das hier bestehende Problem nachhaltig aufmerksam gemacht zu haben. Nach seiner Auffassung ist der Terminus „Apologetik“ nur auf jene Texte anwendbar, die wirklich an Außenstehende gerichtet sind, sich also im strengen Sinn als apologetisch geben. Die überwiegende Anzahl der bisher als „apologetisch“ angesehenen Texte scheidet damit aus der Betrachtung aus. Vgl. *Tcherikover*, *Civilization* S. 527: „It is usual to describe the entire Alexandrian literature as ‚apologetic‘, as if it were wholly a literature of defense and propaganda directed to the Greek reader. This is not the case, for Jewish Alexandrian literature appealed first to the Jewish reader in order to furnish him with the intellectual pabulum which he needed . . . The term ‚apologetics‘ should be reserved only for those works whose direct function was to defend the Jews from anti-Semitic attacks such as Philo’s *Apologia* for the Jews . . . or Josephus’ *Contra Apionem*.“ Siehe auch *Tcherikover*, *Jewish Apologetic Literature* S. 169ff. Zustimmung zu den Thesen *Tcherikovs* bei *M. Hengel*, Anonymität, Pseudepigraphie und „Literarische Fälschung“ in der jüdisch-hellenistischen Literatur: *Fondation Hardt. Entretiens XVIII (Pseudepigrapha 1)* Genf 1972, S. 229–308. S. 305ff.; *G. Dellings*, *Perspektiven der Erforschung des hellenistischen Judentums: HUCA 45, 1974, 133–176*. S. 163f.

<sup>203</sup> Unter dem hier wichtigen Aspekt vgl. dazu vor allem *V. Tcherikover*, *The Ideology of the Letter of Aristeeas: HThR 51, 1958, 59–85*; *G. Howard*, *The Letter of Aristeeas and Diaspora Judaism: JThS 22, 1971, 337–348*.

<sup>204</sup> Vgl. dazu z. B. *J. Fichtner*, *Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur und Geistesgeschichte ihrer Zeit: ZNW 36, 1937, 113–132*; *Dalbert*, *Theologie* S. 70ff.; *H. Eising*, *Der Weisheitslehrer und die Götterbilder: Bibl 40, 1959, 393–408*; *C. Larcher*, *Études sur le livre de la Sagesse, Paris 1969*; *J. M. Reese*, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences: AnBib 41, Rom 1970; Dellings*, *Perspektiven* S. 146ff.; *Nissen*, *Gott und der Nächste* S. 28f. 31ff.

<sup>205</sup> Zur Kritik an solchem Vorgehen vgl. allerdings *Tcherikover*, *Jewish Apologetic Literature* S. 169f.

<sup>206</sup> Die Prämisse bei *Tcherikover* (*Jewish Apologetic Literature* S. 170) hat jedenfalls formgeschichtliche Implikationen: „The aim of the historical approach is to understand Alexandrian literature as a mirror reflecting various opinions within Jewish Alexandrian society, opinions which, in their turn, were influenced by continuously changing political, economic and social factors.“ Für *Tcherikover*

Auch in der Geschichte der alten Kirche erscheint so der Begriff der ‚Apologetik‘ nur zu oft als der Mantel, der unterschiedliche Tendenzen abdeckt. Das liegt vor allem an der beliebigen Verwendbarkeit der apologetischen Motive, deren Nachweis allein noch nicht den apologetischen Charakter eines Textes belegt und die darum in formgeschichtlich unterschiedlichen Zusammenhängen erscheinen.<sup>208</sup> Eine Diskussion, die deshalb stärker auf Form, Absicht und Adressaten des jeweiligen Textes abzielt<sup>209</sup>, muß für das KerP schon darum unerläßlich sein, weil sich die Fragmente an die Gemeinde und nicht an Außenstehende wenden<sup>210</sup>. Die ὑμεῖς, die angesprochen werden, sollen gerade in jenem bestärkt werden, was sie bereits akzeptiert haben.<sup>211</sup> Ihnen wird nicht ihre gegenwärtige Schuld vor Augen geführt, sondern die überwundenen Schrecken der Vergangenheit und die noch bestehende Verfallenheit jüdischer und hellenischer Religion. Für die vom KerP Angesprochenen ist dies alles schon darum abgetan, weil sie zum neuen γένος des Christentums gehören. Gerade dieses Selbstbewußtsein der eigenen Religion, das aus den Fragmenten des KerP spricht, orientiert sich an der angesprochenen Gemeinde, nicht aber an den Außenstehenden.<sup>212</sup> Man wird sich natürlich als Gegenargument bewußt machen müssen, daß die Fiktivität der Situation, wie sie sich in der Gattung niederschlägt, auch bei einem Text wie dem KerP die Charakterisierung als Apo-

führt das zu dem Ergebnis (a. a. O. S. 182): „All those arguments, the formal as well as the internal, lead to the conclusion that Jewish Alexandrian literature was directed inwards and not outwards.“ Nun wird man allerdings formgeschichtliches Vorgehen auf diesem Gebiet nicht als Allheilmittel ansehen können, weil apologetische Literatur ja geradezu auf der beliebigen Verfügbarkeit der Topoi basiert und einen Rückschluß auf die konkrete Situation deshalb nicht immer zuläßt.

<sup>207</sup> Vgl. *Tcherikover*, *Jewish Apologetic Literature* S. 158f.: „From the fact that the commentaries were addressed to the Jewish reader, we may further conclude, that every passage in Alexandrian literature which shows a special interest in the prescriptions of the Thorah, or in which some biblical events are mentioned, was meant not for the Gentiles, but for the Jews.“ Zur Kritik an Tcherikover vgl. *Nissen*, *Gott und der Nächste* S. 31ff. z. B. S. 32: „Für den eigenen Glauben der Verfasser und der hinter ihnen stehenden Kreise oder Gemeinden sind deshalb diese Schriften immer nur unter dem Vorbehalt zu verwenden, daß oft die Absicht, Griechen zu überzeugen, sowohl die Auswahl als auch die Darbietung der jeweiligen Einzelaussagen bestimmt hat.“

<sup>208</sup> So haben z. B. die Märtyrerakten der alten Kirche, deren formgeschichtliche Orientierung an den Bedürfnissen der Gemeinde deutlich ist, in besonderem Maße apologetische Stoffe angezogen.

<sup>209</sup> Ungenügend hierfür *Monachino*, *Intento pratico* S. 5ff.

<sup>210</sup> Anders z. B. *Pellegrino*, *Studi su l'antica apologetica* S. 7, der im Blick auf fragm. 2a einen außenstehenden Adressaten annimmt („... certamente l'auditore è pagano . . .“); sicher ist dies keinesfalls, der Kontext spricht jedenfalls gegen eine solche Vermutung.

<sup>211</sup> Bezeichnend hierfür ist auch die Terminologie von fragm. 2d; vor allem die Korrespondenz von *μανθάνειν* und *παραδιδόναι* ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich.

<sup>212</sup> Noch einmal wirft diese Überlegung ein Licht auf das ὑμῶν von fragm. 3c. Struktur und Gedankengefüge der Fragmente belegen eindeutig die Unmöglichkeit einer Zugehörigkeit von ὑμῶν zum originären Bestand des KerP.

logetik nicht a limine ausschließen kann. Gesteht man dies zu, so bleibt dennoch das Problem des anzunehmenden ‚Sitzes im Leben‘ bestehen. Hierfür jedoch sind die Erwägungen, daß sich der Text auf bereits zu Christen Gewordene bezieht, von ausschlaggebender Bedeutung. Der ‚Sitz im Leben‘ des KerP ist die Gemeinde und ihre Situation. Aufgabe des Textes ist nicht die protreptische Hinwendung anderer Religion zum Christentum, sondern Explikation und Befestigung christlichen Selbstverständnisses in einem; der Topos vom τρίτον γένος bringt dies adäquat auf den Begriff.

Allerdings muß man sich gerade dann überlegen, warum in den Fragmenten jene Motive begegnen, die sonst in genuin apologetischen Zusammenhängen zu belegen sind. Das gilt ja nicht nur von den polemisch attackierenden Sätzen gegen den Kult der Griechen und Juden und dessen evidente Unwissenheit, sondern trifft auch auf das protreptische Motiv der μετάνοια<sup>213</sup> und die Aufforderung zur Hinwendung zum εἰς θεός zu. Solche Ambivalenz ist in der Literatur der Zeit auch sonst zu beobachten: als Beispiel wäre etwa auf die Märtyrerakten zu verweisen, in denen nicht selten apologetische Motive und Paränese zur Erhellung der Gemeindesituation ineinander übergehen. Nur bleibt in ihnen wie in den fragmentarischen Stücken des KerP die formgeschichtliche Ausrichtung an der Gemeinde das Dominierende. Gerade von der Erkenntnis der apologetischen Topik im KerP wird sich aber auch die formgeschichtliche Bedingung des Textes präzisieren lassen: Es geht nicht allein um die Explikation christlichen Selbstbewußtseins, sondern die apologetischen Motive haben in ihrem Verweischarakter auf die überwundene ἄγνοια eine paränetische Funktion; sie stabilisieren die Gemeinde in dem, was sie bereits erhalten hat<sup>214</sup>, oder mit den Worten von fragm. 2d: ὥστε καὶ ὑμεῖς ὁσίως καὶ δικαίως μαθητόντες ἃ παραδίδομεν ὑμῖν φυλάσσετε καὶ κρινῶς τὸν θεόν.

Wird so die bisherige Einschätzung des KerP als Beginn der altkirchlichen Apologetik differenzierter zu sehen sein, dann bedeutet dies zugleich, daß die Fragmente in ihrer Intention zunächst näher an neutestamentliche Texte heranzurücken sind als an die späteren, genuin apologetischen Dokumente. Das wird auch deutlich, wenn exemplarisch einige neutestamentliche Texte beachtet werden, die in verwandter Weise apologetische bzw. missionarische Topik enthalten:

Für das Corpus Paulinum<sup>215</sup> und dessen Missionstopik ließe sich zu-

<sup>213</sup> Vgl. H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (HNT 7) Tübingen 1963, S. 104. Zu erinnern ist auch an das Motiv der ἐπίγνωσις, das in den gleichen sachlichen Kontext gehört.

<sup>214</sup> Insofern ist der Argumentationsgang des KerP eben durchaus nicht mit taktischen Rücksichten zu erklären; so z. B. generell für die altkirchliche Apologetik Lortz, Monotheismus S. 313: „Die von den Apologeten getroffene ‚monotheistische Auswahl‘ ist vor allem apologetischen Rücksichten zuzuschreiben. Sie ist vor allem eine durchaus berechtigte taktische Maßnahme, bedeutet aber noch lange kein Antasten des christlichen Besitzes.“

<sup>215</sup> Vgl. hierfür neben C. Bussmann, Themen noch E. Weber, Die Beziehungen von Röm. 1–3 zur Missionspraxis des Paulus (BFChTh IX,4) Gütersloh 1905;

nächst auf 1. Thess 1,9f. verweisen<sup>216</sup>; der Text gibt, gerade weil er weitgehend traditionelles Gut repräsentiert<sup>217</sup>, charakteristisch Aufschluß über die Topik der urchristlichen Missionspredigt. Die Überlieferung ist dabei zweigliedrig gefaßt: Neben der Verkündigung des θεὸς ζῶν καὶ ἀληθινός<sup>218</sup> steht die christologische Aussage. Dabei ist die Verzahnung der theologischen Formulierung mit dem Topos ἐπιστρέφειν<sup>219</sup> und dem Hinweis auf die Abhängigkeit von den εἰδῶλοι genauso signifikant wie die Verbindung der christologischen Thematik mit der Eschatologie bzw. der Gerichtspredigt<sup>220</sup>. Wird durch 1. Thess 1,9f. im sachlichen Kontext von KerP die Kontinuität von bestimmten Topoi und einer Struktur solcher Verkündigung belegt<sup>221</sup>, so verstärkt sich dies, wenn der große Komplex Röm 1,18ff. in die Überlegung einbezogen wird<sup>222</sup>. Daß diese paulinische Argumenta-

*A. Oepke*, Die Missionspredigt des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische und religionsgeschichtliche Untersuchung, Leipzig 1920.

<sup>216</sup> Zu 1. Thess 1,9f. vgl. u. a. *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83) Göttingen 1963, S. 289ff.; *G. Friedrich*, Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen, 1. Thess. 1,9f.: ThZ 21, 1965, 502–516; *P.-E. Langevin*, Le Seigneur Jésus selon un texte pré-paulinien, 1 Th 1,9–10: Sciences Ecclésiastiques 17, 1965, 263–282; 473–512; *Bussmann*, Themen S. 38ff.; *U. Wilckens*, Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditions-geschichtliche Untersuchungen (WMANT 5) 3. A. Neukirchen-Vluyn 1974, S. 81ff.

<sup>217</sup> *Friedrich*, Tauflied S. 507: „Terminologie wie Inhalt sprechen also dafür, daß Paulus in 1. Thess. 1,9f. auf eine traditionelle Formel zurückgreift.“ Vgl. in ähnlicher Weise die anderen in Anm. 216 genannten Autoren.

<sup>218</sup> *Bussmann*, Themen S. 56: „Die Missionspredigt . . . hat als Schwerpunkt die Gottespredigt, die unmittelbar mit dem sittlichen Anspruch verknüpft ist. Der zweite Schwerpunkt ist die Gerichtspredigt, die aufgrund der Auferstehung Jesu dialektisch in die Heilszusage umschlägt.“ Zum christologischen Teil der Tradition vgl. auch *Hahn*, a. a. O. S. 289ff.

<sup>219</sup> Zur Traditionalität des Topos von der Umkehr im Zusammenhang der Missionspredigt vgl. *Bussmann*, Themen S. 39ff.; *Langevin*, 1 Th 1,9–10 S. 277; *Friedrich*, Tauflied S. 504.

<sup>220</sup> Vgl. dazu vor allem *Hahn*, a. a. O. S. 289f.

<sup>221</sup> Siehe dazu auch die Erwägungen bei *Harnack*, Mission und Ausbreitung S. 118, Anm. 2 (im Kontext einer Erörterung von Apg 17): „In dieser Hinsicht ist die Rede, die Lucas dem Paulus auf dem Areopag in den Mund gelegt hat oder überliefert erhalten . . ., typisch und besonders instruktiv. Zugleich stellt sie die Verbindung dar mit den reinsten Konstruktionen des Hellenismus. Man muß diese Rede mit dem I. Thessalonicherbrief kombinieren, um sich ein Bild zu machen, wie die grundlegende Missionspredigt vor Heiden beschaffen gewesen ist, und das Vorurteil zu beseitigen, als seien der Galater- und Römerbrief Muster der paulinischen Missionspredigt.“

<sup>222</sup> Zu diesem Textkomplex vgl. z. B. *E. Grafe*, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis: Theologische Abhandlungen (Festschr. C. v. Weizsäcker) Freiburg 1892, S. 251–286; *H. Daxer*, Römer 1,18–2,10 im Verhältnis zur spätjüdischen Lehrauffassung, Diss. (Rostock), Naumburg a. S. 1914; *A. Fridrichsen*, Zur Auslegung von Röm 1,19f: ZNW 17, 1916, 159–168; *K. Oltmanns*, Das Verhältnis von Röm 1,18–3,20 zu Röm 3,21ff.: ThBl 8, 1929, 110–116; *G. Bornkamm*, Die Offenbarung des Zornes Gottes. Röm 1–3: Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien (BEvTh 16), München 1963, S. 9–33; *R. Bultmann*, Untersuchungen zum Johannesevangelium: Exegetica, Tübingen 1967, S. 124–197.

tionseinheit von ursprünglich apologetisch orientierten Traditionen des nachalttestamentlichen Judentums durchzogen ist, dürfte für sicher gelten.<sup>223</sup> Dabei ist auf der anderen Seite vollkommen unbestreitbar, daß die Pointe der paulinischen Gedankenführung gerade von der leitenden Thematik in 1,17 bzw. 1,18 her der Erweis der generellen Verfallenheit des Menschen an die knechtende Macht der ἀμαρτία und die Ausweglosigkeit seiner Situation ist.<sup>224</sup> Dennoch wird die Übereinstimmung in der Argumentationsstruktur mit dem KerP zu beachten sein: So wird in beiden Texten die faktische Verfallenheit jüdischer und griechischer Gottesverehrung dem Sein in Christus kontrastiert, wobei dies bei Paulus allerdings wesentlich mit Hilfe christologischer Aussagen geschieht, während das Motiv des τρίτον γένος fehlt. Wird so in beiden Texten die Situation des Menschen vor Christus wesentlich negativ gesehen, so geschieht dies bei Paulus freilich darum grundsätzlicher, weil der Mensch trotz der Möglichkeit zur Gotteserkenntnis geschichtlich der ἀμαρτία verfallen ist und darum keine Entschuldigungsmöglichkeit besitzt. Das KerP beschreibt demgegenüber nur die faktische Unfähigkeit jüdischer und griechischer Religion, zur Gotteserkenntnis zu gelangen.<sup>225</sup>

Nun sind solche Berührungspunkte gewiß nicht überzubewerten; sie betreffen zudem auch weitgehend nur Traditionsmaterial, das beide Texte verwenden, decken also nicht notwendig die Intention der jeweiligen Argumentation ab. Wichtig aber bleibt, daß strukturell sowohl KerP als auch Röm 1,18 ff. ihren Ausgang bei der Existenz des Christen nehmen und der apologetischen Topik unterordnen; der entscheidende Schritt ist bereits vollzogen, er wird gedanklich aufgearbeitet und begründet, aber nicht von neuem evoziert.

Etwas anders steht dies sicher mit Apg 17,22 ff.<sup>226</sup> Die Verwandtschaft der von diesem Text und dem KerP benutzten Überlieferungen ist evi-

<sup>223</sup> Vgl. *Bornkamm*, Offenbarung des Zornes S. 13: „In der Darstellung dieser natürlichen Gottesoffenbarung zeigt er sich bekanntlich in einer so auffallenden Weise von stoischer Terminologie und apologetischen Gedankengängen . . . bestimmt, daß man die Frage nach literarischer Abhängigkeit stellen mußte.“

<sup>224</sup> *Bultmann*, Untersuchungen zum Johannesevangelium S. 193: „Aber Paulus rezipiert den griechischen Gedanken nicht, weil ihn die Frage der Gotteserkenntnis als Problem bewegte, sondern um die Schuld der Menschen zu erweisen . . . Indem es sich aber so um die Erkenntnis des jenseits des Menschen stehenden und nicht des an und in ihm wirkenden Gottes handelt, ist der stoischen Theorie die Spitze abgebrochen.“

<sup>225</sup> Allerdings sollte man diesen Unterschied auch nicht überschätzen, er beruht weitgehend auf der differenzierten Zielsetzung der Argumentation. Denn Gal 4,8 belegt, daß Paulus wie KerP vorgehen kann, sofern hier von der grundsätzlich fehlenden Gotteserkenntnis vor der Hinwendung zum Christentum die Rede ist. Gal 4,8 bietet dabei zugleich erneut den Beweis für das nicht eigentlich apologetische Telos des KerP: Beide Texte warnen mit verwandter Topik vor dem Rückfall in die Zeit vor Christus.

<sup>226</sup> Aus der Fülle der Literatur vgl. z. B. *W. Eltester*, Gott und die Natur in der Areopagrede: Neutestamentliche Studien für R. Bultmann (BZNW 21) Berlin 1954, S. 202–227; *B. Gärtner*, The Areopagus Speech and Natural Revelation (ASNU 21) Uppsala 1955; *E. Norden*, Agnostos Theos. Untersuchungen zur For-

dent.<sup>227</sup> Auch die großen Blöcke – Theologie, Christologie und Ethos/Eschatologie – und damit die Struktur der Texte entsprechen sich. Aber zugleich sollte man auch die unterschiedliche Zielsetzung beider Aussagen bedenken: Apg 17,22ff. ist schon von der Konstruktion und angenommenen Situation her weit apologetischer ausgerichtet.<sup>228</sup> Das zeigt sich nicht nur an der positiveren Einschätzung der vorchristlichen Zeit, sondern auch an der zurückhaltender formulierten Christologie. Auch das Fehlen einer expliziten Schriftbegründung in Apg 17,22ff. und die nicht vorhandene Abgrenzung gegenüber der jüdischen Religion<sup>229</sup> weisen auf ein weitergehendes apologetisches Interesse der Areopagrede hin; konsequent steht deshalb die Aufforderung zur *μετάνοια*, nicht aber die Explikation gemeindlicher Situation im Mittelpunkt von Apg 17,22ff.<sup>230</sup>

mengeschichte religiöser Rede, 4. A. Darmstadt 1956; *W. Eltester*, Schöpfungs-offenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum: NTSt 3, 1956, 93–114; *W. Nauck*, Die Tradition und Komposition der Areopagrede: ZThK 53, 1956, 11–52; *M. Dibelius*, Paulus auf dem Areopag S. 29ff.; *M. Dibelius*, Paulus in Athen: Aufsätze zur Apostelgeschichte (FRLANT 60) 4. A. Göttingen 1961, S. 71–75; *M. Pohlenz*, Paulus und die Stoa, Darmstadt 1964; *J.-Chr. Lebram*, Der Aufbau der Areopagrede: ZNW 55, 1964, 221–242; *J.-Chr. Lebram*, Zwei Bemerkungen zu katechetischen Traditionen in der Apostelgeschichte: ZNW 56, 1965, 202–213.

<sup>227</sup> Zur Beziehung zwischen Apg 17,22ff. und KerP vgl. z. B. *Pfleiderer*, Urchristentum II,617; *Norden*, Agnostos Theos S. 3 ff. z. B. S. 3: „Daß der Verfasser der Areopagrede sich an ein ihm überliefertes Schema anschloß, zeigen zunächst die Übereinstimmungen seiner Predigt mit Missionspredigten hermetischer Schriften . . . dann mit einer der kürzlich gefundenen ‚Oden Salomos‘ . . . ferner mit Bruchstücken des Kerygma Petri . . . einer Schrift ähnlichen Charakters, zwar erst aus dem zweiten Jahrhundert, aber von der Acta sichtlich unabhängig . . .“ Siehe auch *Gärtner*, Areopagus Speech S. 240, Anm. 4 (im Blick auf fragm. 3c); *Massaux*, Influence S. 403.

<sup>228</sup> Vgl. *Eltester*, Gott und die Natur S. 203: „Wir haben also in der Areopagrede ein Beispiel der Missionsrede vor Heiden zu erblicken, wie sie zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte, d. h. in den 80er Jahren des ersten Jhs., üblich gewesen ist.“ S. 227: „Wohl aber gab es Schemata . . . nach denen man bestimmte Gedankengruppen in Predigt und liturgischem Gebet vorgetragen hat, wobei man das einzelne der freien Formulierung des Augenblicks überließ.“ Siehe auch *Nauck*, Tradition und Komposition S. 35: „Der Verfasser gibt mit der Rede ein typisches Beispiel einer Heidenmissionspredigt.“ Es bleibt jedoch zu bedenken, daß solche Intentionen – die ja weithin bereits der übernommenen Topik von Apg 17,22ff. inhärent sind – durch die Großkomposition der Apg zwar nicht aufgehoben, wohl aber interpretiert werden. Der hierfür entscheidende geschichtstheologische Ansatz des Lukas steht wiederum der Intention des KerP sehr viel näher.

<sup>229</sup> Daß ähnliche Überlegungen auch der Apg nicht fremd sind, belegt die Schlüsselstellung von Apg 10. Der Übergang zur weltweiten Mission, der von der Apg in einen Entwurf urchristlicher Geschichte einbezogen wird, hat im KerP fragm. 3 initiiert.

<sup>230</sup> Sachlich wäre eine spezifisch apologetische Aussage – wie Apg 17,22ff. – im KerP hinter fragm. 3, aber vor fragm. 2 anzusetzen. Fragm. 2 enthält gerade nicht jene Aufforderung zur *μετάνοια*, von der fragm. 3 spricht. Eine Rede wie Apg 17,22ff. wäre deshalb intentional gerade als eine Verkündigungsform anzusehen, wie sie der Auferstandene in fragm. 2 seinen Jüngern aufträgt (woraus sich

Indem das KerP so grundsätzlich und prinzipiell noch bei der Gemeinde und ihrer Situation bleibt, wird man zögern, es schon jenseits der Grenze anzusiedeln, die genuine Apologetik von den neutestamentlichen Texten trennt. Gerade die Bindung der Fragmente an die Paränese weist darauf hin, daß hier ein relativ frühes Stadium der historischen Entwicklung anzunehmen ist. Allerdings kann nun auf der anderen Seite ein Dokument wie das KerP auch deutlich machen, daß der Eindruck des Schockartigen in der Geschichte des Urchristentums im Blick auf das Einsetzen der Apologetik nicht notwendig zur Annahme historischer Diskontinuität führen muß. Nicht nur, daß das apologetische Material, das die Fragmente verwenden, ohne große Schwierigkeiten auch direkt apologetisch eingesetzt werden kann, wobei nicht einmal eine inhaltliche Änderung erforderlich ist. Das KerP dokumentiert in Kontinuität wie Diskontinuität am Übergang von der Urliteratur zur patristischen Literatur<sup>231</sup> vor allem auch, daß eine Gemeinde, die sich als herausgehobenes Glied der Geschichte begreift und diese Geschichte auf die Zeit *μετὰ τὴν ἀνάστασιν* gründet, eine neue Art von Selbstverständnis entwickelt; ein kleiner Schritt ist es dann nur noch, wenn solches Selbstverständnis als Selbstbewußtsein nach außen sich kehrt.

auch erklärt, daß die Ähnlichkeiten zwischen fragm. 2 und Apg 17,22 ff. besonders eng sind), wie sie aber in den erhaltenen Fragmenten des KerP nicht überliefert ist.

<sup>231</sup> Vgl. Schneemelcher, *Kerygma Petrou* S. 59f.: „Die Bedeutung des KP scheint nun darin zu liegen, daß wir hier ein Mittelglied in der Verkündigungstradition zu sehen haben zwischen der frühchristlichen Missionspredigt, wie sie etwa bei Lukas in der Apg. einen Niederschlag gefunden hat, und der griechischen Apologetik.“