

WALTER SCHMITHALS

## Zur Herkunft der gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus

Die Bearbeitung aller Themen im Umfeld der Problematik ‚Gnosis und Neues Testament‘ ist durch die Tatsache belastet, daß es sicher datierbare gnostische Originalquellen aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. nicht gibt. Das führt oft zu dem Schluß<sup>1</sup>, also sei eine Beeinflussung urchristlicher Schriften durch gnostische Begriffe, Motive und Vorstellungen ausgeschlossen.

Nun würde allerdings auch die Auffindung sicher datierbarer gnostischer Originalquellen aus der Zeit des Neuen Testaments noch nichts über gnostische Einflüsse auf neutestamentliche Schriften aussagen. Nur die Auslegung des Neuen Testaments selbst könnte auch dann über seine religionsgeschichtlichen Voraussetzungen entscheiden.

Dieser Grundsatz gilt indessen ebenfalls angesichts des Fehlens sicher als gleichzeitig datierbarer Quellen, das keinesfalls die Behauptung rechtfertigt, folglich habe es die gnostische Bewegung noch nicht gegeben. Die Vorstellung, Ursprünge und Anfänge einer geistigen Bewegung könnten den erhaltenen Quellen nicht vorausliegen, ist abwegig und nur in den Fällen vertretbar, in denen uns die *ursprünglichen* Dokumente erhalten geblieben sind. Davon kann aber bei der Gnosis keine Rede sein. Die Frage, worauf das Fehlen älterer Originalquellen jeweils zurückzuführen ist, läßt sich nicht generell beantworten. Aber oft – man denke an die rabbinische Literatur – ist das literarische Stadium überhaupt erst eine relativ späte Entwicklungsstufe, und hinsichtlich der Gnosis dürfte das Fehlen älterer Quellen wesentlich mit durch die Tatsache bedingt sein, daß die frühe enthusiastische Gnosis zugunsten des freien Walten des Geistes sogar unliterarische Traditionen, die fixierte Lehre autoritativ weitergaben, verwarf<sup>2</sup>.

Wir kommen deshalb nicht ohne Zirkelverfahren aus. Benötigen wir für die Erklärung des Neuen Testaments die Gnosis als Voraussetzung,

<sup>1</sup> Vgl. z. B. E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*, 1973, passim; M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, 1975, 53 ff. u. ö.; K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, 1974, 2 ff.

<sup>2</sup> Analoges kann man selbst in unserem Zeitalter vielfältiger Schriftlichkeit noch an pflingstlichen Strömungen beobachten.

weil bestimmte „Aussagen, Partien und Komplexe eben nur in dieser religionsgeschichtlichen Perspektive sachlich voll verständlich werden“<sup>3</sup>, darf die neutestamentliche Exegese auch selbst über die Anfänge und so auch über den Ursprung der Gnosis mitentscheiden<sup>4</sup>.

Falls der hier waltende Zirkel zu unterschiedlichen Resultaten führt, mag man dies bedauern. Es ist aber nicht Zeichen einer unwissenschaftlichen Fragestellung, sondern sollte Ansporn zu intensiverer Forschung sein<sup>5</sup>. Unwissenschaftlich ist indessen, die Relevanz dieses Zirkels als solche zu bestreiten und wegen des Mangels an frühen gnostischen Originalquellen erst gar nicht in ihn einzusteigen<sup>6</sup>.

Der hermeneutische Zirkel ist ein Verfahren wissenschaftlicher Textinterpretation, und die in ihrem geschichtlichen Kontext interpretierten Texte bewahren ihn davor, zu einem willkürlichen *circulus vitiosus* zu werden. Die auf diesem Wege gewonnenen Ergebnisse lassen sich darum auch wissenschaftlich überprüfen. Freilich muß sich die kritische

<sup>3</sup> H.-M. Schenke, Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser, in: K.-W. Tröger (Hrsg.), Gnosis und Neues Testament, 1973, 218.

<sup>4</sup> Vgl. K. Rudolph, in: ThR 36, 1971, 93: „Für eine sichere Ansetzung solcher (sc. gnostischer) Vorstellungen in neutestamentlicher Zeit fehlen genauere Anhaltspunkte... Doch scheint mir das NT selbst dafür der beste Zeuge zu sein...“

<sup>5</sup> Ich zweifle nicht, daß solche Forschung das Urteil von H. Jonas immerfort bestätigen wird: Es stellen sich „einer schärferen, von den Mitteln der vergleichenden Begriffs- und Terminologie-Forschung unterstützten Analyse auch weite Strecken legitim christlichen Schrifttums als in irgendeinem Sinne im Ausstrahlungsbereich gnostischer Vorstellungen liegend heraus: bei der urchristlichen Literatur gilt das fast für den ganzen außersynoptischen Bereich des N.T.s, also in erster Linie für Paulus und den Evangelisten Johannes“ (Gnosis und spätantiker Geist, Teil 1, Die mythologische Gnosis, 21954, 6).

<sup>6</sup> Richtig O. Cullmann, Der johanneische Kreis, 1975, 33. Als historisch naiv muß dagegen das folgende Urteil M. Hengels gelten: „Man hat zuweilen den Eindruck, daß manche Gnosisforscher durch die allzu intensive Beschäftigung mit ihrer diffizilen Materie den Sinn für die Realitäten der Geschichte, zu denen vor allem die Chronologie der Quellen gehört, verloren haben. Dem Gnostiker ist zu verzeihen, wenn er weder Zeit noch Stunde kennt, dem Historiker nicht“ (Juden, Griechen und Barbaren, 1976, 143 Anm. 66). Eine etwas intensivere Beschäftigung mit den kritisierten Forschungen würde Hengel zeigen, daß die Chronologie der Quellen die selbstverständliche Grundlage der religionsgeschichtlichen Erklärung des NT und der Frage nach den Ursprüngen der Gnosis bildet.

Die Realitäten der Geschichte werden dagegen von denjenigen mit Sicherheit ignoriert, die trotz der umfassenden Belege einer rein jüdischen Gnosis nach wie vor versuchen, die Gnosis als nachchristliche Bewegung zu erklären.

Und wer – wie Hengel – im Alexandrien des zweiten Jahrhunderts „die Gnosis aus einem vulgär-synkretistischen Platonismus“ entstanden sein läßt (ebd.); müßte immerhin bedenken, daß die maßgebenden Philologen im Blick auf den Platonismus der ägyptischen Hochgnosis von „platonischen Einschlägen im Gewebe der mythologischen Gnosis“ sprechen, „die der gnostischen Grunderfahrung von außen zugewachsen sind“ bzw. „sich vom Platonismus her der ‚originären‘ gnostischen Bewegung amalgamiert haben“ (H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, 1964, 228f.). Ähnlich urteilten bereits – als Zeitgenossen – die Kirchenväter. Vgl. auch H. Jonas (Anm. 5) 251 ff.

Überprüfung auch selbst auf den Zirkel einlassen, will sie nicht methodischer Willkür verfallen und der *begründeten* Kritik entsagen.

Nun tut man gut daran, bei Zirkelschlüssen den eingeschlagenen Weg möglichst vielfältig zu kontrollieren. Das gilt, ob man auf diesem Weg zu einer Bejahung oder zu einer Bestreitung gnostischer Einflüsse auf frühchristliche Schriften kam. Man wird Radius, Richtung und Ebene des Zirkels ändern, um ein möglichst weites Feld abzuschreiten. Das bedeutet nicht, Hypothesen aneinander zu reihen, sondern die grundlegende These in möglichst vielen ihrer geschichtlichen Bezüge zu verifizieren. Kommt es dabei zu Synthesen, so gelingt eine zusätzliche Absicherung der im Zirkel gewonnenen Ergebnisse.

So versteht sich auch die folgende Untersuchung als eine den grundlegenden Zirkel voraussetzende, sozusagen tangentielle Betrachtung. Sie geht dabei davon aus, daß sich die Sprache des Paulus ohne direkte oder indirekte gnostische Einflüsse nicht erklären läßt, und fragt, ob es eine bzw. welche historische Erklärung es für diese im Zirkel gewonnene exegetische Einsicht gibt, um so ihre religionsgeschichtliche Voraussetzung selbst auf die Probe zu stellen bzw. zu bestätigen.

Dabei stellt sich das im folgenden abgehandelte Problem als ein traditions- und religionsgeschichtliches auch für den, der die genannte Voraussetzung nicht teilt. Mag er das, was im folgenden ‚gnostisch‘ heißt, auch prägnostisch, dualistisch, mystisch, platonisch oder anders nennen: Die traditionskritische Aufgabe, die Herkunft dieser Sprache im Gefüge der paulinischen Theologie zu erklären, bliebe von solcher Verlagerung der religionsgeschichtlichen Einordnung unberührt.

## I

Die gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus verteilen sich nicht gleichmäßig über seine ganze Diktion. Bestimmte theologische Bereiche werden stark von ihnen bestimmt, andere sind fast ganz von ihnen frei. Das ist eine unter unserer traditionsgeschichtlichen Fragestellung wichtige Beobachtung, die im Auge zu behalten ist.

Was die gnostisierenden Stellen betrifft, so klammern wir jene Passagen der Briefe aus, die aus der Auseinandersetzung des Paulus mit seinen gnostischen Gegnern stammen und in denen er unmittelbar an die Redeweise und Vorstellungswelt seiner Kontrahenten anknüpft, indem er den ‚Gnostikern ein Gnostiker‘ wird<sup>7</sup>. Soweit sich dieser Vorgang deutlich beobachten läßt, wird die von unserem Thema gestellte Frage mit solcher Beobachtung im wesentlichen bereits beantwortet.

<sup>7</sup> Dazu rechne ich vor allem 2. Kor 5,1–10; s. meine Arbeit ‚Die Gnosis in Korinth‘, 1969, 246 ff.

Die Masse der gnostisierenden Terminologie des Paulus gehört aber seiner theologischen Sprache ursprünglicher an. Dabei handelt es sich vor allem um zwei große Komplexe, nämlich um die paulinische Anthropologie und um die paulinische Ekklesiologie.

Gnostischen Ursprungs ist der anthropologische Dualismus σάρξ (σῶμα) – πνεῦμα<sup>8</sup>, mit dessen Hilfe Paulus z. B. Röm 8,2–11<sup>9</sup> das Entweder – Oder von Sünde und Gnade bzw. von Gesetz und Evangelium deutlich macht. Für ursprünglich gnostisch halte ich auch das Paar ἔσω ἄνθρωπος – ἔξω ἄνθρωπος (2. Kor 4,16) bzw. die Rede vom ‚Schatz in irdenen Gefäßen‘ (2. Kor 4,7) und verwandte Redeweisen (2. Kor 5,1 ff.). Ferner die in Röm 7,17–24 begegnende Vorstellung, daß der Mensch unter die Sünde verkauft ist und sich nicht einmal mehr in seiner Verfallenheit selbst zu erkennen vermag<sup>10</sup>. Darin spiegelt sich im Rahmen des geschichtlichen Denkens des Paulus die mythologische Vorstellung wider, daß das himmlische Ich in den ‚Leib des Todes‘ (Röm 7,24) gebannt und des Wissens um seine himmlische Herkunft beraubt wurde<sup>11</sup>.

Der Komplex ‚Ekklesiologie‘ umfaßt vor allem die früher so genannte ‚mystische Erlösungslehre‘ des Paulus<sup>12</sup>: Die Sammlung und Zusammengehörigkeit der Pneumatiker im σῶμα Χριστοῦ (1. Kor 10,16b f)<sup>13</sup>; die Identifizierung von Christus und (menschlichem) Pneuma (Röm 8,9 f.); die Gleichsetzung von Kirche und Christus als der Summe der Erlösten (1. Kor 1,13; 12,12); das dem entsprechende ‚Wir in Christus‘ bzw. ‚Christus in uns‘ (Gal 1,22; 2,20; 3,27 f.; 4,19; Röm 16,7; 2. Kor 13,5) sowie das bloße Χριστοῦ εἶναι (1. Kor 3,23; 15,23; Gal 3,29; 5,24); das Bild von dem *einen* Geistleib mit den Pneumatikern als den Gliedern (1. Kor 6,15; 12,13.27; Röm 12,5). Dazu gehören die Formeln der präsentischen Eschatologie, für die das ‚Sein in Christus‘ schon die totale Wende bedeutet (2. Kor 5,17; Röm 6,23; 8,1), auch wenn die definitive Erlösung ‚vom Leibe‘ noch aussteht (2. Kor 4,16–18). Ferner die Ansage des pneumatischen Universalismus für den, der imstande ist, sich von der Schöpfung und ihren Ordnungen zu emanzipieren (Gal 3,28; 1. Kor 12,13; vgl. Kol 3,10 f.) und die dualistisch-enthusiastische Entgegensetzung von Geist und Buchstabe (2. Kor 3,6; Röm 2,29;

<sup>8</sup> Vgl. M. Winter, Pneumatiker und Psychiker in Korinth, 1975, passim; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1965, 177 f.

<sup>9</sup> Vgl. in: K.-W. Tröger (Hrsg.), Gnosis und Neues Testament, 1973, 360 f.

<sup>10</sup> Vgl. R. Bultmann (Anm. 8), 178.

<sup>11</sup> Vgl. H. Jonas (Anm. 5), 96. 113 ff.

<sup>12</sup> (Anm. 7), 58 ff.

<sup>13</sup> Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Epheser, 1958, 90 ff.; mein Aufsatz ‚Das Verhältnis von Gnosis und Neuem Testament als methodisches Problem‘, NTS 16, 1970, 373 ff.

7,6)<sup>13a</sup>. Auch die Ämter- und Charismenlehre des Paulus ist diesem theologischen ‚Sprachspiel‘ sowohl hinsichtlich ihrer grundsätzlichen enthusiastischen Struktur (1. Kor 2,10–16; 12,4ff.; Röm 12,5) wie in vielen Einzelzügen (1. Kor 12,8.10.28ff.; 14,18; 2. Kor 5,11 ff.) zuzuordnen<sup>14</sup>.

Den gnostischen Hintergrund dieser ganzen Vorstellungen und Begriffe bildet der mythologische Vorgang, daß himmlisches Pneuma in die Macht der Dämonen und durch sie in die Fessel materieller Leiber gerät und daraus durch die rettende Erkenntnis wieder befreit wird.

Bei den genannten Begriffen und Vorstellungen handelt es sich nicht um zusammenhanglose Bruchstücke aus gnostischen Systemen. Sie spiegeln vielmehr ein in sich geschlossenes und vollständiges System wider. Von Bedeutung ist, daß dieses System keine personhafte Erlösergestalt kennt<sup>15</sup>, sondern nur die sich durch die Pneumatiker verbreitende erlösende Gnosis als solche. Das sich durch die Befreiung der Pneumasubstanz aus der  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi\eta$  neu konstituierende  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$  zieht selbst die versprengten Pneumasplitter wieder an sich<sup>16</sup>.

Daß wir es bei diesem System mit einer *jüdischen* Gnosis zu tun haben, ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit schon aus der Tatsache, daß es von dem Juden(christen) Paulus reflektiert wird. Es wird durch die Verwendung des Titels ‚Christus‘ als Name für die himmlisch-irdische, sowohl protologische wie eschatologische, gefallene und sich erlösende Zentralgestalt dieses mythologischen Systems bewiesen<sup>17</sup>. Und es bestätigt sich durch die Beobachtung, daß den in der paulinischen Sprache

<sup>13a</sup> Vgl. auch Röm 10,5 ff., wo besonders deutlich wird, daß Paulus den Gegensatz Schrift – Geist nicht im gnostischen Sinn (Tradition – gegenwärtiger Geist) versteht, sondern *innerhalb* der (at.) Tradition auf den Gegensatz von Gesetz (Schrift) und Evangelium (Geist) bezieht. E. Käsemann (Anm. 34) 274 f.

<sup>14</sup> Vgl. R. Bultmann (Anm. 8), 182 f.

<sup>15</sup> Die gängige Behauptung, wer mit gnostischen Einflüssen auf das Urchristentum rechne, projiziere nur Dokumente des ausgehenden 2. Jahrhunderts anachronistisch in eine mehr als 100 Jahre frühere Zeit, ist nicht nur *als Vorwurf* hermeneutisch verfehlt, sondern auch sachlich nur z. T. begründet. Gewiß spielen die späteren Quellen zur Gnosis eine wichtige Rolle; sie öffnen oft einen erfolgversprechenden Einstieg in den hermeneutischen Zirkel. Aber die vorliterarische frühe Gnosis ist mit den späteren Systemen nicht einfach identisch. Die Gnosis ohne Erlösergestalt läßt sich z. B. im wesentlichen nur durch den Zirkel selbst und durch *Rückschlüsse* aus den späteren Texten gewinnen. Sie stellt keineswegs eine einfache Projektion aus literarischen Quellen dar.

<sup>16</sup> Das ist anscheinend ein für die frühe Gnosis überhaupt charakteristischer Zug. Vgl. zu der in meiner Arbeit ‚Das kirchliche Apostelamt‘ 1961, 105 Anm. 71 angegebenen Literatur noch H.-M. Schenke (Anm. 3) 208 f.; K. M. Fischer, Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser, in: K.-W. Tröger (Hrsg.), Gnosis und Neues Testament, 1973, 262 f.; C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule, 1961, 199; Ch. H. Talbert, The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity, NTS 22, 418 f.

<sup>17</sup> Vgl. (Anm. 7), 32–80; W. Schenk, Die gnostisierende Deutung des Todes Jesu; in: K.-W. Tröger (Anm. 16), 232.

aufbewahrten gnostischen Vorstellungen ein *theologischer* bzw. kosmologischer Dualismus fremd ist; das voraussetzende System war monistisch<sup>18</sup>, ohne daß sich sagen läßt, ob und wie die Entstehung der gottwidrigen Materie erklärt wurde<sup>19</sup>.

Die religionsgeschichtliche Einheit des skizzierten Komplexes, welche durch die traditionskritische Analyse der entsprechenden Abschnitte und Motive in den Briefen des Paulus bestätigt wird, verlangt, die einschlägigen Passagen und Begriffe der paulinischen Theologie *einheitlich* zu erklären, wenn man nach ihrem Ursprung fragt.

## II

Neben den stark von gnostischen Strukturen und Begriffen geprägten Abschnitten der paulinischen Briefe stehen andere, in denen gnostische Einflüsse ganz oder doch fast ganz fehlen. Ich ordne sie in drei Komplexe, wobei ich das für unsere Fragestellung relativ unwichtige, im wesentlichen aus der hellenistischen Synagoge stammende, vorwiegend paränetische Material unberücksichtigt lasse.

1. Die apokalyptischen Gedanken und Motive. Sie finden sich stark ausgeprägt vor allem in 1. Kor 15; 1. Thess 4,13–18; 2. Thess 2,1–12. Daneben aber ist die paulinische Literatur durchgehend mit apokalyptischen Vorstellungen, Begriffen und Formeln durchsetzt; vgl. z.B. Röm 2,16; 5,9; 8,18ff.; 11,25; 12,11–14; 16,20a; 1. Kor 1,8f.; 6,2,10; 7,29ff.; 2. Kor 5,10; Phil 3,20f.; 1. Thess 5,1–3; 2. Thess 1,3–12 usw.

<sup>18</sup> Wir haben es also mit einer deutlichen Ausprägung des von H. Jonas (Anm. 5), 332 f., sogenannten syrisch-ägyptischen Typos zu tun. Unter der Voraussetzung ‚orientalischen‘ Ursprungs der Gnosis (s. u.) dürfte die Frage nach der *Priorität* des einen oder anderen Typs (ebd. 328ff.) möglicherweise falsch gestellt sein.

<sup>19</sup> Diese Problematik stellt sich mit dem allgemeinen Problem des jüdischen Gnostizismus neu durch die Auffindung jüdisch-agnostischer Originalquellen unter den Texten von Nag Hammadi. Vgl. den Forschungsbericht von K. Rudolph in ThR 36, 1971, 89ff. Sie ist freilich gegenüber den bekannten Texten z. B. des Simonianismus nicht grundsätzlich verändert.

Innerhalb der monistischen Struktur bleibt auch die von Paulus aufgegriffene Aussage, Gott habe das – kritisch angesehene – Gesetz nicht selbst, sondern durch die Engel gegeben (Gal 3,19f.), eine Aussage, deren gnostischen Ursprung H. Schlier (MeyerK<sup>10</sup> VII, 1949, z. St.) aufgewiesen hat.

Auch die Dämonologie der paulinischen Briefe fällt aus dieser monistischen Struktur nicht heraus. Ich bezweifle allerdings, daß man mit R. Bultmann (Anm. 8), 176 f. Stellen wie 1. Kor 2,6,8; 8,4; 2. Kor 4,4; Röm 8,38f.; Gal 4,3,9f. unmittelbar auf gnostische Einflüsse zurückführen darf. Jüdisch-apokalyptische Einflüsse liegen näher, wie sich denn überhaupt die jüdisch-agnostische Dämonologie, sieht man von dem spezifisch mythologischen Kontext ab, im Rahmen verbreiteter antiker Vorstellungen hält. Es ist m. E. kein Zufall, daß in den genannten gnostisierenden Passagen der paulinischen Sprache eine ausgeführte Dämonologie fehlt.

Auch der eschatologisch-ekklesiologische Gedanke des ‚Gottesvolkes‘ bzw. der ‚Heiligen‘ und ‚Berufenen‘ (z. B. Röm 1,6 f.; 8,28 ff.; 9,24) entstammt dem apokalyptischen Wurzelboden des Urchristentums; er unterscheidet sich insofern deutlich von der gnostisierenden, räumlichen Vorstellung der Kirche als ‚Leib Christi‘.

Das Apokalyptische bildet ein starkes Element der paulinischen Theologie, ohne daß diese von der Apokalyptik bestimmt würde und man Paulus einen Apokalyptiker nennen dürfte<sup>20</sup>. Die breite Streuung apokalyptischer Motive über die gesamte paulinische Literatur und die Versetzung fast aller Abschnitte der paulinischen Briefe mit apokalyptischen Gedanken sowie die Tatsache, daß Paulus – wie unbetont auch immer – an der Naherwartung festgehalten hat, zeigen, daß wir das Apokalyptische unter traditionsgeschichtlichem Aspekt als ein Grundelement der paulinischen Theologie anzusehen haben.

Zweifellos verbirgt sich hinter seinen apokalyptischen Theologumena manches jüdische Erbe des Apostels. Doch ist sein apokalyptisches Gedankengut durchgehend christologisch geprägt und im wesentlichen zweifellos Aufnahme eines Grundmotivs des ursprünglichen palästinischen Christentums, nämlich der nahen Erwartung des gekreuzigten Christus als des eschatologischen Retters und Richters und der apokalyptisch vorgestellten Wende der Äonen<sup>21</sup>.

Paulus dürfte mit diesem traditionsgeschichtlich ältesten Komplex seiner Theologie – auch soweit es sich nicht um direktes jüdisches Erbe handelt – im wesentlichen bereits vor seiner Bekehrung, nämlich in seiner Zeit als Verfolger der Gemeinde vertraut gewesen sein.

Gnostische Elemente finden sich in den ausgesprochen apokalyptischen Abschnitten der paulinischen Theologie im allgemeinen nicht, wohl umgekehrt apokalyptische Gedanken in Verbindung mit gnostisierenden Vorstellungen (s. u.).

2. Den zweiten Komplex bilden die christologisch-soteriologischen Formeln, die den heilvollen Tod Jesu, seine siegreiche Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes aussagen (Röm 1,3 f.; 3,25–26 a; 4,25; 8,32; 1. Kor 12,3; 15,3 ff.; 2. Kor 4,14; 5,19.21; 13,4) mitsamt den darauf aufbauenden theologischen Aussagen vor allem der Erlösungslehre (vgl. z. B. Röm 3,21 ff.; 5,18 f.; 6,1 ff.; 8,31 ff.; 14,7–9; 1. Kor 1,18 ff.; 15,22.57; 2. Kor 4,6; Gal 2,15 f.) und der Kyrios-Christologie (1. Kor 8,5 f.; 10,21 f.; 11,3 f.; 15,23 ff.; Phil 1,23; 2,9–11).

Die genannten Formeln gehen in ihren Anfängen sicher bereits in die palästinische Urgemeinde zurück, wie z. B. 1. Kor 15,5 zeigt. Ihre vorliegende Gestalt und die an sie anschließenden Auslegungen gehören da-

<sup>20</sup> Siehe jetzt Jörg Baumgarten, ‚Paulus und die Apokalyptik, 1975, passim.

<sup>21</sup> Vgl. mit Vorbehalt F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, 1963, 179 ff.

gegen der hellenistischen Gemeinde an und führen uns vor allem in deren Zentrum, nach Antiochien und seine syrisch-kilikische Umgebung.

Ob überhaupt und wie weit Paulus mit diesen theologischen Gedanken bereits während seiner frühen Zeit in Damaskus und Arabien vertraut wurde (Gal 1,17), muß dahingestellt bleiben. Diese damals noch selbst in Ausbildung befindliche Gedankenwelt hat aber jedenfalls in seiner syrisch-kilikischen Zeit (Gal 1,21) den größten Einfluß auf die Ausbildung einer eigenen paulinischen Theologie gehabt.

Während apokalyptische Vorstellungen sich mit diesem Motivkomplex (außerhalb der Formeln und also nicht fundamental!) relativ leicht verbinden bzw. neben ihm mitgeführt werden, findet eine stärkere Amalgamierung mit den gnostisierenden Elementen der paulinischen Sprache nicht statt.

3. Den dritten Komplex schließlich bilden die originalen theologischen Gedanken des Paulus. Dabei handelt es sich vor allem um die in der Auseinandersetzung mit der Synagoge gewonnene Gestalt der ‚Rechtfertigungslehre‘ mit ihrer Eliminierung des Heilsvorrangs Israels durch den Glauben, wie sie ‚klassisch‘ in Röm 1,16–4,25 vorgeführt wird: οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή.

Damit verbindet sich für Paulus die Abrogation des Gesetzes. Die Einsicht in die Freiheit vom Gesetz bildet freilich bereits einen wesentlichen Inhalt des paulinischen Bekehrungs- und Berufungserlebnisses (Gal 1,16; vgl. 2,15f.).<sup>22</sup> Die theologische Begründung für diese Kritik des Gesetzes, wie Paulus sie im Zusammenhang mit der Darlegung seiner universalistischen Rechtfertigungslehre in Röm 3,5f.31; 5,13f.20f.; 7,1–16; Gal 3f. gibt, gehört aber ganz dem Apostel selbst an.

Von der Neubegründung der Ethik nach der Aufhebung des Gesetzes (Röm 6; vgl. Gal 5) gilt das vielleicht nicht in gleichem, aber doch wohl in einem charakteristischen Maße (vgl. auch Röm 3,7f.).

Die Reflexionen über das Israel κατὰ σάρκα nach dem Kommen des Glaubens (Röm 9–11) dürften durchgehend authentisches paulinisches Gut darbieten (vgl. Röm 3,2–4).

Der Einfluß der antiochenischen Theologie auf diesen in sich zusammenhängenden, geschlossenen Komplex originaler paulinischer Theologie ist auf Schritt und Tritt sowohl sachlich wie begrifflich zu beobachten. Wir haben es mit einer vor allem von Paulus selbst vorgenommenen universalistischen Ausarbeitung des antiochenischen Christentums zu tun, das auch selbst schon unter dem Einfluß des Paulus stand und dabei den jüdischen Partikularismus so weit zu überwinden im Begriff war, daß Paulus sogar gegenüber Petrus für den Universalismus ‚seines‘ Evangeliums (Röm 2,16) einen gesamtkirchlichen Konsensus reklamieren konnte (Gal 2,15f.).

<sup>22</sup> Vgl. A. Suhl, Paulus und seine Briefe, 1975, 30ff. (Lit.).



Die gnostisierenden Partien der paulinischen Theologie bleiben diesem Komplex gegenüber bemerkenswert isoliert, wie sich u. a. in dem thematisch unverbundenen Nebeneinander des authentisch paulinischen Abschnitts Röm 1,16–7,16<sup>23</sup> und der stark gnostisierenden Dogmatik Röm 7,17–8,39 zeigt, wenn auch der formale Übergang von der abschließenden Behandlung der Gesetzesproblematik in 7,7–16 zu den anthropologischen Ausführungen in 7,17ff. bemerkenswert geschickt ist; (die sachlich nicht weiterführenden Passagen 7,13–16 und 7,21–23 hat Paulus mit Bedacht zwecks Verklammerung der unterschiedlichen Abschnitte formuliert). Auch im einzelnen bleibt die eigentliche Rechtfertigungslehre des Paulus von gnostisierender Begrifflichkeit weitgehend frei.

### III

Der vorstehende Überblick ergibt, daß die paulinische Theologie offensichtlich verschiedene Wurzeln innerhalb der kirchlichen Tradition besitzt und daß ihre gnostisierenden Sprach- und Vorstellungselemente, von abgeschliffenen Formeln wie ἐν Χριστῷ, Χριστοῦ εἶναι usw. abgesehen, am wenigsten in ihr Gesamtgefüge integriert wurden, ohne freilich sachlich-theologisch ein Fremdkörper zu bleiben. Eher wird man von einer gegenseitigen Ergänzung sprechen können, bei der jede Tradition ihren eigenen Part spielt.

Das bedeutet zugleich, daß die beiden großen von Paulus aufgenommenen frühchristlichen Entwürfe, der gnostisierende und der hellenistische, unabhängig voneinander ihre je in sich geschlossene Konsistenz gewonnen haben müssen.

Läßt sich leicht behaupten, daß die wesentlich hellenistisch geprägte, antiochenische Komponente der paulinischen Theologie ihrerseits auf der apokalyptischen Grundlage des palästinischen Urchristentums beruht, die paulinische Gestaltung der universalistischen Rechtfertigungslehre aber die antiochenische Theologie voraussetzt, und läßt sich dieser Prozeß auch unschwer als biographischer Weg des Paulus von seinen frühen Anfängen als Verfolger und als Christ über seine Tätigkeit in Syrien und Kilikien bis hin zu seiner Wirksamkeit als Weltmissionar nachzeichnen, so stellt sich die Frage nach der zeitlichen und der geographischen Herkunft der gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus als ein besonderes Problem.

Nun finden sich, wie wir bereits bemerkten, einzelne ursprünglich dem gnostischen Mythos angehörende Vorstellungen als formelhaftes Gut in

<sup>23</sup> Ohne Röm 5,1–11; vgl. meine Untersuchung ‚Der Römerbrief als historisches Problem‘, 1975, 197ff.

der *gesamten* paulinischen Sprache, vor allem das ἐν Χριστῷ; Χριστός ἐν ὑμῖν; Χριστοῦ εἶναι mit Derivaten. Das zwingt zu der Annahme, daß die gnostische Komponente ein sehr frühes Element innerhalb der Entwicklung der paulinischen Theologie darstellt, wie sich ja auch analog aus der Tatsache, daß der bereits zum Eigennamen erstarrte Titel ‚Christus‘ in allen Schichten der paulinischen Theologie begegnet, ergibt, daß dieser Titel sehr früh von Paulus übernommen worden sein muß.

Unsere Annahme wird durch andere Beobachtungen unterstützt. Die Übernahme eines relativ unverbunden existierenden, zugleich aber für die Anthropologie und die Ekklesiologie fundamentalen und unverzichtbaren Komplexes der paulinischen Theologie in das paulinische Denken läßt sich je später desto schwerer erklären. Daß Paulus sich die seine Theologie mitkonstituierenden gnostisierenden Elemente erst angeeignet haben sollte, nachdem er seine universalistische Rechtfertigungslehre ausgebildet hatte und auf der weltweiten Heidenmission begriffen war, ist kaum vorstellbar, zumal er auf seinem Missionsgebiet, ὅπου οὐκ ὀνομάσθη Χριστός (Röm 15,20), kaum auf eine entsprechende ‚christliche‘ Strömung stoßen können.

Aber ebenso unwahrscheinlich ist, daß Paulus, der sich in seiner antiochenischen Zeit in die hellenistische Theologie aktiv eingedacht und eingearbeitet hat, zugleich und unabhängig davon die konkurrierende gnostisierende Theologie übernommen haben sollte. Dagegen spricht auch die Beobachtung, daß sich im übrigen im Bereich der antiochenischen Theologie ein ähnlicher Vorgang nicht ereignet hat. Der deutlichste und zugleich vielfältige Ausfluß antiochenischer Theologie liegt uns nämlich zweifellos in den synoptischen Evangelien vor. Diese enthalten aber keine ersichtlichen Spuren gnostischer Observanz bzw. – vorsichtiger ausgedrückt – keine Parallelen zu den als gnostische Elemente in der Sprache des Paulus charakterisierten Begriffen.

Diese Beobachtungen lassen es also als wahrscheinlich erscheinen, daß die Begegnung des Paulus mit jenen gnostisierenden Elementen nicht erst im Umkreis des antiochenischen Christentums erfolgte, sondern früher liegt. Diese Einsicht aber führt uns in die Zeit der Bekehrung des Paulus und seines zwei- bis dreijährigen Aufenthaltes in Damaskus und Arabien, dem östlich von Damaskus gelegenen Teil des Nabatäerreiches<sup>24</sup>.

Dies Ergebnis führt freilich sogleich weiter zu der Vermutung, daß Paulus dann zu einer theologischen Gestalt des frühen Christentums bekehrt wurde, die er in den gnostischen Elementen seiner Sprache und seines theologischen Denkens aufbewahrte. Diese Vermutung wird sich im folgenden verdichten.

<sup>24</sup> Vgl. A. Suhl (Anm. 22), 27 ff.

## IV

Zuvor aber stellt sich noch die Frage, ob Paulus sich denn die gnostischen Elemente seiner Sprache überhaupt in Form einer schon christlichen Theologie und Verkündigung angeeignet oder ob er sie nicht vielmehr unmittelbar aus einer jüdischen Gnosis aufgenommen hat.

In diesem Fall wäre es die theologische Leistung des Paulus selbst gewesen, bestimmte gnostische Begriffe und Strukturen christlich zu adaptieren und die substanzhafte Mythologie in geschichtliches Denken zu transponieren.

Wie aber sollte man sich diesen theoretisch denkbaren Vorgang historisch vorstellen? Daß Paulus selbst vor seiner Bekehrung ein jüdischer Gnostiker war, der seinen einstigen Begriffsapparat nun dem neu gewonnenen Glauben dienstbar machte, ist zwar ein religionsgeschichtlich einleuchtender Vorgang, wird aber biographisch z. B. durch Phil 3,4 ff. ausgeschlossen: Als Paulus bekehrt wurde, war er, und zwar von klein auf, ein ‚orthodoxer‘ Pharisäer und streng gesetzlicher Jude.

Paulus müßte also unmittelbar *nach* seiner Bekehrung (zu einem palästinisch-apokalyptischen oder zu einem antiochenisch-hellenistischen Christentum?) einer jüdischen Gnosis begegnet sein und nicht nur die Notwendigkeit empfunden haben, diese – missionarisch? – in sein Christentum zu transponieren, sondern auch schon imstande gewesen sein, diese große theologische Leistung zu vollbringen. Damit wäre er in seinen jungen Jahren der Schöpfer der in seinem späteren ‚Paulinismus‘ von ihm selbst an den Rand gedrängten ‚johanneischen‘ Theologie geworden.

Nun brauchte und dürfte man einen solchen Vorgang freilich nicht ihm, sondern nur einer Schule zuschreiben, zu der er gehörte. Es bliebe aber der sehr unwahrscheinliche Vorgang, daß der kaum Bekehrte aktiv in einen theologischen Prozeß hineingenommen wird, in welchem er jene (welche?) Gestalt des Christentums, zu der er bekehrt wurde, in einer grundlegenden Weise theologisch umgestaltete und aufhob. Denn daß Paulus die anfängliche theologische Gestalt seines Glaubens, wesentlich unberührt von diesem Umgestaltungsprozeß, in Form der apokalyptischen Marginalien oder der antiochenischen Basis seiner Theologie einfach weitergeführt haben sollte, ist erst recht unvorstellbar.

Gegen die Annahme, daß Paulus bald nach seiner Bekehrung in *unmittelbarem* Kontakt mit jener jüdischen Gnosis gestanden hat, die den religionsgeschichtlichen Hintergrund der gnostischen Elemente seiner theologischen Sprache bildet, spricht auch und entscheidend, daß Paulus in den Auseinandersetzungen, die er während der dritten Missionsreise mit den in seine Gemeinden eingedrungenen jüdischen bzw. judenchristlichen Gegnern führt, die gnostische Bewegung allererst kennen-

lernt. Er trifft offenbar nicht auf ihm bekannte, sondern auf ihm unbekannte Konkurrenten und lernt die Position seiner Kontrahenten erst während der Kontroverse selbst näher kennen.

Es ist hier nicht der Ort, das Problem der Gegnerschaft in den Paulusbriefen im einzelnen aufzuwerfen. Auch wer meine Meinung nicht teilt, daß wir es während der sogenannten dritten Missionsreise des Paulus mit einer einheitlichen gnostischen Konkurrenzmission auf dem paulinischen Missionsfeld zu tun haben, kann doch wie z. B. Vielhauer einen qualitativen Erkenntnisfortschritt des Apostels während der Auseinandersetzung nicht übersehen. Den ‚klassischen‘ Beleg formuliert Vielhauer mit den Worten: „So hält Paulus die ‚Auferstehungsleugnung‘ in Korinth für krassen Materialismus (1. Kor 15,32), während sie spirituellistisch gemeint war“, so daß er „später seine Meinung stillschweigend korrigiert (2. Kor 5,1 ff.)“<sup>25</sup>.

Paulus kann also vor der dritten Missionsreise keine so gründliche Kenntnis der gnostischen Religion besessen haben, wie er sie durch eine frühe und originale theologische Begegnung mit ihr gewonnen hätte. Auch die gefährlich unbefangene Verwendung gnostischer Strukturen und Begriffe, zumal noch in der Auseinandersetzung mit den Gnostikern selbst – vgl. bes. 1. Kor 2,10–16 –, läßt sich angesichts des hohen Reflexionsgrades der paulinischen Theologie m. E. nicht verstehen, wenn sich Paulus über den ursprünglichen, dualistisch-enthusiastischen Grundsinn solcher Stellen im klaren gewesen wäre. Man vergleiche nur, wie sorgfältig die antignostischen Pastoralbriefe die gnostischen Einschlässe der paulinischen Begrifflichkeit aus der Sprache des Paulus tilgen!

Kurzum – und die weiteren Überlegungen werden dies bestätigen –: Paulus muß den gnostischen Elementen seiner Sprache in einem bereits kirchlichen Kontext begegnet sein. Er übernahm sie als Sprachgewand eines bereits ‚orthodoxen‘ christlichen Systems. Paulus war weder ein gnostischer Apostel noch ist er jemals ein Schüler der Gnostiker gewesen. Er ist ihnen in seiner frühen Zeit anscheinend unmittelbar überhaupt nicht begegnet.

## V

Daraus aber ergibt sich erneut mit einiger Stringenz, daß Paulus zu einer theologischen Gestalt des christlichen Glaubens *bekehrt* wurde, welche die gnostischen Elemente seiner Sprache schon enthielt. Zwar ist es wiederum theoretisch denkbar, daß Paulus im Zeichen eines apokalyptisch geprägten Urchristentums palästinischer Provenienz Christ wurde und daß er dann vor seiner Begegnung mit der antiochenischen Tradi-

<sup>25</sup> Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 1975, 121, Anm.

tion während der zwei bis drei Jahre in Arabien und Damaskus (Gal 1,17–21) die von gnostischen Motiven bestimmte theologische Richtung kennengelernt und mit seiner anfänglichen Theologie verbunden hat, aber diese theoretische Erwägung hat keinerlei Wahrscheinlichkeit und keine Argumente für, sondern alle Beobachtungen gegen sich. Wie sollte Paulus z. B. im Rahmen einer solchen palästinischen Theologie seine Bekehrung zugleich als Berufung zu einem gesetzesfreien Heidenmissionar haben erfahren können (Gal 1,15f.)?

Dagegen gibt es deutliche Hinweise darauf, daß Paulus sich bei seiner Bekehrung in der Tat einem ‚enthusiasmierten‘ kirchlichen Christentum zuwandte, das einem dualistischen Grund entwachsen oder in der Begegnung mit einem dualistischen Enthusiasmus entstanden war. Zwar gibt er nur lakonisch Auskunft über jenen entscheidenden Vorgang seines Lebens, aber auch seine kurzen Bemerkungen sind aufschlußreich.

1. Paulus beschreibt den Berufungs- und Bekehrungsvorgang in der ‚mystischen‘ Sprache der Gnosis: Es gefiel Gott, seinen Sohn ἐν ἐμοί<sup>26</sup> zu offenbaren (Gal 1,16). Noch in V 15 faßt er sein Bekehrungserlebnis in traditionelle alttestamentliche Begriffssprache (Jer 1,5; Jes 49,1), verbunden mit dem zentralen Hinweis auf Gottes χάρις (vgl. 1. Kor 15,10), der seiner – möglicherweise jüngeren – Gnadenlehre entspricht. Das ἐν ἐμοί gehört dagegen schlechterdings nicht zur förmlichen Terminologie der Berufungsgeschichten, sondern zu der ursprünglich mythologisch verstandenen Redeweise des Χριστός ἐν ἡμῖν. Im Sinne der gnostischen ‚Erweckung‘ gesprochen: Der innere Pneuma-Christus meldet sich ekstatisch zu Wort und läßt den Erweckten rufen: ‚ἐγὼ εἰμι Χριστοῦ‘ (1. Kor 1,12).

2. An dem ‚enthusiastischen‘ Charakter der Berufungserfahrung des Paulus kann auf Grund seiner eigenen Angaben (Gal 1,15 ff.; 1. Kor 15,9 ff.; vgl. 2. Kor 4,6) kein Zweifel sein. Ein entsprechender Grundzug hält sich noch bis in die legendarischen Berichte der Apostelgeschichte durch (9,1 ff.; 22,3 ff.; 26,9 ff.). Könnte dieser enthusiastische Charakter an sich auch von einem apokalyptischen Prophetismus bestimmt gewesen sein und war er tatsächlich von ihm vielleicht auch mitbestimmt (s. u.), so ordnen die übrigen Beobachtungen dieses Abschnitts ihn doch hinsichtlich seiner religionsgeschichtlichen Verklammerung ohne Frage einer *im Ursprung* dualistischen Pneumatologie zu.

<sup>26</sup> Wie Paulus das ἐν ἐμοί sachlich bzw. psychologisch verstanden wissen wollte, muß hier offen bleiben. Schlier (z. St.) konstatiert mit Recht, das ἐν stelle „nicht nur den Dativ dar, da das ἐν bei ἀποκαλύπτειν sonst fehlt, vgl. 1. Kor 2,10; Eph 3,5; 1. Petr 1,12“, und er meint, es solle „die Intensität der Enthüllung des Sohnes“ ausdrücken. Ist der sprachliche Ursprung des ἐν indessen religionsgeschichtlich geklärt, braucht man nicht anzunehmen, daß das ἐν ἐμοί für Paulus sachlich anderes als der bloße Dativ aussagt. Denn selbstverständlich denkt Paulus in dieser seltsamen Begrifflichkeit an die Begegnung mit dem auferstandenen und erhöhten Christus (vgl. Gal 1,12; 1. Kor 9,1; 15,8).

3. Zu diesen Beobachtungen gehört die folgende. Paulus teilt gelegentlich den Spruch einer apokalyptischen Prophetie mit (Röm 11,25 f.; 1. Kor 15,51 f.), und auch seine grundsätzliche Reflexion über derartige ‚Geheimnisse‘ steht in einem überwiegend (vgl. aber auch 1. Kor 14,2; 13,2) apokalyptischen Kontext (1. Kor 2,7). Aber die genannten Stellen machen den Eindruck von apokalyptischer *Überlieferung*, nicht von unmittelbar und persönlich empfangener ‚enthusiastischer‘ Belehrung.

Anders steht es mit der Behauptung des Paulus, auch er sei Ekstatiker, wenn auch nur in seinem persönlichen Verkehr mit Gott (2. Kor 5,13); er spräche mehr als alle mit Zungen, wenn er auch in der Gemeinde lieber fünf verständliche als 10000 glossolalische Worte reden möchte (1. Kor 14,18 f.); auch er könne sich der Geschichte und Offenbarungen des Herrn ‚rühmen‘ und von ekstatischen Himmelsreisen (sei es im Leibe, sei es außerhalb des Leibes) berichten, wenn er sich auch am liebsten von *diesem* ἀνθρώπος ἐν Χριστῷ distanzieren möchte (2. Kor. 12,1–10); auch er sei zu pneumatischen Krafftaten imstande, wenn er davon auch nur in einer Narrenrolle sprechen wolle (2. Kor 12,12; vgl. Röm 15,19; Hebr 2,4).

Es ist deutlich, daß es sich bei diesen Praktiken nicht um Ausdruck apokalyptischen Prophetismus, sondern eines tendenziell dualistischen Enthusiasmus handelt; ferner, daß diese Erfahrungen des Apostels nicht Teil seiner Missionspraxis waren und daß er erst durch seine gnostischen Gegner wider Willen gezwungen wird zu dokumentieren, daß er ihnen auch in ihren enthusiastischen Ansprüchen Genüge tun kann.

Zurückgedrängte und theologisch sublimierte (2. Kor 12,6 ff.) Erlebnisse, die aber schon Erlebnisse des *Christen* Paulus sein müssen, treten auf diese Weise plötzlich wieder in Gestalt einer Narrenrede hervor. Sie hängen strukturell mit der enthusiastischen Berufungserfahrung zusammen und gehören deshalb zweifellos dem anfänglichen, ‚arabischen‘ Christentum des Paulus an, das sich damit erneut als eine theologische Gestalt des christlichen Glaubens erweist, die nur durch Begegnung mit einer (jüdischen) Gnosis entstanden sein kann.

4. Paulus sagt, Gott habe seinen Sohn ‚in ihm‘ offenbart, damit er ‚ihn‘ unter den Heiden verkündige. Diese Formulierung weist auf den bemerkenswerten, in Gal 1,11 f. (vgl. 1,1) ausdrücklich erhobenen Anspruch des Paulus hin, er habe sein Evangelium *direkt* von Christus empfangen, und zwar im Vollzug seiner Berufung. Das Evangelium wurde ihm also ‚nicht in der Form einer durch Lehre angeeigneten Überlieferung zuteil‘<sup>27</sup>.

Diese Behauptung steht im Widerspruch zu der Selbstverständlichkeit, mit der Paulus in seinen Briefen zahlreiche Traditionen – meist an-

<sup>27</sup> H. Schlier (Anm. 19), 20.

tiochenischer Provenienz – als Fundamente seiner Verkündigung verwendet, erst recht zu der Tatsache, daß er z. B. in 1. Kor 15,1 ff. der Gemeinde sein Evangelium ausdrücklich als ein solches mitteilt, das auch er aus der kirchlichen Tradition empfangen habe<sup>28</sup>.

An den genannten Stellen des Galaterbriefes bricht also eine ältere, in zeitlichem Zusammenhang mit seiner Bekehrung und seiner Berufung zum Apostel stehende theologische Struktur durch das antiochenische, von kirchlichen Traditionen gelegte und bestimmte Fundament der Theologie des Paulus hervor, die er nicht zufällig zurückgedrängt hatte, die er aber als Waffe gegen den (m. E.<sup>29</sup> gnostischen) Vorwurf, er sei von Menschen, d. h. von Traditionen statt vom Geist abhängig, wieder aufgreifen kann.

Der enthusiastische Charakter dieser theologischen Struktur liegt am Tage, und bedenkt man, daß der Inhalt des dem Apostel nach seinen Angaben im Galaterbrief direkt geoffenbarten Evangeliums der Christus selbst ist, der ‚in ihm‘ offenbart wurde (Gal 1,6.16), also – gnostisch gesehen – der ‚innere Christus‘ (vgl. Kol 1,26 ff.), dann stößt man wiederum auf einen deutlichen, christianisierten Reflex des Systems einer jüdischen Gnosis, in dem die Erkenntnis des (mit ‚Christus‘ identischen) Pneumaselbst, also die enthusiastische Selbsterkenntnis, die ganze Fülle des ‚Evangeliums‘ umfaßt.

Und angesichts des Zusammenfalls von Bekehrung und direkter Mitteilung eines so formulierten Evangeliums bestätigt sich erneut, daß die gnostischen Motive der paulinischen Theologie aus seiner Bekehrungszeit stammen.

5. Nur kurz notiere ich, daß Paulus *bei seiner Bekehrung* χάριν καὶ ἀποστολήν (Röm 1,5) empfing; denn er spricht in Gal 1,1.11f.15f. jedesmal von der selben ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, und auch in 1. Kor 9,1f. sowie 15,9ff. fallen Bekehrung, Mitteilung des Evangeliums und Berufung zum *Apostel* unmittelbar zusammen.

Nun ist über Wesen und Ursprung des Apostolats unendlich viel verhandelt worden. Die Diskussion der letzten Jahre<sup>30</sup> hat mich in meiner früher begründeten<sup>31</sup> Überzeugung bestärkt, daß der Aposteltitel und die Struktur des apostolischen Amtes weder aus den palästinischen noch aus den antiochenischen Gemeinden stammt, sondern gnostischen Ursprungs ist und aus einer jüdischen Gnosis in ein vorpaulinisches

<sup>28</sup> Vgl. die ähnlich gefaßten, sachlich aber gegensätzlichen Formulierungen in Gal 1,11 und 1. Kor 15,1.3 und dazu Sanders, in: JBL 85, 1966, 335–343.

<sup>29</sup> Vgl. meine Untersuchung ‚Paulus und die Gnostiker‘, 1965, 13 ff.

<sup>30</sup> Vgl. z. B. J. Roloff, *Apostel-Verkündigung-Kirche*, 1965; F. Hahn, *Der Apostel im Urchristentum*, KuD 20, 1974, 54–77; D. Müller, Art. ‚Apostel‘, TBLNT 1, 1967, 31–38.

<sup>31</sup> Vgl. (Anm. 16) passim.

Christentum übernommen wurde, dessen frühester Zeuge Paulus mit den gnostischen Elementen seiner theologischen Sprache ist.

Auch daraus ergibt sich zwingend, daß Paulus die gnostisierenden Motive seiner Theologie im Zusammenhang mit seiner Berufung zum Apostel und folglich zum Zeitpunkt seiner Bekehrung empfangen haben muß.

6. Paulus wurde zu einem gesetzesfreien, universalistischen Christentum bekehrt (Gal 1,16; vgl. Röm 1,5; 15,15f.; Gal 2,7 u.ö.); hinsichtlich dessen „bahnt sich inzwischen ein Konsensus in der neueren Forschung an. Danach war es nicht etwa das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias, das den Pharisäer zum Einschreiten gegen die Gemeinde bewog, sondern die praktizierte Gesetzesfreiheit der von Paulus verfolgten Christen“<sup>32</sup>.

Man muß das damit gesichtete Problem scharf stellen. Paulus gab bei seiner Bekehrung *als Jude* den Gesetzesgehorsam auf, den er vorher gegen die Christen blutig verteidigt hatte. Die von ihm bekämpfte christliche Gesetzesfreiheit war also grundsätzlicher Art und betraf auch die Juden. Es ging nicht um eine praktische oder theoretische Erweichung der Gesetzlichkeit, wie sie auch im Judentum üblich und möglich war; vgl. nur den von Paulus dreimal aufgenommenen Grundsatz der hellenistischen Synagoge, die Beschneidung sei nichts, sondern es komme auf den Gehorsam gegenüber den sittlichen Geboten an (1. Kor 7,19; Gal 5,6; 6,15; vgl. Röm 2,26). Vielmehr handelt es sich um einen Antinomismus, der einen Vorzug der Juden überhaupt bestritt. Der Universalismus dieses Christentums bedingte die Gesetzesfreiheit, nicht umgekehrt. Weil zwischen Juden und Heiden kein Unterschied mehr war, mußte das unterscheidende Gesetz fallen.

Wo aber liegt der Ursprung der Gesetzesfreiheit und des Universalismus eines schon vor der Bekehrung des Paulus in solchem Sinn missionarisch aktiven und von jüdischer Seite verfolgten Christentums, das also in die Anfangszeit der christlichen Bewegung überhaupt gehört?

Das palästinische Judenchristentum, welches das Gesetz nie preisgegeben hat (vgl. Gal 2,1–10), kann nicht der Ursprung des von ihm nicht ohne Bedenken geduldeten (Gal 2,11 ff.) Universalismus sein. Aber ich kann auch das hellenistische Christentum Antiochiens nicht mehr als Ursprungsort einer so frühen grundsätzlichen Gesetzesfreiheit ansehen<sup>33</sup>. Das antiochenische Christentum verstand sich noch in viel spätere

<sup>32</sup> A. Suhl (Anm. 22), 30. Vgl. schon R. Bultmann, *Ethische und mystische Religion im Urchristentum*, ChrW 1920, 730.

<sup>33</sup> Anders (Anm. 54), 22 ff. Das hellenistische Judenchristentum hat das Gesetz nicht verworfen, sondern im Sinn der liberalen hellenistischen Synagoge auf seinen sittlichen Gehalt reduziert bzw. auf das Liebesgebot hin interpretiert. Dies Gesetzesverständnis begegnet auch bei Paulus (z. B. Röm 13,8–10; Gal 5,13 f.; 1. Kor 7,19) und steht relativ unverbunden neben seiner These, Christus sei das Ende des Gesetzes (Röm 10,4).



rer Zeit und trotz Paulus wesentlich als hellenistisches *Judenchristentum* (Gal 2,11 ff.), dessen Gesetzesverständnis sicherlich nicht judaistisch war, das aber zweifellos auch nicht im paulinischen Sinne universalistisch dachte. Die antiochenischen Traditionen, die uns aus Paulus und aus den synoptischen Evangelien hinreichend bekannt sind, vertreten i. U. zu Paulus (und Johannes) keinen grundsätzlichen Universalismus; noch ihre relativ späten Texte begründen mit gewisser Reserve die Aufnahme einzelner Unbeschnittener in die Gemeinde (Mk 7,24–30 par; Mt 8,5–10 par). Dazu kommt, daß – jedenfalls nach der Darstellung der Apostelgeschichte – ein hellenistisches antiochenisches Christentum noch gar nicht existierte, als Paulus verfolgte und als er bekehrt wurde. Nun braucht man der Darstellung der Apostelgeschichte in dieser Hinsicht nicht unbedingt zu folgen. Aber eine so fundamentale und umfassende, überdies schon über Syrien bis nach Arabien hineinreichende theologische Entwicklung innerhalb des hellenistischen Christentums Antiochiens können wir in der kurzen zur Verfügung stehenden Frist auf keinen Fall annehmen.

Es dürfte darum auch nicht zufällig sein, daß Paulus weder die palästinische noch die im Einflußbereich Antiochiens lebende christliche Gemeinde verfolgte. Das universalistische Christentum, zu dem er in Damaskus bekehrt wurde, stammte nicht aus Antiochien.

Das führt wieder zu unserer Erkenntnis zurück, daß Paulus eine christliche Richtung verfolgte und nach seiner Bekehrung bekannte, welche ihm die gnostischen Elemente seiner Sprache vermittelte und die also ihre Theologie im Kontakt mit einer jüdischen Gnosis entwickelt hatte.

Aus dem religionsgeschichtlichen Hintergrund dieses Christentums erklärt sich nun aber auch der von Paulus bekämpfte und bei seiner Bekehrung angenommene christliche Universalismus. Paulus hat uns selbst die entsprechenden universalistischen Formeln überliefert, wonach es weder Jude noch Grieche gibt (Gal 3,28; 1. Kor 12,13; Kol 3,10f.; vgl. Röm 10,12), und zwar gilt dies ‚in Christus‘ (Gal 3,28) bzw. in dem ‚einen Geist‘, der den ‚Leib Christi‘ bzw. den ‚Christus‘ selbst bildet (1. Kor 12,12 ff.; Kol 3,11; Eph 2,18f.). In den genannten Formeln ist das Paar ‚Jude – Grieche‘ stets genannt, und zwar *stets* am Anfang; der Universalismus ist also die hervorgehobene Aussage. Nur in 1. Kor 7,1–24, wo Paulus die Formel als Gliederungsprinzip wählt, wird diese Reihenfolge verständlicherweise modifiziert: V 1–17 Mann – Frau; V 18–20 Jude – Grieche; V 21–24 Knecht – Freier.

Auch Röm 7,4 ist in diesem Zusammenhang zu nennen: ὑμεῖς ἐθαυατώθητε τῷ νομῷ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Käsemann<sup>34</sup> dürfte

<sup>34</sup> An die Römer, 1973, 179.

im Recht sein, wenn er die „sehr enigmatische“ Formulierung διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ weder präzise auf den Leib des Gekreuzigten noch speziell auf den Christusleib der Kirche bezogen wissen will, sondern „formelhaft“ versteht, so daß Paulus einfach sagen will, die *Christen* seien dem Gesetz gestorben. Um so deutlicher wird dadurch der in dieser Formulierung *ursprünglich* gemeinte mythologische Gedanke, daß die Versetzung in den (universalen) pneumatischen Christusleib die Preisgabe der (partikularistischen) Tora, der jüdischen Exklusivität, umschließt.

Der dualistische Hintergrund dieser formelhaften Sprache ist unverkennbar<sup>35</sup>: Die irdischen Differenzierungen liegen nur in der σάρξ. Das überirdische Pneuma-Selbst bzw. der ‚innere Christus‘ kennt weder den Unterschied von Mann und Frau noch den von Freien und Unfreien noch den zwischen Völkern, Rassen und Sprachen. Da es der Gnosis um die Befreiung von der σάρξ und um die Sammlung der Pneumafunken in dem Christusleib geht, ist der Universalismus ein wesentlicher Grundzug des gnostischen Denkens<sup>36</sup>, der von einem frühen Christentum im damaszenischen Raum und mitsamt diesem Christentum auch von Paulus übernommen wurde – natürlich in das geschichtliche Denken des Glaubens umgeformt<sup>37</sup>.

## VI

In Abschnitt I wurden zwei die Anthropologie und die Ekklesiologie betreffende gnostisierende Komplexe der paulinischen Sprache in einem groben Überblick beschrieben, die ein vollständiges gnostisches System widerspiegeln.

Welche systematische Struktur wies aber die *christliche* Lehre auf, die sich dieser Komplexe als theologischer Ausdrucksmittel bediente?

War in jener jüdischen Gnosis ‚Christus‘ der Titel für die mythologische Zentralgestalt, den in die σάρξ gefallenen und sich selbst restituierenden, in allen Pneumatikern begehrenden *Anthropos*, so muß in dem gnostisierenden Christentum, zu dem Paulus bekehrt wurde, *Jesus* in Person der Christus gewesen sein, wie schon die Tatsache zeigt, daß die-

<sup>35</sup> Vgl. (Anm. 7) 227 Anm. 1; G. Klein, Die zwölf Apostel, 1961, 195; S. Schulz, Gott ist kein Sklavenhalter, 1972, 159 ff.; J. Becker, Der Brief an die Galater, NTD 8, 1976, 45 f.; M. Bouttier, Complexio Oppositorum, NTS 23, 1976/77, 14 f.

<sup>36</sup> Sofern es eine exklusiv jüdische Gnosis gegeben haben sollte (vgl. J. Müller-Bardorff, Zur Frage der literarischen Einheit des Philipperbriefes, WZ (J). GS 7, 1957/58, 593), kann auch sie das Pneuma nicht natürlich differenziert gedacht, sondern muß den Pneumabesitz für das jüdische Volk reserviert haben.

<sup>37</sup> Paulus leugnet die natürlichen und gesellschaftlichen Unterschiede nicht. Aber sie werden geschichtlich bzw. eschatologisch durch den Glauben überwunden. *Als Glieder der Heilsgemeinde* sind Mann und Frau, Freie und Sklaven, Juden und Heiden ‚gleich‘.

ser Jesus von Nazareth als der auferstandene und erhöhte Christus dem Paulus bei seiner Bekehrung begegnete (1. Kor 15,8).

Beide Christologien – das kirchliche Bekenntnis ‚Jesus ist der Christus‘ und die gnostische These, die Summe der Pneumatiker sei der Christus – sind nicht miteinander zu vereinen. Die aus der gnostischen Mythologie übernommene Sprache vom ‚Christus in uns‘ bzw. ‚Wir in Christus‘ muß deshalb als kirchliche Sprache von Anfang an, wie wir bei Paulus genugsam studieren können, im Sinne einer geschichtlichen Bestimmtheit des Menschen durch Jesus Christus verstanden worden sein. Damit ist ein wesentlicher Aspekt jenes Vorgangs angesprochen, der sich bei der kirchlichen Adaptierung der jüdisch-agnostischen Sprache vollzog.

Dieser Vorgang läßt sich noch genauer erkennen. Paulus zeigt sich bekanntlich durchgehend mit den Vorstellungen der Präexistenzchristologie vertraut. Diese Präexistenzchristologie begegnet auch in formelhafem Gut:  $\delta$  θεός τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί (Röm 8,3). Ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, [γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ<sup>38</sup>.] ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν (Gal 4,4 f.). Vgl. 2. Kor 8,9; 1. Tim 1,15; IgnEph 19,2.

Diese Formeln sprechen von der *Sendung* des Sohnes. Sie setzen seine folgende Erhöhung bzw. Rückkehr zum Vater selbstverständlich voraus. Aber sie stellen keine Verkürzung der Erniedrigung *und* Erhöhung umfassenden Formulierungen dar. Vielmehr sind diese (Phil 2,6–11; 1. Tim 3,16; Kol 1,15–20; Joh 3,13.31 u. ö.; Hebr 1,1–4 usw.) als sekundäre Kombination der Sendungsformeln (vgl. noch Joh 3,16 f.; 5,24 u. ö.) mit den gleichfalls ursprünglich selbständigen Erhöhungsformeln (Röm 1,4; 10,9; 1. Kor 15,25; Mk 16,19 usw.) anzusehen.

Schon diese formale Beobachtung schließt aus, daß die Erniedrigungsaussagen einfach aus der Erhöhungsvorstellung herausgewachsen sind<sup>39</sup>. Und daß die „Einführung des Präexistenzgedankens in die Christologie“ in schon vorpaulinischer Zeit gar ohne religionsgeschichtliche Einflüsse von außen „aus innerer Notwendigkeit“ in der palästinischen Urgemeinde erfolgte<sup>40</sup>, scheidet an der einfachen Beobachtung, daß die Präexistenzchristologie sich lange Zeit nur in einem relativ schmalen Traditionsstrang findet. Die ‚antiochenischen‘ christologischen Formeln des Paulus enthalten sie nicht, schließen sie z. T. (wie z. B. Röm 1,3 f.) so-

<sup>38</sup> Das Eingeklammerte, eine deutliche Dublette (γενόμενον, ἵνα), ist ein Zusatz vermutlich des Paulus.

<sup>39</sup> Anders M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, 1975, 106; O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6–11*, 1976, 73.

<sup>40</sup> M. Hengel, *ebd.*, 105 ff. 111 f.

gar aus. Der gesamten synoptischen Tradition in allen ihren Schichten ist die Präexistenzchristologie noch an der Schwelle zum 2. Jahrhundert fremd.

Andererseits bedarf aber auch die Ableitung der Präexistenzchristologie aus einem gnostischen Erlösermythos, wie sie weithin in der religionsgeschichtlichen Schule vertreten wurde, einer spürbaren Korrektur<sup>41</sup>. „Soviel wir erkennen können, ist keine der vorchristlichen Erlöserfiguren eine konkrete Gestalt.“<sup>42</sup> Auch die aus den neutestamentlichen Schriften durch Zirkelschluß zu gewinnenden gnostischen Systeme einschließlich der Vorlagen des Johannesevangeliums setzen keine vom Himmel gesandte und zugleich konkret-menschliche Erlösergestalt voraus. Die jüdische Gnosis, die im Hintergrund der paulinischen Sprache steht, schließt sie sogar deutlich aus; denn sie nennt die Summe der Pneumafunken den ‚Christus‘. Die Erlösung erfolgt in der Frühzeit der Gnosis durch eine Uroffenbarung, durch einen anonymen Ruf, durch den ekstatischen Propheten, der zum Himmel aufsteigt, und vor allem durch die Erlösten selbst, die als Erlöser tätig sind: die schon erweckten Pneumatiker wecken die noch schlafenden auf. Der irdisch-menschliche Erlöser der späteren Gnosis, durchweg Jesus, dürfte erst christlichen Ursprungs sein<sup>43</sup>.

Dennoch „hängt das Aufkommen der Präexistenzchristologie ursächlich“<sup>44</sup> mit den Erlösungs- und Erlöservorstellungen der Gnosis zusammen. Sie bildet sich innerhalb des Christentums, aber nicht vor der Begegnung zwischen frühem Christentum und jüdischer Gnosis, sondern durch diese Begegnung, indem die Gestalt Jesu Christi der gnostischen Erlösungs- bzw. Erlöservorstellung angeglichen wird: Jesus ist nicht mehr der zum Gottessohn erhöhte Mensch (Röm 1,3f.), sondern der sich in Menschengestalt erniedrigende Gottessohn, von Gott den Menschen zur Erlösung gesandt, „damit wir die Kindschaft empfangen“ (Gal 4,5)<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Vgl. H.-M. Schenke (Anm. 3), 209f.

<sup>42</sup> K. M. Fischer (Anm. 16), 262.

<sup>43</sup> H.-M. Schenke (Anm. 3), 211.

<sup>44</sup> Ebd. 205.

<sup>45</sup> Eine *theologia crucis* verbindet sich mit den alten Erniedrigungsformeln noch nicht. Das Erlösungsgeschehen ist offenbar als Annahme der niedrigen Menschen an Sohnes Statt durch den sich erniedrigenden Sohn gedacht bzw. als Wechsel der Seinsweise (vgl. 2. Kor 8,9); dabei mag auch der Urbild-Gedanke eine Rolle gespielt haben.

Die *theologia crucis* fehlt selbst noch in der Vorlage des relativ späten Hymnus Phil 2,6–11; denn V 8 stammt (ganz!) von Paulus, wie G. Strecker (ZNW 55, 1964, 63 ff.) überzeugend gezeigt hat. Zur Kritik der Ansicht von O. Hofius (Anm. 39), derzufolge der Philipper-Hymnus von Anfang an eine *theologia crucis* vertrete und keine hellenistischen Einflüsse zeige, vgl. E. Gräßer in ThZ 32, 1976, 309f.

Das Fehlen der *theologia crucis* im Christus-Hymnus des Philipperbriefes und seine deutliche Präexistenzchristologie schließen aus, daß dieser Hymnus im Bereich der Theo-

In der Gnosis wird die Verlorenheit des Menschen radikal gedacht, so daß seine Erlösung nicht aus der Welt kommen kann. Erlösung bedeutet Erlösung *von* der Welt; sie kommt – auf welchem Weg und durch wen auch immer – von außerhalb der Welt<sup>46</sup>. Wird diese Erlösungsvorstellung mit der kirchlichen Rettergestalt, dem irdischen und erhöhten Christus Jesus, verbunden, entsteht fast notwendig die Präexistenzchristologie. Daß dies in „strenger Konsequenz christologischen Denkens“ geschah, „um die *ganze Offenbarung Gottes*, um das *ganze Heil* in seinem Christus Jesus“ anzusagen<sup>47</sup>, ist ein *post festum* gesprochenes dogmatisches Urteil. Der tatsächliche Vorgang ist zunächst religionsgeschichtlich und damit zurückhaltender hinsichtlich seiner dogmatischen Implikate zu interpretieren. Die antiochenisch-synoptische Tradition zeigt, daß es der Präexistenzchristologie nicht bedurfte, um die ‚ganze Offenbarung Gottes‘ zu verkündigen; von einer ‚strengen Konsequenz‘ ist insofern nicht zu sprechen. Aber zweifellos wollte die Präexistenzchristologie nicht das Christentum der Gnosis angleichen, sondern es im Gegenteil mit Hilfe einer gnostisierenden Kategorie gegenüber der Gnosis selbst behaupten. Die kirchliche Präexistenzchristologie spricht darum von Anfang an antignostisch von der *Fleisch*werdung des Christus, der Erlösung der *Welt* (vgl. Röm 8,3). Sie überwindet zugleich die mystische Identitätschristologie der Gnosis, das pneumatische ‚Ich bin Christus‘. *Jesus* ist als der Christus der Gesandte Gottes und das *Gegenüber* des Menschen. Die festgehaltenen Formeln der ‚mystischen‘ Christologie der Gnosis (‚in Christus‘; ‚Christus in uns‘ usw.) können jetzt nur als Ausdruck der geschichtlichen, durch den Glauben an Christus begründeten Gotteskindschaft der Menschen verstanden werden (vgl. Gal 3,26 ff.).

Die Ausbildung der Präexistenzchristologie ist also ein *kirchlicher* Vorgang, der mit antignostischer Tendenz die gnostische Vorstellung von himmlischer Erlösung und himmlischen Erlösern auf den Christus Jesus bezieht und so eine weitgehende Übernahme gnostischer Begriffe

logie der (antiochenischen) Glaubensformeln entstand. Er zeigt vielmehr eine (relativ weit entwickelte) Gestalt jener Theologie, die Paulus bereits bei seiner Bekehrung kennengelernt hatte. Insofern hat die Rede vom gnostisierenden Charakter des Hymnus ein gewisses Recht. Entsprechendes gilt von verwandten Stellen wie 1. Tim 3,16; Kol 1,15–20, die gleichfalls Etappen auf dem Weg der ‚damascenischen‘ zur ‚johanneischen‘ Theologie markieren.

Dabei scheint eine wesentliche Intention des Philipper-Hymnus gewesen zu sein, die – historisch richtig beobachtete – Niedrigkeit bzw. bloße Menschheit des Präexistenten zu erklären. Paulus scheint in seiner frühen antiochenischen Zeit noch in Kontakt mit den sich weiter entwickelnden ‚damascenischen‘ Schultraditionen geblieben zu sein. Durch V 8 – ähnliches läßt sich an Hebr 1,1–4 beobachten – integriert Paulus den Hymnus in die antiochenische Theologie.

<sup>46</sup> Vgl. H. Jonas (Anm. 5) 106 ff., 120 ff.

<sup>47</sup> M. Hengel (Anm. 39), 139.

und Vorstellungen bei Eliminierung des eigentlichen gnostischen Daseinsverständnisses ermöglicht und zugleich erforderlich macht.

Daß aber die Präexistenzchristologie zu jener in solcher Weise ‚gnostisierenden‘ Gestalt des Christentums gehörte, das Paulus bei seiner Bekehrung annahm, zeigt sich schon daran, daß die Präexistenzchristologie eine selbstverständliche Grundlage seines Christusglaubens überhaupt bildet, in die er auch die ganz anders garteten christologischen Vorstellungen der erst später aufgenommenen antiochenischen Traditionen (vgl. Röm 1,3f.; Mk 1,1: Adoptionschristologie) integriert. Auch begegnen die beiden deutlichsten Sendungsformeln in einem Kontext, der zu den gnostisierenden Abschnitten der paulinischen Überlieferung gehört. Bei Röm 8,3 ist das aus der dualistischen Sprache des größeren Zusammenhangs ohne weiteres zu entnehmen. Aber auch für Gal 4,4f. gilt entsprechendes; denn die Präexistenzaussage dürfte in einem traditions-geschichtlichen Zusammenhang mit 3,26–28 stehen, einer Formulierung des pneumatischen Universalismus (s.v.), etwa in der Abfolge 4,4f. + 3,27–28: ‚. . . sandte Gott seinen Sohn, vom Weibe geboren, damit wir die Kindschaft empfangen. Denn wer immer in Christus getauft wurde, hat Christus angezogen. Nun gibt es nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr Mann noch Frau. Wir sind alle eines in Christus Jesus.‘ 4,6 mag eine Fortsetzung enthalten: ‚Weil wir aber Kinder sind, sandte Gott den Geist seines Sohnes . . .‘ (vgl. Röm 8,14ff.). Aus der im ursprünglichen gnostischen Verständnis substanzhaft vorgestellten Gleichheit aller das Fleisch ‚ausziehenden‘ Pneumatiker ‚in Christus‘ wurde die durch den Glauben an Christus konstituierte Gemeinschaft der ungleichen Glieder der erlösten Schöpfung.

## VII

Die Frage nach dem konkreten Anlaß jener frühen fruchtbaren und folgenreichen Begegnung zwischen dem Urchristentum und der beschriebenen jüdischen Gnosis läßt sich kaum beantworten. Sollte die in den gnostischen Begriffen und Strukturen ausgeprägte Theologie missionarische Aktivitäten unter den Gnostikern erleichtern? Oder haben wir es mit einer Theologie gnostischer Konvertiten zu tun, die sich mit ihrer Zuwendung zum Christentum zugleich wieder auf die Mitte des alttestamentlich-jüdischen Denkens zubewegten, ohne doch den Universalismus aufzugeben? Oder führten bestimmte innertheologische Ansätze, z. B. die Parusieverzögerung, das ältere Urchristentum zu einer mit Hilfe gnostischer Kategorien erfolgenden theologischen Entwicklung? Oder handelt es sich primär um die theologische ‚Schreibtischarbeit‘ eines z. B. von dem gnostischen Universalismus faszinierten Judenchristen?

Muß diese Frage offenbleiben, so läßt sich doch sagen, daß es ein *apokalyptisches* Christentum war, das sich in der Begegnung mit der jüdischen Gnosis in der beschriebenen Weise theologisch wandelte. Denn die gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus stehen zwar weitgehend unverbunden neben seinen antiochenischen Traditionen und neben seiner in Auseinandersetzung mit der Synagoge ausgearbeiteten universalistischen Rechtfertigungslehre; sie sind aber relativ eng mit apokalyptischen Motiven gekoppelt. Ich bringe dafür drei Beispiele.

1. In 2. Kor 5,17 verbindet sich die mystisch-gnostische Sprache (ἐν Χριστῷ εἶναι) mit dem apokalyptischen Äonenschema: εἰ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις. τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοῦ γέγονεν καινά. Die Verbindung beider religionsgeschichtlicher Komponenten ist die denkbar engste und unlösbar, also ursprünglich.

2. In 1. Kor. 2,10–16 tradiert Paulus in – man ist geneigt zu sagen: erschreckend<sup>48</sup> – originaler Weise Strukturen der gnostischen Identitäts-Pneumatologie. Mit ihrer Hilfe begründet er (v 10a) den vorhergehenden Prophetenspruch (v 6–9), der indessen nicht in der Gnosis<sup>49</sup>, sondern in der Apokalypitik zu Hause ist; die Archonten τοῦ αἰῶνος τούτου sind nicht die dämonischen Welterschöpfer, sondern (vgl. 2. Kor 4,4) die Beherrscher dieses alten Weltlaufs, die durch die Kreuzigung des ‚Herrn der Herrlichkeit‘ selbst die ihnen das Verderben bringende Äonenwende herbeigeführt haben<sup>50</sup>.

3. Der in sich geschlossene dogmatische Abschnitt Röm 7,17–8,39, ohne Bezug zum leitenden Thema des Römerbriefes<sup>51</sup> und zweifellos nicht für diesen konzipiert, spricht von der totalen Sündenverfallenheit und von der Erlösung wesentlich in den gnostischen Strukturen (s. v.). Nach dem dazugehörenden Ansatz zu präsentischer Eschatologie (8,12–16) leitet 8,17 zu einer Darlegung futurischer Eschatologie über, die, wenn auch in sublimierter Form, wesentlich mit apokalyptischem Material arbeitet (vgl. bes. 8,19ff., 29f.). Der ‚Geist‘, in der Gnosis das erweckte göttliche Pneuma-Selbst des Menschen und so das Heil selbst, begegnet als gegenwärtiges Angeld auf das Heil des kommenden Äons (8,23ff.; vgl. Gal 4,6f., ggf. in Verbindung mit 3,27f.! s. v.), jedoch noch durchaus in gnostisierender Form (8,26f.; vgl. 1. Kor 14,14ff.).

<sup>48</sup> Der *Wortlaut* der paulinischen Argumentation besagt mit dünnen Worten, daß der psychische bzw. sarkische Mensch τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ nicht verstehen kann! Das ist ein in keinem Sinn jüdischer oder christlicher Gedanke, sofern er die *Geschöpflichkeit* des Menschen als seine Gottesferne versteht.

<sup>49</sup> So z. B. R. Bultmann (Anm. 8), 176f. Vgl. auch M. Winter (Anm. 8), 205.

<sup>50</sup> Vgl. M. Winter, ebd. 58ff. (Lit.).

<sup>51</sup> Vgl. (Anm. 23), 18ff. 7,25b und 8,1 sind ursprüngliche Randglossen. Zur Sache bedenke man nur, daß πίστις (πιστεύειν) in Röm 1–6 35mal, in Röm 7–8 nie begegnet; umgekehrt findet sich das analoge, ursprünglich dualistische πνεῦμα (ἔχειν) in Röm 7–8 21mal, in Röm 1–6 nur einmal (2,29, dazu in 1,4 vorpaulinisch, in 1,9 untechnisch; zu 5,5 s. Anm. 23).

Trotz der völlig verschiedenen weltanschaulichen Voraussetzungen (substanzhafter, räumlicher Dualismus in der Gnosis; geschichtliches, zeitliches Äonendenken in der Apokalyptik) besaßen beide Strömungen in dem im wesentlichen Daseinsverständnis sowie in dem hier prophetischen, dort dualistischen Enthusiasmus eine Verständigungs- und Begegnungsbasis<sup>52</sup>.

Offenbar begegnete also ein Zweig des missionarisch aktiven palästinischen Judenchristentums, das wesentlich apokalyptisch geprägt war, sehr früh einer jüdischen Gnosis. Das Ergebnis dieser Begegnung war jenes theologische System, das uns in den gnostischen Elementen der Sprache des Paulus (unter Einschluß der Präexistenzchristologie) und mitsamt den damit anfänglich verbundenen apokalyptischen Vorstellungen entgegentritt und in dem Christus primär nicht der Kommende, sondern der Gekommene ist, das Heilsgeschehen vornehmlich nicht erwartet, sondern als geschehen verkündigt und die Kindschaft zugesagt wird. Der Geist wird nicht dualistisch aufgefaßt, sondern im frühchristlichen Sinn als eschatologische Gabe, als Angeld des Heils, verstanden (Röm 8,23). Das Problem der Parusieverzögerung wurde in diesem theologischen Entwurf bereits gelöst.

Wie weit auch schon das palästinische Bekenntnis zu Jesus als dem nicht nur wiederkommenden, sondern auch zur Rechten Gottes erhöhten Christus die bloße apokalyptische Erwartung dialektisch mit dem ‚Schon jetzt‘ des Heils verbunden hatte, läßt sich kaum noch feststellen. War dies bereits der Fall, so hat jener in den gnostischen Elementen der Sprache des Paulus faßbare theologische Prozeß die Dialektik des ‚Schon jetzt‘ und ‚Noch nicht‘ nicht erst geschaffen, ihr in jedem Fall aber adäquate Ausdrucksmittel zur Verfügung gestellt; vgl. 1. Kor 15,25 ff.

Auf keinen Fall geschah dieser Interpretationsvorgang zufällig, unbeabsichtigt oder beiläufig. Er verrät ein hohes und verantwortliches theologisches Interpretationsvermögen.

Will man in diesem Zusammenhang überhaupt einen Namen oder eine Schule nennen, so kommt nur Stephanus und seine Gruppe in Frage. Es besteht in der kritischen Forschung Einvernehmen darüber, daß die Darstellung in Apg 6–7 weitgehend vom redaktionellen Interesse des Lukas getragen wird. Ein Bild des historischen Stephanus läßt sich daraus nur schwer gewinnen. Indessen steht fest, daß Stephanus und der Kreis der Sieben einer selbständigen christlichen Gemeinde vorstanden und daß diese Gemeinde sich theologisch erheblich von dem um die Zwölf ‚Apostel‘ gruppierten Gemeindeverband unterschied<sup>53</sup>. Die bei

<sup>52</sup> Vgl. M. Winter (Anm. 8), 56 ff.; W. Schmithals, *Die Apokalyptik*, 1973, 67.

<sup>53</sup> Vgl. zuletzt O. Cullmann (Anm. 6), 43 ff.; M. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus*, ZThK 72, 1975, 175.



Lukas noch erkennbare und für den Konflikt in Jerusalem zweifellos auch bedeutsamste theologische Sondermeinung der Gruppe um Stephanus betraf die grundsätzliche Gesetzesfreiheit, den christlichen Universalismus<sup>54</sup>, der dann auch die Missionsarbeit des Paulus bestimmt

<sup>54</sup> Vgl. W. Schmithals, *Paulus und Jakobus*, 1963, 12 ff.

M. Hengel (Anm. 53) bemüht sich, das Dunkel der frühchristlichen Geschichte zwischen Jesus und Paulus „mit Hilfe der uns zur Verfügung stehenden philologisch-historischen Methode so gut es geht auszuleuchten“ (151). Indessen geht es nicht gut.

Er versucht, den bekannten Begriff Ἑβραῖος durch den unbekannteren Begriff Ἑλληνιστής, der nach Apg 6, 1; 9, 29 (vgl. 11, 20) erst wieder im 4. Jhd. begegnet, zu bestimmen und kommt zu dem Schluß, es sei jeweils nur die Muttersprache angezeigt. Zwar dürfte Ἑλληνιστής von ἑλληνίζειν abgeleitet sein (166), aber die Verben auf . . . ζειν meinen nach Auskunft der Grammatiken durchweg ein ‚sich verhalten wie‘ (vgl. Gal 2, 14). Daß ἑλληνίζειν (seit Plato) vorwiegend (nicht „praktisch ausschließlich“, wie Hengel 166 entgegen der von ihm selbst gebrachten Parallelen behauptet) für die Kenntnis der griechischen Sprache gebraucht wird, liegt nahe und besagt für den Sprachgebrauch des Lukas, zumal in Verbindung mit Ἑβραῖος, nichts. Ἑβραῖος bezieht sich indessen mit Sicherheit oft auf ein entsprechendes Verhalten überhaupt; Paulus nennt sich ‚Hebräer von Hebräern‘ (Phil 3, 5; vgl. 2. Kor 11, 22), obwohl Griechisch seine Muttersprache und er vermutlich des Aramäischen überhaupt nicht kundig war. Die Entscheidung, was die Begriffe Ἑβραῖος und Ἑλληνιστής sachlich bezeichnen, kann deshalb nur durch den Kontext fallen.

Nun bestreitet Hengel ‚Sondermeinungen‘ der Hellenisten gar nicht. Die „Frage nach dem *Grund der Anklage* und der Empörung, die zur spontanen Lynchjustiz führte“ (190), beantwortet er freilich mit dem enigmatischen Satz, entscheidend gewesen sei „die geistgewirkte Interpretation der Botschaft Jesu im neuen Medium der griechischen Sprache“ (196). Aber die Botschaft Jesu selbst kann die *nur* über die Hellenisten ergehende blutige Verfolgung nicht erklären; denn diese Botschaft muß den Hellenisten ja von den ‚Hebräern‘ zugekommen sein, die unbelästigt blieben. Und wie sollte das bloße Medium der griechischen Sprache, die längst die Sprache der Diasporajuden und ihrer Bibel, also eine *jüdische* Sprache war, in dem zweisprachigen Jerusalem eine so bedeutsame Umgestaltung der Botschaft Jesu bewirken, daß die Hellenisten blutig verfolgt wurden? Also bleibt die Wirkung des Geistes übrig, doch sollte man den Heiligen Geist nicht als methodisches Prinzip mißbrauchen, wenn einem die religionsgeschichtliche Fragestellung nicht gefällt.

Das Problem der *grundsätzlichen* Gesetzesfreiheit der von Paulus verfolgten Christen wird von Hengel – ich gebrauche seinen Ausdruck –, ‚unterschlagen‘, und es bleibt ganz unscharf, *welche* „pneumatische Freiheit gegenüber Tempel und Ritualgesetz“ (198) sich die Hellenisten erlaubten. Indessen ist die Vielfalt und Liberalität jüdischen Gesetzesverständnisses vor dem Jahre 70, zumal im hellenistischen Judentum, bekannt, so daß die Vorstellung, eine ganze Gemeinschaft wie die Stephanusgemeinde sei in Judäa blutig verfolgt und vertrieben worden, weil sie das jüdische Gesetz (wie auch immer) antipharisäisch interpretierte, schlicht als ‚abenteuerlich‘ bezeichnet werden muß, um noch einmal mit Hengel zu formulieren.

So erscheint das Ende des Stephanus auch als eher zufälliger Akt. „Seine geistgewirkte Rede erbittert sie aufs äußerste (7, 54), die Himmelsvision bewirkt satanischen Haß, der sich in seiner Ermordung entlädt“ (194). Darum kommt es auch gar nicht zu einer allgemeinen Verfolgung der Hellenisten. Diese mochten vielmehr „die erbitterte Reaktion ihrer eigenen Genossen aus der Diaspora, die sich außer in der Ermordung des Stephanus auch in Diffamierung, Boykott, Maßnahmen der Gemeindezucht und sonstigen Gewalttätigkeiten äußern konnte, als göttliche Anweisung betrachten, die heilige Stadt, in der das

und der m.E. auf die jüdische Gnosis bzw. auf das gnostisierende Christentum zurückgeht, zu dem Paulus bekehrt wurde (s. v.)<sup>55</sup>. Will man darum Stephanus und seine Schule in diesem Zusammenhang nennen<sup>56</sup>, könnte die Verbindung des Verfolgers Paulus mit der Person des Stephanus (Apg 7,57; 8,1) nicht ohne jeden historischen Anhalt sein<sup>57</sup>. Für den Zusammenhang zwischen der Stephanusgemeinde und der Bekehrungstheologie des Paulus sprechen weitere Beobachtungen:

Blut Jesu und das seines Zeugen Stephanus vergossen worden war, ... zu verlassen“ (196 f.).

Dieses Abgleiten aus seiner philologisch-historischen Methode in erbauliche Romanschriftstellerei hätte Hengel vermeiden können, verschlösse er sich nicht allen redaktionskritischen Erwägungen. Lukas, der den schweren Konflikt in Kap. 6f. sowohl innerjüdisch wie innerchristlich aufs äußerste herunterspielt, hätte einen solch *relativ* harmlosen Konflikt, wie er Hengel vorschwebt, niemals zu einer umfassenden Katastrophe verstärkt.

Hengels Aufsatz ist ein Musterbeispiel, an dem man studieren kann, wohin es führt, wenn der Forscher in einer (unvermeidlichen!) Kette von Zirkelschlüssen argumentiert, diesen Sachverhalt aber nicht methodisch reflektiert, sondern sich der Illusion hingibt, er arbeite unter strenger Beachtung der Chronologie der Quellen einfach ‚philologisch-historisch‘. Bei Hengel wird diese Illusion zusätzlich dadurch genährt, daß er mit einer Fülle (interessanten und mit hoher Gelehrsamkeit zusammengetragenen) peripheren Materials Probleme und Problematik der primären Texte in ihren unmittelbaren Kontexten (Redaktionskritik) oft mehr zudeckt als erhellt und der religionsgeschichtlichen Fragestellung mit prinzipieller Reserve begegnet.

<sup>55</sup> Meine frühere Vermutung, der gesetzeskritische Universalismus des Stephanuskreises stamme aus dem syrisch-antiochenischen Raum und stehe vielleicht in ursächlicher Verbindung mit der aufkommenden Heidenmission der Antiochener (Anm. 54, 21 f.), dünkt mich nun in jedem Fall unwahrscheinlich. Eine *grundsätzliche* Gesetzeskritik in so früher Zeit ist einem der hellenistischen Synagoge verbundenen Christentum nicht zuzutrauen (s. v.). Die Namen der frühen antiochenischen Lehrer (Apg 13,1) haben denn auch mit den Sieben von Apg 6,5 nichts zu tun.

<sup>56</sup> In diese Richtung gehen auch die „in einem legitimen Zirkelverfahren“ (VII) angelegten Überlegungen von O. Cullmann (Anm. 6), 41 ff. Seine Einzelbegründungen (45 ff.) haben nach meinem Urteil freilich wenig Überzeugungskraft. Nur die Beobachtung, daß Samarien, eine frühe Hochburg der Gnosis, bei Johannes wie in der Stephanustradition eine große Rolle spielt, dünkt mich bemerkenswert (vgl. Apg 8 und Joh 4,31). Sie dürfte in der Tat erlauben, Samarien als Missionsgebiet speziell des gnostisierenden Christentums um Damaskus anzusehen. Denn in den frühen antiochenischen Traditionen (vgl. Markus) fehlt Samarien bezeichnenderweise.

<sup>57</sup> „Das Bekenntnis des Paulus, daß er ‚die Gemeinde Gottes‘ nicht nur ‚im Übermaß verfolgte‘, sondern darüber hinaus ‚zerstörte‘ ... , trifft am ehesten auf die Vertreibung des Stephanuskreises zu. Hier wurde eine konkrete Gemeinde ‚zerstört‘“ (M. Hengel, Anm. 53, 172). Allerdings bleibt bei Lukas undeutlich, inwieweit Paulus die Gemeinde in Jerusalem verfolgt hat (vgl. 8,3; 9,1 und 26,9–11), und Paulus selbst schließt dies durch Gal 1,22 auch mit einiger Sicherheit aus. Die von Paulus zerstörte Gemeinde dürfte also nicht in Judäa gelebt haben. Es ist auch fraglich, ob das Martyrium des Stephanus überhaupt in Jerusalem stattfand. Der Bericht des Lukas über einen Lynchmord an Stephanus durch die Mitglieder des Synedriums (Apg 7,54 ff.) kann unmöglich Anspruch auf Historizität erheben. Dagegen entspricht es der redaktionellen Tendenz des Lukas, alle kirchlichen Entwicklungen direkt von den Jerusalemer Aposteln ausgehen zu lassen, um deren einzigartige Autorität und die von ihnen verbürgte Lehreinheit der Kirche zu betonen. Lukas

1. Von der Bekehrung des Kämmerers (Apg 8,26–40) urteilt E. Haenchen<sup>58</sup> mit Recht: „... es war die erste Heidenbekehrung, wie sie die hellenistischen Christen überlieferten.“ Daß Lukas diesen Eindruck zugunsten der Bekehrung des Cornelius durch Petrus (Apg 10,1–11,18) bzw. die Zwölf zurückdrängt, ist verständlich. Die ihm vorliegende Tradition aber schreibt den Beginn der gesetzesfreien Heidenmission bzw. die erstmalige Taufe von Unbeschnittenen der Stephanusgemeinde zu.

2. Die andere Philippuslegende berichtete ursprünglich, Philippus habe Simon bekehrt und ihn beschämt, als der Samaritaner ihm die Kraft des Wundergeistes abkaufen wollte<sup>59</sup>. Wiederum depotenziert Lukas die Leistung des Philippus, indem er die Jerusalemer Apostel in die Vorlage einführt. Diese Vorlage selbst setzt voraus, daß Simon und die Stephanusgemeinde miteinander konkurrierten und daß Simon *vor* den Christen in Samaria wirkte.

Nun sollte man nicht bestreiten, daß Simon ein jüdisch-samaritanischer Gnostiker war<sup>60</sup>. Bei der Begegnung zwischen Simon und der Stephanusgemeinde haben wir es also mit der frühesten sicher bezeugten Beziehung zwischen Gnosis und Christentum zu tun. Welcherart diese Beziehung im einzelnen war, läßt sich der Apg 8 zugrunde liegenden Legende, die den Sieg des christlichen Glaubens über die satanische gnostische Konkurrenz feiert, nicht entnehmen. Haben wir aber insgesamt richtig analysiert, so dürfte die Konkurrenzsituation wesentlich dadurch bestimmt gewesen sein, daß Simon Magus jene Gnosis repräsentierte, deren Ausdrucksmittel sich die Stephanusgemeinde – zur antignostischen Mission unter den Simonianern? – angeeignet hatte.

---

mußte Stephanus also auch dann nach Jerusalem und unter die Regie der Zwölf versetzen, wenn der Kreis der Hellenisten, was ohnedies historisch wahrscheinlich ist, außerhalb Jerusalems (im samaritanischen, phönikischen oder arabischen Gebiet) zu Hause war. Läßt Lukas den Stephanus in Apg 7,4 vor dem Synedrium Palästina das Land nennen, in dem *ih*r wohnt, so weiß er offenkundig davon, daß Stephanus tatsächlich außerhalb Palästinas wohnte, wirkte und verfolgt wurde.

<sup>58</sup> Die Apostelgeschichte, KEK 3<sup>13</sup>, 1961, 265.

<sup>59</sup> E. Haenchen (Anm. 58), 258, nach dem Vorgang von Wellhausen, Dibelius und anderen zu Apg 8,4–25.

<sup>60</sup> Simon Magus wird von den Gnostikern als einer ihrer Väter reklamiert, von der Kirche als gnostischer Urketzer bekämpft. Dies geschieht *unabhängig voneinander*. Auch Apg 8,10 läßt mit Sicherheit ein gnostisches Selbstverständnis Simons erschließen; Simon weiß sich als Teil der in die Gewalt der Materie geratenen und sich davon lösenden göttlichen Dynamis. Versuche, die Zugehörigkeit Simons zur gnostischen Bewegung zu bestreiten, gehen nicht ohne Vergewaltigung der Quellen ab und verraten allzu deutlich das Interesse, die Existenz einer vorchristlichen Gnosis unter allen Umständen zu bestreiten. Zu dem diese Tendenz besonders kraß verfolgenden Buch von K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, 1974, ist meine Besprechung in der Literaturbeilage der RKG 1, 1975, sowie die treffliche Untersuchung von G. Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, 1975, zu vergleichen; vgl. ferner ZKG 1976, 346 ff. und VF 21, 1976, 32 ff.

3. Die Apg bewahrt einige zweifellos traditionelle Spuren von gnostisierendem Enthusiasmus der frühen Gemeinde auf, speziell von Glossolalie: 2,3f. 13; 10,44ff.; 11,15. Lukas bemüht sich, auch diese Spuren der Wirksamkeit der Apostel einzuordnen; nur deshalb dürfte er sie überhaupt tradieren. Tatsächlich aber hat die dualistisch verwurzelte Glossolalie einen religionsgeschichtlich gesehen völlig anderen Ursprung und ein religionsphänomenologisch gesehen gänzlich anderes Erscheinungsbild als der prophetisch-apokalyptische Enthusiasmus, der in der palästinischen Urgemeinde zweifellos lebendig war. Ich halte die genannten Traditionen für von Lukas versetzte und damit ‚domestizierte‘ Motive, die aus den Überlieferungen über die Stephanusgemeinde stammen. Vielleicht sind Apg 6,8.10.15b; 7,55 entfernte Reflexe des ursprünglich in dieser Gemeinde und ihren Traditionen lebendigen Enthusiasmus.

4. Vieles spricht dafür, daß der Philippus des Zwölferkreises (Apg 1,13) und der Philippus des Siebenergremiums (Apg 6,5) identisch sind (vgl. Euseb KG 3,39,9; 5,24,2), eine alte und begründete These, der selbst Hengel (Anm. 53, 177) nicht abgeneigt ist. Philippus bildet dann nicht nur persönlich ein Bindeglied zwischen den ‚Hebräern‘ und den ‚Hellenisten‘ (Apg 6,1) sowie Paulus (Apg 21,8ff.), sondern weist auch sachlich auf die Verbindung der Bekehrungstheologie des Paulus zu dem Kreis um Stephanus hin, da er, wie sublimiert auch immer, einem ‚enthusiastischen‘ Christentum zuzuordnen ist (Apg 8,9ff.; 21,8f.).

Kommen wir in den zuletzt angesprochenen Fragen auch über Hypothesen, Möglichkeiten und bestenfalls Wahrscheinlichkeiten nicht hinaus, so können wir doch mit Sicherheit sagen, daß jenes aus der Begegnung mit jüdischem Gnostizismus erwachsene Christentum, zu dem Paulus bekehrt wurde und das ihm die gnostisierenden Elemente seiner theologischen Sprache vermittelte, zugleich auch der Mutterboden der ‚johanneischen‘ Theologie war<sup>61</sup>. Wir haben es bei der ‚johanneischen‘ Theologie also nicht mit einer relativ späten, sondern im Gegenteil mit einer besonders frühen Gestalt des christlichen Glaubens zu tun – eine freilich nicht neue These<sup>62</sup> –, und zwar mit einer Gestalt, die nicht beziehungslos neben der paulinischen Überlieferung steht, sondern einen Traditionsstrang auch der paulinischen Theologie bildet<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Der anonyme Lieblingsjünger des Johannesevangeliums ist in seiner Eigenschaft als ‚Gewährsmann‘ des Evangelisten also identisch mit jenem Theologen, der vor Paulus das palästinische Christentum in den gnostischen Kategorien neu interpretierte.

<sup>62</sup> Vgl. O. Cullmann (Anm. 6), 41 ff.; R. Bultmann, *Exegetica*, 1967, 102.

<sup>63</sup> U. B. Müller, *Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde*, 1975, kommt zu dem Ergebnis: „Für das frühe Stadium, wie es uns in Joh 1,14.16 begegnet, erkannten wir eine enthusiastische Strömung mit präsentischer Eschatologie als gemeindliche Basis – darin berührt sich diese Traditionsstufe mit entsprechenden enthusiastischen

## VIII

Zusammenfassend läßt sich aus dem Gesagten für die Entwicklung des Urchristentums – unbeschadet einer größeren Vielfalt der frühen Entwicklung – folgendes entnehmen:

Das palästinische Judenchristentum (Jerusalem, die Zwölf), erwachsen aus der Apokalyptik und aus akuter Naherwartung der Äonenwende, beidem nach dem Messiasbekenntnis möglicherweise auch bereits wieder mehr oder weniger entwachsen, entwickelte sich etwa gleichzeitig in zwei deutlich unterschiedene Richtungen weiter. Einerseits in der Begegnung mit jüdischer Gnosis zu einer universalistischen, stark ‚anthropologisch‘ geprägten Theologie mit Präexistenzchristologie (Damasus; Stephanus?), die uns innerhalb des Neuen Testaments in den gnostischen Elementen der Sprache des Paulus mit den dazugehörigen Glaubensformeln sowie in der johanneischen Tradition begegnet.

Andererseits im Anschluß an die Diaspora-Synagoge zu einem hellenistischen Christentum mit Adoptionschristologie, das sich gleichfalls den apokalyptischen Anfängen weitgehend entwand (Antiochien; Petrus) und auf das vor allem die synoptische Tradition (ohne die Spruchüberlieferung Q<sup>64</sup>) zurückgeht, das in einem früheren Stadium aber auch von wesentlichen Elementen der paulinischen Theologie bezeugt wird.

Paulus wurde zu dem ‚gnostisierenden‘ – anachronistisch gesprochen: zu dem ‚johanneischen‘ – Christentum bekehrt, trat dann in die antiochenischen Traditionen ein und bildete auf dieser doppelten Basis, die sich in seiner theologischen Sprache und den von ihm tradierten Glaubensformeln noch deutlich in ihrer Unterschiedenheit erkennen läßt, und unter Beibehaltung wesentlicher apokalyptischer Strukturen aus dem jüdischen Wurzelboden des Urchristentums in Auseinandersetzung vor allem mit der hellenistischen Synagoge seine heidenchristliche Theologie, besonders die Rechtfertigungstheologie (im engeren Sinne) aus.

Für die Anfänge und Ursprünge der Gnosis ergibt sich:

1. Die Gnosis ist eine vorchristliche Bewegung.
2. Sofern das frühe Christentum von der Gnosis beeinflusst wurde, geht dieser Einfluß auf einen jüdischen Gnostizismus zurück. Daraus einen jüdischen Ursprung der Gnosis zu erschließen<sup>65</sup>, scheint mir freilich eine zu weitgehende Folgerung zu sein.
3. Die Vorstellung eines menschengewordenen himmlischen Erlösers dürfte der vorchristlichen Gnosis fremd sein. Sie stammt, wenn auch

---

Phänomenen innerhalb der paulinischen Gemeinden“ (73) – und, so wird man ergänzen können, innerhalb bestimmter früher Strukturen der paulinischen Theologie selbst.

<sup>64</sup> Vgl. meinen Aufsatz ‚Jesus und die Apokalyptik‘, in: G. Strecker (Hrsg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*, Festschrift für H. Conzelmann, 1975, 82 ff.

<sup>65</sup> Vgl. zuletzt K. Rudolph, in: *ThR* 36, 1971, 115 f.

nicht ohne wesentlichen Einfluß gnostischen Denkens, aus dem frühen Christentum.

4. Begegnet uns die jüdische Gnosis in der Frühzeit des Christentums im weiteren Raum um Damaskus (Samaritanien ?), ohne zur gleichen Zeit schon weiter westlich (Antiochien; Syrien) Fuß gefaßt zu haben, so liegt östlicher (,orientalischer‘) Ursprung der Gnosis näher als westlicher. Das Zweistromland, zweite Heimat des Judentums und zugleich seit der Alexanderzeit stark hellenisiert, scheint mir nach wie vor der wahrscheinlichste Ursprungsort zu sein<sup>66</sup>, an dem alle Voraussetzungen für die Entstehung sowohl des pessimistischen Weltverhältnisses und der dualistischen Anthropologie als auch der Objektivierung dieses Pessimismus im gnostischen Mythos und Synkretismus gegeben waren. Dabei erlaubt die Gestalt Simons die Vermutung, daß jene jüdische Gnosis, die den beschriebenen religionsgeschichtlichen Hintergrund des damascenischen Christentums bildete, zu dem Paulus bekehrt wurde, in Samaritanien anzusetzen ist. Samaritanien als *Ursprungsort* der Gnosis dünkt mich dagegen unwahrscheinlich.

---

<sup>66</sup> Vgl. H. Jonas, *The Gnostic Religion*, 1958, 10 ff.

Sonderdruck aus:

# GNOSIS

Festschrift für Hans Jonas

In Verbindung mit Ugo Bianchi,  
Martin Krause, James M. Robinson  
und Geo Widengren  
herausgegeben von Barbara Aland



Vandenhoeck & Ruprecht  
in Göttingen