

PARADOSIS

*Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie*

---

XXXVI

---

WILLY RORDORF

LEX ORANDI  
LEX CREDENDI

Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag

1993

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

PARADOSIS

*Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie*

---

XXXVI

---

BEGRÜNDET VON

OTHMAR PERLER

HERAUSGEGEBEN VON

DIRK VAN DAMME – OTTO WERMELINGER

PUBLICATIONS DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE  
DE L'UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL – SUISSE

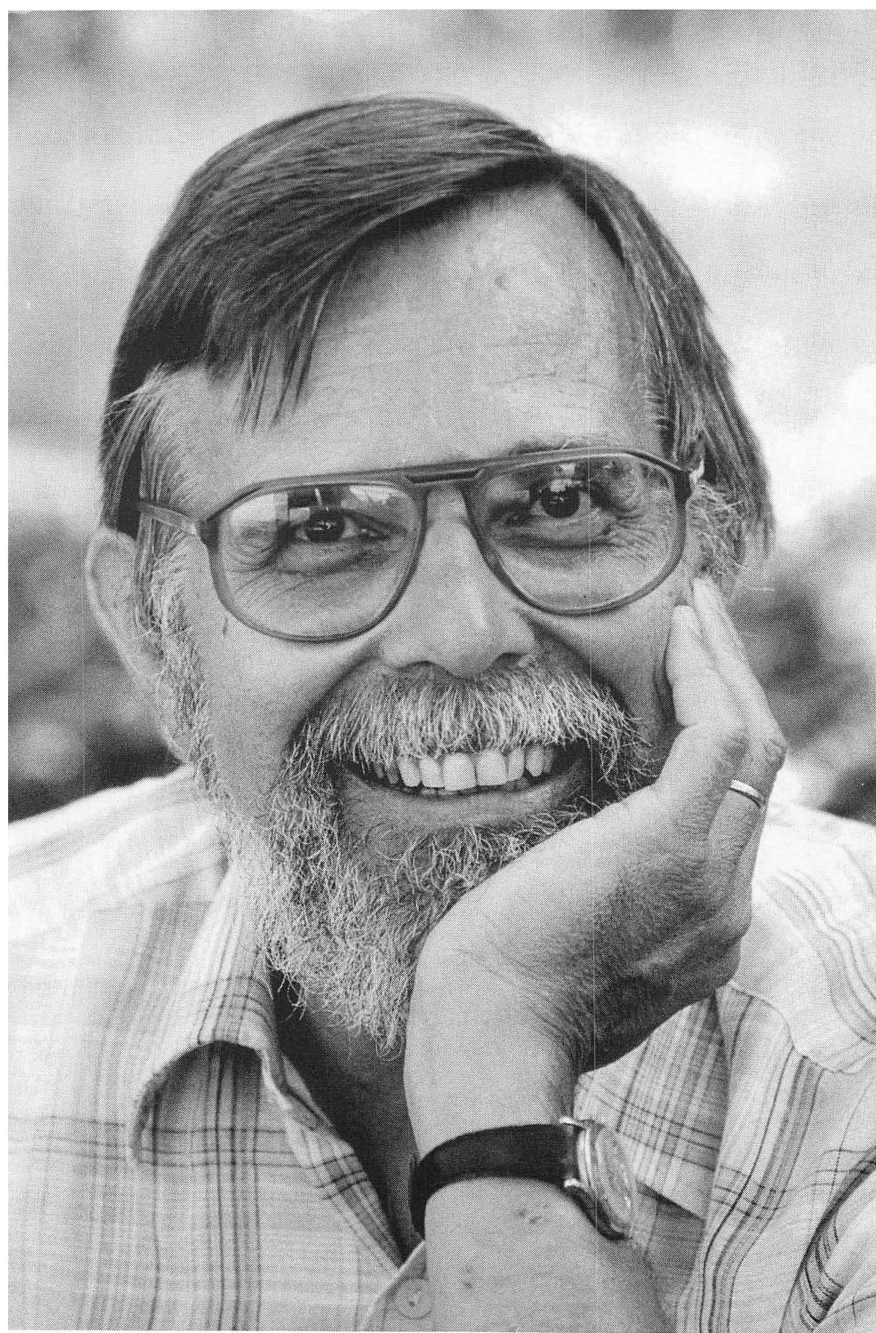
XI

1993

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ







WILLY RORDORF

LEX ORANDI  
LEX CREDENDI

Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag

1993

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

**Rordorf, Willy:**

Lex orandi – Lex credendi: gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag von Willy Rordorf / Willy Rordorf. – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl., 1993

(Paradosis; 36) (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel, Suisse; 11)

ISBN 3-7278-0873-X

NE: GT; Université «Neuchâtel» / Faculté de Théologie:

Publication de la . . .

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates  
der Universität Freiburg Schweiz

Ouvrage publié avec l'appui  
du Fonds des Publications de l'Université de Neuchâtel

Die Druckvorlagen der Textseiten  
wurden vom Autor  
als reprofertierte Vorlagen zur Verfügung gestellt

© 1993 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-0873-X

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort	IX
Tabula Gratulatoria	XI
A. LITURGIE	
1. Die wöchentliche Feier	
I	Ursprung und Bedeutung der Sonntagsfeier im frühen Christentum. – LJ 31 (1981) 145-158. 1
II	Die theologische Bedeutung des Sonntags bei Augustin. – In: Der Sonntag. Anspruch - Wirklichkeit - Gestalt. Festschrift für Jakob Baumgartner, 1986, 30-43. 15
2. Die jährliche Feier	
III	Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag. – ThZ 18 (1962) 167-189. 29
IV	Zum Problem des "grossen Sabbats" im Polykarp- und Pionismartyrium. – In: Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting (JAC.E 8), 1980, 245-249. 52
3. Sitz im Leben	
V	Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit? – ZNW 55 (1964) 110-128. 57
VI	Die Hausgemeinde der vorkonstantinischen Zeit. – In: Kirche: Tendenzen und Ausblicke, 1971, 190-196; 235-237. 76
4. Gebet	
VII	The Lord's Prayer in the Light of its Liturgical Use in the Early Church. – StLi 14 (1981) 1-19. 86
VIII	The Eucharist in the Didache. – In: The Eucharist of the Early Christians, 1978, 1-23. 105
5. Märtyrerverehrung	
IX	Zur Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung. – In: Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung (Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie 6), 1977, 35-53; 150-168. 128
X	Wie steht es um den jüdischen Einfluss auf den christlichen Märtyrerkult? – In: Juden und Christen in der Antike, 1990, 61-71. 166

- XI Kritik an Hieronymus. Die Schrift *Contra Vigilantium* im Urteil Zwinglis und Bullingers. – In: Heinrich Bullinger 1504-1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag. I: Leben und Werk, 1975, 49-63. 177

## B. THEOLOGIE

### 1. Lehre

- XII Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin. – In: Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen, 1979, 424-434. 192
- XIII Was heisst: Petrus und Paulus haben die Kirche in Rom "gegründet"? Zu Irenäus, Adv. haer. III,1,1; 3,2,3. – In: Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann, 1980, 609-616. 203
- XIV Sind Dämonen gut oder böse? Beobachtungen zur Proklos-Rezeption bei Isaak Sebastokrator. – In: Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie (JAC.E 10), 1983, 239-244. 211
- XV Laktanz als Vorbild des jungen Bullinger. – In: Bullinger-Tagung 1975. Vorträge, gehalten aus Anlass von Heinrich Bullingers 400. Todestag, 1977, 33-42. 217
- XVI Die Theologie Rudolf Bultmanns und die Gnosis des 2. Jahrhunderts. – In: Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie, 1967, 191-202. 227
- XVII Le problème de la Tradition dans la discussion œcuménique des dernières décennies. – In: La Tradizione: Forme e modi (Studia Ephemeridis 'Augustinianum' 31), 1990, 7-30. 239

### 2. Ethik

- XVIII Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes. – VigChr 23 (1969) 105-141. 263
- XIX Marriage in the New Testament and in the Early Church. – JEH 20 (1969) 193-210. 300
- XX Beobachtungen zum Gebrauch des Dekalogs in der vorkonstantinischen Kirche. – In: The New Testament Age. Essays in Honour of Bo Reicke, 1984, vol.II, 431-442. 318

### 3. Exegese

- XXI Does the Didache Contain Jesus Tradition Independently of the Synoptic Gospels? – In: Jesus and the Oral Gospel Tradition (Journal for the Study of the NT, Suppl Series 64), 1991, 394-423. 330
- XXII Die Jakobsleiter. Gen 28,10ff. und Joh 1,51 in der patristischen Exegese. – In: Johannes-Studien. Interdisziplinäre Zugänge zum Johannes-Evangelium. Freundesgabe für Jean Zumstein, 1991, 39-46. 360

### C. APOKRYPHEN – PAULUSAKTEN

#### 1. Historische Fragen

- XXIII Die neronische Christenverfolgung im Spiegel der apokryphen Paulusakten. – NTS 27-28 (1982) 365-374. 368
- XXIV Tradition and Composition in the *Acts of Thecla*. The State of the Question. – Semeia 38 (1986) 43-52. 378
- XXV Hérésie et orthodoxie selon la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul. – In: Hérésie et orthodoxie dans l'Eglise ancienne. Perspectives nouvelles (Cahier de la RThPh 17), 1993, 21-63. 389
- XXVI *Terra incognita*. Recent Research on Christian Apocryphal Literature, especially on some Acts of Apostles. – In: Studia Patristica 25 (1993) 142-158. 432

#### 2. Verhältnis zum Neuen Testament

- XXVII In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen? – In: Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honor of A.F.J. Klijn, 1988, 225-241. 449
- XXVIII Nochmals: Paulusakten und Pastoralbriefe. – In: Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honor of E. Earle Ellis, 1987, 319-327. 466

#### 3. Milieu

- XXIX Tertullien et les *Actes de Paul* (à propos de *bapt.* 17,5). – In: Hommage à René Braun. Autour de Tertullien (Publications de la Faculté de lettres et sciences humaines de Nice 56), 1990, tome 2, 151-160. 475

XXX	Was wissen wir über Plan und Absicht der Paulusakten? – In: Oecumenica et Patristica. Festschrift für W. Schneemelcher zum 75. Geburtstag, 1989, 71-82.	485
	Bibliographie von Willy Rordorf	497



## Vorwort

Willy Rordorf ist im wahrsten Sinne des Wortes ein Brückenbauer (*pontifex*). Er hat es immer verstanden, Verbindungen zu schaffen, und zwar in verschiedener Hinsicht und auf verschiedenen Gebieten.

Als deutschsprachiger Zürcher mit ausgesprochener Treue zu Zwingli's Erbe lehrte er neunundzwanzig Jahre Patristik an der Universität Neuenburg. Somit hat er eine Brücke zwischen deutscher und französischer Kultur und Sensibilität geschlagen.

Als Lehrer mit einem ausgesprochenen Sinn für Kirche verstand er es, die akademischen mit den seelsorgerischen Belangen zu verbinden. Nicht nur ist er wegen seiner vielen Radiosendungen bekannt, in den letzten Jahren war er auch als Pfarrer in Zürich tätig.

Als Mitglied mehrerer zwischenkirchlicher Kommissionen hat er auch Brücken zwischen den Konfessionen geschlagen. Vornehmlich auf seine Initiative hin wurde im Jahre 1971 die *Schweizerische patristische Arbeitsgemeinschaft* ins Leben gerufen. Bis heute treffen sich jeden Monat an der Patristik interessierte Männer und Frauen aus der ganzen Schweiz zu Vorträgen und Diskussionen.

In den Veröffentlichungen dieses Bandes werden „Überbrückungen“ sichtbar, die immer neu den Aktualitäts- und vor allem den Gemeinschaftsbezug seiner Arbeit freilegen. Die Liturgie ist in diesem Sinne einer der Schwerpunkte seiner Forschung: Gebet betrachtet er nicht an erster Stelle als ein individuelles Sich-Hinwenden zu Gott, sondern als den Ort, wo sich Glaubensgemeinschaft konkretisiert.

Neben der „hohen Theologie“ war und ist auch die apokryphe Literatur Gegenstand seiner Forschung. Willy Rordorf versteht es, diese Art der Glaubensreflexion in ihrem wirklichen Wert herauszustellen und zur Geltung zu bringen.

Vor sieben Jahren erschien eine erste Aufsatzsammlung, vorwiegend in französischer Sprache<sup>1</sup>. Mit dem vorliegenden Band möchte Willy Rordorf sich als Hochschullehrer verabschieden. Sein vorzeitiger Eintritt in den Ruhestand wird es ihm ermöglichen, sich in Zukunft noch intensiver der Forschung zu widmen.

Viele haben zur Verwirklichung dieses Bandes beigetragen. Dank gebührt insbesondere den beiden Assistenten am patristischen Seminar der Universität Freiburg i. Ue., Herrn lic. theol. Andreas Kessler und Herrn Gregor Wurst, M. A.

Dirk Van Damme  
Otto Wermelinger

<sup>1</sup> *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Études patristiques (Théologie historique 75)*, Paris 1986 (21988).

# **Tabula Gratulatoria**

Abbaye Saint-Maurice, Clervaux

Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne  
(AELAC)

Association Internationale des Études Patristiques (AIEP)

Bibliothek des Fachbereichs Evangelische Theologie der  
Universität Marburg

Bibliothèque de la Faculté de Théologie, Genève

Bibliothèque de la Faculté de Théologie, Neuchâtel

Bibliothèque des Fontaines (Dictionnaire de Spiritualité),  
Chantilly

Bibliothèque des Pasteurs, Neuchâtel

Bibliothèque du Centre National de Pastorale Liturgique, Paris

Bibliothèque Publique et Universitaire de Neuchâtel

Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, Strasbourg

Centre Lenain de Tillemont, Bibliothèque d'Histoire des  
Religions, Université Paris IV

Corpus Christianorum – Brepols, Turnhout

Evangelisch-theologische Fakultät der Universität Bern

Facoltà Valdese di Teologia, Roma

Groupe Suisse d'Études Patristiques (GSEP) – Schweizerische  
Patristische Arbeitsgemeinschaft (SPA)

Institut des Sciences Bibliques, Lausanne

Institut für klassische Philologie und antike Philosophie der  
Universität Bern

Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen

Istituto Patristico Augustinianum, Roma

Rordorfscher Familienfonds, Aesch (ZH)

Theologische Fakultät der Universität Basel

Theologische Fakultät der Universität Freiburg i. Ue.

Theologische Fakultät Luzern  
Theologische Fakultät der Universität Zürich

Daniel VON ALLMEN (Niederbipp)  
Hans-Dietrich ALTENDORF (Aesch/Forch)  
Frédéric AMSLER (Genève)  
Samuel AMSLER (Lausanne)  
Hans Jörg AUF DER MAUR (Wien)  
Antoon A. R. BASTIAENSEN (Nijmegen)  
Johannes B. BAUER (Graz)  
Urs BAUMANN (Tübingen)  
Theofried BAUMEISTER (Mainz)  
Jakob BAUMGARTNER (Immensee)  
Pier Franco BEATRICE (Padova)  
Wolfgang BIENERT (Marburg)  
Klauspeter BLASER (Lausanne)  
Boris BOBRINSKOY (Paris)  
Eduard BOLLMANN (Horgen)  
Jean-Louis BONJOUR (Pully)  
Michel BOUTTIER (Puy St. Martin)  
Paul BRAND (Montmollin)  
Rudolf BRÄNDLE (Basel)  
Claude BRIDEL (Prilly)  
Philippe BRUGGISSER (Fribourg)  
Reto BRUNNER (Luzern)  
Hans BÜHLER (Zürich)  
Marianne et Pierre BÜHLER (Neuchâtel)  
Bruno BÜRKI (Neuchâtel)  
J. Kevin COYLE (Ottawa)  
Oscar CULLMANN (Basel)  
Paul DE CLERCK (Paris)

Andreas DETTWILER (Zürich)  
Gilles DORIVAL (Marseille)  
Pierre Luigi DUBIED (Neuchâtel)  
Jean-Daniel DUBOIS (Paris)  
Peter W. DUNN (Neuchâtel)  
E. Earle ELLIS (Ft. Worth)  
William R. FARMER (Dallas)  
Olivier FATIO (Céligny)  
Beat FÖLLMI (Thalwil)  
K. Suso FRANK (Freiburg)  
Jakob FREY (Aarau)  
Andréas FYRILLAS (Livry-Gargan)  
Ulrich GÄBLER (Basel)  
Maurice GEERARD (Brugge)  
Ilse und Gottfried GEISSBERGER (Zürich)  
Thomas GELZER (Bern)  
Martin GEORGE (Bern)  
Alfred GUGOLZ (Zürich)  
Henneke GÜLZOW (Hamburg)  
Ulrich GUT sen. (Stäfa)  
Werner GYSEL (Zürich)  
Ferdinand HAHN (Martinsried)  
Adalbert HAMMAN (Paris)  
Gottfried HAMMANN (Neuchâtel)  
Verena und Franz VON HAMMERSTEIN (Berlin)  
Anton HÄNGGI (Fribourg)  
Thomas HÄNNI (Pratteln)  
Wolf-Dieter HAUSCHILD (Münster)  
Sylvie und Martin HAUSER (Marly)  
Paul HUBER (Bolligen)  
Elfriede JACOBS (Flensburg)

Anne JENSEN (Tübingen)  
F. Stanley JONES (Huntington Beach)  
Eric JUNOD (Lausanne)  
Jean-Daniel KAESTLI (Lausanne)  
Heinrich KARPP (St. Augustin)  
Rodolphe KASSER (Yverdon)  
Carl-A. KELLER (Le Mont sur Lausanne)  
A. Frederik J. KLIJN (Haren)  
Denis KNOEPFLER (Neuchâtel)  
Robert A. KRAFT (Philadelphia)  
Georg KRETSCHMAR (St. Petersburg)  
Francis KUBLER (Neuchâtel)  
Max KÜCHLER (Fribourg)  
Hans KÜNG (Tübingen)  
Alois KURMANN (Einsiedeln)  
Jean-Louis L'EPLATTENIER (Auvernier)  
André LABHARDT (Neuchâtel)  
Jean-Rodolphe LAEDERACH (Peseux)  
Peter LANG (Bern)  
Michael LATTKE (University of Queensland)  
Jean-Louis LEUBA (Neuchâtel)  
Hanni und Nicolas LIENERT (Zürich)  
Gottfried W. LOCHER (Bern)  
Pierre et Thérèse MARTHALER (Savagnier)  
Heinrich MARTI (Küsnacht)  
Robert MARTIN-ACHARD (Genève)  
Helmut MERKEL (Osnabrück)  
Barouh MEVORAH (Jerusalem)  
Ben-François MEYER (Les Verrières)  
Robert MINDER (Grüningen)  
Margrit und Rainer MOESCH (Zürich)

Michel DE MONTMOLLIN (Neuchâtel)  
Françoise MORARD (Fribourg)  
Denis MÜLLER (Lausanne)  
Charles MUNIER (Illkirch)  
Boguslaw NADOLSKI (Poznan)  
Pierre NAUTIN (Issy-Les-Moulineaux)  
Anand NAYAK (Corminboeuf)  
Burkhard NEUNHEUSER (Maria Laach)  
Kurt NIEDERWIMMER (Wien)  
Flavio G. NUVOLONE (Fribourg)  
Hughes Oliphant OLD (Trenton)  
Henning PAULSEN (Hamburg)  
Othmar PERLER (Tafers)  
Olivier PERREGAUX (Basel)  
Pierre PRIGENT (Strasbourg)  
Bernhard RAHN (Adliswil)  
Ingalisa REICKE (Basel)  
Christoph RIEDWEG (Zürich)  
Bernard RORDORF (Chancy)  
Gerhard RORDORF (Aesch ZH)  
Martin ROSE (Neuchâtel)  
Jean-Marc ROSENSTIEHL (Souffelweyersheim)  
Jacques ROSSEL (Pully)  
Eugen RUCKSTUHL (Luzern)  
Heinrich RUSTERHOLZ (Bern)  
Jorg Christian SALZMANN (Kassel)  
Georg SAUER (Wien)  
Christoph SCHÄUBLIN (Bern)  
Alfred SCHINDLER (Uerikon)  
Martin Anton SCHMIDT (Frenkendorf)  
Rudolf SCHNACKENBURG (Würzburg)

Wilhelm SCHNEEMELCHER (Bad Honnef)  
André SCHNEIDER (Cortailod)  
Christoph SCHÖNBORN (Wien)  
Daniel SCHULTHESS (Neuchâtel)  
Hans Rudolf SENNHAUSER (Zurzach)  
Paul-André SIEGENTHALER (Neuchâtel)  
Folker SIEGERT (Neuchâtel)  
Violaine SPICHIGER (La Chaux-de-Fonds)  
Georg STRECKER (Göttingen)  
August STROBEL (Neuendettelsau)  
Basil STUDER (Rom)  
Gerd THEISSEN (Heidelberg)  
Yves TISSOT (Môtiers)  
Johannes VAN OORT (Zeist)  
Marie-Anne VANNIER (Strasbourg)  
Anita VANNINI (Zürich)  
Martha VANNINI (Zürich)  
Samuel VOLLENWEIDER (Bern)  
François VOUGA (Bielefeld)  
Geoffrey WAINWRIGHT (Durham)  
Doris und Peter WALSER (Dietikon)  
Dietrich WIEDERKEHR (Luzern)  
Eberhard ZELLWEGER (Basel)  
Jean ZUMSTEIN (Zürich)



## Ursprung und Bedeutung der Sonntagsfeier im frühen Christentum

*Der gegenwärtige Stand der Forschung\**

»Wenn man die Geschichte des Gottesdienst- und Ruhetages in der Alten Kirche studiert, kommt man nicht daran vorbei, die Themenkreise ›Sabbat‹ und ›Sonntag‹ gemeinsam zu behandeln. Vom Ausgang der Entwicklung her gesehen steht ja fest, daß in der christlichen Kirche der Sonntag den Sabbat abgelöst hat, mehr noch: daß der Sonntag zum Erben des Sabbats, zum ›christlichen Sabbat‹ geworden ist. Diese Synthese, die sich in der nachkonstantinischen Zeit unter dem Einfluß der staatlichen Sonntagsgesetzgebung mehr und mehr durchgesetzt hat, ist bis heute das Fundament unseres bürgerlichen und weithin auch kirchlichen Sonntags geblieben. Wenn man Christ ist, hat man am Sonntag zur Kirche zu gehen, man hat aber auch die Arbeit einzustellen, nicht nur, weil der Sonntag ein öffentlicher Ruhetag ist, sondern auch weil das Dekaloggebot weiterhin gilt: ›Gedenke des Sabbattages, daß du ihn heilig haltest. Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk tun, aber der siebente Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott geweiht.‹

Es hat immerhin gut vier Jahrhunderte gedauert, bis diese Synthese vollzogen war. Während dieser vier Jahrhunderte haben in der christlichen Kirche Sabbat und Sonntag eine voneinander ziemlich unabhängige Geschichte gehabt. Manchmal existierten sie friedlich nebeneinander, manchmal traten sie in scharfe Konkurrenz zueinander. Nie aber wurden sie einfach in Eins gesehen, wie das in der nachkonstantinischen Zeit möglich wurde. Allein schon diese historische Erkenntnis dürfte für die heute notwendig gewordene Neubesinnung auf die Bedeutung des christlichen Sonntags wichtig sein.«<sup>1</sup>

\* Dieser Artikel wurde als Vortrag vor der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommission im deutschen Sprachgebiet gehalten und auf Tonband aufgenommen; die Form der gesprochenen Rede wurde bei der Überarbeitung nicht beeinträchtigt. Prof. Rordorf hat auch in dem beim Verlag Marietti, Turin, 1983, erschienenen *Dizionario patristico e di Antichità cristiana* die Beiträge »Sabbat« und »Sonntag« bearbeitet (siehe unten, S. 505).

<sup>1</sup> W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*. (Traditio christiana 2.) Zürich 1972, IX.

## I. Sabbat<sup>2</sup>

Den christlichen Kirchen wird einerseits von den Juden<sup>3</sup> und andererseits von den Siebenten-Tags-Adventisten<sup>4</sup> immer wieder die Frage gestellt, warum sie den Sabbat nicht mehr feiern, dessen Heilighaltung doch im Dekalog gefordert werde und der in der jüdischen Tradition aller Zeiten eine zentrale Rolle gespielt hat und noch spielt. Außerdem hat der Sabbat in der jüdischen Tradition eine kosmische Bedeutung von der Schöpfung her und ist auch für die Heilsgeschichte wichtig, in der er die letzte Periode der ganzen Geschichte Gottes mit seinem Volk symbolisiert. Wie ist es historisch zu dieser Preisgabe des Sabbats gekommen?

1. Jesus hat durch Heilungen von chronisch Kranken ausgerechnet am Sabbat (Mk 3,1—6 par; Lk 13,10—17; Joh 5,2—9) und durch provokatorische Sabbatübertretungen (Mk 2,23—28 par; Joh 5,10—11) seine pharisäische Umgebung dermaßen aufgebracht, daß sie der Ansicht war, er habe sich damit der Todesstrafe schuldig gemacht (Mk 3,6 par; Joh 5,16—18).

Jesu Haltung war also nicht nur Ausdruck seiner Philanthropie, wie immer wieder gesagt wird, denn dann hätte er seine pharisäische Umgebung nicht in dieser Weise provoziert, sondern seine Haltung war indirekte Anzeige seiner Messianität — siehe das berühmte Wort Mk 2,28 par: »Somit ist der Sohn des Menschen auch Herr des Sabbats.« In seinem Kommen war der endzeitliche Sabbat angebrochen.

<sup>2</sup> Bibliographie: *Ph. Delhaye - J. L. Leclat*, Dimanche et Sabbat. In: *Mélanges de science religieuse* 23 (1966) 3—14; 73—93; *C. W. Dugmore*, The Influence of the Synagogue upon the Divine Office. London 1944, 26—37; *C. Floristan*, El sabado judio. Del sabado al domingo. El domingo, Día del Señor. In: *Salmanticensis* 10 (1964) 429—444; *P. Grelot*, Du sabbat juif au dimanche chrétien. In: *MD* 123 (1975) 79—104; *K. Hruby*, La célébration du sabbat d'après les sources juives. In: *L'Orient Syrien* 7 (1962) 435—463; 8 (1963) 55—86; *H. Huber*, Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe. Eine historisch-theologische Untersuchung über das Verbot der knechtlichen Arbeit von der Urkirche bis auf Thomas von Aquin. (*Studia Theologiae moralis et pastoralis* 5.) Salzburg 1958; *R. A. Kraft*, Some Notes on Sabbath Observance in Early Christianity. In: *Andrews University Seminary Studies* 3 (1965) 18—33. *E. Lohse*, Art. Sabbaton. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VII, 1—30; *F. Mathys*, Sabbatruhe und Sabbatfest. In: *Theologische Zeitschrift* (Basel) 28 (1972) 242—262; *C. S. Mosna*, Storia della Domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo. Problema delle origini e sviluppo. Culto e riposo. Aspetti pastorali e liturgici. (*Analecta Gregoriana* 170.) Rom 1969; *W. Rordorf*, Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche. (*Traditio Christiana* 2.) Zürich 1972 (auch franz.; ital.: Turin 1979); *K. H. Strand*, Essays on the Sabbath in early Christianity. Ann Arbor, Mich. 1972; *Y. B. Tremel*, Du sabbat au jour du Seigneur. In: *Lumière et Vie* (1962) 29—49; *A. Verheul*, Du sabbat au jour du Seigneur. In: *QLP* 51 (1970) 3—27.

<sup>3</sup> Vgl. Justin, *Dialog* 10,3.

<sup>4</sup> Vgl. *S. Bacchiocchi*, *Divin Rest for human Restlessness*. Rom 1980.

Gleichsam programmatisch verkündet Jesus in seiner ersten Predigt im Lk-Evangelium in Nazaret an einem Sabbat, er bringe jetzt das Jahr des Herrn, nämlich das »Sabbat-Jahr«, indem er den Menschen nicht nur physische Heilung, sondern auch den »Sabbat des Herzens«, die Sündenvergebung anbiete (Lk 4,16—21). Man kann wohl Mt 11,28—30 in dieser Weise verstehen: »Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch Ruhe geben.« Jedenfalls legen die Väter diesen Text so aus, daß eben diese innere Ruhe gegeben werde. Es folgt dann auch gleich das Kapitel 12 über die Sabbatkonflikte.

2. Die frühe Christenheit hat zuerst gezögert, die Freiheit Jesu dem Sabbatgebot gegenüber auch für sich in Anspruch zu nehmen. Die Exegeten haben schon lange die Spannung zwischen den Versen Mk 2,27 und 28 gesehen. Im ersten Vers heißt es: »Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen, und nicht der Mensch um des Sabbats willen« und dann Vers 28 einschränkend: »also ist der Menschensohn Herr auch des Sabbats«.

Aber es gibt auch deutlichere Texte: Mt 24,20 f, die letzte Drangsal: »Betet darum, daß eure Flucht nicht am Sabbat stattfinde« oder Lk 6,5D (also in der westlichen Textform): »Am selben Tag sah Jesus jemanden arbeiten am Sabbat und sagte ihm ›Mensch, wenn du weißt, was du tust, bist du selig; wenn du es aber nicht weißt, bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes.« Unsere Quellen über die Judenchristen bezeugen einhellig, daß der Sabbat von ihnen weiter gehalten wurde. Aufschlußreich ist ein Text bei Eusebius: »Sie (die Ebioniten) erachteten die Beobachtung des Gesetzes für durchaus notwendig, als ob sie nicht aufgrund des Glaubens an Christus und aufgrund eines glaubensgemäßen Lebens selig würden. Andere unter ihnen... verfielen der Gottlosigkeit der eben Erwähnten, um so mehr, als sie gleich jenen auch den fleischlichen Gesetzesdienst zu befolgen sich bemühten. Diese benützten nur das sogenannte Hebräer-Evangelium; aus den übrigen (Evangelien) machten sie sich wenig. Den Sabbat und die sonstige jüdische Lebensweise beobachteten sie gleich jenen, die Herrentage dagegen feierten sie ganz ähnlich wie wir zur Erinnerung an die Auferstehung des Erlösers.«<sup>5</sup> Der Text sagt, daß gewisse Judenchristen, nicht alle, neben dem Sabbat auch den Sonntag feierten. Es stellt sich die Frage: Haben sie da eine alte Tradition weitergeführt oder eine neue aufgenommen? Vermutlich haben die »Hellenisten« um Stephanus zuerst u. a. auch das Sabbatgebot nicht beachtet und sich deswegen eine blutige Verfolgung zugezogen. Apg 6,13f

<sup>5</sup> Eusebius, Hist. eccl. III 27,2—5; vgl. Justin, Dial. 47,1—4; Irenäus, Adv. haer. I 26,2.

spricht nicht ausdrücklich vom Sabbat, wohl aber von mosaischen Gebräuchen, die sie nicht beachteten.

3. Sicher haben die von Paulus gegründeten heidenchristlichen Gemeinden den Sabbat nicht mehr gehalten (Gal 4,8—11, Kol 2,8.16—17). Das wurde die allgemeine großkirchliche Tradition seit dem 2. Jahrhundert<sup>6</sup>. Selbstverständlich mußte da und dort auch im Raum der Großkirche später vor einem erneuten »Judaisieren« gewarnt werden. Der erste derartige Text bei Tertullian spricht ein bißchen mysteriös von Leuten, die am Samstag nicht die Knie beugen<sup>7</sup>.

4. Welches war die theologische Begründung dieser großkirchlichen Haltung? Am häufigsten begegnen drei Motive:

a) Der Sabbat war den Patriarchen des AT noch unbekannt, Moses hat ihn — wie andere Zeremonialgesetze — dem jüdischen Volk entweder zur Strafe für Ungehorsam oder als Vorbereitung auf die in Christus kommende Erfüllung gegeben (vgl. das schattenhafte Symbol, das in Christus erfüllt ist: Kol 2,17).

Die Betrachtung der Heilsgeschichte im Alten Testament hat bei manchen Autoren einen mehr negativen und bei anderen einen mehr positiven Akzent; sie wird entweder mehr als der Zuchtmeister mit der Rute, der für den Ungehorsam bestraft, gedeutet oder mehr als das, was langsam vorbereitend auf Christus hinführt<sup>8</sup>.

b) Seit Christi Kommen ist das äußere Untätigsein während 24 Stunden zweitrangig geworden; es kommt auf das Ablassen vom Knechtsdienst der Sünde an, und zwar während des ganzen Lebens.

Den wahren Sabbat hält, wer in der Nachfolge Christi in priesterlichem Dienst Gott ehrt und den Nächsten liebt<sup>9</sup>. Man muß diese Deutung des Sabbats zusammensehen mit der Interpretation des Dekalogs in der christlichen Kirche<sup>10</sup>. Jesus sagt in der Bergpredigt, die zehn Gebote

<sup>6</sup> Vgl. Ignatius, Ad Magnesios 9,1; Barnabasbrief 15,1—9; Justin, Dialog 12,3; 18,2; 19,5—6; 27,5; 29,3, Irenäus, Adv. haereses IV 8,1—3; 16,1.

<sup>7</sup> Tertullian, De oratione 23,1—2; vgl. Cyrill von Jer., Cat. IV 37; Konzil v. Laodizea, Can. 29; Johannes Chrysostomus, Adv. Iudacos; Pseudo-Ignatius, Magn. 9; Pseudo-Athanasius, De semente homilia.

<sup>8</sup> Vgl. nebst den in Anm. 6 genannten Texten von Justin und Irenäus Ptolemäus, Ep. ad Floram 5,8—9.12; Ambrosiaster, In Col. 2,16—17; Ambrosius, Exp. Ev. Luc. V 31—33. 39—40; VII 173—175 etc.

<sup>9</sup> Vgl. Irenäus, Adv. haer. IV, 16,1; ders., Dem. 96; Tertullian, Adv. Iud. 4,1—5; ders., Adv. Marc. IV, 12,9—11; Origenes, In Num. hom. 23,4; In Ev. Matth. comm. XII, 36; Eusebius, In Psalm. 91 (92); Epiphanius, Pan. 30, 32,6—9.

<sup>10</sup> Vgl. W. Rordorf, Beobachtungen zum Gebrauch des Dekalogs in der vorkonstantinischen Kirche (erscheint in der Bo Reicke-Festschrift, Leiden 1981).

radikalisierend: Ihr habt gehört (es folgt das Gebot), aber ich erkläre euch jetzt genauer, was das heißt; in bezug auf den Sabbat würde das heißen: Ihr habt gehört, man solle 24 Stunden, also einen Tag heilig halten, aber es kommt viel mehr auf die innere Haltung an. Jedenfalls wird später zum Beispiel von Augustin gesagt, das Sabbatgebot sei das einzige Gebot im Dekalog, das nicht wörtlich befolgt werden müsse: »Darum ist unter allen zehn Geboten nur jenes, das vom Sabbat handelt, in bildlicher Weise zu beobachten; uns liegt es ob, dieses Bild zu verstehen, nicht aber des leiblichen Müßigganges zu pflegen. Denn der Sabbat bedeutet die geistige Ruhe, von der es im Psalm heißt: ›Haltet Ruhe und sehet, daß ich Gott bin‹. Zu dieser Ruhe ruft der Herr selbst mit den Worten: ›Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken. Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen. Dann werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen‹. Die übrigen Gebote aber halten wir so, wie sie geboten sind, im eigentlichen Sinne, ohne jede Ausnahme einer bildlichen Deutung. Nur die Beobachtung des Sabbats wird uns nicht im buchstäblichen Sinne geboten, als Enthaltung von körperlicher Arbeit, wie es die Juden verstehen; ja die Art und Weise, in der diese das Gebot nach seinem Wortlaute beobachten, würde lächerlich erscheinen, wenn sie nicht auf eine andere, nämlich die geistige Ruhe hindeutete. Daher ist es keine falsche Ansicht, daß alles, was uns in der Heiligen Schrift in bildlichem Sinne gesagt wird, den Zweck hat, in uns jene Liebe zu erwecken, die uns zum Streben nach der Ruhe antreibt.«<sup>11</sup>

c) Die Christen erhoffen sich den endzeitlichen Sabbat, an dem sie der vollkommenen Ruhe bei Gott teilhaftig werden<sup>12</sup>. Oft ist vor Augustin mit der Hoffnung auf den endzeitlichen Sabbat die Vorstellung eines Milleniums verbunden. Der Sonntag wird in diesem Zusammenhang dann als 8. Tag verstanden. Die tausend Jahre Christi wären also der endzeitliche Sabbat, auf den dann die endgültige Ruhe erst folgt. Augustinus hat bekanntlich diese Vorstellung entscheidend umgeprägt, nachdem er zuerst auch Millenarist war.

5. Seit dem 3. Jahrhundert bildete sich eine Differenz zwischen den abendländischen und den morgenländischen Kirchen hinsichtlich des Samstagfastens aus: während alle Christen am Karsamstag fasteten,

<sup>11</sup> Augustinus, Epist. 55.22; vgl. 55.18—19; Übers.: BKV<sup>2</sup> 29.236f.

<sup>12</sup> Vgl. Hebr. 3—4; Barnabasbrief 15,1—9; Justin, Dial. 80.1—2.5; Irenäus, Adv. haer. V, 28,3; 30,4; Hippolyt, In Dan. comm. IV, 23,1—24,6; Tertullian, Adv. Marc. III, 24,3—6; Vikt. v. Pettau, Fabr. mundi 5; Laktanz, Div. inst. epit. 67 (72), 3(13)—5(15); Augustinus, Civ. dei XX, 7.9.

fingen die lateinischen Kirchen vereinzelt an, in Analogie zum Kar Samstag an jedem Samstag zu fasten, sozusagen die Brücke von Freitag auf Samstag zu schlagen<sup>13</sup>. Diesen Brauch haben die orientalischen Kirchen immer abgelehnt<sup>14</sup>, sogar in der Fastenzeit<sup>15</sup>. Dieser Gegensatz war später einer der Gründe des Schismas zwischen Ost und West.

6. Auch ein eucharistischer Gottesdienst am Samstag im Andenken an die Vollendung der Schöpfung hat in einzelnen morgenländischen Kirchen Eingang gefunden, wie es scheint, zuerst in Mönchskreisen<sup>16</sup>. Es wäre eine Frage, ob nicht in der heutigen Fünf-Tage-Woche die Bedeutung des Sabbats als eines Gedenktages der ersten Schöpfung in der christlichen Kirche wieder mehr in den Blickpunkt kommen könnte, wobei dann am Sonntag der Fortschritt der Heilsgeschichte mit dem Beginn der zweiten Schöpfung erst ins rechte Licht träte.

Ein direkter Zusammenhang dieser samstäglischen Gottesdienste mit judenchristlicher Praxis kann m. E. nicht nachgewiesen werden<sup>17</sup>.

7. Nach Konstantin wurde der Sonntag mehr und mehr »Ersatz« des Sabbats (siehe unten C 4).

## II. Sonntag<sup>18</sup>

### A. Entstehung

Es ist immer wieder behauptet worden, der Sonntag sei von den Christen in Anlehnung an eine schon bestehende nichtchristliche Institution übernommen worden:

<sup>13</sup> Vgl. Tertullian, *De ieiunio* 14,3; Hippolyt, In Dan. comm. IV 20,3; Liber Pont. 17,2; Konzil von Elvira, Can. 26; Augustinus, Ep. 36,31.

<sup>14</sup> Vgl. Apost. Konst. VIII 47,67; Pseudo-Ignatius, Phil. 13.

<sup>15</sup> Vgl. Athanasius, Ep. fest. 6,13; Aetheria, Peregr. 27.

<sup>16</sup> Vgl. Vita Pachomii 28; Palladius, Hist. Laus. 32,3; Gregor v. Nyssa, Adv. eos qui castigationes acre ferunt; Epiphanius, De fide 24,7; Apost. Konst. II 59,3; VII 23,3—4; VIII 33,1—2; Timotheus v. Alex., Responsa can. 13.

<sup>17</sup> Anders C. S. Mosna (s. Anm. 2) und R. A. Kraft (ebd.).

<sup>18</sup> Bibliographie: S. Bacchiocchi, From Sabbath to Sunday. A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early christianity. Rom 1977; R. T. Beckwith - W. Stott, This is the Day. In: Biblical Doctrine of the Christian Sunday. London 1978; C. Callewaert, La synaxe eucharistique à Jérusalem, berceau du dimanche. In: Ephemerides theologicae Lovanienses 15 (1938) 34—73; O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst. (Abh. z. Theol. des AT u. NT 3.) Zürich 1962, 14ff; H. Dumaine, Art. »Dimanche«. In: DACL IV 1, 858—994; O. De Sousa, Dia di Senhor. Historia, theologia e espiritualidade do domingo. Lissabon 1962; J. Gaillard, Art. »Dimanche«. In: Dictionnaire de Spiritualité III, 948—982; E. Hilgert, Jubilees and the Origin of Sunday. In: Andrews University Sem. Studies 3 (1963), 44—51; A. Jaubert, La date de la Cène, Paris 1957; P. K. Jewett, The Lord's Day. A Theological Guide to the Christian Day of Worship. Grand Rapids 1971; C. S. Mosna, Storia della domenica

1. Einen der Sonne geweihten und nach ihr benannten Tag finden wir in der griechisch-römischen Antike seit dem 1. Jahrhundert n. Chr.; er ist der zweite Tag innerhalb der Planetenwoche. (Die Wochentage heißen in ihr nach den damals bekannten Planeten, zu denen auch die Sonne gehört, da man meinte, sie kreise um die Erde; dieser astrologische Hintergrund kommt im Namen »Sonntag« noch zum Ausdruck.) Wir wissen aber nichts von einer Sonntagsfeier in der nichtchristlichen Antike; nicht einmal im Mithraskult wurde dieser Tag so früh besonders ausgezeichnet<sup>19</sup>. Es ist also eine schlecht begründete Hypothese, einen ursprünglichen Einfluß des Sonnenkults auf den christlichen Sonntag anzunehmen, wie das *Bacchiocchi* und andere versuchen. Sekundär ist dieser Einfluß allerdings spürbar<sup>20</sup>.

2. Neuerdings glaubte man, einen jüdischen Vorläufer des christlichen Sonntags entdeckt zu haben: nach den Qumranfunden rekonstruierte man den in dieser Sekte in Gebrauch stehenden Sonnenkalender, nach dem die Feste jedes Jahr auf den gleichen Wochentag fielen, und zwar auf Mittwoch, Freitag oder Sonntag<sup>21</sup>. Es ist aber bisher der Nachweis nicht gelungen, daß in Qumran der wöchentliche Sonntag eine besondere Bedeutung hatte. Es ist also gewagt, von einem Qumran-Einfluß auf den christlichen Sonntag zu sprechen, wie das schon geschehen ist<sup>22</sup>, besonders

dalle origini fino agli inizi del V secolo. Problema delle origini e sviluppo. Culto e riposo. Aspetti pastorali e liturgici. (Analecta Gregoriana 170.) Rom 1969; *F. A. Regan*, Dies dominica and dies solis. The Beginnings of the Lord's Day in Christian Antiquity. Diss. Washington 1961; *H. Riesenfeld*, Sabbath et jour du Seigneur. In: New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson. Manchester 1959, 210—218 (= The Sabbath and the Lord's Day. In: The Gospel Tradition. Oxford 1970, 111—137); *W. Rordorf*, Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum. (Abh. z. Theol. d. AT u. NT 43.) Zürich 1962 (auch engl.: London/New York 1968; spanisch: Barcelona 1972); *ders.*, Sabbath und Sonntag in der Alten Kirche. (Traditio Christiana 2.) Zürich 1972 (auch franz.: Neuchâtel-Paris 1972; ital.: Turin 1979); *R. Staats*, Die Sonntagnachtgottesdienste der christlichen Frühzeit. In: ZNW 66 (1975) 242—263 (u. meine Antwort in: ZNW 68 (1977) 138—141); *ders.*, Oedoo als ein Symbol für die Auferstehung. In: Vigiliae Christianae 26 (1972) 29—52; *G. Troxler*, Das Kirchengebot der Sonntagsmeßpflicht als moraltheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart. (Arbeiten zur praktischen Theologie 2.) Freiburg/Schw. 1971.

Sammelwerke: Der christliche Sonntag. Probleme und Aufgaben. Wien 1956; Der Tag des Herrn. Die Heiligung des Sonntags im Wandel der Zeit. Wien 1958; Le dimanche. (La Maison-Dieu 83.) Paris 1965; Le dimanche. (Lex Orandi 39.) Paris 1965; Verlorener Sonntag? (Kirche im Volk 22.) Stuttgart 1959.

<sup>19</sup> Wir finden wohl eine Spekulation, die auf der Planetenwoche als einer Folge der Tage beruht, aber sie zählt gerade umgekehrt: man beginnt beim Samstag und geht zurück bis zum Sonntag; nirgends aber finden wir eine Sonntagsfeier in diesem Kreis.

<sup>20</sup> Vgl. unten unter C 3.

<sup>21</sup> Vgl. *A. Jaubert*, La date de la Cène. Paris 1957.

<sup>22</sup> Vgl. *E. Hilgert* (s. Anm. 18) und *C. S. Mosna* (s. Anm. 18).

wenn man gleichzeitig einen genuin christlichen Ursprung der Sonntagsfeier annimmt. Entweder ist Christus am Sonntag auferstanden, und dann wurde deswegen dieser Tag gefeiert, oder man hat in der Kirche die Qumran-Tradition weiter beobachtet.

3. Die Sonntagsfeier scheint demnach eine Schöpfung der christlichen Kirche zu sein. Die früheste Anspielung, wenn es wirklich eine Anspielung ist, ist 1 Kor 16,2: die Kollekte, die Paulus anordnet; man soll am ersten Tag der Woche etwas auf die Seite legen, allerdings spricht der Text nicht vom Gottesdienst<sup>23</sup>.

Wie kam es nun zu dieser christlichen Schöpfung? Die Antwort, die Auferstehung Christi am Ostermorgen habe zur Auszeichnung des Sonntags geführt, ist natürlich richtig, aber doch nur beschränkt richtig. Denn einerseits finden die ersten christlichen Sonntagsgottesdienste nicht am Morgen, sondern am Abend statt (Apg 20,7), andererseits wird die Auferstehung Jesu am Ostermorgen bis ins 2. Jahrhundert nur beiläufig als Begründung der Sonntagsfeier erwähnt<sup>24</sup>. Darum werden in wissenschaftlichen Kreisen zwei präzisere, freilich divergierende Thesen vertreten.

4. Erste These: Zuerst haben sich die Christen am Samstagabend versammelt<sup>25</sup>. Es war aus praktischen Gründen am nächstliegenden, sich im Anschluß an den jüdischen Sabbat (den die ersten Christen noch mitfeierten) zum »Brotbrechen« zusammenzusetzen. Man hat also den Gottesdienst in der Synagoge mitgemacht und sich anschließend zur Eucharistie privat zusammengefunden. Erst im 2. Jahrhundert hat man die Feier im Andenken an die Auferstehung Christi auf den Sonntagmorgen verlegt.

5. Zweite These: Da die These einer »Verlegung« der Feier Schwierigkeiten bereitet, scheint es besser begründet, anzunehmen, die ersten Christen hätten sich in Kontinuität zu den Erscheinungen Christi am Osterabend (Joh 20,19; Lk 24) und am Sonntag darauf (Joh 20,26), in Kontinuität auch zu den Mahlzeiten, die der Auferstandene mit seinen Jüngern eingenommen hat (Lk 24,30.41—43, Apg 1,3f) am Sonntag

<sup>23</sup> Auch die anderen einschlägigen neutestamentlichen Texte sind übrigens heidenchristlichen Ursprungs: Apg 20,7 spielt sich in Troas ab, ebenso gehört der Text Offb 1,10, der vom Herrentag spricht, in einen heidenchristlichen Kontext. Man hat deswegen vermutet, der Sonntag sei eine heidenchristliche Einrichtung. Dann stellt sich allerdings die Frage, warum die Judenchristen nicht scharf dagegen reagiert haben.

<sup>24</sup> Vgl. Barnabasbrief 15,9; Justin, Apol. I 67,7.

<sup>25</sup> So etwa H. Riesenfeld (s. Anm. 18) und R. Staats (s. Anm. 18).



abend zur Eucharistie versammelt (Apg 20,7; vgl. Plinius d. J., Ep. X 96,7)<sup>26</sup>.

Die erstgenannte These ist sehr verlockend; sie verleiht nicht nur der Samstagabendmesse ein ehrwürdiges Alter, sondern bringt auch die älteste Gestalt der Sonntagsfeier in Parallele zur Ostervigil. Trotzdem leidet sie an drei Schwierigkeiten, die erwähnt werden müssen:

a) Da wir nicht annehmen können, daß die Christen jede Samstagnacht durchgewacht haben, bleibt die Verlegung der Feier vom Samstagabend auf den Sonntagmorgen letztlich unerklärt. Die Feststellung allein, daß Jesus am Sonntagmorgen auferstanden war, hätte kaum genügt, einen lange geübten Brauch deswegen zu ändern.

b) Die ganze These beruht nur auf dem einzigen Text Apg 20,7: »Als wir am ersten Tag der Woche versammelt waren, um das Brot zu brechen«. Es steht aber gar nicht fest, daß dieser Text von einer gottesdienstlichen Versammlung der Christen am Samstagabend spricht. Im Gegenteil, der Text scheint eher zu sagen, daß die betreffende Versammlung am Sonntagabend stattfand. Hier spielt die jüdische Tagerechnung eine Rolle. Natürlich hat der Tag in der jüdischen liturgischen Tradition am Samstagabend begonnen, der Sonntag begann also am Samstagabend. So könnte tatsächlich mit dem Abend des ersten Tages der Samstagabend gemeint sein. Denn nach dieser Rechnung gehört der Sonntagabend bereits zum zweiten Tag der Woche. Nun aber haben neuere Forschungen erwiesen, daß die Sache gar nicht so eindeutig liegt, sondern daß schon zur Zeit Jesu im Judentum die Tage anders — nämlich von Mitternacht zu Mitternacht — oder sogar von Morgen zu Morgen gezählt wurden<sup>27</sup>.

c) Die These geht an den Berichten vorbei, die von Erscheinungen des Auferstandenen am Sonntagabend berichten. Die Überlieferung legt sogar offensichtlich Wert darauf, zu betonen, Jesus sei am Sonntag nach Ostern den Jüngern wiederum erschienen.

Ebenso sind die in diesen Berichten enthaltenen Anspielungen auf die eucharistische Mahlgemeinschaft der Jünger mit dem Auferstandenen auffallend, da wir doch wissen, daß gerade die Eucharistie seit jeher zentral zur christlichen Sonntagsfeier gehört hat. Die Vermutung, daß die frühesten christlichen Sonntagsfeiern nicht am Samstag-, sondern am Sonntagabend stattfanden und auf die eucharistische Tischgemeinschaft mit dem Auferstandenen zurückgingen, hat daher viel für sich. Noch auf etwas ist hinzuweisen: Das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern fand am

<sup>26</sup> So C. Callewaert, O. Cullmann, H. Dumaine, W. Rordorf (alle s. Anm. 18).

<sup>27</sup> Vgl. die Diskussion R. Staats — W. Rordorf in der ZNW (s. Anm. 18).

Donnerstag statt. Wenn man nun in Erinnerung an den Herrn nach Ostern wieder Abendmahl feiern wollte, hätte es nahe gelegen, sich am Donnerstag zur Eucharistie zu versammeln. Aber man hat dies am Sonntag getan. Also ist die Eucharistie die neue Stiftung des Auferstandenen, der wieder mit seinen Jüngern zusammen war. Die Sonntagsfeier wäre demnach nicht rein praktischen Überlegungen entsprungen, sondern hätte von Anfang an einen christologisch-sakramentalen Bezug gehabt.

Schließlich ist auch das Zeugnis des Plinius<sup>28</sup> genau zu berücksichtigen, das unmißverständlich von einer zweiten doch wohl abendlichen Zusammenkunft der Christen am Sonntag spricht. Nach der frühmorgendlichen Versammlung gingen die Christen auseinander und kamen später wieder zu einem Mahl zusammen. Zwar wird nicht vom Abend gesprochen, aber es scheint sich doch um die Abendmahlzeit zu handeln.

6. Die adventistische These, die Sonntagsfeier sei im späten zweiten Jahrhundert durch die Kirche Roms als anti-jüdische Reaktion und in Anlehnung an heidnische Sonnenverehrung eingeführt worden, steht demgegenüber auf schwachen Füßen<sup>29</sup>.

## B. Älteste Gestalt der Sonntagsfeier

Die älteste Gestalt der Sonntagsfeier kann aus den in der *Didache*, im Pliniusbrief, bei Justin und in der Apostolischen Tradition Hippolyts enthaltenen Schilderungen abgelesen werden.

1. Zuerst wurde die Eucharistie am Abend gefeiert, und zwar im Rahmen eines vollständigen Mahles<sup>30</sup>.

Diese Feier hatte einen eschatologischen Charakter, aber nicht ausschließlich in dem Sinn, daß man das Weltende erwartete, sondern auch daß man um die Gegenwärtigkeit des erhöhten Herrn wußte und darum um die Heiligkeit der Gemeinde rang. Bestimmt haben die ersten Christen besonders stark und inbrünstig das Weltende erwartet, aber der Zusammenhang war wohl so: weil sie immer wieder in der Eucharistie das gegenwärtige Kommen des Herrn erlebten, darum haben sie so sehr ausgeschaut nach seinem endgültigen Kommen. So rang man um die Heiligkeit der Gemeinde und aus diesem Grunde unterzog man sich einer

<sup>28</sup> Plinius d. J., Ep. X 96,7.

<sup>29</sup> Jetzt neu von *Bacchiocchi* (s. Anm. 18) vertreten; vgl. meine Rezension dazu in: ZKG 91 (1980) 112–116.

<sup>30</sup> Vgl. 1 Kor 11,25; *Didache* 10,1; Plinius d. J., Ep. X 96,7.

ernsten Gewissensprüfung vor der Kommunion und vergab sich gegenseitig, was man wider einander hatte<sup>31</sup>.

2. Neben der Sonntagabendfeier bestand vielleicht schon früh eine christliche Morgenfeier vor Tagesgrauen, die im Pliniusbrief erstmals faßbar ist und wohl mit der Spendung der Taufe zusammenhing<sup>32</sup>. Nachdem die Abendfeier um die gleiche Zeit aufgehoben wurde (ein Grund wird im Pliniusbrief erwähnt, nämlich das Hetärenverbot), feierten die Christen nur noch am Sonntagmorgen Gottesdienst.

3. Genau diese Situation treffen wir bei Justin dem Märtyrer an. Bei ihm findet der Gottesdienst noch früh am Morgen statt, wie aus den allgemeinen Arbeitsbedingungen und der kurzen Anspielung »solange die Zeit reicht, werden die Denkwürdigkeiten der Apostel (die Evangelien) oder die Schriften der Propheten vorgelesen« zu schließen ist<sup>33</sup>. Justin schildert Apol. I 65 eine Tauffeier, die wie die Sonntagmorgenfeier in Apol. I 67 mit der Eucharistie endet, so daß wir annehmen dürfen, daß die Tauffeier zu Justins Zeit noch mit dem Sonntagmorgengottesdienst verbunden war, jedenfalls nicht ausschließlich an Ostern gespendet wurde. Nach der Tauffeier, die in fließendem Wasser stattfand<sup>34</sup>, wurden die Neugetauften zur versammelten Gemeinde geführt, wo der Predigtgottesdienst begann, der nach synagogalem Vorbild aus Lesungen — jetzt auch neutestamentlicher Schriften — bestand, denen eine Auslegung durch den Vorsteher folgte. Hernach wurde in Erinnerung an die Auferstehung stehend gebetet<sup>35</sup>. Diakone brachten die Kommunion auch den Abwesenden. Für die Bedürftigen wurde eine Kollekte erhoben.

4. In der Apostolischen Tradition<sup>36</sup> ist im Rahmen einer Bischofsordination<sup>37</sup> erstmals eine vollständige eucharistische Liturgie erhalten, die nicht nur im Altertum den eucharistischen Liturgien des Westens und Ostens Pate stand, sondern in den liturgischen Reformbestrebungen aller, auch der protestantischen Kirchen neuestens wieder eine große Rolle spielt.

<sup>31</sup> Vgl. 1 Kor 11,28ff. Dieser Text wurde in der protestantischen Tradition oft falsch verstanden. Es ist nicht individualistisch die Gewissensprüfung vor der Kommunion gemeint; Paulus denkt an die Unordnung in den brüderlichen Beziehungen in der Gemeinde von Korinth. Durch das gegenseitige Vergeben zwischen Brüdern und Schwestern wird man würdig zur Teilnahme an der Eucharistie. Vgl. Didache 10,6; 14,1—2 (im Anschluß an Mt 5,23f); Tertullian, Apol. 39.

<sup>32</sup> Plinius d. J., Ep. X 96,7.

<sup>33</sup> Justin, Apol. I 67,3.

<sup>34</sup> Vgl. Apg 8,38; Didache 7,1.

<sup>35</sup> Vgl. Tertullian, De cor. 3; Basilius, Spir. sanct. 27,67.

<sup>36</sup> Hippolyt, Trad. Apost. 4.

<sup>37</sup> Ebd. 3.

### C. Bedeutung

Die Bedeutung soll anhand der verschiedenen Namen des Sonntags in der christlichen Tradition, und zwar nach der theologischen Wichtigkeit der einzelnen Bezeichnungen dargestellt werden.

1. Der Herrentag (*kyriaké heméra*): Das ist die christliche Neubezeichnung dieses Tages, die sich in vielen Sprachen (besonders den slawischen und romanischen) erhalten hat<sup>38</sup>.

»Herrentag« ist eine analoge Bildung wie »Herrenmahl« in 1 Kor 11,20: der Sonntag ist der Tag, der an den Herrn (Christus) erinnert, vermutlich insbesondere weil an ihm das Herrenmahl gefeiert wird. Die zentrale Bedeutung der Eucharistie geht aus den Texten, die wir unter B. schon zitiert haben, hervor. Alle Christen nehmen daran teil<sup>39</sup>; der Wille aller, sich zusammenzufinden, ist deutlich ablesbar, gerade auch daran, daß Diakone den Abwesenden und den Betagten die Eucharistie bringen, damit eben alle daran teilnehmen können.

Die ersten Christen feiern die Eucharistie sogar unter Lebensgefahr<sup>40</sup>: Manchmal werden sie überrascht, wenn sie beim Gottesdienst versammelt sind, und sagen dann: Wir mußten uns zusammenfinden, wir können nicht leben ohne das Herrenmahl; es ist für uns wichtiger als das Leben.

Die Wiederentdeckung der sonntäglichen Kommunion der ganzen Gemeinde ist eines der erfreulichsten Kennzeichen unseres ökumenischen Zeitalters, das seine besten Kräfte aus der vertieften Verankerung in der Tradition schöpft. Zwar ist in der katholischen Kirche die sonntägliche Eucharistie nie aufgegeben worden, aber heute macht die Gemeinde vermehrt mit; im protestantischen Raum entdecken wir — Gott sei Dank — wieder die sonntägliche Kommunion<sup>41</sup>.

2. Der 8. Tag: Diese Bezeichnung<sup>42</sup> soll einerseits zum Ausdruck bringen, daß die Wirklichkeit des Sonntags die Woche »transzendiert« — es gibt ja keinen 8. Tag in sieben Tagen — und damit ein offenes Fenster zur

<sup>38</sup> Sie ist erstmals Offb 1,10 bezeugt, dann Didache 14,1; Petrus-evangelium 35.50; Dionysius v. Korinth (bei Eusebius, Hist. eccl. IV 23,11) usw.

<sup>39</sup> Justin, Apol. I 67,3.5.

<sup>40</sup> Vgl. Tertullian, De fuga 14,1; Acta Saturnini, Dativi et al. 9.11.

<sup>41</sup> In dieser Frage ist die Reformation auf halbem Wege stehen geblieben: Gegenüber dem mittelalterlichen Brauch der einmaligen Kommunion pro Jahr wollten die Reformatoren wieder zur Tradition der Alten Kirche zurückkehren; um dieses Ziel allmählich zu erreichen, strebten sie zunächst die viermalige Kommunion pro Jahr an, und bei diesem Stand ist es dann geblieben. Erst in diesem Jahrhundert wurde das reformatorische Grundanliegen wieder aufgegriffen.

<sup>42</sup> Barnabasbrief 15,8—9; Justin, Dial. 41,4; 138,1; Cyprian, Ep. 64,4; Didaskalie VI 18,11—16; Ambrosiaster, Liber quacst. 95,2; Basilius, Spir. sanct. 27,64; usw.

Ewigkeit hin bildet. Jedenfalls wurde sie so verstanden. Andererseits ist die Ogdoas in der jüdischen und griechischen Antike ein Sinnbild der Vollkommenheit (Würfel), das die Christen mit der Mitteilung des Heiligen Geistes bei der Taufe am Sonntag in Verbindung brachten<sup>43</sup> und das dann zuerst in häretischen<sup>44</sup> und nachher auch in großkirchlichen<sup>45</sup> Spekulationen zum Symbol der Annäherung an Gott wurde.

Es gibt also zwei Symboliken des 8. Tages: eine lineare: an die sieben Tage schließt sich der achte an; und eine vertikale: an die vielen Planetenhimmel schließt sich der Fixsternhimmel an; damit ist das Bei-Gott-Sein symbolisiert.

3. Der 1. Tag: So heißt der Sonntag in der jüdischen Tradition und in den Evangelien (Mk 16,2 par.; Joh 20,19). Die christliche Woche beginnt mit dem Sonntag; man wird heute, im Zeitalter der Allherrschaft ökonomischer Gesichtspunkte, gut tun, sich dessen zu erinnern.

Der Feiertag eröffnet den Reigen der Werktage<sup>46</sup>. Nach biblischer Tradition ist dieser Tag zugleich der Tag der Erschaffung des Lichtes<sup>47</sup>. Diese Tatsache ermöglichte es den Christen, unbefangen auch die heidnische Bezeichnung »Sonntag« zu übernehmen<sup>48</sup>, die sich in den germanischen und angelsächsischen Sprachen eingebürgert hat; wurde doch auch Christus mit der Sonne verglichen<sup>49</sup>. Freilich lauerte hier auch die Gefahr einer synkretistischen Konfusion<sup>50</sup>. Nicht-Christen mochten den Eindruck haben, die Christen seien Sonnenanbeter, weil sie am Sonntag Gottesdienst feierten. Die Verlegung des Weihnachtsfestes auf den 25. Dezember ist wahrscheinlich das Produkt einer doch beginnenden Konfusion.

4. Die schlimmste Konfusion war die Mißdeutung des Sonntags als eines christlichen Sabbats. Diese Fehlleistung beging die Kirche erst, nachdem Konstantin der Große 321 den Sonntag zum öffentlichen Ruhetag im

<sup>43</sup> Vgl. 1 Petr 3,18—21; 2 Petr 2,5; Ambrosius, Ep. 41(44),6(4).17(15); vgl. auch die oktogonalen Baptisterien.

<sup>44</sup> Vgl. Irenäus, Adv. haer. I 5,3; Clemens v. Alex., Exc. ex Theod. 63,1.

<sup>45</sup> Clemens v. Alex., Strom V 106,2; VI 108,1; Origenes, Comm. in Psalm. 118,4; Augustinus, Ep. 55,23.

<sup>46</sup> K. Barth, Kirchliche Dogmatik. Bd. III, 4,51—79.

<sup>47</sup> Gen 1,3; vgl. Justin, Apol. I 67,7; Eusebius, Comm. in Psalm. 91 (92).

<sup>48</sup> Erstmals Justin, Apol. I 67,3.

<sup>49</sup> Vgl. Ignatius v. Ant., Magn. 9,1; Justin, Dial. 100,4; Melito v. Sardes, Bapt. 4; Origenes, In Lev. hom. IX 10; Athanasius, De sabbato et circumc. 5; Hieronymus, In die dom. Paschae hom.

<sup>50</sup> Vgl. Tertullian, Ad nationes I 13,1—5; Apol. 16,9—11; Eusebius, Vita Const. IV 19—20.

römischen Reich erklärt hatte<sup>51</sup>. Um dem erzwungenen Müßiggang am Sonntag einen Sinn zu geben — bei den Christen wurde ohnehin zuerst gearbeitet<sup>52</sup> — verfiel man auf die unglückliche Idee, die Arbeitsruhe am Sonntag mit dem Sabbatgebot zu begründen<sup>53</sup>.

Im 6. Jahrhundert ist die Gleichstellung des Sonntags mit dem Sabbat voll ausgebildet<sup>54</sup>. In der vorkonstantinischen Kirche wäre ein solches Vorgehen nicht möglich gewesen, einmal darum, weil man die Arbeitsruhe am Sonntag gar nicht kannte, vor allem aber, weil man zur Einsicht gekommen war, daß das Sabbatgebot im Neuen Bund nicht mehr verbindlich war und darum auch mit dem christlichen Sonntag nichts zu tun hatte<sup>55</sup>. Heutzutage wäre es besser, die ursprüngliche Bestimmung des Sonntags als des Tages, an dem der eucharistische Gottesdienst gefeiert wird, zu betonen. Die Arbeitsruhe, deren sozialethische Bedeutung keineswegs geschmälert werden soll (hier hat die alttestamentliche Sabbatgesetzgebung sehr viel Richtiges gesehen), ist nicht aufgrund von Gottes Willen, sondern aus Kaisers Gnaden mit dem Sonntag verbunden worden; sie muß darum auch nicht auf ewig an ihn gekoppelt bleiben.

<sup>51</sup> Vgl. Cod. Iust. III 12,2; Cod. Theod. II 8,1.

<sup>52</sup> Vgl. Hieronymus, Ep. 108,20,3; Palladius, Hist. Laus. 59,2; Benedikt v. Nursia, Reg. 48,22f.

<sup>53</sup> Vgl. Eusebius, Comm. in Psalm. 91 (92); Ephräm d. Syrer, Sermo ad noct. dom. resurrectionis 4; Johannes Chrysostomus, De bapt. Christi hom. 1; In Gen. hom. 10,7; Eusebius v. Alex., Sermo 16.

<sup>54</sup> Vgl. Caesarius v. Arles, Sermo 10,3,5; Konzil v. Orléans, Can. 31 (28); Martin v. Braga, De correctione rust. 18; Jeschuyahb, Ep. can. ad Iacobum 4; 2. Konzil v. Mâcon, Can. 1; Konzil v. Narbonne, Can. 4.

<sup>55</sup> Siehe oben I 4.

## Die theologische Bedeutung des Sonntags bei Augustin

### *Tradition und Erneuerung*

Mit Jakob Baumgartner verbindet mich die Freude am Gotteslob unter allen seinen Formen. Es ist darum selbstverständlich, daß der Sonntag für uns beide eine wichtige Rolle spielt. Unsere Freundschaft geht denn auch auf eine Zusammenarbeit in dieser Frage zurück: 1979 nahm der Jubilar an einem Seminar von mir teil, um über das von ihm verfaßte Papier zur aktuellen Sonntagsgestaltung zu reden, das dann in die offizielle Verlautbarung der Schweizerischen Bischofskonferenz eingeflossen ist.<sup>1</sup>

Man hat mich gebeten, für die Festschrift einen Beitrag über die theologische Bedeutung des Sonntags in der Alten Kirche beizusteuern. Da ich mich zu diesem Thema schon mehrfach geäußert habe, ziehe ich es vor, die Untersuchung auf Augustin einzuschränken. Es ist mir nämlich aufgefallen, daß diese Frage meines Wissens noch nie zusammenhängend behandelt worden ist. Diese Lücke ist auch leicht erklärlich. Augustin hat keinen Traktat über den Sonntag geschrieben. Man muß darum das Material aus gelegentlichen Äußerungen des Kirchenvaters zusammensuchen. Aber ich denke, es lohnt sich. Denn auch in dieser Beziehung – wie so oft – hat der große Afrikaner eine originelle Sicht entwickelt, die unsere Freude am Herrentag bereichern kann. Die thematischen Untersuchungen zu Augustin sind übrigens jetzt erleichtert, seit die Herausgeber des in Vorbereitung befindlichen Augustinus-Lexikons das Gesamtwerk des Kirchenvaters computermäßig erfaßt und aufgeschlüsselt haben.<sup>2</sup>

Da ich in meinem Beitrag die theologische Bedeutung des Sonntags bei Augustin untersuchen will, gehe ich nicht ein auf die Äußerungen des Bischofs zur praktischen Gestaltung der Sonntagsfeier im Nordafrika seiner Zeit. C. S. Mosna hat dazu einiges Material gesammelt.<sup>3</sup>

### *Tradition*

Wenn man die theologische Bedeutung, die der Sonntag für einen Autor hat, erfassen will, erweist es sich immer wieder als ein guter Einstieg zu untersuchen, welchen oder welche Namen für den wöchentlichen kirchlichen Feiertag er bevorzugt. Bei Augustin ergibt sich folgender Befund:

1. Es ist weiter nicht verwunderlich, daß Augustin den Namen, der sich in den germanischen Sprachen bis heute durchgehalten hat, nämlich »Sonntag«, nicht liebt. Er weiß, daß er mit der Astrologie und dem Sonnenkult verbunden ist und darum leicht zu Verwechslungen führen kann.

»Wie wir diesen Tag (sc. den Sonntag) Herrentag nennen und an ihm nicht die Sonne, sondern die Auferstehung des Herrn verehren, so wurde die Sabbatruhe ohne Verehrung Saturns von den Vätern eingehalten ... Freilich haben die Heiden den Tagen, deren Siebenzahl im Kreislauf wiederkehrt, die Namen ihrer Götter gegeben; von ihnen sagt der Apostel, daß sie dem Geschöpf anstelle des Schöpfers Verehrung gezollt und gedient haben (Röm 1, 25).«<sup>4</sup>

In einer Predigt zum Psalm 93 (94), der in der griechischen und lateinischen Übersetzung die Überschrift trägt »Zum vierten Wochentag«, erklärt Augustin, die Christen würden nach Art der Heiden die Wochentage nach den Planetengöttern benennen, und insbesondere vom vierten Wochentag als vom »Merkurtag« sprechen, wozu er ausruft: »O wenn sie (das) doch korrigieren und nicht so sagen würden!«<sup>5</sup> Fast möchte man heute, im Zeitalter des neu überhandnehmenden astrologischen Aberglaubens, in den gleichen Ausruf ausbrechen.<sup>6</sup>

2. Was schon mehr verwundert, ist die Tatsache, daß Augustin den eigentlich christlichen Namen für den wöchentlichen Feiertag, nämlich »Herrentag«, zwar regelmäßig gebraucht<sup>7</sup>, aber relativ selten auf die Auferstehung Christi als auf den Grund des Feierns hinweist. Und wenn er es tut, dann immer auf eine beinahe stereotype Weise: Es ist der Tag, an dem der Herr auferstanden ist.<sup>8</sup> Warum das? Man hat den Eindruck, diese Erklärung sei für Augustin schon so selbstverständlich, daß er darauf gar nicht näher eingeht.

3. Die eigentliche Theologie des Herrentags wird von Augustin im Rahmen des aus der jüdischen Siebentageswoche abgeleiteten Schemas vom ersten Tag der Woche, der zugleich der achte Tag ist, entfaltet. Dabei dient der »erste Tag«, die jüdische und auch ursprünglich christliche Bezeichnung des Sonntags, wie Augustin weiß<sup>9</sup>, nur als Ausgangspunkt; das ganze Gewicht der Argumentation liegt auf der zweiten Bezeichnung, dem »achten Tag«. Und zwar geht die Auslegung in zwei Richtungen.



a) Die Symbolik der Beschneidung. Das alttestamentliche Gesetz schrieb vor, die neugeborenen Knäblein am achten Tag zu beschneiden (Gen 18, 12; 21, 4; Lev 12, 3).<sup>10</sup> Auch Jesus und Paulus sind am achten Tag beschnitten worden (Lk 2, 21; Phil 3, 5). Dieser Ritus wurde auch am Sabbat vollzogen (Joh 7, 22 f spielt darauf an). Da nun der Sonntag von den Christen als der achte Tag bezeichnet wurde, lag es nahe, ihn mit der Beschneidung in Verbindung zu bringen. Augustin greift schon früh auf diese traditionelle Auslegung zurück. In seiner Auslegung der Bergpredigt (394) sagt er im Anschluß an die achte Seligpreisung:

»Diese achte Seligpreisung, die zum Anfang zurückkehrt und den vollkommenen Menschen anzeigt, ist vielleicht auch mit der Beschneidung am achten Tag im Alten Testament versinnbildlicht, und durch die Auferstehung des Herrn nach dem Sabbat, der dementsprechend der achte und zugleich der erste Tag ist, sowie durch die Feier der acht Tage, die wir bei der Wiedergeburt eines neuen Menschen begehen, und durch die Zahl der Pentekoste: denn nach siebenfacher Multiplikation der Siebenzahl, was neunundvierzig macht, wird sozusagen ein achter (Tag) hinzugefügt, damit die (Zahl) der fünfzig vollständig wird und man sozusagen wieder zum Anfang zurückkehrt. An diesem Tag wurde der Heilige Geist gesandt, durch den wir ins Reich der Himmel eingeführt werden und das Erbe in Empfang nehmen, getröstet und geweiht werden, Barmherzigkeit erlangen, gereinigt und befriedet werden.«<sup>11</sup>

In diesem Text sind alle Elemente in nuce vorhanden, auf die Augustin auch später im gleichen Zusammenhang gelegentlich zurückkommt. Die Kette der Beispiele ist so zu verstehen: Die alttestamentliche Beschneidung ist als Symbol des in Christus vollzogenen Erlösungsgeschehens aufzufassen, das sich im einzelnen Gläubigen aktualisiert. Christus hat durch seine am achten Tag (= Ostern) geschehene Auferstehung die Welt objektiv »beschnitten«, d. h. ihr die Möglichkeit geistlicher Existenz verschafft<sup>12</sup>; an Pfingsten<sup>13</sup> ist dann der Heilige Geist den Gläubigen zum erstenmal geschenkt worden. Seither wird das Oster- und Pfingstgeschehen am Gläubigen bei seiner Taufe zur Realität: er wird während der Osteroktav geistlich beschnitten<sup>14</sup> und mit dem Heiligen Geist begabt.<sup>15</sup> Aber die vollkommene Beschneidung ist die leibliche Auferstehung, die Christus an Ostern vorgebildet hat und die an uns erst am Ende vollzogen wird.<sup>16</sup>

Ähnlich argumentiert die an die Noachgeschichte anknüpfende typologische Auslegung der Tatsache, daß es acht Menschen waren, die bei der Sündflut gerettet wurden, eine Auslegung, die sich schon in den Petrus zugeschriebenen neutestamentlichen Briefen findet

(1 Petr 3, 19–21; 2 Petr 2, 5). Augustin spielt auch gelegentlich darauf an.<sup>17</sup>

Diese erste Interpretationslinie, die sich an den »achten Tag« anschließt, ist traditionell. Augustin hat sie offensichtlich vorgefunden.<sup>18</sup>

b) Die Überbietung des siebten durch den achten Tag. Hier werden wir auf die eigentliche theologische Leistung des Augustin stoßen. Um sie richtig zu würdigen, müssen wir hier – soweit nötig – auf das Sabbatverständnis von Augustin eingehen.<sup>19</sup>

ba) Augustins eschatologische Interpretation des siebten Tags. In diesem Punkt ist der Kirchenvater – wie die ganze Alte Kirche – von der jüdischen Tradition abhängig.<sup>20</sup> Nach dieser Tradition ist die Sabbatrube am Ende der Schöpfung (Gen 2, 2–3) ein Hinweis auf die eschatologische Ruhe am Ende der Zeit. Den schönsten Ausdruck für diese Schau hat Augustin am Ende seiner Bekenntnisse gefunden, wo er mit folgenden Worten betet:

»O Herr und Gott, schenke uns nun auch den Frieden – denn du hast uns ja alles gegeben –, den Frieden der Ruhe, den Frieden des Sabbats, des Sabbats ohne Abend. Denn diese ganze wundervolle Ordnung der sehr guten Dinge wird vergehen, wenn sie das ihr gesetzte Maß erfüllt hat; sie hat ja dann einen Morgen und einen Abend gehabt. Der siebte Tag aber hat keinen Abend und keinen Niedergang, weil du ihn geheiligt hast, auf daß er immerdar dauere. Wenn es daher heißt, du habest nach Erschaffung deiner sehr guten Werke, obwohl du sie in Ruhe geschaffen, am siebten Tage geruht, so soll uns die Stimme deines Buches verkünden, daß auch wir nach unsern Werken, die nur deshalb, weil du sie uns verliehen, sehr gut sind, am Sabbat des ewigen Lebens in dir unsere Ruhe finden sollen. Dann wirst du auch so in uns ruhen, wie du jetzt in uns wirkst, und so wird jene Ruhe deine Ruhe in uns sein, wie unsere Werke hienieden deine Werke durch uns sind. Du aber, o Herr, wirkst immerdar und ruhst immerdar; du siehst nicht die Zeit und bewegst dich nicht in der Zeit und ruhst nicht in der Zeit, und doch bewirkst du das Erkennen in der Zeit, die Zeit selbst und die Ruhe am Ende der Zeit.«<sup>21</sup>

Auch schon in der jüdischen Tradition wurde mit dieser Schau die Spekulation von den »sieben Weltaltern« verbunden, die – in Anlehnung an Psalm 89 (90), 4 – die Geschichte in sieben Zeitperioden von je tausend Jahren einzuteilen versucht. Von Augustin wird diese Sicht immer wieder vertreten, seit der Genesisauslegung gegen die Manichäer (388/89) bis hin zur Civitas Dei.<sup>22</sup> Dabei ist immer vorausgesetzt, daß die Welt seit dem Kommen Christi in das sechste Zeitalter eingetreten ist; somit wird der Zeitpunkt der Paru-

sie mit dem Beginn des siebten und endgültigen Zeitalters gleichgesetzt.

bb) Der eschatologische achte Tag. Wir haben schon gesehen, daß Augustin in bezug auf den Sonntag vorzugsweise vom »achten Tag« spricht, der auf den »siebten Tag«, den Sabbat, folgt. Notwendigerweise taucht darum der »achte Tag« auch in den eschatologischen Betrachtungen des Kirchenvaters auf.

Zuerst griff Augustin zur millenaristischen Lösung des Problems, wie er es selbst gesteht<sup>23</sup>: Zwischen die (gegenwärtige) sechste Zeitepoche und die nun dem »achten Tag« entsprechende Ewigkeit würde sich nach Offenbarung 20, 1–6 ein »Zwischenreich« von tausend Jahren einschieben, das dann dem endzeitlichen Sabbat entsprechen würde.<sup>24</sup> Bekanntlich hat Augustin diese Sicht später verworfen. In der *Civitas Dei* (20, 7–9) entfaltet er seine berühmte ekklesiologische Deutung des Milleniums von Offenbarung 20. Freilich ergibt sich dadurch eine Spannung zu der von ihm sonst – und auch in der *Civitas Dei* (siehe unten) – entwickelten Lehre von den sieben Weltaltern, da so das gegenwärtige Zeitalter der Kirche in seinen Augen einmal als das sechste, das andere Mal als das siebte Zeitalter zu gelten hat. Wie kann man sie zusammensehen, ohne in Widersprüche zu verfallen?

### *Erneuerung*

In diesem Zusammenhang möchte ich nun eine weitere, aber weniger bekannte Sicht Augustins herausarbeiten, die mir eine befriedigendere Lösung des Dilemmas anzubieten scheint als die eben erwähnte paradoxe Nebeneinanderstellung von unvereinbaren Standpunkten. Sie ist meines Wissens allerdings nur in wenigen Texten enthalten, die alle aus den Jahren um 393 bis 400 stammen. Es handelt sich um den *Sermo Mai* 94<sup>25</sup> und um eine Stelle im zweiten Buch an Januarius (Brief 55, 23–25); angelegt ist diese Sicht schon im Brief 36 an Casulanus, wie wir sehen werden.

Zuerst wollen wir uns die Kapitel 4–5 des *Sermo Mai* 94 anschauen. Hier eine Übersetzung des ersten Teils des 4. Kapitels:

»Was nämlich ist es, was er (Gott) auch anderswo durch den Propheten (Jes 57, 19 LXX) verspricht: ›Frieden über Frieden‹ (*pacem super pacem*), wenn nicht darum, weil auch der Sabbat, der mit dem siebten Tag bezeichnet wird, obwohl er im selben zeitlichen Kreislauf der Tage enthalten ist, Ruhe beinhaltet, die den Heiligen auf dieser Erde versprochen ist, wo sie kein Sturm dieser Welt (mehr) aufregt, weil sie nach den guten Werken in ihrem Gott ruhen? Um

das möglichst lange vorher anzuzeigen, hat er (Gott) auch selbst am siebten Tag geruht, nachdem er alles sehr gut geschaffen hatte ... Darum aber hat jener Tag keinen Abend, weil er – ohne die umwölkende Einwirkung der Traurigkeit, die meistens aus dem unvermeidlichen Umgang mit böartigen Menschen heraus entsteht – die Heiligen in den achten Tag hinüberführt, nämlich in die ewige Seligkeit. Es ist nämlich etwas anderes, während der Jetztzeit selbst im Herrn zu ruhen, was mit dem siebten Tag, also dem Sabbat, bezeichnet wird; etwas anderes jedoch, alle Zeit zu übersteigen und im Urheber der Zeit, ohne jemals mehr am Ende (zu sein), zur Ruhe gebracht zu werden, was mit dem achten Tag bezeichnet wird, welcher, da er nicht mit den übrigen wiederkehrt, zu verstehen gibt, daß er einen Hinweis auf die Ewigkeit beinhaltet ...<sup>26</sup>

Auf den ersten Blick scheint es sich hier um die gleiche Auslegung zu handeln, wie Augustin sie später im 20. Buch der *Civitas Dei* gibt: Der siebte Tag ist schon jetzt für den Gläubigen eine Realität, da er in seiner Seele Frieden gefunden hat. Vor allem die Ausdrucksweise »auf dieser Erde« (in hac terra) und »während der Jetztzeit selbst« (inter ipsa adhuc tempora) scheint diesen Schluß nahezulegen.<sup>27</sup> Aber die übrige Schilderung steht dem doch eigentlich entgegen. Der Gläubige soll »Frieden über Frieden« am siebten Tag erhalten. Hat er denn diesen Frieden in seinem jetzigen Leben, in dessen Verlauf ihn so oft die »tristitia« anfällt, der »Sturm dieser Welt« zu schaffen macht? Hat er denn schon die »guten Werke« hinter sich, ruht er denn schon »im Herrn« (vgl. Offb 14, 13)? Wenn wir die Fortsetzung lesen, werden wir noch besser sehen, daß diese »Sabbatruhe ohne Abend« eben doch noch zukünftig ist. In welchem Sinn? Das haben wir noch zu präzisieren. Kapitel 5. »Unter diesen Tagen, die eine bestimmte figürliche Bedeutung haben, befindet sich eben der achte Tag, welcher der erste Tag ist. Denn dieser selbe Tag wird erster Wochentag, Herrentag genannt; aber dieser erste Tag macht dem zweiten Tag Platz, der ihm folgt. In diesem (ersten Wochentag), den jener achte und erste (Tag) bezeichnet, ist in Wirklichkeit auch die erste Ewigkeit (enthalten), die wir am Uranfang durch die Sünde der Voreltern verlassen haben und (dadurch) in diese Sterblichkeit gelangt sind; und die letzte, sozusagen achte (Ewigkeit)<sup>28</sup>, die wir nach der Auferstehung, wenn der letzte Feind, der Tod, überwunden ist, wiedererlangen, dergestalt, daß dieses Verwesliche die Unverweslichkeit, dieses Sterbliche die Unsterblichkeit anzieht (1 Kor 15, 53); und daß der heimkehrende Sohn das erste Kleid erhält, das ihm nach der Mühe einer langen Irrfahrt, nach der Nahrung der Schweine, nach den andern Trübsalen des sterblichen Lebens und nach dem siebenfachen Zirkel der

Zeiten, an diesem letzten und gleichsam achten Tag zurückgegeben wird. Unser Herr selbst hat nämlich mit voller Absicht an eben diesem ersten und achten Herrentag auch das Beispiel der leiblichen Auferstehung in seinem Körper zeigen wollen: er stirbt nicht mehr, und der Tod herrscht nicht länger über ihn (Röm 6, 9) ...«

In diesem Abschnitt dreht sich die Symbolik um Sterblichkeit – Unsterblichkeit: Ursprünglich besaß der Mensch die Ewigkeit (wenigstens virtuell), er ging ihrer durch die Sünde verlustig. Sein weiteres Leben – im siebenfachen Zirkel der Zeiten<sup>29</sup> – gleicht dem des verlorenen Sohnes: Es ist angefüllt mit Mühe, Irrfahrt, Ekel, Trübsal; erst bei seiner Heimkehr am achten Tag erhält der Sohn sein »erstes Gewand«, die Ewigkeit, zurück. In dieser Schilderung hat der siebte Tag im gegenwärtigen Leben keinen Platz.<sup>30</sup> Wo ist er dann aber unterzubringen? Die Anspielung auf die Auferstehung Christi ist der verborgene Schlüssel. Dieser Schlüssel wird in unserm zweiten Text entfaltet.

»Doch der Herrentag ist nicht für die Juden, sondern durch die Auferstehung des Herrn für die Christen bestimmt und hat daher seine festliche Feier. Die Seelen aller Heiligen sind zwar schon vor der Auferstehung des Leibes in der Ruhe, aber es mangelt ihnen jene Tätigkeit, kraft derer sie den ihnen gegebenen Leib beseelen. Diese Tätigkeit versinnbildet der achte Tag, der derselbe ist wie der erste, weil er die Ruhe nicht aufhebt, sondern verklärt. Es kehren nämlich mit dem Leib nicht die leiblichen Beschwerden zurück, weil es keine Verwesung mehr gibt. »Denn es muß dieses Verwesliche die Unverweslichkeit anziehen und dieses Sterbliche die Unsterblichkeit« (1 Kor 15, 53). ... Denn früher war zwar Ruhe für die Toten, aber auferstanden war noch niemand, »(bis Christus kam)«<sup>31</sup>, der von den Toten auferstand, der nicht mehr stirbt und über den der Tod keine Gewalt mehr hat« (Röm 6, 9). Nachdem nun am Leibe des Herrn diese Auferstehung geschehen war – damit am Haupt der Kirche vorausgeschehe, was der Leib der Kirche für das Ende erhoffen sollte –, da erst sollte die Feier des Herrentags, der sowohl der erste als der achte ist, beginnen ...«<sup>32</sup>

Aus diesem Text, der dem Sermo Mai 94 parallel geht (die gleichen Bibelstellen 1 Kor 15, 53 und Röm 6, 9 werden zitiert), geht hervor, daß Augustin mit der »Sabbatruhe« den Zwischenzustand der im Herrn Entschlafenen bezeichnet. Sie genießen dann zwar die versprochene Ruhe, aber es ist eine leiblose Ruhe, und dieser fehlt die Vollkommenheit, da sie nicht ihrem Wesen entsprechend tätig sein kann. Die Enthüllung dieser Wahrheit hat sich an Ostern vollzogen: An diesem einmaligen »ersten« und »achten« Tag ist Christus von den Toten auferstanden. Darin ist auch die Feier des Herren-

tags begründet.<sup>33</sup> In der Fortsetzung des Textes wird es ganz klar, daß Augustin das christliche Leben nun unter dem Blickwinkel des Triduum paschale sieht, also christologisch fundiert. Dadurch wird das gegenwärtige Leben des Gläubigen zum Karfreitag, der aber in »Glauben und Hoffnung« erlitten wird, im Glauben an die Ruhe des Karsamtags, die nach den Werken folgen wird, und in Hoffnung auf die leibliche Auferstehung, welche die eigentliche Glückseligkeit, nämlich die mühe- und schmerzlose Tätigkeit bringen wird. Ich kann es mir nicht versagen, einige Abschnitte aus diesen sehr gehaltvollen Kapiteln zu zitieren, zumal ich weiß, wie sehr sie einem Anliegen von Jakob Baumgartner entsprechen.<sup>34</sup>

»Beachte also wohl jene drei hochheiligen Tage der Kreuzigung, des Grabes und der Auferstehung. Was von diesen drei Geheimnissen das Kreuz bedeutet, das erfüllen wir in diesem Leben; was aber das Grab und die Auferstehung bedeutet, das vollzieht sich in Glaube und Hoffnung. Denn für jetzt ist dem Menschen gesagt: ›Nimm dein Kreuz und folge mir nach‹ (Mt 16, 24 par) ... Solange also unsere Werke darauf gerichtet sind, den Sündenleib zu beseitigen, solange ›der äußere Mensch verdirbt, damit der innere sich von Tag zu Tag erneuere‹ (2 Kor 4, 16), solange ist die Zeit des Kreuzes. Das sind nun zwar gute Werke, aber mühsame, und ihr Lohn ist die Ruhe. Darum aber heißt es: ›Freut euch in Hoffnung‹ (Röm 12, 12), damit wir an die ewige Ruhe denken und uns mit frohem Sinn den Mühsalen unterziehen. Auf diesen Frohsinn weist hin die Breite des Kreuzes an seinem Querbalken, an den die Hände geheftet werden. Unter den Händen verstehen wir nämlich die Werke, unter der Breite den Frohsinn dessen, der arbeitet, denn Traurigkeit schnürt das Herz zusammen, unter der Höhe aber, mit der das Haupt verbunden wird, verstehen wir die Erwartung des Lohnes von der erhabenen Gerechtigkeit Gottes, ›der einem jeden nach seinen Werken vergelten und denen, die durch Geduld in guten Werken Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit suchen, das ewige Leben verleihen wird‹ (Röm 2, 6 f). Deshalb bedeutet des Kreuzes Länge, auf die der ganze Leib hingestreckt wird, die Geduld; und deshalb werden die Geduldigen auch Langmütige genannt. Des Kreuzes Tiefe aber, die in die Erde gesenkt wird, deutet die Tiefe des Geheimnisses an. Du Erinnerst dich sicherlich, an welche Worte des Apostels ich mit dieser Bezeichnung des Kreuzes anspiele: ›Seid in der Liebe festgewurzelt und begründet, damit ihr mit allen Heiligen zu erfassen vermöget, welches sei die Länge, die Breite, die Höhe und die Tiefe‹ (Eph 3, 18). Was wir aber jetzt noch nicht sehen und noch nicht besitzen, sondern im Glauben und in der Hoffnung vollziehen, das ist in den beiden anderen Tagen vorgebildet.

Denn was wir jetzt tun, gleichsam mit den Nägeln der Gebote in der Gottesfurcht befestigt – nach dem Worte der Schrift: ›Durchbohre mein Fleisch mit Nägeln durch die Furcht vor dir‹ (Ps 118 [119], 120 LXX) –, das gehört zu den notwendigen Dingen, nicht zu jenen, die man um ihrer selbst willen begehrt und verlangt. Darum erklärt er (Paulus) es als das Beste, wenn man verlangt, ›aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein; im Fleische aber zu weilen ist notwendig um euretwillen‹ (Phil 1, 23 f). Wenn er also spricht von einem Aufgelöstwerden und einem Sein bei Christus, so beginnt damit die Ruhe, die durch die Auferstehung nicht unterbrochen, sondern verklärt wird. Jetzt jedoch besitzt man sie im Glauben, denn ›der Gerechte lebt aus dem Glauben‹ (Röm 1, 17). ›Oder wißt ihr nicht‹, spricht er, ›daß wir alle, die wir in Christus Jesus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Durch die Taufe sind wir mit ihm auf den Tod mitbegraben‹ (Röm 6, 3 f). Woher besitzt man jene Ruhe, wenn nicht im Glauben? Es ist ja in uns noch nichts Vollkommenes, sondern wir seufzen noch bei uns selbst und erwarten die Annahme an Kindes Statt, die Erlösung unseres Leibes. ›Denn auf Hoffnung sind wir gerettet worden; hoffen aber, was man sieht, ist keine Hoffnung. Denn wie hofft einer, was er sieht? Wenn wir aber hoffen, was wir nicht sehen, so harren wir in Geduld‹ (Röm 8, 24 f).«<sup>35</sup>

Wenn wir versuchen, die Synthese der in diesen Kapiteln über die Überbietung des siebten Tags durch den achten Tag zu formulieren, so gelangen wir zu folgender Skizze: Fünf Weltalter sind tatsächlich bis zum Kommen des Christus vergangen; mit ihm beginnt das sechste Weltalter, das auch noch das unsrige ist. Aber in Christi Grabesruhe und Auferstehung sind schon die Heilsgüter vorausgenommen, die für uns noch ausstehen: Am Sabbat, am siebten Tag der Woche, hat er im Grab »geruht«, am achten Tag, der zugleich der erste ist, am Ostersonntag, ist er von den Toten auferstanden. Dadurch hat er angezeigt, was auf uns wartet: die »Ruhe« nach dem Tod, das friedliche, aber tatenlose Schlummern, gefolgt von der leiblichen Auferstehung, der höchst tätigen, aber mühelosen Existenz, die keinen Abend kennen wird.

Freilich scheint die Perspektive dadurch auf das rein individuelle eschatologische Schicksal verengt. Wird das kollektiv erwartete Endgeschehen dadurch preisgegeben? Wenn wir einen der letzten Texte Augustins überhaupt danebenhalten, nämlich Civitas Dei XXII, 30, dann sehen wir, daß das nicht der Fall zu sein braucht. Es ist zwar nicht ganz einfach zu interpretieren, was Augustin jetzt meint. Da das »achte Weltalter«, die Ewigkeit, mit der kollektiven leiblichen Auferstehung anbricht, ist man versucht, das »siebte

Weltalter« mit den im Herrn Entschlafenen zu identifizieren, die in Gott ihre Ruhe haben, und in denen Gott »ruht«. Das läge ganz auf der Linie der erwähnten Interpretation des Triduum paschale. Ich wage aber nicht zu entscheiden, ob dies richtig gesehen ist. Hier der betreffende Text<sup>36</sup>: »Auch die Zahl der Weltalter, gleichsam der Welttage, nach den in der Schrift angegebenen Zeitabschnitten berechnet, weist deutlich auf diese Sabbatruhe hin, die als siebtes Weltalter zu gelten hat. Denn das erste Weltalter, gleichsam der erste Tag, reicht von Adam bis zur Sündflut, das zweite von da bis Abraham, beide einander gleich, nicht an Zeitdauer, wohl aber an Zahl der Geschlechter, deren sich je zehn ergeben. Darauf folgen die vom Evangelisten Matthäus angesetzten drei Weltalter bis zur Ankunft Christi, deren jedes vierzehn Geschlechter in sich begreift, das eine von Abraham bis David, das andere von da bis zur babylonischen Gefangenschaft, das dritte von da bis zur Geburt Christi im Fleisch. Bis dahin also im ganzen fünf. Das sechste dauert noch an und ist nach keiner Zahl von Geschlechtern bemessen.<sup>37</sup> Denn es steht geschrieben: »Es gebührt euch nicht zu wissen die Zeit, die der Vater seiner Macht vorbehalten hat« (Apg 1, 7). Danach wird Gott gleichsam am siebten Tage ruhen, indem er diesen siebten Tag, nämlich uns, ruhen läßt in sich. Von den Weltaltern ausführlich im einzelnen zu handeln, wäre zu umständlich. Das siebte aber wird unser Sabbat sein, dessen Ende kein Abend ist, sondern der Tag des Herrn, gleichsam der achte ewige, der durch Christi Auferstehung seine Weihe empfangen hat und die ewige Ruhe vorbildet, *nicht nur des Geistes, sondern auch des Leibes*. Dann werden wir stille sein und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Das ist's, was dereinst sein wird, an jenem Ende ohne Ende. Denn welch anderes Ende gäbe es für uns, als heimzugelangen zu dem Reich, das kein Ende hat?«

Fassen wir zusammen: Augustin kennt zwar die Bedeutung des Herrentags als Erinnerungstags an die Auferstehung Christi. Aber im Zentrum seiner Beschäftigung mit der theologischen Bedeutung des Herrentags steht die Vorstellung vom »achten Tag«, der einerseits den Anbruch des Heils in der Gegenwart andeutet, andererseits aber auf das zukünftige vollkommene Heil hinweist. In diesem Zusammenhang gelingt es Augustin, die Überbietung der Erwartung der eschatologischen Sabbatruhe durch die Erwartung des ewigen achten Tags originell zu formulieren. Der Übergang vom siebten zum achten Tag, der in der kirchlichen Tradition vor Augustin wie eine unnötige Verdoppelung desselben Gedankens erschien und darum eher eine Verlegenheit bedeutete, wird durch die augustinisches Beziehung auf das Triduum paschale mit einer neuen, in-



haltsreichen Begründung versehen: Individuell und kollektiv schreitet die gläubige Menschheit vom sechsten zum achten Tag voran, vom Karfreitag der Gegenwart zum Karsamstag der körperlichen Ruhe nach getaner Arbeit, bis das universale Ostern anbrechen wird, die geist-leibliche Ewigkeit.

### *Epilog*

Man könnte meinen, dies alles habe nur eine rein theoretische Bedeutung. Aber in der Alten Kirche war ein ganz praktisches Problem damit verbunden, nämlich die Frage, ob man am Samstag fasten oder nicht fasten solle. Der Brief Augustins an Casulanus (Nr. 36) läßt uns einen Blick in diese Problematik tun. Es drehte sich alles im Grunde um die Frage, wie man die Grabesruhe Christi am Karsamstag verstehen solle. Während die ganze Christenheit in Ost und West am jährlichen Karsamstag im Gedenken an Christi Grabesruhe fastete, hatte sich zur Zeit Augustins in bezug auf den wöchentlichen Samstag eine Verschiedenheit der Gebräuche herausgebildet: im Osten und in Mailand fastete man an diesem Tag nicht, in Rom und Nordafrika war man aber zum wöchentlichen Samstagfasten übergegangen.<sup>38</sup> Augustin führt nun seine Begründung an, warum er der Auffassung ist, das Nichtfasten am wöchentlichen Samstag habe einen guten Sinn: »Hierauf folgt der Sabbat, an dem der Leib des Herrn im Grabe ruhte, wie im Anfang der Welt Gott »an diesem Tage von seinen Werken ausgeruht hat« (Gen 2, 2–3). Hier entstand nun jene Mannigfaltigkeit am Gewande der Königin, daß einige Völker, besonders im Morgenlande, es vorzogen, an diesem Tage das Fasten zu unterlassen, um dadurch sich der Ruhe (des Herrn) zu erinnern, andere aber, wie die römische Kirche und einige Kirchen im Abendlande, es vorzogen, an diesem Tage zu fasten, weil sich der Herr im Tode erniedrigt hat. Einmal im Jahre freilich, nämlich an Ostern, halten alle Christen, auch die, die sonst das ganze Jahr hindurch am Sabbat ein Mittagsmahl einnehmen, am siebten Wochentag das Fasten sehr strikt, zur Erinnerung an die Trauer, mit der die Jünger den Tod des Herrn beklagten; man will hierdurch beides andeuten, am Jahrestag die Trauer der Jünger, an den übrigen Sabbaten aber das Gut der Ruhe. Zwei Dinge sind es ja, die uns Hoffnung geben auf das Glück der Gerechten und auf das Ende alles Elendes, nämlich der Tod und die Auferstehung der Toten. Im Tode findet man die Ruhe, von der der Prophet sagt: »Mein Volk, gehe in deine Hütten, um dich ein wenig zu verbergen, bis der Zorn des Herrn vorübergeht« (Jes 26, 20). Bei

der Auferstehung aber ist im ganzen Menschen, das ist im Fleische und im Geiste, vollkommene Glückseligkeit. So kam es, daß man der Ansicht war, es müsse beides nicht durch mühseliges Fasten, sondern vielmehr durch freudige Erquickung ausgedrückt werden, ausgenommen allein am Ostersabbat, an dem, wie bemerkt, die Trauer der Jünger im Hinblick auf die geschichtliche Tatsache durch längeres Fasten anzudeuten war.«<sup>39</sup>

Im kirchlichen Osten – das sei nebenbei gesagt – begründet man die gleiche Praxis mit einem andern Argument. Hören wir dazu zwei Anordnungen der Apostolischen Konstitutionen: »Vornehmlich aber am Sabbattag und am Herrentag, am Tag der Auferstehung des Herrn, trifft euch mit noch mehr Eifer und spendet Gott Lob, der das All durch Jesus gemacht hat, uns ihn geschickt, in sein Leiden eingewilligt und ihn von den Toten auferweckt hat« (II, 59, 3). »Den Sabbat freilich und den Herrentag verbringt in Festfreude, weil der eine das Gedächtnis der Schöpfung, der andere dasjenige der Auferstehung ist. Einen einzigen Sabbat im ganzen Jahr habt ihr zu beobachten, den Sabbat der Grabes(ruhe) des Herrn, an welchem es sich ziemt zu fasten und nicht zu feiern; solange nämlich der Schöpfungsmittler unter der Erde sich befindet, ist die Trauer über ihn stärker als die Freude über die Schöpfung, da der Schöpfungsmittler nach Wesen und Wert verehrungswürdiger ist als seine Geschöpfe« (VII, 23, 3–4).<sup>40</sup>

Augustin, als weiser Bischof, kommt zu dem Schluß, daß man sich wegen einer solchen Frage nicht entzweien, sondern eine gewisse Freiheit walten lassen solle. Er berichtet in der Folge<sup>41</sup>, wie Ambrosius seiner Mutter geraten habe, es so zu halten wie er selber: Wenn er sich an einem Ort aufhalte, wo man am Samstag faste, so faste er auch; wenn er aber in einer Gemeinde sei, da man am Samstag nicht faste, so sei ihm das auch recht. Augustin bedauert diese Verschiedenheit der Bräuche nicht, sondern bezeichnet sie ausdrücklich als Vorteil: sie trage zum Schmuck des bunten Kleides der Königin Kirche bei. Oft denke ich, daß wir von Ambrosius und Augustin in unserm heutigen ökumenischen Gespräch lernen sollten. Wie oft machen wir uns als Christen das Verstehen und Leben gegenseitig schwer, weil wir aus Ansichten oder Traditionen, die uns nicht zu entzweien bräuchten, gleich einen *articulus stantis aut cadentis ecclesiae* machen. Wie nützlich wäre es, sich die *Maxime* zu Herzen zu nehmen, die zwar nicht von Augustin stammt, die aber aus seinem Geiste heraus geformt worden ist: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Pastoral schreiben Unser Sonntag, Freiburg (Schweiz) 1981.
- <sup>2</sup> Korrespondenzadresse: Steinbachtal 2, D-8700 Würzburg. Für meine deutschen Übersetzungen habe ich die vom Institut in Würzburg aufgelisteten lateinischen Textausgaben benutzt.
- <sup>3</sup> Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo, Rom 1969, 310–329.
- <sup>4</sup> Contra Faustum 18, 5.
- <sup>5</sup> Enarr. in ps. 93, 3. Schon Tertullian, Ad nat. 13, 1; Apol. 16, 9–11, hatte mit dem gleichen Problem zu tun.
- <sup>6</sup> Augustin scheint sogar aus dem gleichen Grund bewußt die christliche Sonnen-symbolik (Christus = Sonne der Gerechtigkeit) vermieden zu haben, die sonst bei den Kirchenvätern ja beliebt war; vgl. A. J. Vermeulen, The Semantic Development of Gloria in Early Christian Latin, Nijmegen 1956, 204 (zitiert bei F. A. Regan, Dies Dominica and Dies Solis. The Beginnings of the Lord's Day in Christian Antiquity, Washington D. C., 1961, 62 f).
- <sup>7</sup> Im ganzen etwa 150mal; davon allein fast die Hälfte im Brief 36!
- <sup>8</sup> Contra Faustum 32, 11; De gratia Christi et de pecc. orig. 2, 36; Brief 36, 12. 13; 55, 23; 157, 14; Enarr. in ps. 150, 1; Sermo 169, 12; 253, 2.
- <sup>9</sup> Brief 36, 28.
- <sup>10</sup> Später, im pelagianischen Streit, wird Augustin auf Cyprian (Brief 64) zurückgreifen und die Säuglingstaufe vor dem achten Tag fordern: De nuptiis et concupiscentia 2, 51; Contra duas epistulas Pelag. 4, 23 f; Contra Iulianum 2, 18.
- <sup>11</sup> De sermone Domini in monte 1, 12.
- <sup>12</sup> De peccatorum meritis et remissione 3, 11; De nuptiis et concupiscentia 2, 24; Sermo 169, 3.
- <sup>13</sup> 6 x 7 + 8 Tage; vgl. Sermo 269, 2.
- <sup>14</sup> Contra Iulianum 6, 20.
- <sup>15</sup> Sermo 260.
- <sup>16</sup> Contra Faustum 16, 29; siehe dazu auch unten.
- <sup>17</sup> Contra Faustum 12, 15; Contra aduersarium legis et proph. 1, 45.
- <sup>18</sup> Vgl. W. Rordorf, Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum (ATHANT 35) Zürich 1962, 271–277.
- <sup>19</sup> Dazu gibt es neuere Literatur: G. Folliet, La typologie du *sabbat* chez saint Augustin, in: REAug 2 (1956) 371–390; Th. Raveaux, Augustinus über den Sabbat, in: Aug(L) 31 (1981) 197–246.
- <sup>20</sup> W. Rordorf (wie Anm. 18) 49–51; 88–99.
- <sup>21</sup> 13, 50–52 (Übers. BKV, leicht modifiziert).
- <sup>22</sup> Vgl. Th. Raveaux (wie Anm. 19) 215–225 (Lit.).
- <sup>23</sup> Civ. Dei 20, 7.
- <sup>24</sup> Diese Problematik hat G. Folliet (wie Anm. 19) untersucht.
- <sup>25</sup> Dieser Sermo ist zeitlich schwer anzusetzen. A. Kunzelmann, Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus, in: Miscellanea Agostiniana, vol. II, Rom 1931, 515: 393–405; G. Folliet (wie Anm. 19) 374: 393–395.
- <sup>26</sup> Lateinischer Text jetzt in: PLS 2, 485–486.
- <sup>27</sup> Vgl. Th. Raveaux (wie Anm. 19) 221 f.
- <sup>28</sup> Das grammatikalische Satzgefüge ist hier verlassen.
- <sup>29</sup> Das kann individuell und kollektiv verstanden werden.
- <sup>30</sup> Aber auch nicht eine millenaristische Deutung; vgl. G. Folliet (wie Anm. 19) 376–378.
- <sup>31</sup> Die Worte »donec ueniret Christus« müssen ergänzt werden.

<sup>32</sup> Brief 55, 23 (Übers. BKV, leicht modifiziert).

<sup>33</sup> Man lese den eindrücklichen *Sermo Guelf. 5*, der während einer Ostervigil gehalten wurde; *SChr* 116 (1966) 210–220.

<sup>34</sup> Vgl. J. Baumgartner, *Der Karsamstag – ein liturgischer Hohlraum?*, in: *HlD* 34 (1980) 1–25.

<sup>35</sup> Kap. 24–25 (Übers. BKV, leicht modifiziert).

<sup>36</sup> Übers. W. Thimme, dtv-Bibliothek, 1978, 834 f.

<sup>37</sup> Diese Bemerkung ist gegen die chiliastischen Ausdeutungsversuche gerichtet.

<sup>38</sup> Die Texte bei W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche* (TC 2) Zürich 1972.

<sup>39</sup> Brief 36, 31.

<sup>40</sup> Text Nr. 58 bei W. Rordorf (wie Anm. 38).

<sup>41</sup> Brief 36, 32.

## Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag

Ostern wurde bis ans Ende des 2. Jahrhunderts und zum Teil darüber hinaus gar nicht von der ganzen Christenheit am selben Tag begangen. Davon zeugt in besonders eindrucklicher Weise der *Osterterminstreit*, von dem Euseb in seiner Kirchengeschichte (V, 23–25) ziemlich ausführlich berichtet. Rom und die übrigen Kirchen des Westens (aber auch Palästinas, Griechenlands und Alexandriens) feierten Ostern regelmäßig und ausschließlich an einem *Sonntag*. Die *kleinasiatischen* Christen, genauer gesagt die sogenannten Quartadecimaner in Kleinasien, Syrien und Mesopotamien, richteten sich in ihrer Bestimmung des Ostertermines nach der Zeit des jüdischen *Passa*: sie feierten ihr «Ostern» am Abend des 14. Nisan, unbekümmert darum, auf welchen Wochentag er fiel. Diese Divergenz führte zum Osterterminstreit, der dann zugunsten Roms und der hinter Rom stehenden Kirchen entschieden wurde; seither feierte man Ostern nur noch am Sonntag<sup>1</sup>. Bald löste man sich auch von der jüdischen Berechnung des Ostertermins und stellte unabhängige christliche Osterzyklen auf<sup>2</sup>.

Wir beschränken uns im folgenden darauf, nach dem *Ursprung* des Osterfestes am *Sonntag* zu fragen; die quartadecimanische Praxis soll in die Untersuchung nur insofern einbezogen werden, als sie für unsere Fragestellung von Belang ist.

B. Lohse hat der quartadecimanischen Tradition, unter Berücksichtigung der einschlägigen älteren Literatur, eine eingehende Studie gewidmet<sup>3</sup>, worin er zum Schluß kommt, die quartadecimanische Tradition müsse sehr alt sein, ja sie reiche vielleicht sogar bis in die Zeit der Urgemeinde hinauf. Seine These hat in der Tat eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich, denn einerseits beriefen sich die Quartadecimaner für ihre Tradition auf den Jünger Johannes, den Samarienmissionar Philippus und andere apostolische Zeugen, und andererseits schloß sich ihre Tradition offensichtlich an die jüdische Passasitte an: nicht nur das Datum, sondern auch die Form der Feier und

<sup>1</sup> Über die weiteren Schicksale der Quartadecimaner B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner* (1953), S. 127–130.

<sup>2</sup> Zum Ganzen siehe die Untersuchung von E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*: Abh. Ges. Wiss. Gött., phil.-hist. Kl. N.F. 8, 6 (1905). In diesem Zusammenhang wären auch diejenigen christlichen Gruppen zu erwähnen, die Ostern am 25. März oder am Sonntag nach dem 6. April feierten; vgl. Schwartz, *Osterbetrachtungen*: Zeitschr. neut. Wiss. 7 (1906), S. 10–16.

<sup>3</sup> Lohse (A. 1).

vor allem die eschatologische Erwartung, die mit ihr verbunden war, stammen aus dem Judentum<sup>4</sup>.

### 1.

Gewöhnlich nimmt man an, das Osterfest am Sonntag sei erst spät entstanden. Weil nämlich bei *Euseb* die *römische* Osterpraxis *nur bis auf Xystus*, also bis auf ca. 115 n. Chr., zurückgeführt wird, glaubt man sich zum Schluß berechtigt, die Praxis selber sei erst damals aufgekommen; im 1. Jahrhundert hätte die ganze Kirche nur die quartadecimanische Tradition gekannt, diese sei die ursprüngliche Osterpraxis der Christen gewesen<sup>5</sup>.

Wir geben den betreffenden Passus aus der Kirchengeschichte Eusebs wieder; Euseb zitiert einen Brief des Bischofs Irenäus von Lyon an den damaligen Bischof Roms, Victor I. (Eus. Hist. V, 24, 14–17)<sup>6</sup>:

(14) Unter denen (die Frieden gehalten haben) haben auch die Presbyter vor Soter, die der Gemeinde vorstanden, an deren Spitze du jetzt stehst – wir meinen Aniket, Hyginus, Telesphorus und Xystus –, weder selbst (den Passatag der Quartadecimaner) eingehalten noch den Ihren (Gemeinden) das gestattet. Und nichtsdestoweniger haben sie, die selbst (den Tag) nicht einhielten, Frieden gehalten mit denen, die von solchen Gemeinden zu ihnen kamen, in denen man ihn einhielt – dabei bestand doch durchaus ein Gegensatz zwischen dem Einhalten (des Tages) und denen, die ihn nicht einhielten! – (15) Und niemals wurde jemand wegen dieser Art (des Fastens) ausgeschlossen. Vielmehr schickten die Presbyter vor dir, die (den Tag doch) nicht einhielten, die Eucharistie an diejenigen aus den Gemeinden, die (ihn) einhielten. – (16) Auch als der selige Polykarp bei Aniket in Rom weilte (ca. 155 n. Chr.) und sie wegen einiger anderer Fragen geringe (Meinungsverschiedenheiten) miteinander hatten, einigten sie sich doch schnell, ohne über

<sup>4</sup> Besonders stark betont den letzteren Zug auch A. Strobel, Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc. 17, 20f.: Zeitschr. neut. Wiss. 49 (1958), S. 157ff; Der Termin des Todes Jesu: ebd. 51 (1960), S. 69–101; In dieser Nacht (Luk 17, 34). Zu einer älteren Form der Erwartung in Luk 17, 20–37: Zeitschr. Theol. Ki. 58 (1961), S. 16–29.

<sup>5</sup> So L. Duchesne, La question de la Pâque au concile de Nicée: Rev. de quest. hist. 15, 28 (1880), S. 7; H. Koch, Pascha in der ältesten Kirche: Zeitschr. wiss. Theol. N.F. 20 (1914), S. 304. 309; vor allem K. Holl, Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius: Gesammelte Aufsätze, 2 (1928), S. 218; vgl. auch M. Goguel, L'Eglise primitive (1947), S. 212f.; Lohse (A. 1), S. 117ff.; J. van Goudoever, Biblical Calendars (1959), S. 165.

<sup>6</sup> Wir benützen die Übersetzung von Lohse (A. 1), S. 12.

diesen wichtigsten Punkt miteinander zu streiten. Denn weder konnte Aniket den Polykarp dazu überreden, das nicht einzuhalten, was er mit Johannes, dem Jünger unseres Herrn, und den übrigen Aposteln, mit denen er verkehrt hatte, immer eingehalten hatte, noch konnte Polykarp den Aniket zum Einhalten (des Tages) überreden, da er (Aniket) sagte, er müsse an der Sitte der Presbyter vor ihm festhalten. – (17) Obwohl sich dies so verhielt, blieben sie doch in (kirchlicher) Gemeinschaft miteinander, und Aniket überließ dem Polykarp (sogar) aus Ehrerbietung die (Austeilung der) Eucharistie in der Kirche, und sie trennten sich in Frieden voneinander, wobei man in der ganzen Kirche Frieden hatte, sowohl die, die (den Tag) hielten, wie die, die (ihn) nicht hielten!

Es ist richtig, daß wir für die Zeit vor 100 keine direkte Bezeugung des Osterfestes am Sonntag haben. Nur müssen wir vorsichtig sein mit der Behauptung, daß folglich diese Tradition erst damals entstanden ist. Wir haben auch keine früheren Zeugnisse für die quartadecimanische Praxis! *Irenäus* führt die Liste der Presbyter Roms, die die Praxis des Osterfestes am Sonntag eingehalten haben und die bis auf Xystus zurückgeht, in seinem Brief an Victor nicht an, weil er zeigen möchte, daß die römische Sitte sich von Xystus herleite, sondern weil er Victor vor Augen halten will, daß alle diese seine Vorgänger (im Gegensatz zu Victor selber) den Frieden mit den Quartadecimanern bewahrt hätten, obwohl auch sie mit jenen in der Frage des Ostertermins nicht einig gewesen seien. *Irenäus* will also offenbar daran erinnern, daß *die Differenzen* bezüglich des Osterdatums sich in ihren Anfängen in Rom *bis auf Xystus* zurückverfolgen ließen, daß aber deswegen über die andere Partei noch nie Exkommunikationsurteile verhängt worden seien, im Gegenteil: seitdem Quartadecimaner in der römischen Gemeinde weilten (dies war offenbar seit Xystus der Fall), hätte man ihre abweichende Osterpraxis toleriert und ihnen sogar die Eucharistie geschickt. Das sei auch nicht anders geworden nach dem Besuch Polykarps bei Aniket, vielmehr hätten sich beide trotz der Meinungsverschiedenheit in diesem Punkt mustergültig brüderlich verhalten<sup>7</sup>. Daß die Erwähnung der Presbyter Roms im Brief des *Irenäus* so zu deuten ist und nicht etwa als ein Nachweis des Alters der römischen Praxis zu gelten hat, wird auch nahegelegt durch die wiederholte Beteuerung im Bericht des *Euseb*, daß das Osterfest am Sonntag *auf apostolische Tradition* zurückgehe; das ist ein Hinweis darauf, daß

<sup>7</sup> So auch O. Casel, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier: *Jahrb. Lit.wiss.* 14 (1938), S. 11f., Anm. 16.

das *Osterfest am Sonntag älter* ist, als man auf Grund jener Presbyterliste erschließen möchte.<sup>8</sup>

Wer eine späte Entstehung der römischen Osterpraxis im 2. Jahrhundert annimmt, ist gewöhnlich der Meinung, das Osterfest am Sonntag habe sich in Analogie zur wöchentlichen Sonntagsfeier entwickelt. Diese Auffassung ist jedoch unhaltbar. Der wöchentliche Sonntagsgottesdienst fand während des ganzen ersten Jahrhunderts am Sonntagabend statt<sup>9</sup>, der jährliche Ostergottesdienst aber, wie gleich noch zu zeigen sein wird, in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag und am frühen Morgen des Sonntags. Es wäre höchst merkwürdig, ja geradezu unverständlich, wenn wir zwar eine innere Abhängigkeit des Osterfestes am Sonntag von der wöchentlichen Sonntagsfeier anzunehmen hätten, der Termin des Gottesdienstes aber in dieser Weise verschoben worden wäre. Diese Differenz scheint ein untrügliches Anzeichen dafür zu sein, daß *der Ostergottesdienst eigene*, von der wöchentlichen Sonntagsfeier unabhängige *Wurzeln* hat.

Zudem ist es überhaupt unwahrscheinlich, daß Xystus oder gar erst Soter die Praxis, am Sonntag Ostern zu feiern, eingeführt hat. Denn eine neu geschaffene Einrichtung hätte sicher nicht eine alt-hergebrachte (nämlich die quartadecimanische) so leicht in fast allen Kirchen verdrängen können, ohne daß wir von irgendeinem Widerstand hören. Wenn wirklich die quartadecimanische Praxis im 1. Jahrhundert die allein beobachtete gewesen wäre, dann hätten wir vorauszusetzen, daß auch in Rom und in allen andern Gebieten (Palästina, Griechenland, Alexandrien, Gallien), die den römischen Brauch annahmen, zuvor Ostern in der Nacht vom 14. zum 15. Nisan gefeiert worden sei<sup>10</sup>. Und alle diese Kirchen hätten die römische Neuerung ohne weiteres hingenommen, ja sie sogar in

<sup>8</sup> Eus. Hist. V, 23, 1; vgl. V, 25 (die Kirchen Palästinas und Alexandriens, die an der letzteren Stelle erwähnt werden, haben offensichtlich das Osterfest am Sonntag eingehalten; siehe V, 23, 3).

<sup>9</sup> Siehe meine in den Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (Bd. 42) erschienene Dissertation «Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum» (1962).

<sup>10</sup> Lohse (A. 1), S. 118, scheint zwar anzunehmen, diese Teile der Christenheit hätten vorher überhaupt kein Osterfest, auch nicht das quartadecimanische, gekannt. Das ist aber eine schwer zu begründende Ansicht. Wie hätte das wichtige christliche Fest, das so sehr mit der Eschatologie verbunden war, bei ihnen spurlos verschwinden können?



kurzer Zeit zur ihrigen gemacht? Diese Sicht der Dinge wird um so problematischer, wenn wir uns fragen, welche Gründe die römischen Presbyter veranlaßt haben könnten, nicht mehr zur gleichen Zeit wie die Juden zu feiern. Das Vorbild der Sonntagsfeier konnte dafür nicht maßgebend sein, wie wir schon gesagt haben. Also müssen wir annehmen, daß antijüdische Gesichtspunkte mit im Spiele waren<sup>11</sup>. Aber war das ein Anlaß, die apostolische Überlieferung der quartadecimanischen Praxis zu verlassen und eigenmächtig einen anderen Termin zu wählen? Man muß beachten, daß die Ansetzung des Osterfestes nicht nur eine Kalenderfrage war. Wenn B. Lohses und A. Strobels Vermutungen richtig sind, daß die quartadecimanische Tradition im Anschluß an die jüdische von dem «richtigen» Termin des Festes das Kommen des Messias bzw. die Wiederkunft Christi abhängig machte<sup>12</sup>, konnten dann die römischen Presbyter ohne weiteres diesen mit hocheschatologischen Erwartungen verknüpften Termin verlegen? Gerade der Osterterminstreit läßt deutlich erkennen, daß auf den «richtigen» Termin von *beiden* Seiten (auch von der römischen) ein ganz großes Gewicht gelegt wurde. Also müssen wir folgern, daß es auch für die Kirchen in Gallien und Griechenland, in Alexandrien, Pontus und Palästina eine ganz *wesentliche Sache* war, daß Ostern *gerade am Sonntag*, und *nur am Sonntag*, gefeiert werden sollte. Ihnen war es mindestens ebenso ernst, wenn sie gegenüber den Quartadecimanern ihre apostolische Tradition verteidigten<sup>13</sup>. Hätten die Quartadecimaner aber die Behauptung des apostolischen Ursprungs der römischen Praxis unwidersprochen hingenommen, wenn sie davon Kenntnis gehabt hätten, daß es sich bei der römischen Praxis um eine Neuerung handelte, die seit höchstens einem halben Jahrhundert bestand und sich selbstverständlich nicht mit dem apostolischen und theologisch so stark fundierten quartadecimanischen Brauch messen konnte?

Wir sind also gezwungen, nachzuforschen, ob nicht auch *der römische Brauch* seine Wurzeln in einer ebenso alten und theologisch fundierten *Überlieferung* gehabt haben könnte<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> So J. Jeremias: Theol. Wört., 5 (1954), S. 902, A. 64.

<sup>12</sup> Lohse (A. 1); Strobel (A. 4).

<sup>13</sup> Ähnlich Casel (A. 7), S. 13f., und Jeremias (A. 11), S. 902f. A. 66.

<sup>14</sup> Die Tatsache, daß die apostolische Tradition der römischen und der ihr assoziierten Kirchen im Eusebbericht nicht mit Namen aufgeführt wird, will nicht besagen, daß sie gar nicht bestanden habe. Euseb erwähnt sie vielleicht nur nicht, weil sie allgemein bekannt war. Wenn Polykrates in

## 2.

Solche Wurzeln lassen sich tatsächlich aufzeigen. Zu diesem Zweck ist es allerdings notwendig, etwas weiter auszuholen. B. Lohse und A. Strobel haben, wie wir gesagt haben, wohl mit Recht eine starke *eschatologische Erwartung* für das quartadecimanische Passa nachgewiesen. Das ist zugleich ein deutliches Zeichen für das hohe Alter dieser Tradition. Wir können aber auch eine eschatologische Erwartung, die mit dem Osterfest am *Sonntag* verbunden ist, feststellen. B. Lohse gibt sie zwar zu<sup>15</sup>, erstmals für Lactanz<sup>16</sup>, für ihn ist sie aber eine «Übertragung» der Parusiehoffnung vom quartadecimanischen Fest auf das Sonntagsfest. Diese Behauptung ist jedoch unwahrscheinlich, da sich eschatologische Erwartungen, die mit einem Termin zusammenhängen, nicht so leicht «übertragen» lassen. Und zudem können wir andere, frühere Zeugnisse als Lactanz angeben, die zeigen, daß die eschatologische Erwartung schon *ursprünglich* mit dem Osterfest am Sonntag verbunden war.

Wir wollen allerdings mit unserer Untersuchung nicht bei der Osternacht als solcher einsetzen, sondern bei der *50tägigen Pentekoste*, zu der die Osternacht das Tor bildete. Es ist unverkennbar, daß die Pentekoste in der ältesten Christenheit eine große Rolle spielte. Sie galt als ein einziger Tag der Freude, an dem man nicht fasten noch die Knie beugen durfte zum Gebet<sup>17</sup>. Aus welcher Quelle floß dieser Jubel? Wohl weniger aus der jüdischen Tradition (denn dort war die Pentekoste eher eine Zeit der Trauer: man gedachte der Wanderung durch die Wüste<sup>18</sup>), als aus der Freude über die Auferstehung seinem Brief an Victor (Eus. Hist. V, 24, 2) davon spricht, «auch» in Asia ruhten bedeutende Geister, so scheint das doch eine Anspielung darauf zu sein, daß Victor für die römische Tradition Namen ins Feld geführt hatte (gegen Lohse, A. 1, S. 114, Anm. 1).

<sup>15</sup> Lohse (A. 1), S. 83.

<sup>16</sup> Lact. Div. inst. 7, 19, PL 6, 796f.

<sup>17</sup> Vgl. Acta Pauli, ed. C. Schmidt (1936), 1, 30–32; Tert. De orat. 23, CSEL 20, 196; De cor. 3, CSEL 70, 158; Ps.-Just. Quaest. et resp. ad orthod. 115, PG 6, 1364f.; Ps.-Hipp. In psalm. fragm. IX, GCS Hipp. I, 2, 138, 9ff.; Test. Dom. II, 12, ed. J. E. Rahmani (1889), S. 134f.; Epiph. Exp. de fide 22, PG 42, 828. Siehe jetzt J. Boeckh, Die Entwicklung der altkirchlichen Pentekoste: Jahrb. f. Lit. u. Hymn. 5 (1960), S. 1–45.

<sup>18</sup> Goudoever (A. 5), S. 99; 183 (allerdings war die Pentekoste als Erntezeit zugleich eine Freudenzeit).

Jesu, aus der Erinnerung, daß der Herr nach seiner Erweckung während dieser Zeit mit den Jüngern zusammen war. Wir können auch den Ursprung der wöchentlichen Sonntagsfeier in der ἀρχαίαις der Mahlzeiten der Gläubigen mit dem im Heiligen Geist anwesenden Herrn am Sonntagabend vermuten<sup>19</sup>, und die Art der christlichen Feier der Pentekoste glich in vielem tatsächlich derjenigen der wöchentlichen Sonntagsfeier<sup>20</sup>. Doch das ist nicht alles: die Pentekoste hatte in der christlichen Tradition noch eine andere Bedeutung: sie galt als *die Zeit der Wiederkunft Christi*. Das ist erstmals unmißverständlich bezeugt bei Tertullian, De bapt. 19 (CSEL 20, 217), wo er sagt:

(In der Pentekoste) weilte der auferstandene Herr häufig unter den Jüngern<sup>21</sup>, die Gnade des Heiligen Geistes wurde in ihr gespendet und die Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn wurde angekündigt. Denn nach der Rückkehr des Herrn in den Himmel sagten die Engel zu den Aposteln, er werde so wiederkommen, wie er in den Himmel gefahren sei, also in der Pentekoste. Und wenn Jeremias sagt: «Ich werde sie von den äußersten Enden der Erde zu dem Festtage versammeln» (Jer. 31, 8), so deutet er damit auf den Tag des Passa und der Pentekoste hin, der Festtag im eigentlichen Sinn ist.

Die ganze 50tägige Pentekoste galt also als möglicher Termin der Parusie Jesu<sup>22</sup>. Wir können aber noch weiter zurückgehen. In der Epistula Apostolorum Kap. 17 fragen die Jünger Jesus, wann die Parusie eintreffen werde, und dieser antwortet: «Wenn das hundertfünfzigste Jahr vollendet ist, in den Tagen des Passa- und Pfingstfestes wird stattfinden die Ankunft meines Vaters.»<sup>23</sup> Es ist einer

<sup>19</sup> Vgl. oben, Anm. 9.

<sup>20</sup> Das Fast- und Kniebeugeverbot z. B. galt für beide gleichermaßen.

<sup>21</sup> Eigentlich: «hat sich die Auferstehung des Herrn häufig unter den Jüngern wiederholt» (domini resurrectio inter discipulos frequentata est).

<sup>22</sup> Darin spiegelt sich offenbar die Tatsache, daß die einzelnen Heilsereignisse noch nicht datiert waren: Jesus war einfach «häufig» bei den Jüngern, der Heilige Geist wurde gespendet, ohne daß gesagt würde «am Pfingsttag». Zur ganzen Frage siehe E. von Dobschütz, Ostern und Pfingsten (1903); G. Kretzschmar, Himmelfahrt und Pfingsten: Zeitschr. Ki.gesch. 66 (1954), S. 209–253; Boeckh (A. 17). – Lohse (A. 1), S. 80, Anm. 2, wird zu leicht mit der Tertullianstelle fertig, wenn er sie, weil Tertullian Apg. 1, 11 zitiert, als eine «späte Umdeutung des Parusiegedankens» abstempelt. Die terminmäßig unbestimmte Verheißung in Apg. 1, 11 kann nicht der Grund dafür gewesen sein, daß die ganze fünfzig tägige Pentekoste zur Zeit der Parusiehoffnung wurde.

<sup>23</sup> So liest der äthiopische Text nach den besten Handschriften: ed.

der am wenigsten überzeugenden Punkte in B. Lohses Arbeit<sup>24</sup>, daß er die Erwähnung des «Pfingstfestes» einfach streicht<sup>25</sup> und dadurch die Stelle für sich buchen kann: die Christen (in diesem Fall die Quartadecimaner) hätten die Parusie nach jüdischem Brauch allein in der Passanacht erwartet. Wenn auch die *Epistula Apostolorum* eine quartadecimanische Schrift sein mag, was gar nicht so sicher ist<sup>26</sup>, so ist es noch immer nicht ausgemacht, ob nicht auch die Quartadecimaner eine Pentekoste gekannt haben und die Parusie vielleicht nicht *nur* in der Passanacht erwarteten<sup>27</sup>.

C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* (1919), S. 58f. Der Kopte gibt die Stelle folgendermaßen wieder: «Zwischen Pfingsten und Passa wird stattfinden die Ankunft meines Vaters.» Der Text in dieser Form ergibt keinen Sinn; leider ist nur er von Duensing: E. Hehnecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, I (1959), S. 134f., berücksichtigt.

<sup>24</sup> Lohse (A. I), S. 78ff.

<sup>25</sup> Für ihn ist sie eine Dittographie.

<sup>26</sup> Wenn man behauptet, die Bezeichnung «Gedächtnis meines Todes» in *Epist. Apost. 15* weise auf quartadecimanische Tradition hin, dann versteht man die quartadecimanische Tradition falsch, die gar nicht speziell ein Gedächtnis an Jesu Tod war; so mit Recht Lohse (A. I), S. 41f. 45. 49. 62 e. p. Damit fällt aber weg, was noch für Schmidt (A. 23), S. 368ff. 577ff., das Hauptargument für die These des quartadecimanischen Ursprungs der *Epist. Apost. war*. Schon damals hatte H. Lietzmann: *Zeitschr. neut. Wiss.* 20 (1921), S. 173ff., gegen Schmidts These Zweifel erhoben, da die «Passafeier» der *Epist. Apost.* doch gar nicht auf den 14. Nisan datiert sei. Es spricht also kaum etwas für den quartadecimanischen Ursprung der *Epist. Apost. Dagegen* scheint zu sprechen, daß nach der *Epist. Apost. Agape und Eucharistie* um die Zeit des *Hahnenschreis* gefeiert wurden. Wie ist diese Tradition von der jüdischen Passafeier her zu erklären? Wenn das quartadecimanische Passa eine Übernahme des jüdischen Passa gewesen ist (wenigstens, was den Rahmen betrifft), dann hat diese Tradition eigentlich keinen Platz, war es doch verboten, das Passamahl über Mitternacht auszudehnen. Wenn man in den quartadecimanischen Kreisen um der Juden willen fastete, während jene (die Juden) ihre Mahlzeit hielten, dann war kein Grund vorhanden, das Fasten über Mitternacht auszudehnen. So berichtet Hier. in *Matth. IV*, 25, 6, *PL* 26, 184f., von einer «*traditio Judaeorum*» (er meint damit sicher die Judenchristen), in der Passanacht bis Mitternacht zusammenzubleiben. Ist die Tradition vom «Hahnenschrei» nicht besser zu verstehen im Zusammenhang mit der Auferstehungsnacht vom Samstag auf den Sonntag? Man glaubte, um die Zeit des Hahnenschreis sei Christus auferstanden, brach darum zu diesem Zeitpunkt das Fasten und feierte mit Jubel das Mahl (vgl. die im Haupttext wiedergegebene Stelle der syr. Didaskalie). Siehe auch unten Anm. 67.

<sup>27</sup> Wir werden noch zu erwägen haben, ob möglicherweise der Unterschied

In der syrischen Didaskalie ist dann die eschatologische Erwartung deutlich auf die *Osternacht* bezogen, und zwar nicht auf die quartadecimanische des 14./15. Nisan, sondern auf die großkirchliche der Nacht vom Samstag auf den Sonntag. Es heißt da, Syr. Did. 21<sup>28</sup>:

Seid miteinander versammelt, bleibt schlaflos und seid wach die ganze Nacht unter Gebeten und Bitten, unter Verlesung der Propheten, des Evangeliums und der Psalmen in Furcht und Zittern und eifrigem Flehen bis an die dritte Stunde der Nacht, die auf den Sonnabend folgt, und dann brecht euer Fasten... Ganz besonders also ziemt sich für euch... das Aufbleiben und Wachen am Sonnabend, und das Verlesen der Schriften und Psalmen, und Gebet und Flehen für diejenigen, die gesündigt haben, und die Erwartung und Hoffnung der Auferstehung unseres Herrn Jesu bis zur dritten Stunde in der Nacht, die auf den Sonnabend folgt. Und dann bringt eure Opfergaben dar: und nun esset und seid guter Dinge, freuet euch und seid fröhlich, denn als Unterpfand unserer Auferstehung ist Christus auferstanden, und dies soll für euch ein ewig gültiges Gesetz sein, bis zur Vollendung der Welt<sup>29</sup>.

Es ist zwar in diesem Passus nur von der Erwartung der Auferstehung Jesu, nicht von der Hoffnung auf seine Parusie die Rede. Aber die «Aktualisierung» der Auferstehung Jesu in der Osternacht (sie soll «mit Furcht und Zittern» geschehen) trägt die gleichen ausgesprochen eschatologischen Züge wie die Aktualisierung des Auszugs aus Ägypten in der jüdischen Passanacht: die Feiernden rechnen damit, daß beim darstellenden Vollzug des vergangenen Ereignisses sich dieses Ereignis selbst wiederholen könnte.

Was nun an der zitierten Stelle aus der syrischen Didaskalie be-

---

zwischen großkirchlicher und quartadecimanischer Feier zur Hauptsache darin bestand, daß man hüben und drüben den *Anfang* der ganzen Parusiezeit verschieden ansetzte; siehe unten S. 188.

<sup>28</sup> Ed. H. Achelis-J. Flemming, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, 2 (1904), S. 111f. Wir erfahren hier zugleich etwas über den Verlauf der Feier. Es fehlt nur die Erwähnung der Taufe.

<sup>29</sup> Const. Apost. V, 19, PG 1, 892f., nehmen die Ausführungen der Didaskalie z. T. wörtlich auf, erwähnen aber auch die Taufhandlung. Vgl. Test. Dom. II, 8. 12. 18ff., ed. J. E. Rahmani (1889), S. 126ff. 134f. 138ff. Thomasakten 29, ed. M. Bonnet, Act. Apost. Apocr. (Neudruck 1959), S. 146, gehören wohl auch hieher: Thomas fastet in der Nacht vor der Kyriake. Ferner spiegelt sich im Hebräerevangelium (Hier. De vir. ill. 2: E. Hennecke-W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, I [1959], S. 108), dieselbe Sache: Jakobus fastet, bis ihm verkündet wird, Christus sei von den Toten auferstanden.

sonders auffällt, ist der völlig *gleiche Rahmen* wie beim *quartadecimanischen* Passa: die Gläubigen sollen um der Juden willen fasten, sich, der Parusie gewärtig, die ganze Nacht durch Lesungen und Gebet wachhalten und am Morgen in der Frühe das Fasten brechen, sich mit Freude und Dank über die erfolgte Auferstehung am Mahle sättigen<sup>30</sup>. Zug für Zug entspricht das dem, was Lohse für das quartadecimanische Passa erarbeitet hat. Die Ähnlichkeit ist so frappant, daß man sich fragen muß, ob wir nicht das gleiche Fest, nur an verschiedenen Tagen gefeiert, vor uns haben<sup>31</sup>. Dann vermag uns aber Lohse doch nicht ganz zu überzeugen, wenn er so energisch bestreitet, daß das quartadecimanische Passafest der *Auferstehung Jesu* gedachte<sup>32</sup>.

Die Homilie des quartadecimanischen Bischofs Meliton von Sardes über Ex. 12<sup>33</sup> klingt aus in einer Verherrlichung des Auferstandenen, die gegenüber der Behauptung, die quartadecimanische Feier habe sich nur mit Passagedanken getragen, nachdenklich stimmt<sup>34</sup>. Die Homilie schließt mit einer Ichrede des Auferstandenen<sup>35</sup>:

Who is he that contendeth against me? Let him stand before me. I freed the condemned, I made the dead to live again, I raise him who was buried. Who is he who raises his voice against me? I am the Christ. I am he who put down death, and triumphed over the enemy, and trod upon Hades, and bound the strong one and brought man safely home to the heights of the heavens: I, Christ. Therefore, come hither all ye families of men, who are sullied with sin, and receive remission of sins. For I am your remission. I am the Passover of salvation, the Lamb that was sacrificed for you, I am your ransom. I am your light. I am your saviour, I am the resurrection. I am your king, I lead you up to the heights of the heavens, I will show you the Father who is from the ages, I will raise you up by my right hand.

Hier ist vom Ostersieg über die Hölle in massivster Weise die Rede. Klingen diese Worte des Auferstandenen nicht beinahe wie eine Einladung zur Taufe? Es wäre ja möglich, daß die Quarta-

<sup>30</sup> Wahrscheinlich sind Eucharistie und Agape gemeint, wie in Epist. Apost.

<sup>31</sup> Vgl. allerdings Anm. 26 und 56.

<sup>32</sup> Lohse (A. 1), S. 50ff. e. p.

<sup>33</sup> C. Bonner, The Homily on the Passion by Meliton, Bishop of Sardis: Stud. and Doc. 12 (1940); B. Lohse, Die Passahomilie des Bischofs Meliton von Sardes (1958); M. Testuz, Méliton de Sardes, Homélie sur la Pâque, Papyrus Bodmer XIII (1960).

<sup>34</sup> So auch Casel (A. 7), S. 7.

<sup>35</sup> Bonner (A. 33), S. 101–103.

decimaner auch eine Taufhandlung in der Passanacht gekannt hätten<sup>36</sup>. Dann wäre die Parallelität zur Osternacht der Großkirche vollständig. Ausgeschlossen ist diese Vermutung schon deswegen nicht, weil gerade die Passahaggada Ex. 12–14 (besonders der Durchzug durchs Rote Meer) eine der beliebtesten Tauftypologien wurde<sup>37</sup>.

Es ist darum zu fragen, ob man dem Bericht Eusebs nicht trauen darf, der offensichtlich voraussetzt, daß das quartadecimanische Passa ebenso wie das großkirchliche ein Gedächtnis der Auferstehung Jesu in sich schloß<sup>38</sup>.

Sehen wir diese Parallelität, dann wird auch erst der Osterterminstreit in seiner ganzen Schärfe beleuchtet: es ging wirklich darum, *an welchem Tag* man das Osterfest begehen sollte, das im übrigen bei beiden Parteien im wesentlichen die gleiche Gestalt hatte<sup>39</sup>.

### 3.

Die *westlichen* Kirchen haben sich gewiß für ihren Termin auf eine selbständige, von der quartadecimanischen Praxis *unabhängige Überlieferung* berufen. Läßt sie sich noch erkennen? Weder aus Eusebs Bericht über den Osterterminstreit noch aus andern Quellen bekommen wir eine direkte Auskunft auf diese Frage. Wir müssen uns anderweitig umsehen.

---

<sup>36</sup> Afrahat, Hom. 12, 8, ed. G. Bert (1888), S. 193ff., weiß allem Anschein nach von einer Taufe in der Nacht zum 15. Nisan (er begründet die Tradition mit der Typologie des Durchzugs durch das Rote Meer und mit der Fußwaschung von Joh. 13); für ihn ist allerdings der 15. Nisan bereits mit dem Karfreitag identifiziert. Was die Epist. Apost. betrifft, siehe unten Anm. 52.

<sup>37</sup> Siehe unten S. 180ff.

<sup>38</sup> Für Lohse (A. 1), S. 47. 50ff., hat Euseb einfach den Brauch der Großkirche auf die Quartadecimaner übertragen. Was berechtigt uns aber zu dieser Annahme, da wir doch nicht beweisen können, daß das Passafest der Quartadecimaner *kein* Gedächtnis der Auferstehung in sich schloß?

<sup>39</sup> So Casel (A. 7), S. 13f.; J. Schuemmer, Die altchristliche Fastenpraxis: Lit.gesch. Qu. u. Forsch. 27 (1933), S. 56; F. E. Brightman: Journ. Theol. Stud. 25 (1924), S. 254–270. Einzig die Begründung des Fastens scheint hüben und drüben verschieden gewesen zu sein; siehe unten S. 188. — Gegen diese Sicht wendet sich neuerdings wieder C.W. Dugmore, A Note on the Quartodecimans: Studia Patristica IV (1961), S. 411–421, aber nicht mit zwingenden Gründen.

Zunächst scheint sich eine schon lange bekannte *jüdische Parallele* aufzudrängen, die durch die im Zusammenhang mit der Qumranforschung betriebenen Kalenderstudien erneut wichtig geworden ist. Nach Lev. 23, 15 hatte man vom «Tag nach dem Sabbat» an die 7 Erntewochen zu zählen. Zwischen Pharisäern und Sadduzäern (genauer Boethusianern) erhob sich ein Streit darüber, wie die Bezeichnung «Tag nach dem Sabbat» auszulegen sei<sup>40</sup>. Die Pharisäer sahen in dem «Sabbat» von Lev. 23, 15 nicht den gewöhnlichen wöchentlichen Sabbat, sondern den Festtag des Passa und bestimmten daher den «Tag nach dem Sabbat» als den 16. Nisan (= 1. Tag nach dem 15. Nisan), gleichgültig, auf welchen Wochentag er fiel. Die Boethusianer hingegen (übrigens auch die Samaritaner) deuteten Lev. 23, 15 wörtlich: am «Tag nach dem (wöchentlichen) Sabbat», nämlich am Sonntag (nach dem Passafest), sollte man die Erntewochen zu zählen beginnen. Derselbe auf einen Sonntag fixierte Beginn der sieben Erntewochen (= «Pentekoste») begegnet nun aber auch in den Kreisen, wo der neuerschlossene zadokidisch-essenische Solarkalender in Gebrauch war<sup>41</sup>, nur ließ man hier die Erntezeit am Sonntag nach der Woche der Ungesäuerten Brote, also 8 Tage später, beginnen. Von diesen jüdischen Überlieferungen wurde also wie von der römischen christlichen Tradition Wert darauf gelegt, daß die *Pentekoste* an einem *Sonntag* beginnen sollte. Trotzdem ist damit noch nicht viel gewonnen für die Frage nach dem Ursprung des Osterfestes am Sonntag<sup>42</sup>. Denn der Anfangstag

<sup>40</sup> P. Billerbeck, Kommentar, 2 (1924), S. 598–600; A. Jaubert, *Jésus et le calendrier de Qumran*: New Test. Stud. 7 (1960), S. 5f.; Goudoever (A. 5), S. 15ff.

<sup>41</sup> Wir verweisen auf die Arbeiten von J. Barthélémy, *Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumrân*: Rev. bibl. 59 (1952), S. 199–203, und vor allem von A. Jaubert: *Vetus Test.* 3 (1953), S. 250–264; *Rev. d'hist. des rel.* 146 (1954), S. 140–173; *Vet. Test.* 7 (1957), S. 35–61; *La date de la Cène* (1957); ferner M. Testuz, *Les idées religieuses du livre des Jubilés* (1960), S. 121ff.; A. Strobel: *Zeitschr. neut. Wiss.* 51 (1960), S. 69–101; *Theol. Li.zeit.* 86 (1961), Sp. 179–184. Eine Übersicht über die Literatur zur Kalenderfrage bis 1958 bietet J. A. Walther: *Journ. Bibl. Lit.* 77 (1958), S. 116–122.

<sup>42</sup> Wir können z. B. daraus nicht folgern, wie das A. Jaubert (A. 40), S. 27, tut (cf. schon Ph. Carrington, *The Primitive Christian Calendar*, I [1952], S. 38), im Osterterminstreit spiegele sich nur die alte Auseinandersetzung zwischen Boethusianern und Pharisäern betreffend die Auslegung von Lev. 23, 15. Denn den Quartadecimanern ging es ja nicht um die Be-



der «50 Tage», der Omertag (nach der boethusianischen Zählung, übrigens auch nach der johanneischen Chronologie ein Sonntag), zeichnete sich ja nicht durch eine spezielle gottesdienstliche Feier aus (er war auch kein Ruhetag wie der 15. Nisan); an ihm wurde lediglich die 1. Garbe im Tempel Gott dargebracht (Lev. 23, 9–12). Allenfalls ist hier der Ursprung der Symbolik von Christus als dem «Erstling» (der Auferstandenen) zu suchen (1. Kor. 15, 20. 23)<sup>43</sup>, aber von ihr aus kann keinesfalls erklärt werden, wie die Christen dazu kamen, einen Vigilgottesdienst in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag durchzuführen<sup>44</sup>.

Es ist das Verdienst von J. van Goudoever, auf *andere jüdische Traditionen* aufmerksam gemacht zu haben<sup>45</sup>, die ein überraschendes Licht auf die Ursprünge des christlichen Osterfestes in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag und auf den Hintergrund der Karwoche, die dieser Nacht vorausging, werfen. Wir wollen darüber kurz referieren.

1. Erstens einmal spielte in gewissen jüdischen Traditionen die *Vigil vor dem Beginn der «50 Tage»* eine große Rolle. Bekannt ist die Vigil der Therapeuten, die Philo in *De vita contempl* (VIII–XI)

---

stimmung des Omertages (nach pharisäischer Tradition wäre das der 16. Nisan gewesen), sondern des Passatages (des 14. Nisan).

<sup>43</sup> Χριστός... ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων; cf. Off. 1, 5.

<sup>44</sup> Auch die evangelischen Auferstehungsberichte können wohl kaum dafür verantwortlich gemacht werden; denn sie würden keine hinreichende Veranlassung zu einer am Abend beginnenden vollen Nachtwache gegeben haben; so A. Baumstark, *Nocturna laus*. Typen frühchristlicher Vigilfeiern und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus: Lit.-gesch. Qu. u. Forsch. 32 (1956), S. 29. Baumstark legt dann allerdings (S. 30) zu viel Gewicht auf den Einfluß nichtchristlicher Mysterienkulte auf die Ostervigil. So können wir gerade nicht erklären, warum die Taufe in der Osternacht *vom Samstag auf den Sonntag* gespendet wurde. Das gleiche ist zu sagen zum Versuch, die christliche Ostervigil mit Vigilfeiern im allgemeinen (etwa denjenigen von Qumran: 1 QS VI, 6–7; vgl. G. Kretzschmar, *Neue Arbeiten zur Geschichte des Ostergottesdienstes I*: Jahrb. f. Lit. u. Hymn. 5 [1960], S. 75–79) in Zusammenhang zu bringen. Vigilfeiern existierten damals natürlich in verschiedenen Formen; das eigentliche Problem betrifft aber die Erklärung des *Termins* der christlichen Ostervigil: warum wurde sie gerade in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag nach dem jüdischen Passa abgehalten?

<sup>45</sup> Goudoever (A. 5). Die umgearbeitete Neuauflage des Werkes war mir nicht zugänglich.

beschreibt<sup>46</sup>. Diese jüdische Sondergruppe in Ägypten hielt sogar alle 50 Tage eine besondere Feier ab, in deren Verlauf nicht nur eine Mahlzeit eingenommen und Hymnen gesungen wurden, sondern auf deren Höhepunkt das *Gedächtnis des Durchzugs durchs Rote Meer* mit Tanzen und Singen des Moses- bzw. Mirjamliedes von Ex. 15 begangen wurde<sup>47</sup>. Goudoever findet nun mehrere Spuren davon, daß auch andernorts (bei den Samaritanern, aber auch bei den Rabbinen) in einer Vigil vor dem Beginn der «50 Tage» des Durchzugs durch das Rote Meer gedacht wurde<sup>48</sup>. Freilich ist nur bei den Samaritanern damit die Ansicht verbunden, das Gedächtnis des Durchzugs durch das Rote Meer sei auf die Nacht vom Samstag auf den Sonntag anzusetzen. Aber immerhin: es muß überraschen, daß Euseb (Hist. II, 17) und Epiphanius (Haer. I, 29, 1. 5) die Therapeuten Philos wegen ihrer Feier als christliche Mönche ansahen, obwohl sie – das wird von der neueren Forschung fast allgemein angenommen<sup>49</sup> – in Wirklichkeit eine rein jüdische Sekte waren. Die Kirchenväter konnten sie mit Christen verwechseln, weil ihre Feier offenbar stark der christlichen Ostervigil glich. Und wir haben ja Beweise, daß die christliche *Taufe*, die während der Ostervigil gespendet wurde, typologisch mit dem Geschehen beim Auszug aus Ägypten in Zusammenhang gebracht wurde. Die erste Anspielung darauf macht Paulus in 1. Kor. 10, 1–2: «Denn ich will euch nicht in Unkenntnis darüber lassen, Brüder, daß unsere Väter alle unter der Wolke waren und alle durch das Meer gingen und alle auf

---

<sup>46</sup> Kommentierte Ausgabe des Philotextes von P. Geoltrain, *Le traité de la vie contemplative de Philon d'Alexandrie: Semitica X* (1960).

<sup>47</sup> Die Therapeuten haben also möglicherweise den alten Jahreszeitenkalender benutzt, der das Jahr in 7 Perioden zu 50 Tagen einteilte; vgl. J. und H. Lewy, *The Origin of the Week and the Oldest West-Asiatic Calendar: Hebr. Un. Coll. Ann. 17* (1942–43), S. 1–152c; J. Morgenstern, *The Calendar of the Book of Jubilees, its Origin and its Character: Vet. Test. 5* (1955), S. 34–76. Zweifellos ist die 50tägige Erntezeit im Frühling selber ein Rest dieses Kalenders. Die Therapeuten haben also sicher auch in der Nacht vor dem Beginn dieser Erntezeit ihr Fest abgehalten, um so mehr, als der Durchzug durch das Rote Meer nach der biblischen Überlieferung ja tatsächlich nach dem 1. Passa stattgefunden hat.

<sup>48</sup> Goudoever (A. 5), S. 124ff.

<sup>49</sup> P. E. Lucius, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese* (1879), S. 198, hatte noch die These vertreten, der Traktat Philos *De vita contemplativa* sei eine etwa am Ende des 3. Jahrhunderts unter dem Namen Philos zugunsten der christlichen Askese verfaßte Apologie.

Moses getauft wurden in der Wolke und im Meer.» In Off. 15, 2–3 wird am «gläsernen Meer» das Lied des Moses angestimmt, wohl doch im Gedanken an Ex. 15<sup>50</sup>. Natürlich ist in beiden Fällen nichts von der Ostervigil gesagt. Auch ist die Spendung der christlichen Taufe nicht auf die Osternacht beschränkt gewesen<sup>51</sup>. Aber immerhin wurde schon früh mit Vorzug in der Osternacht getauft, wahrscheinlich noch vor Tertullian, wo erstmals explizit die Taufhandlung während der Osternacht vorausgesetzt wird<sup>52</sup>.

Die Praxis des Karsamstagfastens, das bei Tertullian schon als allgemeiner Brauch der Kirche erscheint<sup>53</sup>, kann im Zusammenhang mit der Taufpraxis während der Osternacht gesehen werden. Das Karsamstagfasten ist zwar bald mit Mark. 2, 18ff. begründet worden<sup>54</sup>: die Gläubigen werden fasten «an dem Tage», wo der Bräutigam von ihnen genommen ist. Es kann aber vielleicht eine noch ältere Begründung für das Karsamstagfasten gegeben werden, wenn wir es, wie gesagt, mit der Taufpraxis während der Osternacht zusammenbringen. Es war nämlich üblich, mit den Katechumenen vor ihrer Taufe mindestens einen Tag lang zu fasten; diese Sitte ist nicht erst bei Justin (1. Apol. 61), sondern schon in der Didache (7, 4) bezeugt. Wenn nun die Tauffeier schon früh während der Osternacht stattfand, dann wurde also am Karsamstag von den Katechumenen samt einigen Gläubigen gefastet,

<sup>50</sup> Über die weitere Geschichte dieser reichen Tauftypologie siehe F. J. Dölger: *Antike und Christentum* 2 (1930), S. 63–69; J. Daniélou: *Rev. des scienc. rel.* 33 (1946), S. 402–430; *Bible et Liturgie* (1951), S. 119–135. Auch in 1. Petr. 1, 13ff. scheint der Gedanke an den Auszug aus Ägypten im Zusammenhang mit der Taufe lebendig. Vgl. dann etwa Tert. *De bapt.* 9, CSEL 20, 208: «Als das Volk aus Ägypten in die Freiheit entlassen war, durch das Wasser schritt und so der Gewalt des ägyptischen Königs entging, vertilgte das Wasser den König selbst mit seinem ganzen Heer. Welches Vorbild wäre im Sakrament der Taufe klarer (erhalten) als dieses?» Siehe auch die Darstellung der Szene in der Via Latina-Katakomba, Rom, Mitte 4. Jahrh.: E. Kirschbaum: *Röm. Quart.* 51 (1956), Abb. 4.

<sup>51</sup> Apg. 8, 36ff. Vgl. Tert. *De bapt.* 19, CSEL 20, 217, der jede Zeit als für die Taufe geeignet erachtet, wenn er auch der Osterzeit deutlich den Vorrang gibt.

<sup>52</sup> In Tert. *De bapt.* 19, CSEL 20, 217, ist sicher die Osternacht gemeint; vgl. *Ad ux.* II, 4, PL 1, 1294. Vielleicht ist auch Epist. Apost. 27 (38) koptischer Text (Hennecke-Schneemelcher, 1, S. 141) hier zu nennen, wo Christus in der Osternacht die Entschlafenen der Unterwelt (Adam usw.) taufen geht.

<sup>53</sup> Tert. *De ieun.* 2; 14, CSEL 20, 275; 293. Wir müssen zwar wohl die Quartadecimaner davon ausnehmen, denn sie brachen ja ihr Fasten am 15. Nisan ab.

<sup>54</sup> So schon Tert. *De ieun.* 2, CSEL 20, 275; dann syr. *Didaskalie* 21, ed. Achelis-Flemming, S. 105.

und die Begründung dieses Fastens mit der evangelischen Geschichte konnte sich leicht an die bestehende Praxis anfügen<sup>55</sup>. – Noch ein anderer Grund kann angeführt werden, der für das hohe Alter der Fastenpraxis vor der Osterfeier spricht: sie wurde als ein Vorbereitungsfasten vor dem Anbruch der Pentekoste, also, wie wir gesehen haben, der Parusiezeit, verstanden und hing darum mit der eschatologischen Erwartung zusammen<sup>56</sup>.

Wir haben also einerseits eine jüdische Tradition, die ein Gedächtnis des Durchzugs durch das Rote Meer in der Nacht vor der 50tägigen Erntezeit kannte, und andererseits eine christliche Tradition, die Taufe und Durchzug Israels durch das Rote Meer typologisch zusammensah und offenbar frühzeitig diese Typologie auch datummäßig zum Ausdruck brachte, indem die Taufe mit Vorliebe während der Osternacht gespendet wurde, also zur Zeit, da gewisse jüdische Kreise in einer Feier des Durchzugs durch das Rote Meer gedachten. Man wird mit Recht fragen dürfen, ob da nicht ein Zusammenhang besteht<sup>57</sup>.

2. Nun kommt aber noch eine zweite jüdische Tradition hinzu, auf die ebenfalls J. van Goudoever verweist und die den eben gewonnenen Eindruck einer Verwurzelung auch der sonntäglichen Osterfeier in jüdischer Tradition fast zur Gewißheit werden läßt. Sie hilft uns vielleicht auch, den Osterterminstreit des 2. Jahrhunderts in einem neuen Licht zu sehen. Das Fest des Durchzugs durch das Rote Meer ist nämlich nicht nur, wie wir gesehen haben, in der Nacht vor dem Beginn der «50 Tage», sondern – nach anderen Quellen<sup>58</sup> – *am letzten Tag der Ungesäuerten Brote* gefeiert worden. Goudoever fragt mit Recht, ob nicht ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen den beiden Traditionen bestand, in der Weise, daß nach der einen wie nach der andern die Woche der

<sup>55</sup> Schuemmer (A. 39), S. 169.

<sup>56</sup> An der oben S. 175 zitierten Stelle der syr. Didaskalie ist das deutlich der Fall. Dieselbe Stelle setzt zudem ein Fasten um der Juden willen am Sonnabend voraus. Wahrscheinlich handelt es sich hier aber um eine sekundäre Tradition, die dem Passafasten der Großkirche erst nachträglich zugelegt wurde; vgl. Lohse (A. 1), S. 62ff., und unten S. 188f.

<sup>57</sup> Freilich wurde die Taufe auch mit der Auferstehung in Verbindung gebracht (Röm. 6, 3ff.). Auch Christi Kreutztod selber wurde «Taufe» genannt (Mark. 10, 38; Luk. 12, 50). Doch scheint dieses Motiv gegenüber dem Durchzug durch das Rote Meer erst in zweiter Linie wichtig geworden zu sein.

<sup>58</sup> Goudoever (A. 5), S. 124ff.

Ungesäuerten Brote *unmittelbar vor den Beginn der «50 Tage»* zu liegen kam<sup>59</sup>. Diese Kalenderordnung scheint tatsächlich schon in jüdischen Quellen bezeugt zu sein<sup>60</sup>. Sie begegnet uns auch in verschiedenen christlichen Überlieferungen<sup>61</sup>. (Letztlich geht unsere Karwoche, die «große Woche», von Palmsonntag bis Ostern, darauf zurück.) Bekannt ist die Forderung der syrischen Didaskalie, während 6 Tagen vor Ostern, vom Montag der Karwoche an, zu fasten<sup>62</sup>. Aber Goudoever verweist schon auf Apg. 12, 3 ff., die Geschichte von des Petrus Gefangennahme und wunderbarer Befreiung<sup>63</sup>. Es heißt da, Petrus sei während der Tage der Ungesäuerten Brote eingekerkert worden (V. 3)<sup>64</sup>, und Herodes habe ihn «nach dem Passa» dem Volk vorführen wollen (V. 4). Die Geschichte der Befreiung Petri trägt so viele Züge der Passanachttradition<sup>65</sup>, daß wir voraussetzen müs-

<sup>59</sup> Ebd., S. 129.

<sup>60</sup> Eventuell im Jubiläenbuch, so nach Goudoever, S. 67f. Goudoever gibt noch die syrische Übersetzung von Lev. 23, 11 und die Überlieferung der Falaschas an, S. 179. Ist nicht auch die Tatsache, daß die Therapeuten *gesäuertes* Brot zu ihrem Fest aßen (Phil. De vita cont. X, 81, Geoltrain [A. 46], S. 46), ein Hinweis darauf, daß ihre Vigilfeier im Frühling bereits *nach* der Woche der Ungesäuerten Brote abgehalten wurde? Man kann als weitere Stütze der These, daß es Kalenderordnungen gab, denen gemäß die Woche der Ungesäuerten Brote vor die Periode der 50tägigen Erntezeit zu stehen kam, die Studien von Morgenstern (A. 47) über den Jahreszeitenkalender, der das Jahr in 7 Perioden von 50 Tagen einteilte, heranziehen. Morgenstern vermutet, daß der 1. Tag der Erntezeit nach diesem Jahreszeitenkalender zugleich der Neujahrstag war und daß vor ihm (wie im Herbst) eine ganze Woche eingeschaltet wurde, um die Übereinstimmung mit dem Sonnenjahr herzustellen. Diese Schaltwoche bringt Morgenstern mit der Woche der Ungesäuerten Brote in Zusammenhang. Er glaubt, darin einen ursprünglich magischen Brauch erkennen zu können, wonach man vor der Ernte alles alte Getreide zu verbrennen und sich nur von Ungesäuertem zu ernähren hatte. Auch nach diesem Jahreszeitenkalender würde also die Woche der Ungesäuerten Brote unmittelbar vor die 50 Tage der Erntezeit fallen.

<sup>61</sup> Goudoever (A. 5), S. 177ff. Es wäre noch Dion. Al. Epist. can. ad Bas., PG 10, 1277 A, nachzutragen. Auch Just. Dial. 14, 3, ed. Goodspeed, 106, scheint auf eine solche Festordnung anzuspielen.

<sup>62</sup> Ed. Achelis-Flemming (1904), S. 107.

<sup>63</sup> Goudoever (A. 5), S. 179f.

<sup>64</sup> Die Auskunft E. Haenchens, Die Apostelgeschichte (1959)<sup>3</sup>, S. 325: Apg. 12, 3 sei eine «eingeschobene Nebenbemerkung», ist ungerechtfertigt.

<sup>65</sup> Die Geschichte ist so etwas wie ein «Auszug aus Ägypten» im kleinen; der Engel kommt in das Haus bei Nacht, gibt Petrus einen Schlag (Kontrast

sen, Petrus sei nach der Meinung dieser Überlieferung in der Passanacht aus dem Gefängnis befreit worden<sup>66</sup>. Dann ergibt sich aber eine erstaunliche Konsequenz: die Passanacht muß in diesem Fall gemäß der Tradition von Apg. 12 *an den Schluß* der Woche der Ungesäuerten Brote angesetzt werden, da ja Herodes Petrus *nach* den Tagen der Ungesäuerten Brote dem Volke zeigen wollte, Petrus aber *in der Nacht vorher* (V. 6), also in der Nacht am Schluß der Woche der Ungesäuerten Brote, befreit wurde. Es ist darum zu fragen, ob in Apg. 12, 3ff. nicht schon das christliche Osterfest *in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag* vorauszusetzen ist, zumal – wir haben davon gesprochen – auch nach einigen jüdischen Traditionen an das Ende der Woche der Ungesäuerten Brote eine besondere Festnacht zu stehen kam: der Beginn der «50 Tage» oder das Gedächtnis des Durchzugs durch das Rote Meer<sup>67</sup>.

zu Ex. 12, 29? cf. Gen. 32, 22ff.), er soll sich gürten, die Sandalen unterbinden und den Mantel umwerfen (Ex. 12, 11); die Jünger sind noch zu dieser späten Stunde versammelt beim Gebet, usw. Vgl. A. Strobel, Passa-Symbolik und Passawunder in Act. XII. 3ff.: New Test. Stud. 5 (1957/58), S. 210–215.

<sup>66</sup> Man kann auch Apg. 16, 25–34, die Geschichte vom Kerkermeister in Philippi, in diesem Zusammenhang erwähnen. Obwohl der Bericht nicht datiert ist, trägt er auffallend viele Züge der Ostervigilfeier: um Mitternacht beten Paulus und Silas, und die Tore des Gefängnisses öffnen sich; hernach predigen sie, und der bekehrte Kerkermeister läßt sich taufen, wäscht den Aposteln die Wunden (cf. Joh. 13, 1ff.) und setzt ihnen ein Mahl vor, das mit Frohlocken (Apg. 2, 46) genossen wird. Alles geschieht noch vor Tagesanbruch. Man kann vermuten, daß auch hier die Ostervigilfeier das Modell zumindest für den Rahmen der Geschichte abgab. Es ist zudem bemerkenswert, daß sowohl in Apg. 12, 3ff., Epist. Apost. 15, als auch in Apg. 16, 25ff. (cf. Apg. 5, 17ff.) von einer wunderbaren Befreiung aus dem Gefängnis bei Nacht berichtet wird. Dieses immer wiederkehrende Motiv ist ein Hinweis darauf, daß das Osterfest der Christen (wenn unsere Beobachtungen zu Apg. 12, 3ff. richtig sind, also auch das nichtquartadecimanische) stark von der jüdischen Passatradition (Auszug aus Ägypten) bestimmt war.

<sup>67</sup> In der Tat hieß ja das sonntägliche Osterfest bei den Christen auch «Pascha», obwohl es nicht am 14. Nisan begangen wurde; vgl. Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung. Frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung (1914), S. 494ff.; Schuemmer (A. 39), S. 51ff. – In diesem Zusammenhang sind übrigens noch einmal Zweifel am quartadecimanischen Ursprung der Epist. Apost. anzumelden (siehe oben Anm. 26). Denn in Kap. 15 (koptischer Text, Hennecke-Schneemelcher, 1, S. 133f.) ist offenkundig auf Apg. 12, 3ff. angespielt: «Wenn nun das Pascha stattfinden wird, dann wird man einen von euch um meines Namens willen ins Gefängnis

Allem Anschein nach hat es nicht nur eine frühe christliche Überlieferung gegeben, wonach das «Passa» in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag gefeiert wurde, sondern dieser Feier war *eine ganze Woche Fastenzeit* vorgelagert, die vielleicht in Anlehnung an eine jüdische Tradition, wonach die Woche der Ungesäuerten Brote unmittelbar vor dem Beginn der «50 Tage» zu liegen hatte, entstanden war. Es liegt keinerlei Grund vor, dieser kalendarisch-liturgischen Ordnung des christlichen Osterfestes nicht ein *ebenso hohes Alter* zuzubilligen wie der quartadecimanischen Praxis. Effektiv wird auch diese letztere erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts in den Quellen greifbar und sind wir zur Ermittlung ihres Alters auf Rückschlüsse angewiesen.

## 4.

Wir können nun noch versuchen, kurz die Situation des *Osterterminstreites* zu skizzieren. Wir haben schon gesagt, daß es darin hauptsächlich um das *Datum*, nicht um den Inhalt der Feier ging. Trotzdem übersehen wir einen wesentlichen Punkt des Streites, wenn wir die Datumfrage nicht in direktem Zusammenhang mit der *Fastenfrage* sehen. Irenäus schreibt in seinem Brief an Victor, den uns Euseb, Hist. V, 24, 12, im Auszug mitteilt, die Streitfrage betreffe nicht allein den Tag der Feier, sondern auch die Art des

---

werfen und er wird sein in Trauer und Sorge, daß ihr Pascha feiert, während er sich im Gefängnis befindet und fern von euch ist; denn er wird trauern, daß er nicht das Pascha mit euch feierte. Ich werde nämlich schicken meine Kraft in der Gestalt des Engels Gabriel, und es werden sich öffnen die Tore des Gefängnisses. Er wird herausgehen und kommen zu euch, er wird eine Nacht des Wachens mit euch zubringen und bei euch bleiben, bis der Hahn kräht. Wenn ihr aber vollendet das Gedächtnis, das da ist für mich, und die Agape, so wird er wiederum ins Gefängnis geworfen werden zum Zeugnis, bis daß er von dort herauskommt und predigt, was ich euch übergeben habe.» Wenn in Apg. 12, 3ff. ein Osterfest in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag vorauszusetzen sein sollte, dann dürfen wir dasselbe von der Epist. Apost. annehmen. (Die Parallelität von Epist. Apost. 15 und Apg. 12, 3ff. ist übrigens so offenkundig, daß wir uns fragen müssen, ob nicht die Epist. Apost. noch eine konkrete Einzelheit überliefert hat, die die Apg. verschweigt: in Apg. 12, 17 heißt es nur, Petrus sei «an einen andern Ort» gegangen, während in der Epist. Apost. unverblümt gesagt wird, der betreffende Jünger sei wieder eingekerkert und erst hernach freigelassen worden. Ist das echte Tradition über das weitere Schicksal des Petrus?)

Fastens. Euseb selber berichtet (Hist. V, 23, 1), die Quartadecimaner hätten ihr Fasten am 14. Nisan beendet, gleichviel, auf welchen Wochentag er fiel, während die übrigen Kirchen es immer am Sonntag beendet hätten. Also war die Frage des Osterdatums mit der andern gekoppelt, wann das Fasten beendet werden sollte. Hinsichtlich der römischen Tradition wissen wir nun tatsächlich von einem Fasten, das vor Ostern geübt wurde. Es hat zwar verschiedene Gestalt gehabt. Nach Irenäus (Eus. Hist. V, 24, 12) fasteten die einen lediglich einen Tag<sup>68</sup>, andere 2 Tage<sup>69</sup>, andere 40 Stunden<sup>70</sup>, noch andere mehrere Tage. Die letztere Notiz ist besonders interessant. Irenäus drückt sich plötzlich sehr unpräzise aus: er sagt nicht 3, 4, 5 oder 6 Tage. Liegt es etwa daran, daß das Fasten dieser Kreise tatsächlich von *unbestimmter Länge* war? Wenn dem so ist, dann könnten wir vermuten, daß sich die Länge dieses Fastens darnach richtete, auf welchen *Wochentag* der 14. Nisan, der jüdische Passatermin, fiel. Mit andern Worten: diese Christen hätten vom Passatag an bis zur 3. Stunde des folgenden Sonntags gefastet, also manchmal länger, manchmal kürzer, je nachdem, ob der 14. Nisan auf den Montag oder auf einen spätern Wochentag fiel<sup>71</sup>.

Daß diese Vermutung nicht aus der Luft gegriffen ist, kann an der Überlieferung der Syrischen Didaskalie gezeigt werden. Hier wird zwar bereits während der ganzen Woche vor dem Oster-sonntag gefastet, aber noch immer hängt diese Fastenzeit aufs engste mit dem Termin des jüdischen Passafestes zusammen, Syr. Did. 21<sup>72</sup>:

Darum sollt auch ihr um sie (sc. die Juden) trauern am Sabbat des Passa bis zur dritten Stunde der kommenden Nacht, und dann an dem Tage der Auferstehung Christi: freut euch und seid ihretwegen guter Dinge und

---

<sup>68</sup> Damit ist offenbar das Karsamstagfasten (allenfalls aber auch das quartadecimanische Fasten) gemeint.

<sup>69</sup> Der Freitag, der ohnehin Fasttag war, wurde zum Samstag hinzugenommen: Ägyptische Kirchenordnung 55, ed. H. Achelis (1891), S. 115f.; vgl. Syr. Didaskalie 21, ed. Achelis-Flemming (1904), S. 112.

<sup>70</sup> Möglicherweise von Freitag 12 Uhr bis Sonntag früh 3 Uhr (oder von Freitag 9 Uhr bis Samstag Mitternacht) = 39 Stunden. Die Zahl 40 wäre dann im besonderen eine Erinnerung an Jesu 40tägiges Fasten in der Wüste; vgl. F. X. Funk: Theol. Quart. (1893), S. 196ff.

<sup>71</sup> So auch E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen (21924), S. 147f., Anm.

<sup>72</sup> Ed. Achelis-Flemming, S. 114.



brechet euer Fasten, und den Gewinn eures sechstägigen Fastens bringet Gott, dem Herrn, dar. Ihr, die ihr weltlichen Besitz im Überfluß habt, helfet den Armen und Bedürftigen und erquicket sie sorgsam, daß der Lohn eures Fastens in Empfang genommen werde. Wie also der vierzehnte des Passa fällt, so müßt ihr es beobachten, denn weder der Monat noch der Tag in einem jeden Jahre trifft auf dieselbe Zeit, sondern ist veränderlich. Ihr müßt also fasten, wenn jenes Volk das Passa feiert, und eifrig sein, um euer Wachen zu erfüllen mitten im (Fest) ihrer Ungesäuerten. Am Sonntag aber sollt ihr allezeit guter Dinge sein, denn der macht sich einer Sünde schuldig, der am Sonntag sich selbst quält. Darum ist es auch außerhalb des Passa niemandem erlaubt, in diesen drei Nachtstunden zwischen Sonnabend und Sonntag zu fasten, denn die Nacht des Sonntags ist dies; jedoch am Passa allein sollt ihr diese 3 Stunden jener Nacht fasten, indem ihr untereinander versammelt seid als Christen im Herrn.

Gewöhnlich wird gesagt, daß hier verschiedene Quellen ineinander verarbeitet seien, da der mittlere Abschnitt doch quartadecimanische Praxis voraussetze, während vorher und nachher vom Oster-sonntag, also von der großkirchlichen Tradition, die Rede sei<sup>73</sup>. Aber diese Quellenscheidung ist in diesem Fall gar nicht nötig, da sich die zitierte Stelle einheitlich verstehen läßt. Die Christen sollten die ganze Woche vor Ostern fasten. Aber es war nicht gleichgültig, *wann* sie diese Fastenwoche ansetzten: sie war dann zu halten, wenn auch die Juden ihr Passafest und die Woche der Ungesäuerten Brote feierten; als Fastenwoche galt also diejenige Woche, in die der 14. Nisan jeweils fiel. Die Christen mußten dementsprechend in den Tagen des jüdischen Passa fasten und ihr Wachen (= Fasten) erfüllen «mitten im (Fest) ihrer Ungesäuerten». Hier (gerade im angeblich quartadecimanischen Passus) ist unübersehbar die großkirchliche Tradition vorausgesetzt; denn die Quartadecimaner haben ihr Fasten eben gerade nicht *mitten* im Fest der Ungesäuerten Brote gebrochen, sondern schon an dessen Beginn: in der Passanacht. Wer hingegen vom Montag der Woche an, in die der Passatag fiel, fastete, dessen Fastenbruch fiel tatsächlich mitten in das Fest der Ungesäuerten Brote<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> Vgl. Lohse (A. 1), S. 48f.; Schwartz (A. 2), S. 105ff. Es soll allerdings nicht bestritten werden, daß in der Syr. Didaskalie mehrere Traditionen vertreten sind; das wird etwa an der Fastenbegründung deutlich: vgl. Lohse (A. 1), S. 64f.

<sup>74</sup> Der an dieser Stelle vielleicht auffallende Passus «Am Sonntag aber sollt ihr allezeit guter Dinge sein...» wird verständlich, wenn wir Afrahat, Hom. 12, 8, ed. Bert (A. 36), S. 193ff., danebenhalten, wo der Fall bespro-

Die *römische* Tradition war also – wenigstens in der vorkonstantinischen Zeit – durchaus nicht unabhängig vom Termin des *jüdischen* Passafestes. Man feierte Ostern am Sonntag nach dem jüdischen 14. Nisan und fastete entweder am Samstag (eventuell auch am Freitag) vorher, oder vom 14. Nisan bis am folgenden Sonntag, oder die ganze betreffende Woche vom Montag an. In diesem Licht gesehen zeigt sich aber der Osterterminstreit von einer andern Seite: bestand etwa der Unterschied der quartadecimanischen Tradition von der großkirchlichen lediglich darin, daß die Quartadecimaner ihr Fasten schon in der Nacht vom 14. zum 15. Nisan beendeten und Ostern also nicht erst am Sonntag darauf wie die Großkirche feierten<sup>75</sup>? Wenn wir nach den Gründen fragen, die die Quartadecimaner veranlaßten, ihr Fasten nicht über den 14. Nisan auszudehnen, so sind sie zweifellos in einer besonderen, von der Großkirche unabhängigen Tradition zu suchen; diese ging davon aus, daß die *Gläubigen* zu *fasten* hätten, wenn die *Juden feierten*, und zu *feiern* hätten, wenn die *Juden fasteten*<sup>76</sup>. Nun war ja das Passamahl der Juden eine Freudenfeier, und die Tage der Ungeäuerten Brote konnten als Tage der Trauer verstanden werden. Wenn die Christen also der erwähnten Tradition folgten, dann hatten sie während der Passamahlzeit der Juden zu fasten und unmittelbar anschließend zu feiern. Dann muß man sich allerdings fragen, ob für die Quartadecimaner in diesem Fall die Pentekoste,

---

chen wird, daß der 14. Nisan in einem Jahr auch einmal auf den Sonntag fallen kann. Dann habe erst die nächstfolgende Woche (ab Montag) als «Passawoche» zu gelten, da die Christen ja am Sonntag nicht fasten dürften. (Fiel der 14. Nisan auf einen andern Wochentag, dann entstand dieses Problem nicht: es wurde dann einfach während der ganzen betreffenden Woche gefastet.) Afrahat legt dann allerdings (in diesem Punkt scheint er über die Syr. Didaskalie hinauszugehen) dem Karfreitag ein großes Gewicht bei.

<sup>75</sup> Lohse (A. 1), S. 46 ff., bestreitet zwar, daß die Quartadecimaner schon vor dem 14. Nisan gefastet haben, obwohl Euseb das ausdrücklich hervorhebt (Hist. V, 23, 1). Letztlich können wir in dieser Sache keine Entscheidung treffen. Wichtig ist die Tatsache, daß die Quartadecimaner *nach* dem 14./15. Nisan nicht mehr gefastet haben, während die Großkirche das tat.

<sup>76</sup> Belege bei Lohse (A. 1), S. 63. Für ihn ist dieses Fasten um der Juden willen – wohl mit Recht – die Hauptsache des quartadecimanischen Festes (zusammen mit der Parusieerwartung). Freilich ist diese Begründung des Fastens später auch auf das Osterfest am Sonntag übertragen worden (vgl. z. B. die auf Seite 175 zitierte Stelle der Syr. Didaskalie), wo sie eigentlich keinen genuinen Platz hat.

deren Feier wir für sie fast mit Sicherheit auch vorauszusetzen haben, schon mit dem 15. (bzw. 16.?) Nisan oder doch (wie in der Großkirche) erst am folgenden Sonntag begann. Möglicherweise haben die Quartadecimaner die ganze Pentekoste anders als die Großkirche berechnet, nicht von Sonntag zu Sonntag, sondern so, wie der 15. (bzw. 16.?) Nisan jeweils fiel. Doch läßt sich leider nichts Genaueres darüber ermitteln.

Wir haben somit zeigen wollen, daß das *römische Osterfest* eventuell ein *ebenso hohes* (vielleicht apostolisches) *Alter* hat wie die quartadecimanische Tradition<sup>77</sup>. Man wird vielleicht fragen, warum es dann *erst im 2. Jahrhundert zum Streit* zwischen den beiden Traditionen gekommen ist. Es ist aber gut denkbar, daß sich in den verschiedenen Kirchen verschiedene Traditionen erhielten, ohne daß man sich deswegen in die Quere gekommen wäre. So vertreten z. B. die Synoptiker und das Johannes-Evangelium eine verschiedene Chronologie hinsichtlich des Todestages Jesu, ohne daß wir deswegen etwa von einem Abendmahlsstreit innerhalb der frühen Christenheit hören. Gerade der Brief des Irenäus an Victor I., den wir eingangs zitiert haben, berichtet uns, daß selbst in der römischen Gemeinde die quartadecimanische Tradition über Jahrzehnte hinweg respektiert worden war. Es muß mit den beginnenden Primatsansprüchen Roms zusammenhängen, daß am Ende des 2. Jahrhunderts der abweichende quartadecimanische Brauch nicht mehr geduldet wurde.

---

<sup>77</sup> Man kann auch den Nachweis erbringen, daß das christliche Pfingstfest in denselben jüdischen Traditionen wurzelt, die von Einfluß waren auf die Ausbildung des sonntäglichen Osterfestes; vgl. Kretzschmar (A. 22); Goudoever (A. 5), S. 182ff. 228ff.

## Zum Problem des »grossen Sabbats« im Polykarp- und Pioniusmartyrium

Frömmigkeitsgeschichte kann sich selten auf große zusammenhängende Quellenstücke berufen. Sie muß sich oft auf zahlreiche Einzelbeobachtungen an den Texten und an den archäologischen Überresten stützen, die sich dann erst allmählich zu einem einheitlichen Bild runden. Der Jubilar hat in seinen Veröffentlichungen bewiesen, daß es sich lohnt, sich dieser Arbeit mit dem nötigen Fleiß hinzugeben.

Der folgende Beitrag muß sich leider damit begnügen, eine Einzelbeobachtung mitzuteilen; es will noch nicht recht gelingen, sie in einen größeren Zusammenhang zu stellen.

Es geht um die merkwürdige Bezeichnung *σάββατον μέγα* oder *μέγα σάββατον*, die wir zweimal im Polykarmartyrium (8,1; 21) und zweimal im Pioniusmartyrium (2,1; 3,6) finden und die den Kommentatoren schon oft Kopfzerbrechen bereitet hat. Die drei hauptsächlichsten bisherigen Deutungsversuche sollen hier kurz angeführt werden:

1. Nach der am häufigsten geäußerten Ansicht ist damit ein Sabbat gemeint, der im Jahr des Martyriums von Polykarp auf den ersten Tag des Passafestes fiel und darum der »große« genannt worden ist<sup>1</sup>. Man beruft sich für diese Deutung gern auf die Stelle im Johannesevangelium (19,31), wo der auf den Tod Jesu folgende Tag als *μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου*<sup>2</sup> τοῦ σαββάτου bezeichnet wird, und macht darauf aufmerksam, daß im Polykarmartyrium die Ähnlichkeit zwischen dem Sterben des Bischofs von Smyrna und der Passion Jesu unterstrichen wird<sup>3</sup>. Die Argumentation liegt allerdings etwas schief: Polykarp wäre ja in diesem Fall nicht am selben Tag wie Jesus, sondern einen Tag später gestorben<sup>4</sup>, ein Detail, das nicht gerade dazu dienen kann, die Parallelität von Jesu und Polykars Sterben hervortreten zu lassen<sup>5</sup>.

Zudem, und das ist die Hauptschwierigkeit dieses Deutungsversuchs, ist es ja doch sehr schwer annehmbar, daß ein jüdisches Passafest schon am 23. Februar, wie es unser Text behauptet (Kap. 21), gefeiert worden wäre<sup>6</sup>. Um der Schwierigkeit zu begegnen, stützte sich E. SCHWARTZ<sup>7</sup>, jetzt gefolgt von A. STROBEL<sup>8</sup>, auf die Tatsache, daß im kleinasiatischen Raum der Monat Xanthikos am 21. Februar begann. Da die Gleichung Nisan = Xanthikos auch anderweitig belegt sei, hätten die Juden Kleinasiens ihr Passa eben am Vollmondtag dieses Monats gefeiert. Das ist aber doch sehr die Frage! Man cr-

<sup>1</sup> So zuletzt, nach vielen andern, A. STROBEL, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders* = TU 121 (1977) 247: »Die unantastbare Kernüberlieferung des Polykarmartyriums beruht auf der Feststellung, daß der Bischof an einem »großen Sabbat« starb. Das heißt, der erste Festtag des Passa (Luna XV) traf im Jahr des Todes auf einen Sonnabend.«

<sup>2</sup> Nach einer Textvariante *ἐκείνη*.

<sup>3</sup> Vgl. bes. H. v. CAMPENHAUSEN, *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarmartyriums*: Sb-Heidelberg 1957, 5/48 bzw.: ders., *Aus der Frühzeit des Christentums* (Tübingen 1963) 253/301, der allerdings diese Tendenz einem im 4. Jh. arbeitenden Euangelion-Redaktor zuschreiben möchte.

<sup>4</sup> Später, seit dem 4. Jh., wird tatsächlich der Kar Samstag in christlichen Quellen als der »große Sabbat« bezeichnet; vgl. G. W. H. LAMPE, *A patristic Greek lexicon* s. v. *σάββατον*.

<sup>5</sup> STROBEL 252f verzichtet darum, sicher mit Recht, auf den Hinweis auf Joh. 19,31.

<sup>6</sup> Das hat schon G. RAUSCHEN: *BKV*<sup>2</sup> 14 (1913) 13, richtig bemerkt. Vgl. H. GRÉGOIRE/P. ORGELS, *La véritable date du martyre de S. Polycarpe et le Corpus Polycarpium*: *AnalBoll* 69 (1951) 12; T. D. BARNES, *Pre-Decian Acta Martyrum*: *JournTheolStud* NS 19 (1968) 513.

<sup>7</sup> E. SCHWARTZ, *Osterbetrachtungen*: *ZNW* 7 (1906) 8ff.

<sup>8</sup> STROBEL 362f.

schließt diese erstaunliche jüdische Praxis aus dem einzigen Text, der das zu behaupten scheint: eben dem Polykarmartyrium! Gegen diese Annahme erheben sich nun aber folgende zwei Bedenken: a) Die Gleichung Nisan = Xanthikos betrifft sonst immer den syrisch-makedonischen oder ägyptischen Kalender, wo aber der Xanthikos bzw. Pharmuthi der Zeitspanne vom 18. April bis 18. Mai, bzw. vom 27. März bis 25. April in unserm Kalender entspricht<sup>9</sup>; b) selbst wenn die kleinasiatischen Juden ihren Monat Xanthikos mit dem Nisan gleichgesetzt hätten, müßte es doch verwundern, daß man den Vollmond am Anfang des Monats als Passavollmond hätte gelten lassen, da das Fest doch auf den 14. Nisan fallen sollte<sup>10</sup>.

2. Schon J. B. LIGHTFOOT<sup>11</sup> vertrat darum die Ansicht, *σάββατον μέγα* bezeichne nicht den ersten Tag des Passafestes, sondern einfach einen besonderen Sabbat: »Such would be any sabbath which coincided with a festival or other marked day in the Jewish calendar. There might therefore be several ›great sabbaths‹ in the course of a particular year«. Er selber schlug vor, an das Purimfest zu denken<sup>12</sup>. Es ist tatsächlich, im Gegensatz zum Passa, durchaus möglich, daß damals der 15. Adar schon auf den 23. Februar fallen konnte<sup>13</sup>. Nur würde man erwarten, daß dann die Anspielung etwas deutlicher ausgefallen wäre. Nichts in unsern Texten weist nämlich auf das Purimfest hin<sup>14</sup>. Die Annahme LIGHTFOOTS ist also möglich, aber durch nichts begründet.

3. Einen dritten Lösungsvorschlag hat H. GRÉGOIRE (im Anschluß an J. MOREAU) gemacht<sup>15</sup>. Nach dem syrisch-makedonischen Kalender entspricht der Monat Xanthikos ungefähr dem Monat April<sup>16</sup>. Ein im Einflußgebiet dieses Kalenders lebender Christ habe, um die Parallelität zwischen dem Sterben Polykars und der Passion Jesu zu unterstreichen, das Wort *μέγα* in den Text eingefügt, was in diesem Fall eine Anspielung auf den Karsamstag wäre. Auch diese Hypothese ist nicht sehr plausibel. Nicht nur ist es immer mißlich, wenn man ohne triftigen Grund mit der Annahme von Interpolationen arbeitet, sondern es wäre höchst verwunderlich, daß das Pioniusmartyrium die gleichen Interpolationen aufweist. Dieselben wären also aus dem Polykarmartyrium zu einer Zeit abgeschrieben worden, da die kleinasiatische Tradition noch gar keinen Karsamstag kannte. Zudem ist ja das Datum des 23. Februar im 21. Kapitel des Polykarmartyriums angegeben. Auch dieser »Einschub« müßte erklärt werden<sup>17</sup>.

Da die bisher gegebenen Antworten auf die Frage nach der Bedeutung des »großen Sabbats« unbefriedigend sind, möchte ich versuchen, einen neuen Weg zu beschreiten<sup>18</sup>. Wir müssen immerhin bedenken, daß das Polykarp- und das Pioniusmartyrium

<sup>9</sup> Ausnahmsweise begegnet in Antiochien auch der Dystros = März als Passamonat; vgl. SCHWARTZ 9.

<sup>10</sup> Aus dem gleichen Unbehagen erklären sich übrigens die Textvarianten, die aus dem traditionellen Todesdatum Polykars, dem 23. Februar, entweder den 26. März oder gar den 26. April gemacht haben, offenbar weil sie auch von der Annahme ausgingen, der Karsamstag könne unmöglich schon im Februar liegen.

<sup>11</sup> The Apostolic Fathers 2,1<sup>a</sup> (London 1889) 709 ff.

<sup>12</sup> Vgl. auch TH. ZAHN, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur 4 (Leipzig 1891) 273.

<sup>13</sup> STROBELS Bemerkung (248<sub>a</sub>) bleibt unbegründet: »Abseitig ist die Vermutung, Polykarp sei am

Purim-, nicht am Passafest hingerichtet worden.« (Auch ein Brief STROBELS vom 11. 1. 1978 hat mir in dieser Sache nicht mehr Klarheit gebracht.)

<sup>14</sup> Die Kritik von GRÉGOIRE/ORGELS (12<sub>a</sub>) ist aber zu scharf: »Comment supporter l'hypothèse que dans une Passion chrétienne, où les Juifs sont traités sans bienveillance, le jour du martyre et, par conséquent, la fête du saint soient rattachés à une fête juive?«

<sup>15</sup> Ebd. 12 f.

<sup>16</sup> Siehe oben. Vgl. zB. den Anfang von Eusebs »Über die Märtyrer von Palästina«.

<sup>17</sup> Auch H.-I. MARROU, La date du martyre de S. Polycarpe: AnalBoll 71 (1953) 17, äußert sich kritisch.

<sup>18</sup> Am einfachsten wäre es natürlich, wenn die Be-

christliche, nicht jüdische Texte sind. Für die Heidenchristen hatte aber das Wort »Sabbat« im 2. Jahrhundert bereits nur noch Bedeutung als Wochentagsbezeichnung, nicht mehr als Feiertag. Es war also für sie gleichbedeutend wie für uns heute das Wort »Samstag«<sup>19</sup>. Wenn wir in diesen heidenchristlichen Texten von einem »großen« Samstag lesen, dann ist das demnach nicht unbedingt eine Anspielung auf einen besonderen jüdischen Sabbat, sondern kann bedeuten, daß an diesem Samstag noch ein anderes, nämlich ein heidnisches Fest stattfand.

Im Pioniusmartyrium (3,6), als die Märtyrer in der Öffentlichkeit verhört werden, heißt es: »Der ganze Platz und die oberen Säulengänge waren voll von Griechen und Juden und Frauen; sie hatten nämlich frei, da großer Sabbat war«<sup>20</sup>. Wenn auch Griechen bei der feiernden Masse sind, dann kann es sich nicht um einen bloß jüdischen Feiertag handeln<sup>21</sup>.

Dasselbe ist auch im Polykarpmartyrium auffällig (Kap. 9): als Polykarp am Samstagmorgen ins Stadion geführt wird, ist dort offensichtlich schon eine große lärmende Volksmenge, bestehend aus Griechen und Juden, versammelt. Die Juden feierten natürlich Sabbat und konnten sich mit einem Stadionbesuch die Zeit vertreiben; aber wie wäre es denkbar, daß die Griechen an einem gewöhnlichen Samstag sich so zahlreich versammelt hätten? Denn es wird ausdrücklich berichtet (Kap. 12,2), die vorher abgehaltenen Spiele seien an jenem Tag schon abgeschlossen gewesen<sup>22</sup>.

Wenn wir uns den heidnischen Festkalender ansehen, stellen wir fest, daß am 23. Februar das Terminalienfest abgehalten wurde. Es war dem Gott Terminus geweiht, der über die Grenzen im geographischen, aber auch im chronologischen Sinn wachte; denn der 23. Februar war einst auch der letzte Tag des zivilen Jahres; nach ihm wurde, wenn nötig, der Schaltmonat eingefügt<sup>23</sup>. Leider haben wir nur wenig Angaben über die Abhaltung des Terminalienfestes<sup>24</sup>. Am ausführlichsten berichtet Ovid in den »Fasten« (2, 639ff):

»Sobald die Nacht vorüber ist, soll mit dem gewohnten Opferfest der Gott gefeiert werden, der mit seinem Zeichen die Grenzen für die Felder setzt: Terminus, ob du als Stein, ob du als Pfahl

zeichnung *σάββατον μέγα* sich anderwärts bezeugt fände. Das ist aber in so früher Zeit nicht der Fall. Der »erste Sabbat« im Kerygma Petri ist etwas anderes; vgl. P. Nautin, *Les citations de la »Prédication de Pierre« dans Clément d'Alexandrie*, Strom. VI. v. 39–41: *JournTheolStud* NS 25 (1974) 99ff. In der jüdischen Tradition taucht die Bezeichnung »großer Sabbat« erst im 11. Jh. auf und meint den Sabbat vor Passa (briefl. Mitteilung von Prof. N. L. Rabinovitch in London vom 15. 6. 1978). In der christlichen Tradition wird der Kar Samstag seit dem 4. Jh. so genannt, und vereinzelt auch der Sonntag (vgl. o. Anm. 4). Diese Deutung auf den Sonntag schon für das Polykarp- und Pioniusmartyrium vorauszusetzen ist ausgeschlossen, da wir es in diesen Texten mit einem wirklichen Samstag zu tun haben, wird doch der vorhergehende Tag als »Rüsttag« = Freitag bezeichnet (Mart. Polyc. 7,1).

<sup>19</sup> Bald hat auch die Bezeichnung Kronos- oder Saturntag für Samstag bei den Christen Eingang gefunden; zum ersten Mal wird der Tag von Justin

(apol. 1,67) und von Tertullian (apol. 16) so genannt. Für weiteres siehe E. Schürer: *ZNW* 6 (1905) 43f.

<sup>20</sup> *Ἐγγελοσθη πᾶσα ἡ ἀγορά καὶ αἱ ὑπερώαι στοιαὶ Ἑλλήνων τε καὶ Ἰουδαίων καὶ ῥωμαϊκῶν* ἐσχολάζον γὰρ διὰ τὸ εἶναι μέγα σάββατον. RAUSCHEN (aO. [o. Anm. 6] 57ff) übersetzt leider nach dem sekundären lateinischen Text; vgl. L. WOHLEB, *Die Überlieferung des Pionios-Martyriums: RömQS* 37 (1929) 173/7.

<sup>21</sup> Später will die Volksmenge ins Theater gehen; dieser Plan wird aber nicht ausgeführt (Kap. 7). Noch einmal wird betont, daß eine gewaltige Volksmenge versammelt war, so daß die Plätze verstopft waren (Kap. 10).

<sup>22</sup> Und überhaupt muß gefragt werden, warum all diese Leute schon am Samstagmorgen im Stadion versammelt waren? Nur, weil sie gehört hatten, daß Polykarp verhaftet worden war?

<sup>23</sup> Vgl. F. BÖMER, P. Ovidius Naso, *Die Fasten* I (1957) 43; 2 (1958) 130.

<sup>24</sup> Siehe E. MARBACH, *Art. Terminus: PW* 5A I (1934) 781/4.

im Acker eingegraben bist, auch du bist eine Gottheit, schon von alters her. Von zwei verschiedenen Seiten krönen dich zwei Herren, und sie bringen dir zwei Kränze und zwei Spenden. Ein Altar wird aufgerichtet; hierhin trägt die Bäuerin auf dem Lande selbst auf einer Schüsselscherbe einen Feuerbrand, den sie vom warmen Hausherde nahm; der alte Mann zerkleinert Holz, er baut die Scheite kunstvoll auf und müht sich, Zweige in den festen Grund zu stecken. Dann facht er mit trockener Baumrinde ein kleines Feuer an, ein Knabe steht (dabei) und hält die breiten Opferkörbe in Händen. Darauf reicht ihm, wenn er dreimal Früchte mitten in die Glut gestreut hat, das kleine Mädchen geschnittene Honigwaben. Andere halten Wein; (von allem) wird ein Teil zum Opfer in die Glut geworfen. Die weißgekleidete Gemeinde schaut zu und verharret in Schweigen. Auch ein Schaf wird geschlachtet, und der Terminus, der beiden Anrainern gemeinsam ist, wird mit dem Blut besprengt, er zürnt auch nicht, wenn man ihm nur ein Ferkel gibt, das noch gesäugt wird. Schlicht versammelt sich die Nachbarschaft, sie begeht das Mahl und singt dein Loblied, heiliger Terminus . . . Es gibt eine Straße, die das Volk in das Gebiet von Laurentum führt, das einst der Fürst der Dardaner als Königreich für sich gewinnen wollte. An dieser Straße sieht der sechste Meilenstein von Rom her, wie dem Terminus ein Opfer mit den Eingeweiden eines Widders dargebracht wird«<sup>25</sup>.

Es muß hervorgehoben werden, daß das Terminalienfest noch bis ins 5. Jahrhundert hinein beliebt war; Prudentius (c. Symm. 2, 1000 ff) und Augustin (civ. D. 7,7) sprechen davon. Es ist wohl auch kein Zufall, wenn Galerius und Diokletian den Beginn ihrer gemeinsamen Christenverfolgung im Jahre 303 auf den 23. Februar angesetzt haben. Hier der Bericht von Laktanz: »Zur Ausführung der Angelegenheit suchte man nach einem passenden und glückverheißenden Tag und wählte das Terminalienfest, das auf den 23. Februar fällt, damit so dieser Religion gleichsam die Grenze gesetzt würde«<sup>26</sup>. Bei der Stürmung der christlichen Kirche in Nikomedien ist sofort wieder ein großer Volkshaufe zur Stelle, um zu helfen: »es wird allgemeine Plünderung gestattet, alles raubt, läuft und stürzt durcheinander«<sup>27</sup>.

Wenn unsere Vermutung zu Recht besteht, daß *σάββατον μέγα* im Polykarp- und im Pioniusmartyrium einfach heißen soll, daß es sich um einen besonderen Samstag, nämlich um einen durch eine allgemeine, jüdische und heidnische Feier ausgezeichneten Samstag handelte – und wir haben jetzt gesehen, daß der 23. Februar tatsächlich seit alters der Tag des Terminalienfestes war –, dann müssen wir zum Abschluß fragen, ob der Hintergrund des heidnischen Festes in unsern christlichen Texten irgendwelche Spuren hinterlassen hat.

Wir stellten schon fest, daß sich so die Tatsache leicht erklären läßt, warum beim Verhör sowohl von Polykarp wie auch von Pionius und dessen Leidensgenossen so viele müßige Menschen, Juden wie Griechen, versammelt sind: die Juden arbeiteten nicht, weil für sie Sabbat war, und die Griechen arbeiteten nicht, weil für sie Terminalienfest war. Ohne daß wir dabei über das Stadium von Vermutungen hinauskommen, können wir vielleicht noch folgende weiteren »Spuren« geltend machen:

1. Es ist doch auffallend, daß das Polykarpmartyrium gleich am Anfang sagt, der selige Polykarp habe durch sein Zeugnis der Verfolgung »gleichsam das Siegel aufgedrückt und ein Ende gemacht«<sup>28</sup>. Offenbar ist gemeint, daß die Verfolgung nach seinem Tod ein Ende nahm. Die merkwürdige Ausdrucksweise ist vielleicht ein gewollter Anklang an das Jahresendfest der Terminalien. Wir erinnern uns an die Formulierung von Laktanz' Bericht über die Verfolgung vom Jahre 303<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Übersetzung von BÖMER (2,125 ff).

<sup>26</sup> Mort. pers. 12,1: ut quasi terminus imponeretur huic religioni.

<sup>27</sup> Ebd. 12,2.

<sup>28</sup> Mart. Polyc. 1,1: ὅστις ὡς περ ἐπισφραγίσας διὰ τῆς μαρτυρίας αὐτοῦ κατέπαυσεν τὸν διωγμὸν.

<sup>29</sup> Siehe oben.

2. Es ist fast einmalig in der frühchristlichen Literatur, daß im Kap. 21 des Polykarmartyriums sogar die Todesstunde des Märtyrers angegeben wird: Polykarp sei »in der 8. Stunde« gestorben. Im 18. Kapitel wird betont, daß man sich am Jahrestag zum Gedenken an den Verstorbenen oder besser gesagt zum ewigen Leben Geborenen versammeln wolle<sup>30</sup>. Konnten die Christen es sogar wagen, sich zur genauen Zeit der Todesstunde, nämlich am hellichten Tag, zu diesem Gedenkgottesdienst zu versammeln, da am 23. Februar, am Terminalienfest, jeweilen jedermann frei über seine Zeit verfügen konnte? Ist deswegen in diesem Martyrium – im Unterschied zu den meisten andern – noch speziell die Todesstunde überliefert?

3. Pionius und seine Gefährten werden ja auch im Moment verhaftet, da sie, fast hundert Jahre später<sup>31</sup>, sich anschicken, den Jahrestag des Martyriums von Polykarp festlich zu begehen. Es ist höchst auffällig, daß der Tempelaufseher Polemon die Christen gerade am 23. Februar aufspürt. Weiß er, daß an diesem Tag die Christen sich gewohnheitsmäßig versammeln, um sich an ihren früheren Märtyrerbischof zu erinnern?

4. Wir haben gesehen, daß auch Galerius und Diokletian, noch einmal 50 Jahre später, ausgerechnet am 23. Februar, am Terminalienfest, eine große allgemeine Christenverfolgung auslösen. Warum das? Hat sich inzwischen so etwas wie eine Tradition gebildet, der 23. Februar sei ein besonders günstiger Tag für eine solche Unternehmung?<sup>32</sup>

Viele Fragen bleiben offen. Es würde sich nun darum handeln, daß sich an die hier vorgelegte Einzelbeobachtung andere anschließen, bis vielleicht eine kleine Geschichte der Bedeutung des 23. Februar für die antike Frömmigkeit und von deren Auswirkungen auf das junge Christentum geschrieben werden könnte.

<sup>30</sup> Eine für die Entstehung des Märtyrerkults sehr wichtige Stelle; vgl. W. RORDORF, *Aux origines du culte des martyrs: Irénikon* 45 (1972) 325 ff.

<sup>31</sup> Ich folge der Auffassung derjenigen, die das Pioniusmartyrium in die Zeit der decischen Verfol-

gung setzen; so zuletzt BARNES (aO. [o. Anm. 6] 529 ff).

<sup>32</sup> Über die Polykarp auch im Westen schon früh gezollte Verehrung vgl. W. RORDORF, *Zur Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung: Oikonomia* 6 (1977) 44 ff. 159 ff. (= Aufsatz IX).



## Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?

Ich versuche im folgenden, das ohnehin wenige, was wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit wissen, zusammenzufassen. Dabei muß ich noch eine Einschränkung machen: ich werde nur von den Gottesdiensträumen sprechen, in denen sich die Christen zum Gemeindegottesdienst und etwa zu den Agapenmahlzeiten versammelten, nicht aber von den ersten christlichen Martyrien und Baptisterien und deren Ausstattung<sup>1</sup>.

Die ersten drei Jahrhunderte der christlichen Kirche bilden eine Einheit insofern, als das Christentum in diesem Zeitraum vom römi-

---

<sup>61</sup> Zum Allgemeinen: cf. H. v. CAMPENHAUSEN, Die Anfänge des Priesterbegriffes in der alten Kirche, in: *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge*, Tübingen 1960, p. 272—289. Ebenso sind die entsprechenden Abschnitte zu vergleichen bei A. G. HEBERT, *Apostle and Bishop*, London 1963.

<sup>62</sup> Cf. J. HEUBACH, Das Problem der apostolischen Sukzession in der Alten Kirche, *ELKZ* 10 (1956), 191—193, p. 193: «So verschiebt sich die Auffassung der personal-lokalen Kathedra-Lehrsukzession und Tradition eines Irenäus und Tertullian bei Hippolyt und Cyprian zu einer personal-pneumatischer Ordinationssukzession.» Allerdings liegt die entscheidende neue Akzentsetzung in einem gänzlichen Zurücktreten des linear sukzessiven Elementes und der weit über Irenäus hinausgehenden Herausstellung eines aktuell-pneumatischen Verständnisses des Bischofsamtes.

<sup>1</sup> Über die Martyrien siehe die Arbeit von A. GRABAR, *Martyrium I/II*, Paris 1946. Über die Baptisterien siehe A. KATCHATRIAN, *Les baptistères paléochrétiens*, 1962.

schen Staat nicht anerkannt und darum bekanntlich immer wieder Verfolgungen ausgesetzt war. Diese unsichere Rechtslage hat das Christentum der ersten drei Jahrhunderte geprägt; wir begegnen ihren Folgen auf den verschiedensten Gebieten. Trotzdem hat man das Ghettodasein und die Katakombenexistenz der Kirche der vorkonstantinischen Zeit entschieden übertrieben. Aufs ganze gesehen waren die — übrigens meistens lokal sehr begrenzten — Christenverfolgungen der ersten Jahrhunderte doch nur Episoden; die Kirche hat sich daneben langer Zeiträume relativer Unangefochtenheit von außen erfreut, in denen sie sich ruhig entfalten konnte. Anders wäre gar nicht zu verstehen, mit welcher Beständigkeit sich der christliche Glaube im ganzen Reich, vor allem in Syrien, Kleinasien, Italien, Nordafrika und Südspanien ausbreitete. Die Bischöfe zählten nach Hunderten und konnten sogar Synoden abhalten<sup>2</sup>. Überhaupt war der Verkehr zwischen den Ortskirchen rege: durch Besuche und Briefe standen Ost und West, standen Nord und Süd in ständigem Kontakt und Austausch miteinander. Das zeigt doch, daß die Christen sich nicht zu ängstlich vor einem Erscheinen an der Öffentlichkeit hüten mußten, sondern im Gegenteil mehr und mehr eine zweite Macht, ein »Staat im Staate« wurden.

Dasselbe läßt sich nun auch hinsichtlich der christlichen Gottesdiensträume dieser Zeit feststellen. Wohl kann man im allgemeinen sagen: die ersten drei Jahrhunderte sind die Zeit der Hauskirchen. Die Christen versammelten sich für ihre Gottesdienste nicht in eigens dazu errichteten Gebäuden, sondern statteten gewisse Räume in schon bestehenden Häusern für ihre gottesdienstlichen Bedürfnisse aus. Trotzdem sind wir durch die Quellen davon unterrichtet, daß zumindest seit dem Ende des 2. und vor allem seit dem 3. Jahrhundert auch eigentliche Kirchengebäude existierten, die von einzelnen Lokalgemeinden erbaut wurden. Allein diese Tatsache ist ein schlagender Beweis, daß die undifferenzierte These vom Katakombendasein der Kirche der vorkonstantinischen Zeit einseitig ist.

Unsere Ausführungen gliedern sich demgemäß von selber in zwei Teile: Wir werden zuerst von den christlichen Hauskirchen der ersten Jahrhunderte reden, nachher von den ersten vorkonstantinischen Kirchengebäuden der Christen. Wir werden allerdings sehen, daß der erste Teil viel ausgiebiger ist als der zweite.

### 1. Die Hauskirchen

Was sagt das Neue Testament über die christlichen Gottesdiensträume der ersten Zeit? Zunächst einmal müssen wir unterscheiden zwischen den Räumen, in denen die Missionspredigt, und den Räumen,

<sup>2</sup> Z. B. die Synoden von Antiochia, Iconium und Synnada, Karthago, Rom, Elvira und Arles.

in denen der eigentliche Gemeindegottesdienst stattfand. Die Missionspredigt richtete sich an die Öffentlichkeit und konnte darum an irgendeinem Ort erfolgen, wo mit Zuhörern zu rechnen war, sei es in einem Gebäude oder auf einem Platze, während der Gemeindegottesdienst nur die Gläubigen umfaßte und darum im Hause eines Gemeindegliedes unter mehr oder weniger striktem Ausschluß der Öffentlichkeit vor sich ging<sup>3</sup>.

Die Räume, in denen die christlichen Missionare predigten, kommen für unsere Studie der christlichen Gottesdiensträume nur in zweiter Linie in Betracht, denn sie waren jedes Mal nur nach ihrer Eignung für die Missionspredigt ausgewählt und standen mit der christlichen Botschaft, die in ihnen ausgerichtet wurde, überhaupt nicht oder kaum in innerem Zusammenhang. So hören wir, daß die ersten Christen häufig, ja täglich in den Tempel gingen (Lc 24 53 Act 2 46 3 1 5 42), und zwar in die sogenannte »Halle Salomos« (Act 3 11 5 12; cf. Joh 10 23), also in jene offene Säulenhalle im Osten des Tempelbezirkes, wo sehr viel Verkehr herrschte; denn der Vorhof des Tempels wurde von jedermann als Durchgang benutzt<sup>4</sup>. Dort vollbrachten die Apostel wunderbare Krankenheilungen und führten sie in ihrer Missionspredigt auf die Kraft Jesu des Gekreuzigten und jetzt Auferstandenen zurück, was natürlich auf die zusammengelaufene Menge großen Eindruck machte; die Apostel zogen sich dadurch aber auch die ersten Konflikte mit den jüdischen Behörden zu (Act 3—4; 5 12f.). Schon der Hellenist Stephanus (Act 6 9f.), dann vor allem Paulus (Act 13 5 14 14 1 16 13 17 2. 10. 17 18 4. 19. 26 19 8) und die andern judenchristlichen Missionare (z. B. Apollos: Act 18 28) machten es sich zur Gewohnheit, mit den Juden in ihren Synagogen zu disputieren und sie zu überzeugen, daß das Alte Testament Jesus als den Messias prophezeie, worauf allerdings regelmäßig Meinungsverschiedenheiten aufbrachen oder sogar ernstlicher Zank und Streit sich erhob. Aus diesem Grunde wandte sich Paulus auch direkt an die Heiden, und zwar wo und wie sich die Gelegenheit dazu bot<sup>5</sup>: vor Privatpersonen in deren Hause (Act 13 7 16 32 24 24. 26 26), auf öffentlichen Plätzen (Act 14 8ff. 17 19ff. 22 1ff.), auch in Häusern, die ihm von Neubekehrten zur Verfügung gestellt wurden (18 7) oder in gemieteten Häusern und Sälen (19 9 28 30)<sup>6</sup>. Diese Vielfalt von Örtlichkeiten zeigt zur Genüge, daß sie je nach den äußeren

<sup>3</sup> Einzelne Außenstehende kamen auch in eine Gemeindeversammlung (I Cor 14 28, oder ist das nur ein hypothetischer Fall?). Siehe ebenfalls Jac 2 2ff. (Die Mahnung, man solle die Person nicht ansehen, findet sich später ausgeführt in der syr. Didaskalie 12, ed. H. ACHÉLIS—J. FLEMMING, TU N. F. 10, 2, 1904, S. 68—70.)

<sup>4</sup> Siehe A. PARROT, Der Tempel von Jerusalem, in: Bibel und Archäologie II, 1956, S. 71 ff.

<sup>5</sup> Vgl. auch Act 20 20.

<sup>6</sup> Nach Martyrium Pauli 1, ed. Lipsius (Neudruck 1959), S. 104, eine Scheune.

Umständen ausgewählt waren und darum keinen Rückschluß auf den christlichen Gottesdienstraum als solchen zulassen. Freilich ist es möglich, daß die Gemeindegottesdienste dann und wann im gleichen Hause wie die Missionspredigt stattfanden, nur in einem andern Saal. Wir werden noch darauf zurückkommen.

Mit viel größerer Bestimmtheit können wir den Ort angeben, wo der Gemeindegottesdienst stattfand: in den Häusern von Mitgliedern der jeweiligen Lokalgemeinde. In Jerusalem scheint das Haus der Mutter des Johannes Markus, das Act 12 12 erwähnt wird, in dieser Beziehung eine hervorragende Rolle gespielt zu haben. Schon TH. ZAHN<sup>7</sup> hat mit guten exegetischen Gründen nachzuweisen versucht, daß es wohl dasselbe Haus ist, in dem Jesus mit seinen Jüngern sein letztes Passamahl gehalten und das Abendmahl gestiftet hat. Die ganze spätere Überlieferung, die ich hier nicht im Detail aufführen kann<sup>8</sup>, bestätigt, daß dieses Haus sich auf dem Zionsberg befand und daß in ihm auch die Ostererscheinungen Jesu (Lc 24 33 Joh 20 19. 26), das Warten der Jünger auf den heiligen Geist (Act 1 13f.), die Wahl des Matthias (Act 1 15ff.), die Ausgießung des heiligen Geistes an Pfingsten (Act 2 1ff.) und spätere gottesdienstliche Versammlungen der Gemeinde (z. B. 4 23ff. 12 12ff.) stattgefunden haben. Die im 4. Jahrhundert auf dem Zionsberg erbaute Apostelkirche erhob sich auf dem Platz, wo einst das alte christliche Kirchlein gestanden hatte, das bei der Zerstörung Jerusalems nicht versehrt worden war und das noch der Kaiser Hadrian bei seinem Besuch in Jerusalem gesehen haben soll<sup>9</sup>. Ohne Zweifel handelte es sich um die »Mutter aller Kirchen«, um das Haus des Johannes Markus. Was wissen wir von diesem Haus? Es hatte einen Vorhof oder eine Vorhalle (πυλῶν; Act 12 13f.), die man direkt von der Straße her betrat, zudem ein zweites Stockwerk mit einem großen Obergemach (ἀνάγαιον: Mk 14 15 Lk 22 12)<sup>10</sup>. Act 1 15 wird gesagt, daß 120 Personen im Haus versammelt waren. Es scheint sich also um ein geräumiges, eher vornehmes Haus mit Bediensteten (Act 12 13) gehandelt zu haben. Über seinen Baustil wird allerdings nichts weiter gesagt. Nach der Anlage kann es ebensogut ein Haus palästinischer oder hellenistischer Bauart gewesen sein.

Kamen die ersten Christen in Jerusalem nur in diesem einen Haus zum Gottesdienst zusammen? Das ist kaum anzunehmen<sup>11</sup>. Nicht nur

<sup>7</sup> Einleitung in das NT, II, S. 200; 211—213; 243—245.

<sup>8</sup> Vgl. TH. ZAHN, Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Joh. Markus, 1899 (Separatabdruck aus der »Neuen Kirchlichen Zeitschrift«).

<sup>9</sup> Epiphanius, de mens. et pond. 14, PG 43, 261.

<sup>10</sup> ἐστρωμένον ist schwer zu deuten: heißt es »gepflastert« (ZAHN) oder »mit Teppichen« bzw. »mit Speisepolstern belegt« (KLOSTERMANN)?

<sup>11</sup> Zum Folgenden vgl. W. RORDORF, Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum, 1962, S. 223f.; 240f.

wird — wenn auch etwas summarisch — berichtet, die Gläubigenschar hätte schon am Pfingsttage über 3000 Personen umfaßt (Act 2 41) und hätte sich nachher fast von Tag zu Tag vergrößert (Act 2 47 4 4 : 5000 Personen; 5 14 6 7), was ein Zusammenkommen aller an einem Orte undenkbar macht, sondern in Act 12 17 wird ausdrücklich vorausgesetzt, daß Jakobus und andere Brüder mit ihm in der Passanacht nicht mit den übrigen Christen im Hause der Mutter des Markus versammelt waren; wir müssen aus diesem Hinweis folgern, daß zumindest ein anderes Haus auch noch als Versammlungsort diente. Dementsprechend meint wohl auch die Formulierung κατ' οἶκον in Act 2 46 5 42 nicht im restriktiven Sinn ein und dasselbe Haus, sondern es wird verschiedene Häuser gegeben haben, in denen sich die Christen trafen; der Codex D setzt denn auch in Act 2 46 ohne weiteres den Plural κατ' οἴκους. Die einzige Schwierigkeit dieser Interpretation liegt im Ausdruck ἐπὶ τὸ αὐτό, der im NT und auch später ziemlich häufig vorkommt<sup>12</sup> und die Versammlung der Gemeindeglieder an einem Ort vorauszusetzen scheint. In der Tat hielten die Christen daran fest, sich möglichst vollzählig zum sonntäglichen Gottesdienst zusammenzufinden<sup>13</sup>. Aber das ἐπὶ τὸ αὐτό muß nicht unbedingt im lokalen Sinn gefaßt werden, es kann auch im Anschluß an das hebräische **תחת**<sup>14</sup> einfach die Versammlungsgemeinschaft bedeuten und wird dann seiner Bedeutung nach dem **ἐκκοινωνία** ähnlich<sup>15</sup>. Sicher behielt das »historische Lokal« auf dem Zionsberg, das mit den Erinnerungen an Jesus, insbesondere an dessen Mahlzeiten mit den Jüngern verknüpft war, eine eindeutige Vorrangstellung (das zeigt sich schon an der Hochachtung, die dieser Ort in der späteren Überlieferung genoß); aber wir haben damit zu rechnen, daß neben dem Haus der Mutter des Johannes Markus noch andere Häuser in Jerusalem als Versammlungsräume, als »Hauskirchen«, benützt wurden. Zum gleichen Schluß fühlt man sich auch gedrängt, wenn man Act 8 3 liest: Saulus dringt in die »Häuser« der Christen ein, um die Gläubigen zu verhaften. Es ist höchstwahrscheinlich, daß mit diesen Häusern nicht irgendwelche Privathäuser gemeint sind, sondern daß es sich um die Gottesdienstlokale handelt, wo Saulus die Christen bei ihren Versammlungen, also sozusagen in flagranti zu ertappen hoffte<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Act 1 15 2 1. 44. 46 D. 47; I Cor 11 20 14 23; I Clem 34 7; Barn 4 10; IgnEph 5 8; Origenes, de orat. 31, 5, GCS Or. II, 398 (ed. P. KOETSCHAU).

<sup>13</sup> Z. B. Justin, I Apol 67, ed. Goodspeed, 75.

<sup>14</sup> LXX übersetzen **תחת** mit ἐπὶ τὸ αὐτό: Esr 4 3; Ps 2 2.

<sup>15</sup> Vgl. H. KOSMALA, Hebräer—Essener—Christen, 1959, S. 349. Wir können zur Ergänzung auch das Zeugnis Justins des Märtyrers beziehen: in I Apol 67 betont er, alle Christen würden sich ἐπὶ τὸ αὐτό zum Gottesdienst treffen; vor den Richtern (Acta Just. et Soc. I) sagt er aber, die Christen würden sich nicht alle an einem Ort versammeln.

<sup>16</sup> Vgl. den parallelen Vorgang Act 17 5f.

Nicht anders verhält es sich außerhalb Jerusalems und dann namentlich in den paulinischen Missionsgemeinden: überall versammelt sich die Lokalgemeinde in den Häusern von Gemeindegliedern, oft der Erstbekehrten oder der Vorsteher der betreffenden Gemeinde. In Joppe scheint das Haus Simons des Gerbers diese Rolle gespielt zu haben (Act 9 43 10 9). In Damaskus vielleicht das Haus des Ananias (Act 9 10ff. 19). In Philippi versammelte sich die Gemeinde bei der Purpurchändlerin Lydia (Act 16 15. 40), in Thessalonich im Hause eines gewissen Jason (Act 17 5f.; vgl. Rm 16 21), in Korinth im Hause des Stephanas (I Cor 16 15; cf. 1 16) und des Gajus (Rm 16 23). Sobald Aquila und Priska in Ephesus waren, stellten sie ihr Haus für die Gemeindeversammlungen zur Verfügung (I Cor 16 19). In Troas finden wir die Christen im dritten Stockwerk eines nicht näher bestimmten Hauses beim Sonntagsgottesdienst versammelt (Act 20 7ff.). In Kolossä empfangen Nympha und Philemon die Christen in ihren Häusern laut Col 4 15 und Philemon 2. In Rom muß man ähnliche Verhältnisse voraussetzen, obwohl nicht sicher ist, ob die betreffenden Grüße im 16. Kapitel des Römerbriefes (vv. 4. 14. 15) dahin gerichtet sind.

Wir sehen: die Sitte, sich in den Häusern von Gemeindegliedern zum Gottesdienst zu versammeln, war allgemein. Wie steht es nun, wenn wir uns dem zweiten und dritten Jahrhundert zuwenden? Wir können als sicher annehmen, daß die Verhältnisse auch im zweiten und dritten Jahrhundert im großen und ganzen gleich waren, obwohl wir für diesen Zeitraum weniger Quellen als für die neutestamentliche Zeit haben.

Wir stoßen zunächst wieder auf eine Reihe von Zeugnissen, die von Lokalen sprechen, in denen Missionspredigten gehalten wurden. So hören wir schon von Polykarp, daß er in Smyrna in einer großen Halle, einer βασιλική αὐλή, lehrte<sup>17</sup>. Justin der Märtyrer weilte in Rom im Hause eines Martin nahe bei den Timotheusthermen; dort hat er jedem, der ihn aufsuchte, die evangelische Lehre dargelegt<sup>18</sup>. Die Pseudoclementinen erzählen an zwei Stellen, daß Petrus in Privathäusern seine Lehrvorträge an die Menge hielt: in Antiochien stellt ein gewisser Theophilus, einer der ersten Bürger der Stadt, die große Halle (basilica) seines Hauses dem Petrus zur Verfügung, und die Leute kommen jeden Tag dahin, um ihn anzuhören<sup>19</sup>; im syrischen Tripolis darf Petrus im Hause Maros predigen, das mit seinem Garten mehr als 500 Personen faßt<sup>20</sup>. Nach den Actus Petri cum Simone 21<sup>21</sup> und

<sup>17</sup> Irenäus berichtet in einem Brief an Florinus über diese Jugenderinnerung: Euseb, H.E. V, 20, 5. <sup>18</sup> Acta Just. et Soc. 1.

<sup>19</sup> Recogn. X, 71, PG 1, 1453.

<sup>20</sup> Recogn. VI, 6f. ib. 1318. Petrus steht während der Predigt nahe der Gartenmauer auf einer »Basis«.

<sup>21</sup> Acta Apostolorum apocr. I, ed LIPSIVS (Neudruck 1959) S. 68f.

nach den Thomasakten 131<sup>22</sup> predigt Petrus bzw. Judas im Triklinium, also im Speisesaal der betreffenden Häuser. In den Paulusakten 7<sup>23</sup> wird erzählt, Thekla habe während mehrerer Tage vom Fenster ihres Hauses aus Paulus im gegenüberliegenden Hause predigen gehört. In der *Passio Caeciliae*<sup>24</sup> lesen wir, die Heilige habe ihr Haus zur Kirche machen lassen (*consecrare*). Dasselbe bezeugt uns Gregor von Tours in seiner *Historia Francorum*<sup>25</sup> von einem Leocadius in Bourges.

Es ist nun bei allen diesen Texten — sie erzählen z. T. natürlich Legenden, entsprechen in ihrem Kolorit aber zweifellos den Verhältnissen des 2./3. Jahrhunderts — beachtlich, daß wir nicht ganz sicher sein können, ob die erwähnten Häuser nur zum Zwecke der Missionspredigt benützt wurden. Es scheint vielmehr wahrscheinlich, daß sie gleichzeitig auch der Gemeinde als Gottesdiensträume, als »Kirche«, wenn man so sagen darf, dienten. Wir haben uns die Sache sogar so zu denken, daß diese Privathäuser, wenn sie groß genug waren, in erster Linie für die gottesdienstlichen Bedürfnisse der Gemeinden zur Verfügung gestellt und daß sie erst in zweiter Linie auch für Missionszwecke benützt wurden<sup>26</sup>. Die Situation wird sofort klarer, wenn wir uns die Anlage der antiken Häuser, die in den zitierten Quellen erwähnt werden, vergegenwärtigen. Um einen freiliegenden Hof oder ein gedecktes Atrium (in großen Häusern gab es oft beides) waren noch eine Reihe von Nebenräumen gruppiert; nicht selten hatten die Häuser auch ein oberes Stockwerk. Es ist nun sehr gut denkbar, daß die Gläubigen sich in einem der Nebenräume oder im oberen Stockwerk zum Gottesdienst oder zu ihren Agapenmahlzeiten versammelten<sup>27</sup>, daß aber gleichzeitig der am Ort wohnende Leiter der Gemeinde oder der zu Gast weilende Prediger im Hof oder in einem großen Saal des Hauses der Öffentlichkeit zugängliche Missionspredigten hielt. In der allerersten Zeit wird man zwar das Gottesdienstlokal ängstlich vor den Augen der heidnischen Umgebung verborgen gehalten haben, aber später mußte man in diesem Punkt weniger Vorsicht walten lassen. So frage ich mich allen Ernstes, ob nicht schon ein Teil der Häuser,

<sup>22</sup> ib. II, 2, ed. BONNET (Neudruck 1959) S. 238f.

<sup>23</sup> ib. I, S. 240f.

<sup>24</sup> PG 116, 180.

<sup>25</sup> I, 29.

<sup>26</sup> Das scheint mir u. a. auch etwa durch Pseudoclem. *Recogn.* X, 71 nahegelegt, da an dieser Stelle von der *cathedra Petri* die Rede ist, deren Erwähnung im Zusammenhang der Missionspredigt, von der hier berichtet wird, nicht verständlich ist, sondern vielmehr von der Sitte, daß der Bischof während des Gemeindegottesdienstes auf der *cathedra* präsiidierte, hergenommen ist.

<sup>27</sup> Vgl. den Text von Lucians (?) *Philopatris* 23, ed. Funk, 1887, S. 58: Die Gläubigen versammelten sich im oberen Stockwerk eines vermöglichen Hauses, um vor der Indiskretion und Verfolgung besser geschützt zu sein.

die dem Apostel Paulus nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte zur Verfügung gestellt wurden oder die er mietete, ihm zwar als Wohnung und Predigtlokal, zugleich aber der sich konstituierenden Gemeinde als Gottesdienstlokal dienten<sup>28</sup>. Das war sicher nicht überall möglich oder tunlich; aber wenn das Haus genug Platz bot und wenn man es wagen durfte, dann war diese Lösung doch eigentlich der Idealfall. Das betreffende Haus wurde dann wirklich zum Mittelpunkt des gesamten Lebens der jungen Gemeinde.

Es ist von höchster Wichtigkeit, auf diese Möglichkeit hinzuweisen. Denn in zwei von den angeführten Texten wird nun ein solches Haus bereits »Kirche« (*domus ecclesiae*)<sup>29</sup> genannt (*Pseudoclem. Recogn. X, 71; Passio Caeciliae*). Das ganze Haus und nicht ein einzelner Saal darin wird also als Kirche betrachtet. Eine Kirche ist ein Haus mit verschiedenen Räumen, die auch eine verschiedene Bestimmung haben. Einerseits dienen sie als Wohnung, z. B. des Predigers oder Bischofs, evtl. auch anderer Gemeindebeauftragter (man wird darin auch durchreisende Brüder aus andern Gemeinden logiert haben); andererseits dienen sie als Gottesdienstlokale, für den Sonntagsgottesdienst, für den Taufgottesdienst, für die Agapenmahlzeiten; und dann und wann dienen sie sogar noch als Evangelisationslokale, in denen die Prediger und Missionare neue Christen zu gewinnen suchen. Sicher war es nicht möglich, an jedem Ort alles in einem Hause beieinander zu haben, aber ebenso sicher bestand die Tendenz dazu, alle Aktivitäten der Gemeinde in einem Hause zu vereinigen.

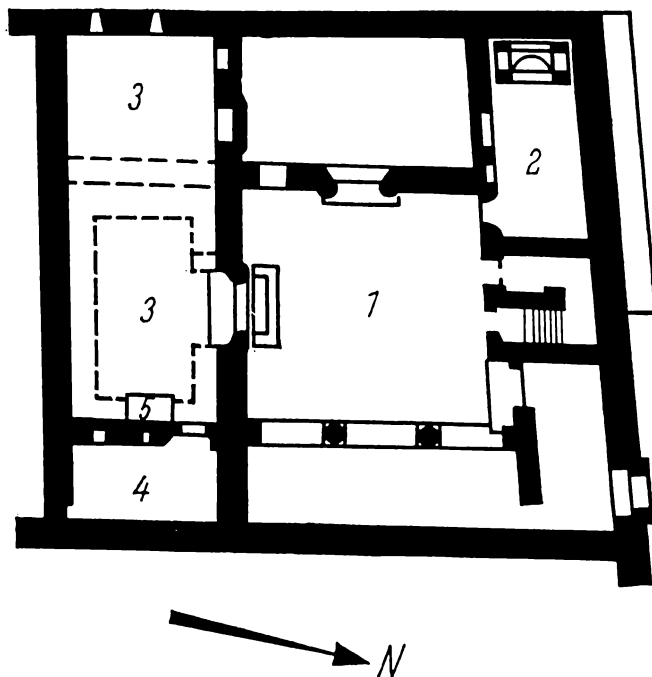
Der archäologische Befund bestätigt diese These im ganzen Umfang. Die älteste Hauskirche, die eindeutig als solche identifiziert werden kann, ist die auf 232 n. Chr. datierte Hauskirche von Dura-Europos. Der Fund von Dura-Europos, der zugleich für die Erhellung der Geschichte des Judentums in jener Zeit so bedeutsam ist, ist genugsam bekannt; ich muß hier nicht in den Einzelheiten auf ihn zurückkommen<sup>30</sup>. Ich möchte nur in Erinnerung rufen, daß alle Räume jener Hauskirche offenbar gottesdienstlichen Zwecken gedient haben. Neben dem eigentlichen Saal, der für die Gottesdienste benützt wurde, befindet sich die kleine Sakristei. Auf der andern Seite des Hofes liegt die Taufkapelle. Die Verwendung der übrigen Räume steht nicht ein-

<sup>28</sup> Ich denke etwa an Act 18 7 28 30. Vgl. auch 17 5ff.: die Thessalonicher hoffen, bei Jason nicht nur Paulus, sondern eine ganze Menge Christen zu finden. Offenbar war bekannt, daß Paulus in Jasons Haus predigte.

<sup>29</sup> Eigentlich »Haus der Gemeindeversammlung«, d. h. Haus, wo die Gemeinde sich versammelt.

<sup>30</sup> Literatur in RGG<sup>3</sup> II, Sp. 292; nachzutragen: J. LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, 1944, S. 5—18. — Auf die phantastische These von J. L. TEICHER, die dieser auf dem Patristik-Kongreß in Oxford 1963 aufgestellt hat, daß nämlich auch die Synagoge von Dura-Europos christlichen Ursprungs sei, brauche ich hier nicht einzugehen.





### Hauskirche in Dura-Europos

- 1 Hof
- 2 Taufkapelle
- 3 Vergrößerter Gottesdienstraum
- 4 Sakristei
- 5 Plattform für Bischofsstuhl

deutig fest, aber sie haben wahrscheinlich auch eine kirchliche Bestimmung gehabt. Es handelt sich um ein ganz gewöhnliches Wohnhaus, das in eine Kirche nur durch kleine Modifikationen umgewandelt wurde: durch Vergrößerung des Hauptsaaes, durch Ausstattung der Taufkapelle. Das Haus wurde also nicht in erster Linie durch die baulichen Verhältnisse zur Kirche (obwohl an diesen letzteren die Benützung des Hauses als Kirche festgestellt werden konnte), sondern ganz einfach durch die Tatsache, daß von einem bestimmten Moment an Christen in ihm ein- und ausgingen, seine verschiedenen Räume für die Bedürfnisse der Gemeinde benutzten<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Die Hauskirche von Dura-Europos hatte auch ein 2. Stockwerk. Es wäre möglich, daß im oberen Stockwerk der Besitzer des Hauses wohnte, der sein Haus der Gemeinde als Kirche zur Verfügung stellte. Für eine Synagoge derselben Zeitperioche in Jugoslawien ist eine solche Regelung bezeugt (laut einer mündlichen Mitteilung von Prof. C. VOGEL in Straßburg).

Es mag interessant sein, in diesem Zusammenhang noch auf Justins 1. Apologie Kap. 65—67 hinzuweisen: Justin setzt eindeutig voraus, daß die Täuflinge nicht an dem Ort getauft wurden, wo die Gemeinde sich zum Gottesdienst versammelte, aber doch nicht sehr weit von diesem entfernt, denn er sagt, die Täuflinge würden nach ihrer Taufe zur Gemeindeversammlung geführt. Sollte sich beides etwa schon zu Justins Zeit im gleichen Haus, nur in verschiedenen Räumen abgespielt haben, so wie es offenbar in der Hauskirche von Dura-Europos gemacht wurde? Noch ein weiterer Zug in Justins Bericht erinnert an Dura-Europos. In Kap. 65 und 67 sagt er, die Eucharistieelemente Brot, Wein und Wasser würden im Lauf des Gottesdienstes hereingebracht: etwa aus der an den Gottesdienstraum angrenzenden Sakristei, deren Vorhandensein uns der Fund von Dura-Europos bezeugt<sup>32</sup>?

In Rom bieten uns die erhaltenen Reste der im Liber Pontificalis bezeugten Titularkirchen (z. B. S. Clemente und Sta. Anastasia, der titulus Equitii und Bizantis) dasselbe Bild: es handelt sich einfach um Privathäuser, in denen sich die christliche Gemeinde zum Gottesdienst versammelte, ohne daß sich diese Häuser im geringsten von anderen römischen Privathäusern jener Zeit unterscheiden würden. (Gewöhnlich sind es hier Häuser mit mehreren Stockwerken.)

Ein Text aus der Diocletianischen Verfolgung mag das noch veranschaulichen<sup>33</sup>: am 19. Mai 303 konfisziert der Statthalter Menetius Felix in Ausführung der kaiserlichen Befehle in Cirta (Nordafrika) die kirchlichen Bücher und kultischen Gegenstände der Christen. Er kommt in das Haus, wo die Gemeinde sich jeweils versammelt. Paulus, der Bischof, empfängt ihn mit den Priestern, Diakonen, Subdiakonen und den Totengräbern (sic!). Das Inventar verzeichnet neben dem Abendmahlsgesäß und einer Reihe von Lampen einen großen Vorrat von Männer- und Frauenkleidern samt den dazugehörigen Schuhen, die offensichtlich an die Armen nach Bedarf ausgeteilt wurden. Der Statthalter begibt sich hernach in die Bibliothek, wo aber die Schränke leer sind. Anschließend will er auch noch den Speisesaal sehen, wo vier Fässer und sechs Krüge stehen; Felix forscht nach den Büchern, es kann aber nur ein einziges Buch aufgetrieben werden<sup>34</sup>. Die übrigen Bücher befinden sich bei den Lektoren zu Hause, die später aufgesucht

<sup>32</sup> Eine weitere Parallele: auch in einigen jüdischen Synagogen war es üblich, die Schriftrollen aus einem Nebenraum herbeizubringen.

<sup>33</sup> *Gesta apud Zenophilum consularem* (= Optatus, Appendix, CSEL 26, 187), Vgl. F. J. DOELGER, »Kirche als Name für den christlichen Kultbau«, *AuC* 6, 1950, S. 175 f.

<sup>34</sup> Offenbar wird es im Speiseraum aufbewahrt? Das würde auf die Verwendung des Speisesaals als Gottesdienstraum deuten.

werden und die Bücher herausgeben müssen. Wir sehen: die »Kirche« von Cirta war ein ganzes Haus mit verschiedenen Räumen.

Auch in nachkonstantinischer Zeit finden wir die Forderung, zum eigentlichen Kirchenraum müßten noch allerhand Nebenräume hinzukommen: ein Diakonikon mit Atrium, das Baptisterium, der Katechumenen- und Büsservorhof, Bischofs-, Presbyter- und Diakonenvohnungen, auch ein Gasthaus für Durchreisende<sup>35</sup>. Das ist besonders aufschlußreich, da zu dieser Zeit ja schon ohne Einschränkung Kirchengebäude gebaut wurden. Offenbar war noch immer der Gedanke lebendig, daß eine Kirche nicht allein ein Gottesdienstraum, sondern eine ganze Hausanlage mit einem Hof und einer Anzahl Lokalitäten verschiedener Bestimmung war. Wenn wir aber das sehen, dann ist der Übergang von der vorkonstantinischen Hauskirche zur konstantinischen Basilika gar nicht so riesig groß: die Grundkonzeption der Haus-Kirche wurde beibehalten, nur wurde jetzt — da man die Möglichkeit hatte, nicht nur bestehende Häuser zu transformieren, sondern neue Räume zu bauen — jeder Teil des Hauses seiner kirchlichen Verwendung gemäß ausgestattet und weiterentwickelt, insbesondere der Gottesdienstraum nach dem basilikalen Muster errichtet<sup>36</sup>. Über die Theorien betreffend den Ursprung des basilikalen Typus des Gottesdienstraums werden wir noch sprechen.

Im Blick auf die baulichen Verhältnisse der vorkonstantinischen Hauskirchen können wir natürlich nicht von einem einheitlichen Typus reden: die einzelnen Hauskirchen im Osten und Westen, im Norden und Süden des römischen Reiches unterschieden sich voneinander ebenso sehr wie die Privathäuser der verschiedenen Reichsgegenden überhaupt sich voneinander unterschieden; denn man baute ja nicht die Häuser, in denen man Gottesdienst hielt, sondern man benutzte irgendein Haus, das einem Christen gehörte, das man kaufen oder mieten konnte, als Versammlungslokal. Aus diesem Grunde gleicht zum Beispiel die Hauskirche von Dura-Europos in ihrem archäologischen Aufriß so ganz und gar nicht der Bauart der römischen Titularkirchen: dort eine um einen Hof herum gruppierte Gebäudeanlage, hier ein Etagenhaus der Hauptstadt. Trotzdem kann man nun fragen, ob hinsichtlich der Innenausstattung der Hauskirchen sich nicht doch gewisse gemeinsame Züge feststellen lassen. Denn in dieser Beziehung waren die Christen frei, ihre besonderen Wünsche — so gut es ging — zu verwirklichen. Leider sind wir sehr schlecht über die Innenausstattung der Hauskirchen unterrichtet. Wir lesen in dem uns

<sup>35</sup> Testamentum domini nostri Jesu Christi, ed. J. E. RAHMANI, 1899, S. 153ff. Vgl. auch Codex Theod. IX, 45, 4. Es ist übrigens interessant zu notieren, daß schon die vor 70 n. Chr. anzusetzende Theodotusinschrift (K. GALLING, Textbuch zur Geschichte Israels, 1950, S. 81) vom Gasthaus einer Synagoge in Jerusalem berichtet!

<sup>36</sup> Das betont mit Recht J. LASSUS, Sanctuaires chrétiens de Syrie, 1944, S. 22ff.

erhaltenen Inventar der Hauskirche von Cirta, welches bewegliche Mobiliar dort vorhanden war: Abendmahlsgerät, Bücher, eine Anzahl Lampen<sup>37</sup>, Kleider, Krüge und Fässer. Dieses Mobiliar dürfen wir auch in den andern Hauskirchen voraussetzen. Aber wie war die Ausstattung der Räume selber? Für die Frage nach der Ausstattung der Baptisterien sind wir in einer glücklichen Lage, da das Baptisterium von Dura-Europos sogar mit seinen Fresken relativ gut erhalten ist. Aber wie war die Ausstattung des eigentlichen Gottesdienstraumes? Im Fall von Dura-Europos sehen wir, daß es einer der größten Räume des Hauses war, der zum Versammlungsraum gemacht wurde. Er wurde zudem noch dadurch vergrößert, daß die Wand zum Nebenraum herausgebrochen und der Nebenraum somit auch zum Gottesdienstraum geschlagen wurde. Was mir aber nicht zufällig zu sein scheint ist dies, daß ausgerechnet die beiden Räume des Hauses, die in Ost—Westrichtung liegen, zu gottesdienstlichen Zwecken benutzt wurden: der auf der Südseite des Hofes liegende Raum als Gottesdienstraum, der auf der Nordseite liegende als Baptisterium. Der an der Westseite, in Nord—Südrichtung liegende Raum hätte durchaus auch als Gottesdienstraum dienen können, denn er ist ebenso groß wie der an der Südseite liegende Raum. Warum wählten die Christen die in Ost—Westrichtung liegenden Räume? Nun, die Christen hatten schon damals die Gewohnheit, mit nach Osten gewendetem Gesicht zu beten. Tertullian<sup>38</sup> und nach ihm Clemens Alexandrinus<sup>39</sup> bezeugen als erste explizit diese Sitte, aber sie ist sicher viel älter; sie mag sogar auf das antike Sonnengebet, das auch in jüdischen und christlichen Kreisen Eingang gefunden hatte, zurückgehen<sup>40</sup>. Wenn man nun im Gottesdienst miteinander betete, so war es am besten, wenn man sich gar nicht erst nach Osten drehen mußte, sondern der Kirchenraum selber nach der Ost—Westrichtung orientiert war und darum die Gläubigen während des ganzen Gottesdienstes mit dem Gesicht nach Osten zu saßen. Genau das schreibt die in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts geschriebene syrische Didaskalie für den Gottesdienstraum vor<sup>41</sup>: auf der Ostseite des Raumes sollen die Presbyter und in ihrer Mitte der Bischof auf seinem Thron sitzen, dann folgen die Männer und anschließend die Frauen. Begründet wird diese Sitzordnung damit, »daß, wenn ihr steht«, sagt der betreffende Text, »um zu beten, die Leiter zuerst stehen, darnach die männlichen Laien und alsdann wiederum die Frauen. Nach Osten zu müßt ihr nämlich beten, wie ihr (ja) wißt, daß geschrieben steht: ‚Gebt Gott die Ehre, der im höchsten Himmel einherfährt nach Osten zu‘ (Ps 68 34)«. Nun ist aber auf der Ostseite

<sup>37</sup> Vgl. schon Act 20 8!

<sup>38</sup> ad nat. I, 13, CSEL 20, 83.

<sup>39</sup> Strom. VII, 7, 43, 6f., GCS Clem. III, 32f. (ed. O. STÄHLIN).

<sup>40</sup> Siehe W. RORDORF, Der Sonntag, 1962, S. 256f.; 284f.

<sup>41</sup> Kapitel 12, ed. H. ACHELIS—J. FLEMMING, in TU N.F. 10, 2, S. 68ff.

des Gottesdienstraumes in Dura-Europos tatsächlich eine kleine Plattform von 1,44 m auf 1,08 m Größe erhalten, von der man annimmt, daß auf ihr der Bischofsthron gestanden hat<sup>42</sup>. Also hat der Versammlungsraum der Hauskirche von Dura-Europos bereits den in der Didaskalie ausgesprochenen Forderungen an den Gottesdienstraum entsprochen<sup>43</sup>. Wir dürfen wohl annehmen, daß in diesem Punkt der Innenausstattung ein Konsensus zwischen den Christen bestand: wenn die Verhältnisse es gestatteten, wählte man einen Raum des Hauses zum Gottesdienstlokal, der in Ost—Westrichtung lag und setzte das Presbyterium und den Bischof in seiner Mitte an die Ostseite des Raumes<sup>44</sup>. Mehr läßt sich über die Innenausstattung nicht sagen. Ein eingemauerter Altar ist in Dura-Europos nicht gefunden worden. Es scheint also ein gewöhnlicher Tisch zu Altarzwecken gedient zu haben. Natürlich waren auch Sitzgelegenheiten vorhanden und etwa ein Pult für den Vorleser.

## II. Die Kirchengebäude

Die schon erwähnte Tatsache, daß die Privathäuser, die in den ersten drei Jahrhunderten zu gottesdienstlichen Zwecken benützt wurden, auch einfach »Kirchen« genannt werden konnten<sup>45</sup>, macht es schwer, im einzelnen Fall zu entscheiden, ob es sich um eine Hauskirche oder um ein von den Christen eigens erbautes Kirchengebäude handelt, wenn in einem Text von einer Kirche die Rede ist<sup>46</sup>. Wovon spricht z. B. Euseb, wenn er in seiner Chronik<sup>47</sup> berichtet: »Im 19. Jahr Diokletians, im Monat März auf Ostern wurden die Kirchen verwüstet«? Sind das Hauskirchen oder eigentliche Kirchengebäude? Wir haben

<sup>42</sup> A. v. GERKAN, Die frühchristliche Kirchenanlage von Dura, RQ 42, 1934, S. 226; u. a.

<sup>43</sup> Die Entsprechung zwischen dem archäologischen Befund in Dura-Europos und den Vorschriften der syr. Didaskalie geht sogar noch weiter: der Gottesdienstraum hat eine vordere und eine hintere Eingangstür, entsprechend der Anordnung, daß vorne die Männer, hinten die Frauen sitzen sollen! (Mgr. WAGNER in Trier machte mich freundlicherweise darauf aufmerksam.)

<sup>44</sup> Genauso war eine der einzigen Bauvorschriften für die Errichtung einer jüdischen Synagoge, daß die Thoranische nach Jerusalem gerichtet sein mußte (vgl. schon Dan 6 10). Die Ähnlichkeit der christlichen Sitte zu dieser jüdischen (bei aller gewollten Verschiedenheit hinsichtlich der Himmelsrichtung) läßt sich nicht übersehen. Vgl. auch Tertullian, adv. Valent. 3: F. J. DOELGER, »Unserer Taube Haus«, AuC 2 1930, S. 41—56. <sup>45</sup> Vgl. auch etwa Euseb, H.E. VII, 30, 18f.

<sup>46</sup> Im Kapitel 12 der syr. Didaskalie ist die Sache z. B. nicht eindeutig: zuerst ist wohl von der »Kirche« die Rede, nachher wird aber immer vom »Haus« gesprochen, in dem der Gottesdienst stattfindet. Erst die Constitutiones Apostolorum (II, 57, 3) präzisieren: »Zunächst sei das Kirchengebäude langgestreckt, so daß es einem Tempel gleicht, nach Osten gerichtet, mit Zellen an beiden Hälften der Ostfront. Der Thron des Bischofs stehe in der Mitte, zu seinen beiden Seiten aber sitze das Presbyterium«.

<sup>47</sup> Diokl. 19, 304.

gesehen, daß in dieser Zeit jedenfalls in Cirta eine Hauskirche durchsucht wurde. Auch die Edikte von Galerius (311)<sup>48</sup>, von Maximian (313)<sup>49</sup> und von Licinius<sup>50</sup> sprechen einfach davon, die Häuser oder Orte (loca), wo die Christen sich zu versammeln pflegten, seien ihnen nun wieder zurückzugeben<sup>51</sup>. Wenn man das liest, könnte man geneigt sein, überhaupt an der Existenz von eigentlichen Kirchengebäuden vor der konstantinischen Epoche zu zweifeln<sup>52</sup>. Und trotzdem haben die Christen offensichtlich schon vor Konstantin einzelne Kirchen errichtet. Denn wenn auch keine solchen Kirchengebäude erhalten geblieben sind<sup>53</sup> — die meisten sind ohnehin schon während der Verfolgungszeiten, vor allem unter Diokletian, zerstört worden —, so lassen doch einige Texte darüber keinen Zweifel, daß die Christen eigene Kirchengebäude besaßen. Hören wir nur einen Augenzeugenbericht über die Vorgänge in Nikomedia in Bithynien während der diokletianischen Verfolgung: »(Am 23. Februar) begab sich der Präfekt überraschend mit hohen Offizieren, Hauptleuten und Fiskalbeamten nach der Kirche. Die Tore werden gesprengt; man sucht nach dem Götterbild und findet die heiligen Bücher, die verbrannt werden. Die allgemeine Plünderungserlaubnis wird erteilt, und alles raubt, läuft und stürzt durcheinander. Sie jedoch (sc. Galerius und Diokletian) saßen auf der Warte — die Kirche lag nämlich hoch, so daß sie vom Palast aus zu sehen war — und stritten lange, ob man die Kirche nicht lieber in Brand setzen solle. Diokletian drang aber mit seiner Ansicht durch; er fürchtete, daß ein großer Brand entstände und ein Teil der Stadt in Flammen aufginge. Die Kirche war von vielen großen Gebäuden umgeben. Darum rückten die Prätorianer mit Beilen und anderen Werkzeugen in geschlossener Kolonne an, stürzten sich von allen Seiten auf die Kirche und machten in wenigen Stunden das hochragende Heiligtum dem Erdboden gleich«<sup>54</sup>. In Pontus, in Neocäsarea, wird schon für das Jahr 258 die Erbauung einer Kirche durch Gregor Illuminator berichtet<sup>55</sup>, und um die Jahrhundertwende leitete der-

<sup>48</sup> Euseb., H.E. VIII, 17. (= Lactantius, de mort. persec. 34, 4, CSEL 27, 2, 213)

<sup>49</sup> Euseb., ib., IX, 10. <sup>50</sup> Lactantius, de mort. persec. 48.

<sup>51</sup> Vgl. Origenes, de orat. 31, 5, GCS Or. II, 398 (ed. P. KOETSCHAU).

<sup>52</sup> Minucius Felix sagt schließlich in seinem Octavius (Kap. 32), die Christen hätten keine Tempel. Aber er meint Tempel, in denen geopfert wird. Denn Arnobius (adv. gent. VI, 1) und Lactantius (inst. II, 2) argumentieren gleich, zu einer Zeit, da schon längst Kirchengebäude errichtet waren.

<sup>53</sup> Die Basilika von 'Amwas, die L. H. VINCENT und E. M. ABEL ausgegraben haben (Emmaus, sa basilique et son histoire, 1932), stammt nicht aus dem 3. Jahrhundert, wie die beiden meinten (cf. J. LASSUS, Sanctuaires chrétiens de Syrie, 1944, S. 80—87).

<sup>54</sup> Lactantius, de mort. persec. 12 (Übersetzung in: Bildatlas der frühchristlichen Welt (ed. H. KRAFT), 1959, S. 57.

<sup>55</sup> Gregor v. Nyssa, Vita beati Gregorii, PG 46,924.

selbe den Bau von drei Basiliken in Etchmiadzin<sup>56</sup>. In Phrygien dürfen wir wohl auch Kirchen voraussetzen, da das ganze Land mehrheitlich christlich war<sup>57</sup>. In Apamea in Pisidien wurden Münzen des 3. Jahrhunderts gefunden, auf denen die quadratische Kofferkirche der Arche Noahs dargestellt ist<sup>58</sup>. Die Chronik von Arbela, die allerdings erst um 550 von Mesihazekha verfaßt worden ist, sich aber auf den Bericht eines gewissen Abel aus den Jahren 171—200 beruft, erzählt sogar die Erbauung einer Kirche unter Isaac, der von 123—136 Bischof war<sup>59</sup>. Die Chronik von Edessa<sup>60</sup> überliefert, daß eine Überschwemmung im Jahre 201 die dortige Kirche der Christen (*templum ecclesiae christianorum*) zerstört habe. Dasselbe ist noch einmal im Jahre 313 geschehen<sup>61</sup>. Aus Alexandrien wird berichtet, zwischen 282 und 300 hätte man dort die Kirche des Theonas erbaut, während man sich vorher nur in Friedhöfen versammelte<sup>62</sup>.

Wenden wir uns dem Westen des Reiches zu! Tertullian macht wiederholt Anspielungen auf Kirchen<sup>64</sup>. Auch in Gallien und Britannien wurden laut Lactantius<sup>65</sup> während der diokletianischen Verfolgung Kirchen zerstört. In Rom selber entschied Alexander Severus (222—235) einen Streit zwischen den Christen und der Gilde der *popinari*, der Kneiper, die beide dasselbe Grundstück überbauen wollten, die einen mit einer Kirche, die andern mit einer Taverne, zugunsten der Christen, weil Gottesdienst in jeglicher Form besser sei als ein Wirtschafts- und Bordellbetrieb<sup>66</sup>. Hippolyt, in Dan I, 20, spricht von einem *οἶκος τοῦ θεοῦ*, wo die Christen sich versammeln. Er ist den Heiden bekannt, denn die Gläubigen werden zur Zeit des Gottesdienstes aufgestöbert und verhaftet. Die Ausdrucksweise *οἶκος τοῦ θεοῦ* scheint auf ein spezielles Kirchengebäude hinzuweisen. Die Liste der Zeugnisse ließe sich noch verlängern<sup>66a</sup>.

Warum kamen die Christen überhaupt dazu, eigene Kirchengebäude zu bauen? Nun, diese Frage ist schnell beantwortet. Je größer

<sup>56</sup> AGATHANZA, *Histoire du règne de Tiridate et de la prédication de St. Grégoire l'Illuminateur*, in: V. LANGLOIS, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, Paris 1867, I, S. 165ff.

<sup>57</sup> Euseb, H.E. VIII, 11; Lactantius, *div. inst.* V, 11, PL 6, 584.

<sup>58</sup> *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* I, 2, Sp. 2504ff.

<sup>59</sup> Vgl. J. G. DAVIES, *The Origin and Development of Early Christian Church Architecture*, 1952, S. 14.

<sup>60</sup> ASSIMANI, *Bibliotheca orientalis*, Rom 1719, I, 394.

<sup>61</sup> Für Caesarea cf. Origenes, in Mt 39, PG 13, 1654.

<sup>62</sup> Etwa beim Martyrion des Markus beim Hafen? cf. *Acta sincera S. Petri Alexandrini* PG 18, 462. <sup>64</sup> de spect. 25; de pudic. 4; de idol. 7; adv. Valent. 3.

<sup>65</sup> de mort. persec. 15.

<sup>66</sup> Lampridius, *Vita Alex.* 49.

<sup>66a</sup> Z. B. für Antiochia vgl. W. ELTESTER in ZNW 36, 1937, 272f.

die Gemeinden wurden, desto mehr Platz brauchten sie für ihre Gottesdienstversammlungen. Zuerst wurden die Gottesdiensträume in den Hauskirchen vergrößert, sofern das möglich war<sup>67</sup>. Auch versammelte man sich in den größeren Städten in verschiedenen Häusern<sup>68</sup>. Aber das war alles nur ein Notbehelf. Wenn es die äußeren Umstände erlaubten, dann errichteten die Christen natürlich gerne eigene Kirchengebäude, die dem Platzbedarf besser entsprachen. Die gleiche Situation ereignete sich noch einmal am Anfang des 4. Jahrhunderts, als plötzlich große Massen von Neubekehrten in die Kirchen strömten. Euseb berichtet darüber<sup>69</sup>: »Wie könnte jemand jene 1000-köpfigen Versammlungen und die Menge der Zusammenkünfte in jeder Stadt und den auffälligen Zulauf in den Gebetshäusern (recht) beschreiben? Deswegen konnte man sich nirgends mehr mit den alten Gebäuden begnügen, sondern errichtete in allen Städten von Grund auf (neue) weiträumige Kirchen«. Genauso war schon im 2./3. Jahrhundert Anlaß genug vorhanden, für die wachsenden Gemeinden eigene Kirchengebäude zu bauen. Die Gelegenheit dazu bot sich offenbar nicht überall im römischen Reich zur gleichen Zeit, am frühesten wohl — wenigstens nach den uns erhaltenen Quellen zu urteilen — in den von der Hauptstadt am weitesten entfernten Provinzen Syriens, Armeniens und Kleinasiens.

Von dem Aussehen dieser Kirchen wissen wir freilich gar nichts, wenn wir von der Notiz, daß die Kirche in Nikomedia ein »hochragendes Heiligtum« war, und von der Münzendarstellung der quadratischen Kofferkirche in Apamea absehen, die ja wohl jüdischen Ursprungs war<sup>70</sup>. Wir können höchstens das eine mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß die Kirchensäle in der Regel in Ost—West-Richtung gebaut waren und daß der Bischofstuhl an der Ostseite des Saales stand, gemäß den Anordnungen der Didaskalie, die auch für die Hauskirchen des 3. Jahrhunderts nach Möglichkeit befolgt wurden, wie wir gesehen haben<sup>71</sup>.

Besonders schwer zu beantworten ist die Frage, ob die vorkonstantinischen Kirchenräume schon dem basilikalen Bautyp entspra-

<sup>67</sup> Siehe die Hauskirche in Dura-Europos.

<sup>68</sup> Jerusalem: siehe oben S. 114; Korinth: I Cor 16 15, Rm 16 23; Rom: Acta Justini et Soc. 1. <sup>69</sup> Euseb, H.E. VIII, 1, 5.

<sup>70</sup> Ich stütze mich hier auf LECLERCQ (DACL I, 2, 2504ff.). Ich konnte nicht untersuchen, um welche architektonische Form es sich hier handelt. L. vermutet eine vorkonstantinische Bauform. Er glaubt, sie sei ebenso in den Kalybé Zentralsyriens, kubischen Kuppelbauten mit Nischen, vertreten.

<sup>71</sup> Ob die neuerrichteten Gemeindesäle nur für den Gottesdienst oder auch für die Missionspredigt dienten, bleibe dahingestellt. Das Verhältnis zwischen Hauskirche und Kirchengebäude wird so ziemlich an jedem Ort ein anderes gewesen sein. Unsere Quellenbasis ist einfach zu schmal, um in dieser Frage etwas entscheiden zu können.



chen, den dann die konstantinischen Kirchen vertreten. Damit berühren wir das Problem des Ursprungs der christlichen Basilika, das schon vielen Gelehrten Kopfzerbrechen verursacht hat und das ich hier nur kurz resümieren kann<sup>72</sup>. In der Tat muß es auffallen, daß im 4. Jahrhundert der basilikale Kirchentyp wie mit einem Schlag vorhanden ist und allgemeine Anerkennung findet: im ganzen Reich wurden jetzt Basiliken gebaut, die sich natürlich nicht in den Einzelheiten, aber doch in ihrer architektonischen Grundkonzeption glichen. Es ist nicht anzunehmen, daß diese erstaunliche Tatsache das Werk eines einzigen genialen Architekten war; eine solche Erklärung würde allen Gesetzen historischer Entwicklung widersprechen. Man hat darum schon lange nach baulichen Vorbildern der christlichen Basilika geforscht. Stammt die Bauform aus dem Osten oder Westen des Reiches? Da der Name »Basilika« griechisch ist, hat man vermutet, ihr Ursprung sei im Osten zu suchen. Heute ist aber fast allgemein anerkannt, daß sie ein Erzeugnis des Westens war<sup>73</sup>. Früher war die These beliebt, daß die Basilika das römische Haus sozusagen in komprimierter Form darstelle: das Atrium wäre zum Kirchenraum geworden, das Tablinum zum Altarraum, die alae zu den Seitenräumen<sup>74</sup>. Diese Ansicht ist unhaltbar, wenn wir bedenken, was wir über die Anlage der Hauskirche gesagt haben. Auch in konstantinischer Zeit wurde die Idee der Vieleräumigkeit der Kirche beibehalten. Die Basilika als ganzer Gebäudekomplex, mit Hof, Baptisterium, Diakonikon usw. entsprach tatsächlich einer Hausanlage, nicht aber der Kirchenraum für sich allein. Viel näher liegt es, das Vorbild der christlichen Basilika in der profanen Basilika der römischen Zeit zu sehen, sei es nun in der öffentlichen, sei es in der privaten Basilika. Dieser These stimmen denn auch die meisten Gelehrten in dieser oder jener Form heute zu<sup>75</sup>. Tatsächlich gab es ja schon in vorchristlicher Zeit vereinzelt offene Markthallen, die Basiliken genannt wurden; offenbar bedeutete Basilika einfach eine Säulenhalle. Im 2./3. Jahrhundert wurde der Typus der geschlossenen Markt-

<sup>72</sup> Die neueste Diskussion über dieses Thema ist nach dem Erscheinen der beiden Artikel von E. LANGLOTZ und W. DEICHMANN in RAC I, 1225 ff., aufgebrochen. E. LANGLOTZ nahm die Herkunft der christlichen Basilika von der Königshalle, W. DEICHMANN von der profanen Basilika an. Zur Literatur vgl. auch RGG<sup>8</sup>, I, Sp. 910—912. 1951 ist in München sogar eine Tagung über dieses Thema abgehalten worden: siehe den Bericht in der Kunstchronik, IV, 1951, Heft 5 (S. 97—121).

<sup>73</sup> Vgl. z. B. A. v. GERKAN, Die profane und die kirchliche Basilika, in: RQ 48, 1953, S. 129—146. Auch hat etwa J. LASSUS, Sanctuaires chrétiens de Syrie, 1944, nachgewiesen, daß der basilikale Bautyp in Südsyrien gar nicht durchgedrungen ist und auch in Nordsyrien deutlich als importierte Bauform, als architektonischer Fremdkörper wirkt.

<sup>74</sup> Siehe H. LECLERCQ im Dict. d'arch. chrét. et de lit. IV, 2 (1921), Sp. 2279 ff.

<sup>75</sup> Z. B. A. v. GERKAN, op. cit.; J. G. DAVIES, op. cit.; J. LASSUS, op. cit.

halle im basilikalischen Stil allgemein. Zudem hatten manche Privathäuser und Paläste eigene Basiliken, d. h. größere Säle mit Säulen<sup>76</sup>. So wurden also eigentlich alle größeren Säle automatisch zu »Basiliken«, weil ihr Dach mit Säulen abgestützt werden mußte. Daß eine Verbindung zwischen diesen profanen Basiliken und der christlichen Basilika vorliegt, ist so gut wie sicher<sup>77</sup>. Freilich ist damit das Problem noch nicht gelöst, wie es dazu kam, daß die christliche Basilika in der Regel dreischiffig mit überhöhtem Mittelschiff war und einen gewöhnlich absidalen Altarraum besaß. Die Lösung dieser Frage überlasse ich gerne den Spezialisten.

Ich möchte jetzt aber zurückkommen auf die Ausgangsfrage, die uns in unserm Zusammenhang allein interessiert: waren schon die vor-konstantinischen Kirchen des 2. und 3. Jahrhunderts Basiliken? Direkt läßt sich diese Frage vorläufig nicht beantworten, da die Grundlagen dazu fehlen. Aber man kann auf etwas hinweisen, was mir für diese Frage wichtig scheint: daß nämlich mehrere jüdische Synagogen des 3. Jahrhunderts tatsächlich basilikalischen Charakter tragen. Nicht nur haben wir in Tosephta Sukka IV, 6 die Beschreibung des berühmten Diplostoon, der Synagoge mit den zwei inneren Säulenreihen in Alexandrien, sondern wir besitzen die archäologischen Überreste von solchen basilikalischen Synagogen des 3. Jahrhunderts: in Palästina handelt es sich um die bekannten Synagogen von Kapernaum und Chorazin mit innerem Säulenumgang auf drei Seiten<sup>78</sup>, in Nordafrika um die Synagoge von Naro bei Karthago, ferner um die Synagoge von Phocäa, die beiden letzteren mit offenem Atrium<sup>79</sup>. Wir dürfen fast annehmen, daß auch andernorts basilikale Synagogen existierten, gab es doch Synagogen in allen Teilen des Reiches. Ich will jetzt nicht fragen, warum die Juden auf die Idee kamen, ihre Synagogen im basilikalischen Baustil zu bauen, aber ich möchte fragen, ob sich die Christen in ihrem Kirchenbau nicht vom synagogalen Vorbild inspirieren ließen. Freilich war das Verhältnis Judentum—Christentum im 3. Jahrhundert bereits ein mehr als kühles — man lebte einfach aneinander vorbei —, aber immerhin war das Judentum eine *religio licita*, das Christentum aber eine *religio illicita* im römischen Reich. Lag es da für die Christen

<sup>76</sup> Vgl. Pseudo-Clem. Rec. X, 711 (oben S. 115).

<sup>77</sup> Die Behauptung L. KITSCHELTS, Die frühchristliche Kirche als Darstellung des himmlischen Jerusalems, 1938, daß die christliche Basilika aus der antiken Säulenstraße hervorgegangen sei, wobei diese »nur« überdacht worden sei, ist wenig überzeugend. Ebenso der Vorschlag E. DYGGVES, Forschungen in Salona, III, 1939, S. 80—106, die christliche Basilika vom dachlosen Heroonbezirk herzuleiten.

<sup>78</sup> Vgl. E. L. SUKENIK, Ancient Synagogues in Palestine and Greece, 1934; C. WATZINGER, Denkmäler Palästinas, I, 1933, II, 1935.

<sup>79</sup> Dict. d'arch. chrét. et de lit. IV, 2, Sp. 2283. Sie gleichen der Kirche in Tyrus, die Euseb, H.E. X, 4, 36 ff., beschreibt!

nicht nahe, nach außen die Ähnlichkeit zwischen Judentum und Christentum herauszukehren und sich namentlich im Kirchenbau möglichst nahe an das jüdische Vorbild zu halten?<sup>80</sup> Das war den Christen um so leichter möglich, als ja ihr Gottesdienst in Wirklichkeit manche Züge aus dem Gottesdienst der Synagoge übernommen hatte: die Schriftlesungen, die Predigt, das mit Amen respondierte Gebet, das Psalmodieren, den Segen usw.<sup>81</sup> Darum ist es nicht verwunderlich, daß auch die Einrichtung der christlichen Kirchen derjenigen der jüdischen Synagogen glich: die Orientierung des Gottesdienstraumes in einer bestimmten Himmelsrichtung, das durch Schranken abgegrenzte »Heiligtum« an einer Seitenwand, die Ehrensitze für einzelne Personen, der als Sakristei dienende Nebenraum und in der weiteren Anlage Höfe mit Waschgelegenheit, angrenzende Wohnungen für Gäste usw. Ja, ich denke überhaupt — und das ist der zweite Grund, warum das synagogale Vorbild möglicherweise stärker gewirkt hat als man gewöhnlich annimmt —, daß noch vom palästinensischen »Mutterboden« her dem Christentum die Vorstellung mitgegeben war, wie ein seinem Zweck gemäßer Gottesdienstraum auszusehen habe: eben wie eine Synagoge. Schon die Ausstattung der Hauskirchen war von diesem Vorbild her geprägt; der Einfluß machte sich erst recht geltend, seitdem für die Christen die Möglichkeit bestand, eigene Kirchen zu bauen, da lehnte man sich erneut an das synagogale Vorbild an. Es scheint mir also wahrscheinlich, daß die christlichen Kirchengebäude des 3. Jahrhunderts z. T. schon basilikalen Charakter gehabt haben könnten, und zwar scheint mir das wahrscheinlich wegen des Vorbildes der gleichzeitigen jüdischen Synagogen, deren Basilika-Charakter feststeht. Ich bin mir natürlich bewußt, damit nicht schon eine Lösung des Problems gegeben zu haben, aber vielleicht eine Anregung zum Gespräch.

---

<sup>80</sup> Es sei hier bemerkt, daß auch andere Kultbauten basilikalen Charakter haben konnten: die neupythagoreische Basilika an der Porta Maggiore in Rom vom 1. Jahrhundert n. Chr., und das Mithräum, das in Dura-Europos gefunden wurde (siehe J. LASSUS, *op. cit.*, S. 90).

<sup>81</sup> Vgl. W. RORDORF, *Der Sonntag*, 1962, S. 262 ff.

## Die Hausgemeinde der vorkonstantinischen Zeit

Viele Erscheinungen der Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte rücken erst in das richtige Licht, wenn man beachtet, daß wir es in jener Zeit der Anfänge nicht mit Kirchgemeinden im heutigen Sinn des Wortes zu tun haben, sondern mit kleinen Hausgemeinden. Der folgende Aufsatz soll versuchen, ein paar Aspekte dieser vorkonstantinischen Situation hervorzuheben.

### Gründe für die Hausgemeinde der vorkonstantinischen Zeit

Es sind hauptsächlich zwei Gründe, die erklären, warum die Christenheit der drei ersten Jahrhunderte in eine Vielheit von Hausgemeinden aufgegliedert war:

1. Die vorkonstantinische Zeit ist die Zeit der ersten Ausbreitung des Christentums. Die Christengemeinden in den verschiedenen Städten und Dörfern des römischen Reiches wurden damals erst gegründet. Es brauchte einige Zeit, bis sich diese Neugründungen zahlenmäßig vergrößerten. An den meisten Orten haben wir uns die christlichen Gemeinden relativ klein vorzustellen<sup>1</sup>.

2. Selbst in den größeren Städten, wo sich bald eine beträchtliche Schar von Christen zusammenfand, blieb es bei der Einrichtung der Hausgemeinden. So wissen wir, daß man sich in Jerusalem, wo die Zahl der Christen schon am Pfingsttag in die Tausende gegangen sein soll<sup>2</sup>, trotzdem in verschiedenen Häusern zum Gottesdienst traf<sup>3</sup>; ähnliches gilt von Rom<sup>4</sup>. Warum dieses Festhalten an der Einrichtung der Hausgemeinden?

Nun, wir müssen uns vergegenwärtigen, daß das Christentum damals noch eine „verbotene Religion“ war, die zuerst von den Juden, dann von den Römern unterdrückt wurde. Die Christen hatten also gar nicht die Möglichkeit, sich öffentlich und in großer Zahl zu versammeln; sie mußten es im Verborgenen, in ihren Häusern tun. Tatsächlich sind erst gegen Ende der vorkonstantinischen Periode da und dort an entlegeneren Orten kleine christliche Kirchengebäude

errichtet worden; im übrigen waren in dieser Zeit die christlichen Ortsgemeinden ausschließlich Hausgemeinden, d. h. die Gläubigen trafen sich in Privathäusern zum Gottesdienst.

### **Das innere Leben und die Organisation der Hausgemeinden**

Es ist klar, daß diese aus der äußeren Lage notwendig hervorgegangene Struktur der christlichen Ortsgemeinden auch ihr inneres Leben und ihre Organisation ganz entscheidend geprägt hat. Ich möchte das an einzelnen Punkten nachweisen<sup>5</sup>.

#### *1. Der familiäre Charakter*

Eine Hausgemeinde umfaßte, den räumlichen Verhältnissen entsprechend, in der Regel wohl nicht mehr als zwei bis drei Dutzend Leute<sup>6</sup>. Schon diese Tatsache zeigt zur Genüge den familiären Charakter einer solchen Gemeinde. Man kannte sich gegenseitig und fühlte sich dementsprechend verbunden. Die paulinischen Briefe mit ihrem persönlichen Ton (vgl. die Grußlisten) und mit ihren Ermahnungen und Feststellungen wie: „Jeder trage des andern Last“ (Gal. 6, 2) oder: „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied verherrlicht wird, so freuen sich alle Glieder mit“ (1. Kor. 12, 26), sind an solche Gemeinden gerichtet und nur aus diesem Kontext heraus voll verständlich. Nur in einer solchen Gemeinde konnte man wirklich „ein Herz und eine Seele“ sein (Apg. 4, 32); aber auch nur in einer solchen Gemeinde kam es bald an den Tag, wenn jemand unlauter (Apg. 5, 1 ff) oder unzüchtig war (1. Kor. 5, 1 ff), konnte man sich aber auch konkret vergeben, wenn es zu einem Zerwürfnis gekommen war (Matth. 5, 23 f; Jak. 5, 16; Did. 14, 1–2).

Der familiäre Charakter der Hausgemeinden wird auch durch die sogenannten „Haustafeln“ unterstrichen, die wir im Neuen Testament und bei den Apostolischen Vätern finden<sup>7</sup>: Da werden Ehemänner und Ehefrauen (später auch Alleinstehende), Eltern und Kinder, Ältere und Jüngere, Herren und Sklaven auf ihre Aufgaben hin angesprochen. Hier wird der Kreis der häuslichen Verhältnisse einer christlichen Hausgemeinde abgeschritten; tatsächlich werden ihr nicht mehr als einige Familien mit ihren Bediensteten angehört haben<sup>8</sup>.

#### *2. Gottesdienstliche Zusammenkünfte*

Die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Hausgemeinden wurden ebenfalls in einem familiären Rahmen abgehalten. Man traf sich im Haus eines Gemeindegliedes<sup>9</sup>, und zwar oft, nicht nur am Sonntag<sup>10</sup>.

Weil man sich so gut kannte und in kleinem Kreis versammelt war, war es möglich, daß jedes Gemeindeglied nach seinen Geistesgaben sich am Gottesdienst beteiligte, sei es durch Rede aus Eingebung, Zungenreden und dessen Auslegung, Gebet, Gesang<sup>11</sup>. Es ist beachtlich, daß diese freien Geistesäußerungen seit dem 2. Jahrhundert schon nur noch den Propheten (Did. 10, 7; 11) und den Gemeindeleitern (Justin, Apol. I, 67; Hippolyt, Trad. apost. 9) zugetraut wurden, bald jedoch ganz verschwanden; nur in sektiererischen, also kleineren Konventikelkreisen, wie bei den Montanisten, blühten sie noch einige Zeit weiter. Ein Zeichen, daß die freien Geistesäußerungen auch etwas mit der soziologischen Struktur einer Gemeinde und nicht nur mit dem Nachlassen der eschatologischen Erwartung zu tun haben!

Ein besonders schönes Beispiel des familiären Charakters des frühchristlichen Gottesdienstes ist die Tatsache, daß das Abendmahl regelmäßig im Rahmen eines wirklichen Abendessens gefeiert wurde (1. Kor. 11, 17 ff; Did. 9–10; cf. Plinius, Brief X, 96). Das geschah im Anschluß an jüdische Tischsitten und im Anschluß an Jesu eigene Gepflogenheit. Selbst nachdem die Eucharistie vom Abendessen getrennt worden war und am Sonntagmorgen gefeiert wurde<sup>12</sup>, behielt man doch noch bis ins 4./5. Jahrhundert hinein die Sitte der gemeinschaftlichen Mahlzeiten, der sogenannten Agapen, bei<sup>13</sup>; sie hatten hauptsächlich karitativen Charakter, förderten aber gleichzeitig auf glückliche Weise das Gefühl der brüderlichen Zusammengehörigkeit.

### *3. Hilfe- und Dienstleistungen*

Das führt uns zu einem weiteren Punkt: die gegenseitige Hilfe- und Dienstleistung. Sie ist auch im Gefühl der brüderlichen Zusammengehörigkeit der Mitglieder der Hausgemeinden begründet. Die ersten Christen in Jerusalem entwickelten diesen sozialen Aspekt des neuen Glaubens gleich in großem Stil. Nicht nur verwirklichten sie eine Art von Gütergemeinschaft<sup>14</sup>, sondern veranstalteten tägliche Armenmahlzeiten, wofür sie eigens sieben Verantwortliche bestellten<sup>15</sup>. Die heidenchristlichen Gemeinden blieben in ihrem Eifer nicht zurück: Paulus organisierte eine Kollekte für die Jerusalemer Mutterkirche (1. Kor. 16, 1 ff; 2. Kor. 8–9, Röm. 15, 26 f); häufig finden wir auch die Ermahnung zur Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft in den neutestamentlichen Briefen<sup>16</sup>.

Die spontane, selbstverständliche Hilfeleistung blieb ein hervorstechendes Merkmal auch der nachapostolischen Gemeinden<sup>17</sup>. Man nahm durchreisende Brüder bereitwilligst auf und verschaffte ihnen Arbeit, wenn sie sich niederlassen wollten (Did. 12); man sammelte für

eine Gemeindekasse, um allen Kranken und Bedürftigen beistehen zu können (Did. 13; Justin, Apol. I, 67; Tertullian, Apologeticum 39; usw.); man sorgte insbesondere für den Unterhalt von Gefangenen<sup>18</sup> und für die Beerdigung der Gestorbenen<sup>19</sup>. Selbstverständlich lebten die Gemeindeführer auf Gemeindekosten<sup>20</sup>. War eine Gemeinde in einer Notlage, so ließ man es nicht an Unterstützung fehlen<sup>21</sup>. Die karitative Rührigkeit der Christen blieb auch den Heiden nicht verborgen, die allerdings eher darüber spotteten<sup>22</sup>.

Die Liebestätigkeit, an und für sich ein Erbe aus dem Judentum, wurde im frühen Christentum entschieden dadurch gefördert, daß die Kirche sich aus vielen kleinen Einzelgemeinden zusammensetzte. Da jede Gemeinde finanziell auf sich selbst gestellt war<sup>23</sup>, fühlte sich jedes Gemeindeglied für seine Mitgläubigen persönlich verantwortlich; und weil man wußte, daß es jeder anderen Lokalgemeinde gleich erging, war man selbstverständlich bereit, auch Christen an anderen Orten nach Kräften beizustehen, wenn es nötig war. Die Hilfeleistung hatte in den drei ersten Jahrhunderten noch keinen institutionellen, unpersönlichen und damit legalistischen Charakter, sondern war spontane, der realen, bekannten Not des Bruders entsprungene Nächstenliebe.

Wie tief der soziale Aspekt des Christentums im Leben der einzelnen Gemeinden verankert war, mag auch aus der Einrichtung der vorkonstantinischen Hauskirchen ermessen werden, soweit uns die spärlichen Quellen darüber noch Aufschluß geben<sup>24</sup>. In Cirta in Nordafrika wurde am 19. Mai 303 die christliche Hauskirche vom römischen Statthalter durchsucht. Er fand außer Bibliothek, Speisesaal mit Krügen und Lampen auch einen großen Vorrat von Männer- und Frauenkleidern samt den dazugehörigen Schuhen. Das zeigt doch, daß das Haus nicht nur für die gottesdienstlichen Zusammenkünfte benützt wurde, sondern auch das Zentrum der christlichen Diakonie war. Ähnlich dürfte es in Dura-Europos am Euphrat gewesen sein, wo die von 232 datierte Hauskirche außer einem Gottesdienstsaal und einem Taufraum noch andere Säle ungewisser, aber sicher kirchlicher Bestimmung aufweist. Noch in konstantinischer Zeit ist die Basilika von einem ganzen Komplex anderer Gebäude umgeben, die die Einrichtung der vorkonstantinischen Hauskirche widerspiegeln: Es befinden sich da die Wohnungen für den Gemeindeklerus und bezeichnenderweise ein Gasthaus für Durchreisende.

#### *4. Überregionale Organisation*

Es stellt sich natürlich die Frage, wie denn die einzelnen Hausgemeinden einer Stadt und wie die Gemeinden der verschiedenen

Städte und Ortschaften untereinander verbunden waren. Gewisse diakonische Werke, von denen wir gesprochen haben (etwa die täglichen Armenmahlzeiten in Jerusalem, besonders jedoch die für die Christen anderer Orte bestimmten Kollekten) waren ja nicht durchführbar ohne irgendeine „gesamtkirchliche“ Organisation. Leider tappen wir gerade im Hinblick auf diese Organisation in der Zeit der Anfänge ziemlich im Dunkeln. Wir sind auf Vermutungen angewiesen<sup>25</sup>.

Es ist schon längst aufgefallen, daß wir im ältesten Christentum ein gewisses Nebeneinander eines „Kollegialsystems“ und eines „Einmannsystems“ vorfinden: nämlich das Nebeneinander eines Kollegiums von Presbytern oder Ältesten und einer „Monarchie“ eines Bischofs mit seinen Mitarbeitern. Man hat schon sehr viel Forscher Ehrgeiz darauf verwendet, die vermutliche Herkunft der beiden Amtsstrukturen festzustellen, auch etwa zu zeigen, wie das „Einmannsystem“ aus dem „Kollegialsystem“ herausgewachsen sei. Könnte nun aber nicht gerade der soziologische Gesichtspunkt der Hausgemeinde, der uns hier beschäftigt, in dieser Frage etwas weiterhelfen? Bezeichnenderweise war nämlich in den großen Städten, wo wir verschiedene christliche Hausgemeinden voraussetzen haben, in Jerusalem, Ephesus, Philippi (?), Rom, das Kollegialsystem vorhanden<sup>26</sup>, während in den kleineren Städten und Ortschaften Syriens, Kleinasiens, Griechenlands, Nordafrikas das Einmannsystem vorherrschte<sup>27</sup>. Liegt es nicht nahe zu vermuten, daß sich darin die soziologischen Gegebenheiten der betreffenden Ortskirchen widerspiegelt? Es ist doch anzunehmen, daß jede einzelne Hausgemeinde ihren Vorsteher hatte<sup>28</sup>. Dann scheint sich aber folgende Konsequenz zu ergeben: Sofern sich eine einzige Hausgemeinde an einem Ort befand oder die übrigen Gemeindegruppen und -grüppchen direkt abhängig waren von der zentralen Hausgemeinde, war der Vorsteher dieser zentralen Hausgemeinde zugleich der Vorsteher der gesamten Ortsgemeinde, also ihr „Bischof“; sofern sich aber mehrere selbständige Hausgemeinden mit je ihren eigenen Vorstehern an einem Ort befanden, hatte das Kollegium dieser Vorsteher oder „Ältesten“ die Gesamtleitung der betreffenden Ortskirche inne. Freilich kann diese These im Rahmen dieses Aufsatzes nicht weiter verfolgt werden; sie mag hier einmal als Frage aufgeworfen werden<sup>29</sup>.

Der Verkehr zwischen den einzelnen Ortskirchen, die im übrigen sehr selbständig lebten, war seit den Anfängen rege. Die Gemeinden, die vom selben Apostel gegründet worden waren, fühlten sich ohnehin eng verbunden untereinander, besonders die Gemeinden desselben geographischen Raums. Wir wissen es speziell von Paulus, daß er dieses



Gefühl der Verbundenheit durch seine Briefe und persönlichen Sendboten förderte. Aber auch später erlosch dieses Bemühen nicht: Denken wir an den ersten Klemensbrief, an die Ignatianen, an den Polykarpbrief, die Briefe des Bischofs Dionysios von Korinth, der Märtyrer von Lyon, der Bischöfe Irenäus, Cyprian, usw.<sup>30</sup>. Diese Briefe wurden von persönlichen Boten überbracht<sup>31</sup>. Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts begann man auch, Bischofssynoden abzuhalten, was natürlich den Zusammenhalt der verschiedenen Ortskirchen ebenfalls mächtig förderte<sup>32</sup>.

Diese Bemühungen um den Zusammenhalt der Ortskirchen und der Gesamtkirche, und dies in einer Zeit, da sie durch die äußeren Umstände sehr erschwert waren, wie wir eingangs betont haben, weisen darauf hin, daß sie für die Christen außerordentlich wichtig waren. In der Tat konnten die einzelnen Hausgemeinden und auch die einzelnen Ortskirchen sich nicht selbst genügen. Dafür waren nicht nur Gründe einer erwünschten einheitlichen Struktur und einer notwendigen Glaubenseinheit maßgebend, obwohl sie eine wichtige Rolle spielten<sup>33</sup>, sondern auch die Dynamik des gottesdienstlichen Lebens strebte von Anfang an auf dieses Ziel hin, sollte sich doch der „Leib Christi“ aus allen seinen Gliedern zu einer ökumenischen Einheit aufbauen. Sehr charakteristisch dafür ist das Bedürfnis, das sich seit der Urgemeinde bemerkbar machte, „am gleichen Ort“ zusammenzukommen<sup>34</sup>, und das damit im Zusammenhang stehende eucharistische Gebet um die Einheit der Kirche<sup>35</sup>.

### Der „Zug zum Großen“ – der „Zug zum Kleinen“

Es ist darum nicht erstaunlich, daß die Christen, sobald ihnen die Möglichkeit dazu gegeben war, d. h. teilweise seit dem ausgehenden 3. Jahrhundert, vor allem aber nach der konstantinischen Wende, eigene Kirchengebäude errichteten, groß genug, um die ganze Gemeinde eines Orts oder eines Großstadtquartiers zu fassen. Freilich gaben sie gleichzeitig damit die bisherige Kirchenstruktur der Hausgemeinde mit ihrem persönlichen Stil auf. Die Gemeinden wurden groß; die Liturgie nahm einen feierlicheren, festgelegteren, priesterlicheren Charakter an; die diakonale Hilfeleistung wurde institutionsmäßig organisiert. Kurz, das kirchliche Leben wurde in vielem großartiger, aber auch abstrakter; es ging ihm die intime, familiäre Note verloren. Darum tauchten damals und tauchen bis heute immer wieder Bewegungen innerhalb der etablierten Kirchen auf, die das Ideal jener „ersten Zeit“ zurückzugewinnen trachten. Wir dürfen wohl das novatianische und das donatistische Schisma, aber auch die damals neu auftauchende Idee der klösterlichen Lebensgemeinschaft in

diesem Zusammenhang sehen. Im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte trifft man noch auf viele ähnliche Erscheinungen.

Da der „Zug zum Großen“ und der „Zug zum Kleinen“ gleichermaßen zutiefst im Wesen der sich als Leib Christi verstehenden Gemeinde verankert ist, kann weder der eine noch der andere Zug sich ungerächt auf Kosten des andern behaupten wollen. Mit andern Worten: Eine Kirche, die das kleine, aber authentische Leben in ihr mißachtet oder gar unterdrückt, treibt geistlichen Selbstmord; umgekehrt ist eine *ecclesiola*, die in hybrider Selbstgenügsamkeit meint, auf die Gesamtkirche verzichten zu können, wie ein vom Herdfeuer getrennter, isoliert verglimmender Holzseicht.

Die vorkonstantinische Kirche konnte wegen der ihr ungünstigen äußeren Verhältnisse ihren „Zug zum Großen“ noch nicht recht entfalten; die nachkonstantinische Kirche aber hat entschieden den berechtigten, ja notwendigen „Zug zum Kleinen“ in ihr nicht mehr genügend ernst genommen<sup>36</sup>. Sind wir heute vielleicht soweit, die im Wesen der Kirche Christi liegende dynamische Spannung zwischen beiden Tendenzen zu würdigen und im konkreten kirchlichen Leben dialektisch durchzuhalten<sup>37</sup>?

**Anmerkungen zu W. Rordorf:  
Die Hausgemeinde der vorkonstantinischen Zeit**

- <sup>1</sup> Vgl. das immer noch sehr informative Buch von A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums Bd II.* Leipzig 1906<sup>2</sup>.
- <sup>2</sup> Apg. 2, 41; cf. nachher Apg. 4, 4. Die Apostelgeschichte mag ein wenig übertreiben!
- <sup>3</sup> Apg. 2, 46; der Codex Cantabrigiensis liest sogar ausdrücklich den Plural: „in den Häusern“. Vgl. Apg. 12, 12 und 17: Es ist nur ein Teil der Jerusalemer Gemeinde im Haus der Mutter des Markus versammelt. Auch Apg. 8, 3 spricht wohl im gleichen Sinn: Die „Häuser“ der Christen scheinen die Hausgemeinden zu sein.
- <sup>4</sup> Es gab dort verschiedene vorkonstantinische Hauskirchen. Vgl. auch Optatus von Mileve, *Contra Parmen.* Don. II, 4: Er spricht von 40 römischen Kirchen um 300; aus Euseb, *Hist. eccl.* VI, 43, 11 können wir erschließen, daß die römische Christenheit schon um 251 mindestens 30 000 Mitglieder zählte.
- <sup>5</sup> Es wäre für das Folgende natürlich eine große Bibliographie anzuführen. Ich will aus der Masse der Literatur nur drei neuere Werke herausgreifen, die mir speziell illustrativ erscheinen und einen guten Überblick über die hier behandelten Probleme geben: B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapefeier.* Uppsala / Wiesbaden 1951; E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament.* Zürich 1959; A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale.* Paris / Tournai / Rom / New York 1968.
- <sup>6</sup> Apg. 1, 15; Ps.-Clem., *Rec.* VI, 6 f; X, 71 sind Ausnahmefälle (in den beiden letzten Fällen handelt es sich übrigens um Missionsvorträge, wo natürlich mehr Zuhörer anwesend sein konnten).
- <sup>7</sup> Eph. 5 21–6, 9; Kol. 3, 18–4, 1; 1. Tim. 2, 9 ff; 6, 1 ff; Tit. 2, 1 ff; 1. Petr. 2, 18–3, 7; 1. Clem. 21, 6–9 (cf. 1, 3); Did. 4, 9–11; cf. Polyk., Phil. 5. Zu den Haustafeln siehe zuletzt D. Schroeder, *Die Haustafeln des Neuen Testaments.* Hamburg, 1959 (Diss.).
- <sup>8</sup> Oft ließen sich ganze „Häuser“ auf einmal taufen; zu diesem Problem im Hinblick auf die Kindertaufe siehe J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten.* Göttingen, 1958.
- <sup>9</sup> Solche Häuser werden im Neuen Testament oft erwähnt: Apg. 16, 15; 17, 5 f; 20, 7 ff; Röm. 16, 4 f. 14–15.23; 1. Kor. 16, 15 (cf. 1,16); 16, 19; Kol. 4, 15; Phlm. 2.
- <sup>10</sup> Cf. Apg. 2, 46; 5, 23 ff. Seit dem 3. Jahrhundert gab es auch eine tägliche Eucharistiefeier: Hippolyt, *Trad. apost.* 22; Cyprian, *De orat. dom.* 18.
- <sup>11</sup> 1. Kor. 14; Eph. 5, 19–20; Kol. 3, 16–17. Es gab auch Prophetinnen: 1. Kor. 11, 5; Apg. 21, 9.
- <sup>12</sup> Das geschah wohl am Anfang des 2. Jahrhunderts; siehe u. a. den erwähnten Pliniusbrief.

- <sup>13</sup> Vgl. z. B. die eindrucklichen Schilderungen bei Tertullian, *Apologeticum* 39, und bei Hippolyt, *Trad. apost.* 25.
- <sup>14</sup> *App.* 2, 45; 4, 32; 5, 1 ff. Ähnliches existierte übrigens schon in Qumran.
- <sup>15</sup> *App.* 6, 1 ff. Es ist übrigens sozial bedeutsam, daß man gerade der Witwen gedachte und später einen besonderen Witwenstand gründete! — Auch das spätere Diakonenamt hatte eine betont soziale Funktion; das hat Hamman in seinem erwähnten Buch schön herausgestellt.
- <sup>16</sup> 1. Thess. 4, 9 ff; Röm. 12, 13; cf. Phil. 4, 10 ff; 1. Petr. 1, 22; 4, 9; Hebr. 13, 1; 3. Joh. 5 ff; u. a.
- <sup>17</sup> Vgl. auch das Buch von R. Voelkl, *Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe (Quellen zum christlichen Verständnis der Liebe, zur Geschichte der Caritas und sozialer Fragen<sup>2</sup>)*. Freiburg, 1963.
- <sup>18</sup> Hebr. 10, 34; 13, 3; Ignatius, *Smyrn.* 6; Aristides, *Apol.* 15; Euseb., *Hist. eccl.* VI, 3 (von Origenes); V, 1, 61 (von den Märtyrern in Lyon); Tertullian, *Ad mart.* 1 ff; *Ad uxor.* II, 4; *De ieun.* 12; *Passio Perp. et Felic.* 3; Euseb., *Hist. eccl.* X, 8 (über Licinius).
- <sup>19</sup> Aristides, *Apol.* 15; Tertullian, *Apologeticum* 42; Hippolyt, *Trad. apost.* 40; Lactanz, *Div. Inst.* VI, 12.
- <sup>20</sup> Gal. 6, 6; 1. Petr. 5, 2 (vgl. die häufigen späteren Ermahnungen an die Gemeindeleiter, nicht geldgierig zu sein!); Did. 13; usw. Paulus war nach 1. Kor. 9 ein Ausnahmefall.
- <sup>21</sup> Insbesondere Rom wurde für seine Anstrengungen in dieser Richtung berühmt: Ignatius, *Röm. prooem.*; Euseb., *Hist. eccl.* IV, 23, 10 (Brief des Dionysios von Korinth an Soter); Euseb., *Hist. eccl.* VI, 43, 11: die röm. Gemeinde hat um 251 etwa 100 Kleriker und 1500 Hilfsbedürftige! — Vgl. aber auch Cyprian, *Epist.* 62.
- <sup>22</sup> Besonders illustrativ ist die Geschichte des Parasiten Peregrinus, die Lucian v. Samosata erzählt!
- <sup>23</sup> Von Staatsbeihilfe war ohnehin keine Rede!
- <sup>24</sup> Vgl. W. Rordorf, Was wissen wir über die christlichen Gottesdienststräume der vorkonstantinischen Zeit? in: *ZNW* 55, 1964, 110–128. (= Aufsatz V).
- <sup>25</sup> Es sei hier auf das Buch von H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen, 1953<sup>2</sup>, verwiesen; Cf. P. Menoud, *L'Eglise et les ministeres*. Neuchâtel, 1949; W. Rordorf, *La théologie du ministère dans L'Eglise ancienne*, in: *Ministère et laïcité*, Taizé 1964, 81–104.
- <sup>26</sup> Für Jerusalem cf. *App.* 11, 30; 15, 2.4.6.22 f; 16, 4; 21, 18; Jak. 5, 14. Für Ephesus cf. *App.* 20, 17 ff; für Philippi: Phil. 1, 1 („Bischöfe“ im Plural!); für Rom: 1 Clem. 1, 1; Hermas, *Vis.* II, 4, 2.
- <sup>27</sup> Vgl. die Korrespondenz des Ignatius von Antiochien, Dionysios von Korinth, Cyprian von Karthago.
- <sup>28</sup> Oft wohl wirklich der „Älteste“, d. h. der Erstbekehrte oder der bewährteste Christ der Gemeinde.
- <sup>29</sup> Nur etwas sei noch gesagt: die Adressen der apostolischen und nachapostolischen Briefe mit ihrem charakteristischen Wechsel zwischen „Kirche“, „Kirchen“ oder einfach neutral „Heilige“, „Erwählte“ scheint unter diesem Gesichtspunkt besehen auch wertvolle Aufschlüsse über die Organisation der betreffenden Ortsgemeinde zu geben.
- <sup>30</sup> Cf. auch die Gemeindeschreiben über das Martyrium Polykarpus und über das Martyrium in Lyon 177.
- <sup>31</sup> Es scheint, daß die Diakone oft solche Aufträge übernahmen (cf. die Briefe

des Ignatius). Manchmal reiste aber auch der Bischof selbst (vgl. z. B. Polykarps Besuch in Rom).

<sup>32</sup> Siehe dazu G. Kretschmar, Die Konzile der alten Kirche, in: Die ökumenischen Konzile der Christenheit. Stuttgart, 1961, 13–74.

<sup>33</sup> Vgl. die diesbezüglichen Bemühungen eines Ignatius, eines Irenäus und Cyprian!

<sup>34</sup> Apg. 1, 15 (120 sind beisammen!); 2, 44. 46 D. 47; 1. Kor. 11, 20; 14, 23; 1. Clem. 34, 7; Barn. 4, 10; Ign. Eph. 5, 3; und noch Justin, Apol. I, 67. Bezeichnend ist auch die Theologie, die hinter 1. Kor. 10, 16–17 steht!

<sup>35</sup> Did. 9, 4; 10, 5, mit seinen späteren Abwandlungen; siehe dazu L. Clerici, Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Did. 9, 4 und 10, 5 (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 44). Münster, 1966.

<sup>36</sup> Vgl. schon die Analysen von E. Brunner, Das Mißverständnis der Kirche. Zürich, 1951.

<sup>37</sup> J. G. Davies, The Missionary Dimension of Worship (Studia liturgica 6). 1969, 82 f, macht einen interessanten konkreten Vorschlag in dieser Richtung: Er rechnet mit regelmäßigen gottesdienstlichen Zusammenkünften von „small groups“, die aber von Zeit zu Zeit ergänzt würden durch Gesamtgottesdienste einer soziologischen „Zone“ in den großen Kirchen.

## The Lord's Prayer in the Light of its Liturgical Use in the Early Church

The Lord's Prayer is *the* prayer κατ' ἐξοχήν of Christianity. It is no surprise that expositors in every period, from the Fathers onwards, should have studied it carefully, attempting to give each petition its correct interpretation. In the twentieth century this research has been appreciably enriched by going back to the supposed Aramaic original of the Lord's Prayer<sup>1</sup>; and in the last few years in particular several admirable studies on the Lord's Prayer as a whole have appeared<sup>2</sup>.

However, in these exegetical works little attention is devoted to the liturgical setting in which the Lord's Prayer occurs<sup>2a</sup>. Yet that context should not be lost sight of, for it offers us precious assistance for the understanding of the prayer itself. The question as to the occasions and the manner of praying the Our Father in the early Church is of first importance for anyone concerned to grasp the original meaning of the Lord's Prayer: that is what we hope to show in this study.

To pose a preliminary problem: was the Lord's Prayer intended for *private* or *communal* use? Even its form seems to indicate a communal prayer — most of the petitions are in the first person plural. In addition, the Gospels of Matthew and Luke describe Jesus teaching the Our Father to the whole body of his disciples with the words, "When you (plural) pray, pray like this . . ." (Mt 6.5, 9; Lk 11.2; cf *Did.* 8.2). We shall see, indeed, that the Lord's Prayer was, in the early Church, above all a communal prayer.

Nonetheless, this did not prevent its being used in private prayer. The oldest extra-canonical document which quotes the Lord's Prayer word for word, the *Didachè*, tells us that it should be prayed three times a day (*Did.* 8.3). It is hardly likely that Christians gathered three times a day to

pray the Our Father. We do have some evidence that in the earliest days they met every evening for a communal meal, and we may suppose that they observed some form of early morning worship<sup>3</sup>. It seems to me however too much to claim that a third gathering of this kind took place in the middle of the day<sup>4</sup>. The Our Father was therefore certainly prayed in private, although its form was aimed at communal recitation.

The ancient Church, furthermore, preserved the daily hours of prayer first prescribed in the *Didachè*, and even created additional hours<sup>5</sup>. It is likely that the Lord's Prayer continued to hold pride of place among these daily prayers which, of course, were not required to be said in common. We may add that in the Middle Ages the Lord's Prayer played a major role in private devotion, a tradition which has endured to the present day<sup>6</sup>.

Nonetheless, even if the Lord's Prayer can be prayed in private or in small groups, we must always remember that, by virtue both of its form and even of its very content, it is a *prayer of the Church*. Its essential *Sitz im Leben* is the *worship* in which the baptized Christians of a local congregation are gathered to honour God, to hear his word and to administer the sacraments. The liturgical usage of the early Church amply confirms this thesis, as we shall see<sup>7</sup>.

# I

We begin our study by observing how a *catechumen* in the early centuries came to know the Our Father, and on what occasion he prayed it for the first time.

Our knowledge of Christian catechesis in the first two centuries is poor<sup>7a</sup>. In particular, we can only presume that the Lord's Prayer was taught to newcomers to the faith. It does not seem to be mere chance that the *Didachè* gives the text of the Lord's Prayer in a catechetical context<sup>7b</sup>. From the period of Tertullian onwards things are clearer. Himself a catechist in his Church in Carthage, Tertullian addresses to his catechumens a treatise *On Prayer*, in which he considers the Our Father as "the summary of the entire Gospel (*breviarium totius evangelii*, in *de orat.* 1.6), and expounds each petition in detail. Origen writes a little later, but no doubt independently of Tertullian, a treatise *On Prayer* which follows exactly the method adopted by Tertullian: introduction describing the synoptic context of the Our Father; explanation of each petition; practical advice on the times, places and attitudes of prayer. We may conclude from this that these two treatises reflect a definable catechetical tradition, familiar to East and West alike at the start of the third century. It is entirely

probable that the origin of this tradition goes a very long way back, certainly into the second century.

Did the explanation of the Our Father *precede* or *follow* baptism? In the fourth century, it followed baptism. It formed part of the mystagogic initiation which took place during the week following baptism<sup>8</sup>. It is not impossible that Cyprian's and Tertullian's treatises *On Prayer* were, even at that date, post-baptismal catecheses<sup>9</sup>. Nonetheless, it is almost certain that the very text of the Lord's Prayer was conveyed to the catechumens even before their baptism so that they could pray it with the faithful immediately after their baptism. This is what St Augustine describes as the established custom of his Church: during Holy Week, first the text of the Creed, and then that of the Lord's Prayer, was conveyed to the baptismal candidates<sup>10</sup>. Are we justified in detecting a similar tradition in as early a text as a brief allusion of St Justin's? *I Apol.* (61.2) says that catechumens are *taught* how to pray as soon as they have promised that they wish to live as Christians<sup>11</sup>.

However that question may be answered, one thing is clear: the neophytes *recited* the Our Father for the first time immediately after their baptism. *Apostolic Constitutions* VII.45.1 tells us so explicitly, adding the detail that the baptized pray standing and facing the East<sup>12</sup>. We may assert that this custom goes back a long way. It appears indeed that Tertullian is alluding to it when he speaks, at the end of his treatise *On Baptism* (20.5), of the prayer addressed with out-stretched hands by the baptized to the Father for the first time in company with the faithful<sup>13</sup>. We cannot omit here a reference to the *Apostolic Tradition* of Hippolytus, who says, in chapter 21<sup>14</sup>:

"Afterwards (sc. after baptism) they will henceforth pray together with all the people; for they do not pray with the faithful before they have received all these benefits. Then, when they have prayed, they will give the kiss of peace".

We must recall that St Justin is familiar with exactly the same liturgical frame-work, for in *I Apol.* 65.1-2 he states that the newly-baptized are conducted to the place where the brethren are gathered; they all pray together and exchange the kiss of peace<sup>15</sup>.

What should be inferred from these observations? We must conclude that *only the baptized person has the right to pray the Our Father*. This conclusion, inescapable if we take the liturgical use of the Our Father in the early Church as our starting-point, is a help to any exegetical approach to the Lord's Prayer. I shall attempt to do justice to the whole significance of this point.



1. In Rom. 8.15, the Apostle Paul says: 'You have received the Spirit of adoption, in whom you cry aloud "Abba, Father" '; and in Gal. 4.6: 'The proof that you are sons is the fact that God has sent into your hearts the Spirit of his Son, who cries aloud, "Abba, Father" '. A. Seeberg<sup>16</sup> has already defended the view that in these passages the Apostle is alluding to the recitation of the Our Father. The juxtaposition of the Aramaic word for "father" which Jesus had used for the first time in his personal prayer<sup>17</sup> with its Greek translation seems indeed to indicate that the Apostle is citing the opening of the Lord's Prayer in the form used in the prayers of the Greek-speaking Christian congregations<sup>18</sup>. However this may be, we can affirm that for the Apostle Paul the use of the title "Father" in the prayer is linked with the gift of the Spirit of sonship. In other words: only the baptized, having received the Holy Spirit, can pray the Our Father. Baptism is understood as a second birth (Jn 3.3ff.; Titus 3.5); prayer addressed to "the Father" therefore becomes as it were the first utterance of the stammering infant's unloosed tongue<sup>19</sup>.

2. Since God's fatherhood in relation to humanity becomes fully meaningful in and through baptism, it can equally be asserted that in and through baptism the Church becomes the *mother* of the believer. We cannot here enter upon a detailed discussion of when and how the idea of the Church as mother developed in the early Church<sup>20</sup>. For our purposes, it is enough to recall the words of Tertullian, at the end of his treatise *On Baptism* (20.5), which treats, as we have already noted, of the first recitation of the Our Father by the newly-baptized, and does so in the following terms: *Igitur benedicti quos gratia dei expectat, cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre . . .* Also, in his explanation of the Lord's Prayer, precisely on the issue of using the name "Father" for God, he makes this significant remark: 'Nor yet is the mother, the Church, forgotten, for son and Father call to mind the mother, because it is thanks to her that the titles "Father" and "son" exist' (*de orat.* 2.6). St. Cyprian's famous phrase, *habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem* (*de unit. eccles.* 6; cf *Ep.* 74, 7) is essentially only an application of this principle, in this case obviously directed against schismatics and heretics<sup>21</sup>.

3. The passage just quoted from Tertullian *On Baptism* 20.5 teaches us two further things:

a) After baptism, by which Mother Church spiritually gives birth to us, and which gives us the right to invoke the heavenly Father, we naturally find ourselves surrounded by Christian brethren who have received the

same gift of adoption as ourselves. As early as St Justin we find the statement that the newly baptized were led to the place where “those whom we call brethren” were gathered<sup>22</sup>. For Justin, even at this early date, the visible expression of this brotherhood was the kiss of peace exchanged among the Christians after the prayer (*I Apol.* 65.1ff.; cf *Ap. Tr.* 21 [ET, ch. 22]). This matter will claim our attention again.

b) Since Tertullian says that the newly-baptized must ask of the Lord, as the special gift of his grace, the fulness of his *charismata*, it could be that there is justification in F.-J. Dölger’s claim<sup>23</sup> that in the early Church the first prayer of the newly-baptized was considered to be particularly “efficacious” because the fulness of the *charismata* of the Holy Spirit came down upon them at the moment when their body was washed clean of all previous sin. In any case, it was a stroke of genius on the part of this notable German liturgiologist to associate with this same context the strange first petition of the Our Father as included by Marcion in his Gospel: “Father, let your Spirit come upon us and purify us”<sup>24</sup>.

## II

We come now to the second part of our study. We are now to consider the place of the Lord’s Prayer *in the liturgy of the Church*, and the meaning of the results of this investigation for the interpretation of the Our Father. In our introduction we remarked that the Lord’s Prayer was recited also in private: but it enjoyed above all a unique status in the worship of the Lord’s Day<sup>25</sup>. In all the eucharistic liturgies, eastern and western alike, even in the oldest we possess<sup>26</sup>, the Our Father forms an integral part of the *Missa fidelium*. Further, on the basis of several pieces of indirect evidence, we may state that the congregation prayed it (like every other Sunday prayer) in a standing position, with hands extended, and facing East<sup>27</sup>.

We can also make two firm statements as to the exact position of the Lord’s Prayer within the liturgy.

A. *The Our Father is prayed in the Eucharist before the Communion*<sup>28</sup>. The liturgist will find this statement a mere common-place; but it is an important help to the interpretation of the petitions of the *Pater noster*. We may even go further: if we discover that the oldest patristic exegesis is familiar with a eucharistic interpretation of this petition or that, we shall be able to conclude that the Our Father had, in the Church’s liturgy, a direct relationship with the Eucharist, and that even *before* the period

when the Lord's Prayer is explicitly mentioned in the rubrics of the Mass liturgies. I shall attempt to single out the points of contact between the Our Father and Eucharistic Communion.

1. The *eschatological character* of the content of the Our Father is well known<sup>29</sup>: the first three petitions are concerned with the sanctification of God's name, the coming of the Kingdom, and the fulfilment of God's will on earth. The next three petitions have regard to the needs of the Church in the eschatological age, namely the "viaticum" which the Church needs as she is confronted by eternity (we shall discuss this in a moment), the forgiveness of sins she needs as being confronted by the Judgement, and preservation from the trial brought by the last days.

If we attempt to define the point at which the eschatological expectation of the early Church found its focal point, we shall have no hesitation in finding it in eucharistic worship<sup>30</sup>. It was there that the Christians met in gladness (Acts 2.46), looking to the coming of the Lord (cf I Cor. 16.22, and the archaic acclamation *Maranatha*). The eucharistic prayer of the *Didachè* (10.5-6) reads: "Be mindful, O Lord, to deliver your Church from every evil, and to make her perfect in your love. Gather her from the four winds, this sanctified Church, into your Kingdom which you have prepared for her . . . Let grace come (the Coptic version reads: "Let the Lord come"), and let this world pass away"<sup>31</sup>.

We shall shortly observe that this future aspect of eschatological expectation does not exclude but actually includes in itself a present aspect, under which there is an anticipated realization of eschatology.

2. The *petition for bread* is given a precise meaning as soon as it is seen in this setting<sup>32</sup>. It is *a priori* very probable that the original sense of the petition has no reference to ordinary bread, but to the bread of heaven. I shall list the main arguments in favour of this interpretation:

a) According to St Jerome (*Comm. in Matt.*, ad 6.11; *Tract. super Pss.*, 135), the Gospel of the Nazarenes, written in Aramaic, rendered the notorious adjective *epiousios* by *machar*, and therefore read, "Our bread for tomorrow" (i.e., for the future, explains St. Jerome) "give us today". St Jerome has certainly read his source correctly: the "bread for tomorrow" for which these Judaeo-Christians prayed was the bread of the great eschatological day which knows no morrow. This Aramaic form of the prayer may be given priority over the translations, as it reflects the original form of the Lord's Prayer<sup>33</sup>.

b) It does seem that the Greek translation is trying to say the same thing. The adjective *epiousios*, so odd in Greek, seems to have been created by the translator of the Our Father with the single purpose of providing a

faithful rendering of the Aramaic original. Broadly speaking, it can be interpreted in two ways: it might be derived from *epienai*, which would yield the exact sense of “future”<sup>34</sup>; or it might come from *ep(i)einai*, which would give the sense of “belonging to the substance”, “necessary to (true) being”, which St Jerome rendered into Latin as *supersubstantialis*<sup>35</sup>. So, in either case, the adjective *epiousios* has no reference in the first place to ordinary bread but to the future or spiritual bread<sup>36</sup>.

c) This is also the sense which seems to be unavoidable when the Gospels are considered as a whole. It would be astonishing if Jesus, while forbidding any concern for the morrow in the same chapter of the Sermon on the Mount (Matt. 6.25ff.; cf Lk. 12.22ff.), should teach his disciples to pray each day for ordinary bread, especially as the other petitions of the Our Father have an eschatological slant. Furthermore, the discourse on the bread in Jn 6, especially verses 34-35, shows clearly that “bread” has a symbolic value: it is the bread of life which Jesus gives to those who believe in him.

d) Finally: the earliest patristic exegesis of the Our Father almost exclusively follows a spiritual line of interpretation as to this petition. Even Marcion leaves no room for doubt that he read it in this sense when he says: “Give us daily *your epiousios bread*”<sup>37</sup>. Origen (*de orat.* 27), Tertullian (*de orat.* 6), and St Cyprian (*de orat. dom.* 18-19) emphasize that the petition has to do with the spiritual bread, although the two Africans do admit that the petition for ordinary bread is not thereby excluded<sup>38</sup>.

So long as the petition for bread is studied in isolation, without regard to its liturgical context, the idea of “bread for tomorrow” or “spiritual bread”, which stands out as the main theme, will remain vague: is it the bread of the Word of God? the bread of angels? the eschatological bread? But we have observed that in the early Church Our Father was prayed before eucharistic communion. In this context, the meaning of the petition becomes precise: it is for the *eucharistic bread* that we are praying.

So early a writer as Tertullian, commenting on the fourth petition of the Lord’s Prayer, leaves no room for doubt: he refers at once to the liturgical meaning of the “bread” for which prayer is offered. This shows that in his time there was a direct connection between the Lord’s Prayer and the Eucharist, a connection certainly reflected in liturgical practice. He says, indeed (*de orat.* 6.2), that Christ is not only the bread of life (according to Jn 6.31ff.) but also that his body is the bread for which we pray — and immediately quotes the Words of Institution: *hoc est corpus meum*, in obvious allusion to the Eucharist. In St Cyprian’s treatise *On the Lord’s Prayer* (ch. 18), the “daily bread” of this petition and the

eucharistic bread are totally identified. After quoting Jn 6.51, St Cyprian writes: “(Jesus) said that he who eats of his bread shall live eternally, to bear witness that those who are joined to his body and, having the right to communicate, receive the Eucharist, have life . . . That is why we ask each day that our bread — that is, Christ — may be given us, to the end that we may abide in Christ so that by his sanctification we may receive life, and may not be separated from his body”. The eucharistic bread, then, is the viaticum which the inner man, regenerated through baptism, needs in order to live and grow. It is the *pharmakon athanasias*, as Ignatius of Antioch says (*Eph.* 20.2)<sup>39</sup>. So the people gathered for worship, by reciting the Lord’s Prayer before Communion, ask that the bread of heaven, now become the tangible body of Christ in the sacrament of the Eucharist, may be for them the bread which nourishes them spiritually for eternal life<sup>40</sup>.

It is not without interest to note that the eucharistic interpretation of this petition of the Lord’s Prayer, suggested by its use before Communion, influenced the Church’s liturgical tradition. Was this not, indeed, a petition for the bread for *each* day? Since, whenever it was mentioned, it was the eucharistic bread that was involved, how else could this prayer mean anything unless one were communicating *every* day? It seems likely that the eucharistic interpretation of the fourth petition of the Lord’s Prayer was a motive, in the early days, for *daily* communion. Daily Communion is already familiar to St Cyprian (*de orat. dom.* 18; *Ep.* 57.3) and perhaps also St Cyril of Jerusalem (*cat. myst.* V.15). Expounding this petition of the Lord’s Prayer, St Ambrose (*de sacr.* V.25-26; cf VI.24) strongly recommends communicating daily, on the grounds that we need this bread every day<sup>41</sup>.

The history of the interpretation of the fourth petition in the early Church offers us a typical example of the two aspects presented by the eschatological expectation within Christianity as soon as it was given specific form in the Church’s liturgical tradition. I must develop this point. We have already observed that the Lord’s Prayer is of a predominantly eschatological character which fits in well with what we know of the early Christians’ meetings for worship. Further: eschatological expectation was not confined to being purely and simply future, but was known to be realized by anticipation in the celebration of worship. The sacrament of the Eucharist especially became the pledge of the Lord’s real presence in the midst of his people during the age of the Church which intervenes before the final consummation<sup>41a</sup>. It is not surprising then to find the liturgical use of the Lord’s Prayer before the Communion giving massive emphasis to the sacramental view of the petition for bread. *Apostolic*

*Tradition* (ch. 21) may show us at what point it was found possible to integrate the eschatological aspect into the sacramental aspect of the eucharistic bread: the bishop gives the bread to the communicant with the words, "The bread of heaven in Christ Jesus". The oldest manuscript of the *De Sacramentis* of St Ambrose says, with regard to the fourth petition of the Lord's Prayer: "This petition is the greatest of those we make — that, according to the will of God, we should receive each day the bread of angels"<sup>42</sup>. The eucharistic bread, then, is the manna, the bread of angels, the bread of the age to come which believers are privileged to receive even now as a fruit of the sacrifice of Christ who has caused the spring of life eternal to gush forth upon earth, in the midst of the Church<sup>43</sup>.

It would be possible to show how other eschatological petitions of the Lord's Prayer have undergone the same transformation into a realised eschatology (or, perhaps better, a self-realising eschatology) precisely because of the Church's liturgical life, in which the Lord's Prayer was anchored. The first three petitions find an eschatological fulfilment in the Church (say the earliest expositors of the Lord's Prayer), for we pray that God's name may be hallowed *by us*, that his Kingdom may come *in us*, and that his will may be done *among us*. Even the temptations which are sent upon us from the Evil One are not only associated with the tribulations of the last days; we are racked by temptations every day of our life here below. By the same token, we are continually in need of the forgiveness of our sins, just as it is constantly our duty to forgive those who have trespassed against us. It is to this fifth petition of the Lord's Prayer and to its liturgical context that I should like to dedicate the last part of my remarks<sup>43a</sup>. We shall be led in the course of so doing to make a further affirmation as to exact place of the Lord's Prayer within the structure of the liturgy<sup>44</sup>.

B. "*Forgive us our trespasses, as we also forgive those who have trespassed against us*". It is well known that Codex Vaticanus, Codex Sinaiticus and other manuscripts read at Matt. 6.12: "Forgive us our trespasses, as we *have forgiven* (*aphèkamen*) those who have trespassed against us". This could go back to a variant in the translation of the Aramaic *shebaqna(n)*, which could be rendered into Greek either as a present or an aorist. The aorist is obviously the *lectio difficilior*, for it seems to support the idea not only that our forgiving other people in that moment is a condition of God's forgiveness, but even that it gives us some sort of right to the divine forgiveness, an idea which Luke's translation tries to avoid by rendering this part of the phrase "for we ourselves excuse

whoever is indebted to us”.

I am amazed that no-one (so far as I know) has yet tried to explain the difference in translation between Matthew and Luke by calling on the liturgical data<sup>44a</sup>. It seems to me that the liturgical use of the Lord's Prayer in the early Church is ideally suited to throw light on this matter for us. I shall in what follows attempt to show that this is the case — apologizing at once for the long diversion to which this argument commits us.

1. The second clause of the fifth petition of the Lord's Prayer, “as we forgive those who have trespassed against us”, seems to carry particular weight, for not only is this fifth petition the only one to be followed by a second clause in the Greek<sup>44b</sup>, but when we observe its context in Matthew the vital importance of this second clause is immediately apparent: “For if you forgive people their failings”, Matthew adds at once after the text of the Our Father, “your heavenly Father will forgive you also; but if you do not forgive people, your Father will not forgive your failings either” (Mt 6.14f.). I do not need to stress the major role played elsewhere in the Gospels by the idea of *our* being ready to forgive (cf Mt 5.6; 18.21-25; Lk 6.36-38; 17.4).

2. On the other hand, it is striking to note how often the requirement of forgiving others is attached to the setting of the Eucharist: before offering the eucharistic sacrifice which asks from God the forgiveness of our wrong-doings<sup>45</sup>, it is our duty to forgive each other our wrong-doings, so that every member of the community may participate in the Eucharist with a pure spirit, that is, by being prepared to give and receive reconciliation. The first text that comes to mind, one of a more general applicability also, is Mk 11.25: “When you are standing in prayer, if you have anything against anyone, forgive, so that your Father who is in heaven will forgive you your offences also”. The underlying eucharistic reference is more accented in Mt 5.23-24<sup>46</sup>: “When you are presenting your offering at the altar, if you remember a grievance which your brother has against you, leave your offering there before the altar, and go first to be reconciled with your brother; afterwards come back, and only then present your offering.” The *Didachè* (14.1-2) takes up the same usage in this regulation: “Gather on the Lord's Day, break bread and give thanks, having first confessed your sins, so that your sacrifice may be pure. He that has a difference with his comrade may not join you before being reconciled, for fear of profaning your sacrifice”<sup>47</sup>.

The first commentators on the Lord's Prayer, Tertullian, Origen and St Cyprian, insist on this condition of effectual prayer — one must be ready to be reconciled to others<sup>48</sup>. For them, the chief proof of this is

precisely the fact that no-one may share communion with his brethren without being reconciled with them. Tertullian declares: "How could anyone have access to the Peace of God without peace? or have access to the forgiveness of sins while begrudging (sc. it to others)? How could a man in a temper with his brother be pleasing to the Father when all anger is forbidden us altogether?" St Cyprian, for his part, quotes the example of Cain and Abel, of the highest relevance to our present subject: "Abel and Cain were the first to offer sacrifices. In their case, God considered not their offerings but their hearts, so that he whose heart was acceptable to God saw his offering accepted. The righteous and peaceful Abel sacrificed to God with innocence; he thus instructed others, when offering their gifts at the altar, to present themselves with a simple and God-fearing heart, with righteousness, concord and peace . . . As to the other, the quarrelsome one, the man of discord, incapable of keeping peace with his brethren, even if he were put to death for the Name (sc. of the Saviour), he could not avoid the crime of being divided from his brethren; the blessed Apostle and holy Scripture assure us of this, for thus it is written, 'He that hates his brother is a murderer' ". However much this may reflect St Cyprian's conflict with the schismatics of his own day, it is still true that he is taking up a Scriptural example which had already been used long before his time, by St Irenaeus and by Tertullian, in a eucharistic context<sup>49</sup>.

The first commentators on the Lord's Prayer confirm, therefore, once again what we already knew from liturgical research and from the study of the eucharistic exegesis of the fourth petition which we have just made — i.e., that the Lord's Prayer was prayed before Communion. We now learn, however, of a further reason for this liturgical sequence: it was required that the members of the fellowship preparing to become the Body of Christ and to enter into the peace of God, by means of Communion, should be at brotherly peace among themselves, having forgiven those who had sinned against them.

3. The Kiss of Peace exchanged by the faithful is the visible expression of this<sup>50</sup>. To quote only one example, here are Theodore of Mopsuestia's remarks on the Kiss of Peace, from his *Catechetical Homilies* (XV.40): "Everyone exchanges the Kiss; and by this kiss they utter a sort of profession of the unity and charity which they have among themselves. By baptism, indeed, we have received a new birth, by which we are united in a union of nature; it is the same nourishment that we all take, when we take the same body and the same blood: we all, however many we be, form one single body, for we all share in a single loaf. Before we approach the mys-



teries, therefore, we must fulfil the rule of giving the Peace by which we signify our oneness and our charity to one another. It would not be right for those who form a single body, the Church, to entertain any hate for any brother in the faith". Passages of exactly the same import could be adduced from St Augustine, St John Chrysostom, St Cyril of Jerusalem, from the liturgies bearing the names of James and Clement, and not least from Tertullian<sup>51</sup>.

4. We may go on to ask when the Kiss of Peace was given in the liturgy. The New Testament gives us no clear indication on this, as on other matters. Although several epistles end by urging the readers to exchange the holy kiss<sup>52</sup>, we can only guess that the reading of the Epistle in the various communities was followed by the eucharistic synaxis. It is Justin Martyr (*I Apol.* 65) who first attests the custom of giving the Kiss before the Eucharist. Tertullian and St Hippolytus confirm his evidence<sup>53</sup>.

Can we be more exact? Since the Kiss of the Peace is the visible expression of the feeling of the faithful which underlies their words "As we also forgive those who have trespassed against us" (as we have seen), it will be of special interest to examine the relationship between the Kiss of Peace and the Lord's Prayer in the sequence of the liturgy. This relationship seems to be very close since all the ancient Mass liturgies indicate that both the recitation of the Lord's Prayer and the exchange of the Kiss of Peace are carried out by *all* the gathered faithful, whether clerical or lay<sup>54</sup>.

In all the ancient liturgies of the Christian *East*, the exchange of the Kiss of Peace takes place before the Anaphora, at the beginning of the Mass of the Faithful; it has, therefore, taken up a position *before* the recitation of the Lord's Prayer<sup>55</sup>. The exposition of the Lord's Prayer offered by the Eastern Fathers indirectly confirms this order, furthermore, for it emphasises the necessity of *having* forgiven one's brethren in order to be able then to receive pardon from God<sup>56</sup>.

In the Roman Mass, by contrast, the exchange of the Kiss of Peace stands after the Canon; it is the immediate introduction to Communion, and so takes place *after* the recitation of the Lord's Prayer. This *Western* tradition also goes back to a very early date<sup>57</sup>. St Augustine and Pope Innocent I are familiar with it, at the beginning of the fifth century<sup>58</sup>. We may even wonder whether we may not find traces of it in earlier sources. Tertullian, who, in his treatise *On Prayer* (ch. 18), reproaches those who refuse to exchange the Kiss of Peace during their fast, insist that a prayer is not complete without the Kiss, the *osculum pacis* being the *signaculum orationis*<sup>59</sup>. Similarly, the *Apostolic Tradition* of St Hippolytus (ch. 18 and 21 [ET, ch. 22]) says that the Kiss of Peace *concludes* the prayer of

the faithful; and St Justin Martyr says the same (I *Apol.* 65). Admittedly, all these texts from the third and second centuries do not state after exactly *which* prayer the Kiss of Peace was exchanged. Nonetheless, it is hard to believe that, according to these texts, the Kiss was exchanged at the very start of the Mass of the Faithful, as the Eastern tradition prefers. One would willingly see in these texts (reflecting, as they do, more or less faithfully, the Western liturgy) fore-runners of the tradition of the Western Church, which chose to place the exchange of the Kiss of Peace in the immediate proximity of the Our Father in one direction and of the Communion in the other<sup>60</sup>.

5. We have thus come to the point where we ask ourselves the vital question: Do not the liturgical traditions of East and West, which we have been able to distinguish, reflect the two Greek versions of the fifth petition of the Lord's Prayer? In other words, is not the Eastern liturgy, which puts the exchange of the Kiss of Peace *before* the recitation of the Lord's Prayer, the concrete expression of the *Matthaean* version, which stresses the duty of reconciliation with one's brethren *before* asking God for the forgiveness of one's own sins: "Forgive us our trespasses, as we *have* forgiven those who have trespassed against us"? And is not the Western liturgy, which puts the exchange of the Kiss of Peace *after* the recitation of the Our Father, the concrete expression of the version in the Gospel of Luke, which imposes no conditions on the one who would wish to receive forgiveness from God, but emphasises the *result* flowing from that forgiveness: "Forgive us our sins; and, lo! — we ourselves forgive (i.e., in our turn) anyone who is indebted to us"?

Since the Gospel of Matthew is a Jewish-Christian Gospel and the Gospel of Luke is a Gentile-Christian Gospel, the eastern and western origins respectively of the two liturgical traditions could be easily explained. The textual tradition of Matthew 6.12 tends to support this view. The oldest *eastern* witnesses for this verse read the original aorist *aphèkamen*<sup>61</sup>; while the *western* textual tradition reads the present *aphiemen* or *aphiomen*<sup>62</sup>. If the form with the present tense, from the fifth century onwards, becomes the standard form even in the eastern text<sup>63</sup>, this seems to be the result of an editing of the two versions of the Lord's Prayer which has left its mark on other petitions of the Prayer. At this juncture, naturally, the *lectio difficilior* would be lost sight of.

I shall not say that one or other of the two liturgical traditions, of East or West, is better than the other, all the more so because both may justly lay claim to a canonical version of the Lord's Prayer. Even in the Gospel of Matthew, next to the chapter which seems to assume that reconciliation

between brethren must *precede* the request for God's forgiveness, there stands chapter 18, with the parable of the pitiless debtor, who ought to have treated *his* debtor with generosity because he had himself *previously* received forgiveness from his master.

Nevertheless, whichever tradition we follow, our investigation of the fifth petition of the Our Father yields the conclusion that the Lord's Prayer, the Kiss of Peace and the Communion form a *liturgical unity*, a unity to which our forms of worship ought to give visible expression as far as they possibly can.

Finally: I hope that my exposition will have shown that the Our Father benefits from being expounded in the light of its liturgical use in the early Church<sup>64</sup>.

## NOTES

- 1 See C. C. Torrey, *The Translations made from the Original Aramaic Gospels* (= Studies in the History of Religions) New York 1912, pp. 309ff; C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord*, Oxford 1925, pp. 112ff; G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, Leipzig <sup>2</sup>1930, pp. 283-365; K.-G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim* (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 1), Tübingen 1950. On the relationship between *Tephilla* and the Our Father, see also G. J. Bahr in *Journal of Biblical Literature*, 84 (1965), pp. 153-159. In favour of a Hebrew original of the Lord's Prayer are J. Carmignac, *Recherches sur le "Notre-Père"*, Paris 1969, and J. Starcky, "La quatrième demande du Pater", in *Harvard Theological Review*, 64 (1971), pp. 401-409. [See also P. Grelot, 'La quatrième demande du "Pater" et son arrière-plan sémitique', in *New Testament Studies*, 25 (1978-79), No 3 (April 1979), pp. 299-314. (Tr.).]
- 2 e.g., E. Lohmeyer, *Das Vater-Unser*, Göttingen <sup>5</sup>1962, (<sup>1</sup>1946); T. W. Manson, "The Lord's Prayer" in *The Bulletin of the John Rylands Library*, 38 (1955-56), pp. 99-113, 436-488; H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn*, Leipzig 1957; A. Hamann, *La Prière* I, Tournai 1959, pp. 94-132; II, Tournai 1963, pp. 274-334; J. Jeremias, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung* (= *Calwer-Hefte* 50), Stuttgart <sup>3</sup>1965 (reprinted in *Abba*, Göttingen 1966, pp. 152-171 [in ET: *The Prayers of Jesus*, London 1967; "The Lord's Prayer in the Light of Recent Research" = pp. 82-107]). A new standard-work is the book by J. Carmignac mentioned in footnote 1; see also *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, Freiburg-Basel-Wien 1974. Cf *La Maison-Dieu*, issue no. 85 (1966, 1er trimestre), which is devoted to the Lord's Prayer; P. Bonnard - J. Dupont - F. Refoulé, *Notre Père qui es aux cieux* (= *Cahiers de la Traduction oecuménique de la Bible* 3), Paris 1968.
- 2a An honourable exception is an article by the Revd Fr Dom O. Rousseau, 'Le "Pater" dans la liturgie de la Messe' in *Cours et Conférences des Semaines Liturgiques VIII* (Louvain 1929), pp. 231-241, which broaches several questions with which we shall concern ourselves in this article. On the other side, F. E. Vokes, "The Lord's Prayer in the First Three Centuries", in *Studia Patristica X* (= *TU*, 107), Berlin 1970, pp. 253-260, minimizes the role of the liturgical setting of the Lord's Prayer, by resorting excessively to the *argumenta e silentio*.
- 3 Cf W. Rordorf, *Der Sonntag* (= *Abhandlungen zur Theologie des AT und NT*

- 43), Zurich 1962, pp. 234ff., 249ff. [in ET, *Sunday*, London 1968, pp. 224-226, 253-261.]
- 4 Even the Jews, whose custom of three daily hours of prayer inspired the *Didache*, never met three times a day for prayer, but only in the morning and in the afternoon; cf J. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim 1962, pp. 14ff, 245ff! H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, IV/1, Munich 1961, pp. 153ff., 189ff., 208ff. See also the two contributions by J. Jeremias, "La prière quotidienne dans la vie du Seigneur et dans l'Église primitive", and by K. Hruby, "Les heures de prière dans le judaïsme à l'époque de Jesus", in *La Prière des Heures* (= *Lex Orandi* 35), Paris 1963, pp. 43-58, 59-84. (Jeremias's study is reproduced, in amplified form, in the collection *Abba*, Göttingen 1966, pp. 67-80 [and in ET, *The Prayers of Jesus*, pp. 66-81.]). [On the whole question of Jewish influence on Christian prayer, see now also J. Hazelden Walker, "Terce, Sext and None. An Apostolic Custom?" in *Studia Patristica* V (= T.U. 80), Berlin 1962, pp. 206-212, with a sequel by Paul F. Bradshaw, "Prayer Morning, Noon, Evening, and Midnight — an Apostolic Custom?" in *Studia Liturgica*, 13 (1979), pp. 57-62, as well as the earlier works of Oesterley and Dugmore. Tr.]
  - 5 See the contributions to the collective work *La Prière des Heures* (cited in n. 4), especially by B. Botte, "Les heures de prière dans la Tradition Apostolique et les documents dérivés" (pp. 101-116).
  - 6 See N. M. Denis-Boulet in *La Maison-Dieu* 85 (1966), pp. 88ff.
  - 7 N. M. Denis-Boulet (in *art. cit.*, as in n. 6) insists — in my view, too much — on the private character of the Lord's Prayer.
  - 7a See the good synthesis by J. Daniélou, *La catéchèse aux premiers siècles*, Paris 1968.
  - 7b See W. Rordorf - A. Tuilier, *La doctrine des douze Apôtres (Didachè)* (= *Sources chrétiennes*, 248), Paris 1978, pp. 36ff.; 172ff.
  - 8 For the East, cf Cyril of Jerusalem, *Cat. myst.* V. 11-18; for the West, cf Ambrose, *de sacr.* V.18-30, VI. 24.
  - 9 On this matter, see M. Reveillaud, *Saint Cyprien. L'oraison dominicale*, Paris 1964, pp. 41ff. The *Didache* seems to reflect a catechetical system of the same structure.
  - 10 Augustine, *Sermo* 56.1.1; 57.1.1.
  - 11 A few remarks on this topic: 1. It is striking to observe that St Justin speaks of instruction about prayer *and fasting*, exactly as *Didache* does (ch. 8; cf Mt 6.5-18); 2. Is not a similar tradition reflected in *Apostolic Tradition* when it states (ch. 20) that the catechumens are "ordered" (*iubeatur*) to pray, and to fast, on Easter Eve? (This tradition is all the closer to St Justin in that *Apostolic Tradition* seems to be familiar, as he is, with a pre-baptismal vow made by the catechumens (see ch. 20); cf the first renunciation of which Tertullian gives evidence in *de cor.* 3; *de spect.* 13; *de paenitentia* 6.
  - 12 St Augustine similarly affords evidence that the first recitation of the Lord's Prayer occurs after baptism: *Sermo* 58.1; 59.1.1.
  - 13 Here following F.-J. Dölger, "Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder. Ein Beitrag zu Tertullian, *De Baptismo* 20", in *Antike und Christentum* 2, 1930, pp. 142-155.
  - 14 ed. B. Botte (Münster 1963), p. 55 [and in ET, B. S. Easton (Cambridge 1934), p. 48; G. Dix/H. Chadwick (London 1968), p. 39; note different chapter-division.]
  - 15 Origen, *In Exod. hom.* VI.1, speaks of the new "Song" of Moses which the baptized will be able to sing after they have crossed the waters of the Red Sea by

means of baptism. This could equally well apply to the Lord's Prayer.

- 16 *Der Katechismus der Urchristenheit* (new edn in series *Theologische Bücherei* 26, Munich 1966), pp. 249ff.
- 17 cf the fine study by J. Jeremias, *Abba* (Göttingen 1966), pp. 15-67 [and in ET, *The Prayers of Jesus*, pp. 11-65].
- 18 Even the choice of the verb "we say out loud" (*krazomen*) refers to liturgical practice (I Clem. 34.6 uses the same verb when referring to the singing of the Sanctus!).
- 19 cf J. Jeremias, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung* (*Calwer-Hefte* 50) 31965, pp. 18ff (in the collective volume *Abba*, Göttingen 1966, pp. 162ff [and in ET *The Prayers of Jesus*, pp. 96-8]). cf so early a writer as Cyprian, *de orat. dom.* 9. Side by side with the child-like confidence goes the fear of one who "dares" to address God as his Father: the introductions to the Our Father in the ancient liturgies show up clearly this aspect of the matter: cf O. Rousseau, *art. cit.* (as in n. 2a), pp. 231ff.; and I.-H. Dalmais in *La Maison-Dieu* 85, 1966, pp. 97ff. [The rendering of the closing words of the sentence is an allusion to an English devotional classic, Charles Wesley's  
 "Thou, Jesu, Thou my breast inspire,  
 And touch my lips with hallowed fire,  
 And loose a stammering infant's tongue . . ." (*Methodist Hymn Book*, London 1933, No. 584) Tr.]
- 20 cf K. Delahaye, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles* (= *Unam Sanctam* 46), Paris 1964. Already apparent in Gal. 4.26; note Marcion's interpretation of this. [Careful study in E. Stommel, *Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe*, Bonn 1950, pp. 46-62 Tr.]
- 21 There even existed in the early Church a spiritual exegesis of the fifth commandment, to the effect that the "mother" to be honoured was the Church.
- 22 cf Tertullian, *Apol.* 39.8ff.
- 23 In his article cited in n. 13.
- 24 cf A. von Harnack, *Marcion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft reprint, Darmstadt 1960, p. 207\* [N.B., the pages numbered \* are in the latter section of this edition, "Neue Studien zu Marcion" (Beilagen)].
- 25 It is interesting to note that the adjective "dominicus", originally attached to the "the Lord's Supper", could equally well be applied to "the Lord's Day", and then to "the Lord's house" (the Church), and finally to "the Lord's Prayer" (which first occurs in St Cyprian).
- 26 Except, of course, for the so-called "Clementine" liturgy in *Apostolic Constitutions*. It is obviously impossible to draw conclusions from this omission, which may be accidental. Other sources: Optatus of Milevis, *c. Parmen.* II.20; Ambrose, *de sacr.* V.24 (this evidence seems to me to refute the often repeated theory that St Gregory introduced the recitation of the Lord's Prayer into the Roman Mass; see in this respect I. Furberg, *Das Pater noster in der Messe* [= *Bibliotheca Theologiae Practicae* 21], Lund 1968).
- 27 cf W. Rordorf, *Der Sonntag*, Zurich 1962, pp. 263ff.; 284ff. [in ET, *Sunday*, pp. 267-271 and 289-293.]
- 28 Either before or after the fraction. For details, see J.-A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* (FT, *Théologie* 21, Vol. III, Paris 1954), pp. 200ff. Jungmann brings out clearly the liturgical connections between the Lord's Prayer and the Communion. cf also O. Rousseau, *art. cit.* (as in n. 2a), pp. 238ff.
- 29 This is rightly stressed in the recent studies of the Lord's Prayer (as in n. 2).
- 30 cf W. Rordorf, "La célébration dominicale de la sainte Cène dans l'Église ancienne", in *Revue de théologie et de philosophie*, 99 (1966), pp. 31ff.
- 31 The direct verbal parallels between this prayer and the Our Father are too

- obvious to spell out. See F. H. Chase, *The Lord's Prayer in the Early Church*, Cambridge 1891.
- 32 cf J. P. Brock, *Die Brotbitte des Vaterunsers* (1911); A. Seeberg, *Die vierte Bitte des Vaterunsers* (1914), and in addition G. Walter, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunserexegese* (= T.U. 40, Berlin 1914); H. Petré in *Recherches de science religieuse* 40 (1952), pp. 63-79; and especially W. Foerster in ThWbNT II, pp. 587-595.
  - 33 As is rightly stressed by Jeremias, *op. cit.*, (as in n. 2), pp. 22f [and in ET, *The Prayers of Jesus*, p. 100ff.]
  - 34 The sense of "to-day" for *hè epiousa hèmèra* is very rare; cf n. 43.
  - 35 cf Cyril of Jerusalem, *Cat. Myst.* V.13. The two possible interpretations are already familiar to Origen, *de orat.* xxvii.7-13 [ET, by E. G. Jay, *Origen's Treatise on Prayer*, London 1954, pp. 170-179.]
  - 36 W. Foerster, ThWbNT II, pp. 594f., who offers the rendering, "the bread that we need", does not at all rule out the eschatological and spiritual interpretation of the petition.
  - 37 A. von Harnack, *loc. cit.* (as in n. 24).
  - 38 For further patristic evidence, see A. Hamman, in *La Maison-Dieu* 85, 1966, pp. 52ff.; the same, *Le Pater expliqué par les Pères*, Paris, new edn 1962, *passim*; and G. Walter, *op. cit.* (as in n. 32). The Coptic versions translate *epiousios* with "future". See also W. Rordorf 'Le "pain quotidien" (Matth. 6, 11) dans l'histoire de l'exégèse', in *Didaskalia*, 6 (1976), pp. 221-235.
  - 39 I Cor. 10.3 already has *pneumatikon broma*; *Did.* 10.3 has *pneumatikè trophè*.
  - 40 In addition, the eucharistic bread has an ecclesial meaning: as it is the body of Christ, it becomes equally an image of the Church which is "Christ's Body"; cf *Did.* 9.4, echoed by St Cyprian, *Ep.* 63.13 (60.1; 62.1; 69.5). Note to the same effect the passage of Theodore of Mopsuestia quoted below.
  - 41 For the sake of completeness, we may allude to the fact that in the High Middle Ages the link between the fourth petition of the Our Father and the eucharistic bread was emphasized by performing the ["little"] elevation at the words *panem nostrum*; cf J.-A. Jungmann, *op. cit.* (n. 28), p. 215f.
  - 41a See W. Rordorf, "Liturgie et eschatologie", in *Augustinianum*, 18 (1978), pp. 153-161.
  - 42 St Gallen MS 188, according to Botte in his edn of *De Sacramentis* (= *Sources chrétiennes*, 25 bis), Paris 1961, p. 152, n. 1. cf also Tertullian, *adv. Marcionem* IV.26.4; and in the New Testament, Jn 6.30f; Rev. 2.17.
  - 43 At this juncture I must observe that I am not ruling out a literal interpretation of the fourth petition of the Lord's Prayer, or saying that it does not permit us to ask for ordinary bread; but we must not lose sight of the fact that this petition is concerned *above all* with eschatological and sacramental bread. Starcky, *art. cit.* (as in note 1) and Grelot, *art. cit.* (as in note 1) say that the fourth petition of the Lord's Prayer is linked with Exod. 16.4 speaking about the manna, the "bread of heaven". Since the Israelites received this bread "daily", Grelot thinks that the daily bread for which we ask in the Lord's Prayer means *first of all* the ordinary bread and only in the second place the spiritual bread. In my view, Exod. 16 gives us good reason to think that the "bread of heaven" comes first and the ordinary bread in the second place. There is a large stream of patristic exegesis, Eastern and Western, which shares this view; cf Carmignac, *op. cit.* (as in note 1), pp. 145ff.; 163ff.; 175f.
  - 43a This last part has been published in German in *Studia Patristica* X (= T.U. 107), Berlin 1970, pp. 236-241.
  - 44 It would of course be possible to extend this study to the concluding doxology and the Embolism, for these are just as truly liturgical interpretations of the

- prayer. Dalmais, *art. cit.* (n. 19), pp. 92-100, seems however to have said everything about this that needs to be said.
- 44a J. M. Ford, in *ZNW*, 59 (1968), pp. 127-131, detects in the version of the Gospel of Matthew, an allusion to the feast of *Yom Kippur*.
- 44b [An English reader might be misled into thinking that there are two petitions with a second clause; but the English "as it is in heaven" translates an adverbial phrase, not a clause, in the Greek. A more literal rendering would be: "May your will be done, as in heaven, so on earth". Tr.]
- 45 N. M. Denis-Boulet, *art. cit.* (n. 6) p. 80, makes a relevant observation: "In a period when the sacrament of penance existed to deal only with public and glaring faults, the recitation of the Lord's Prayer gave it a place, so to speak, within the eucharistic liturgy".
- 46 Even if this *logion* can be explained by its Jewish back-ground (*cf* Jeremias, *Abba*, pp. 106-107), this is not evidence that it did not receive a eucharistic interpretation in the early Church.
- 47 *cf* *Did.* 4.14. Other texts pointing in the same direction are Mt 15.10-20; I Cor 11.26-32; James 5.16; Tertullian, *Apol.* 39.1-4.
- 48 Tertullian, *de orat.* 7; 11; Origen, *de orat.* 9 and 28.6ff. [and ET, *Origen's Treatise on Prayer*, pp. 106-108, 187-190.] Cyprian, *de orat. dom.* 23-24.
- 49 By St Irenaeus in his famous chapter on the Eucharist, *Adv. haer.* IV.18; by Tertullian in *adv. Judaeos* 5. For other patristic texts, see the important work of K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Fröhkatholizismus* (= *Beiträge zur historischen Theologie* 35), Tübingen 1966, pp. 67ff.
- 50 *cf* the chapter devoted by Jungmann, *op. cit.* (n. 28), pp. 249-260, to the Kiss of Peace.
- 51 Augustine, *Sermo* 227; John Chrysostom, *In Col. hom.* III.4; Cyril of Jerusalem, *Cat. myst.* V.3; Greek liturgy of St James (Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I, p. 43); *Apostolic Constitutions* VIII.12; Tertullian, *de orat.* 18. We may note in passing that the early Church also found a "problem" in the Kiss of Peace, which led at last to the separation of men and women in the congregations. On this matter, note these passages: Athenagoras, *Supplicatio* 32; Clement of Alexandria, *Paedagogos* III.81.2; Tertullian *ad uxorem* II.4; Hippolytus, *Apostolic Tradition* 18; *Apostolic Constitutions* VIII.11.
- 52 Rom. 16.16; I Cor. 16.20; II Cor. 13.12; I Thess. 5.26; I Peter 5.14.
- 53 Tertullian, *de orat.* 18; Hippolytus, *Apostolic Tradition* 21 [ET, ch. 22].
- 54 Note the clarifications of Dalmais, *art. cit.* (n. 19), p. 93, and O. Rousseau, *art. cit.* (n. 2a), p. 239. In this connection, it is a pity that the active participation by the worshipping congregation more or less disappeared in the course of the centuries. Even if the Our Father is often prayed communally, the Kiss of Peace is (practically speaking) no longer exchanged among the laity. Might it not be possible one day to bring back some visible expression of the unity of the communicants, perhaps a hand-clasp, such as is known among certain Christians of the East and is practised more and more in all Christian traditions?
- 55 A quick look into Brightman's collection (*Liturgies Eastern and Western*, Vol. I: *Eastern*, Oxford, new imp. 1965), will suffice to establish this.
- 56 We would quote Origen, Cyril of Jerusalem, St Gregory of Nyssa, St Chrysostom, St Cyril of Alexandria, Maximus the Confessor, Peter of Laodicea. References to the works of these fathers are given by G. Walter, *op. cit.* (n. 32).
- 57 See also Jungmann, *op. cit.* (n. 28), pp. 249f.
- 58 Augustine, *Sermo* 227; Innocent I, *Ep.* 25, 1.
- 59 He writes further to the same effect also in ch. 20.
- 60 *cf* what we have said about the first recitation of the Our Father by the catechumens, and the same texts as are there cited. Of course, we must not squeeze our

texts too hard. It is conceivable that St Justin and St Hippolytus might, in the contrary, be witnesses to the Eastern tradition, for they seem to place the exchange of the Kiss of Peace after the prayer of intercession, but still *before* the Anaphora: *I Apol.* 65; *Apostolic Tradition* 4.

- 61 Codex Vaticanus (B); Codex Sinaiticus ('*Aleph*'), corrected by the second hand to read *aphiemen*); Peshitta. In addition: Origen, *de orat.* 28.2 and 18.1 (ET, *Origen's Treatise on Prayer*, p. 136, p. 183); Gregory of Nyssa, *de orat. dom.* v.5; Theodore of Mopsuestia, *hom. cat.* xi.16; xvi.31. Even the liturgy of the Nestorians (Brightman I, p. 295) has preserved the reading *aphekamen*. The sole exception is *Did.* 8.2 (for Clement of Alexandria, *Stromata* VII.13.81, cited as another exception in the new Synopsis edited by Kurt Aland, is surely quoting *Luke* 11.4.).
- 62 Codex Bezae Cantabrigiensis (D), the Old Latin and the Vulgate; also Cyprian, *de orat. dom.* 22; Ambrose, *de sacr.* V.27-28; VI.24; Augustine, *Sermo* 56.7.11; 57.8.8; 58.5.7.
- 63 The Freer Codex Washingtoniensis (W);  $\Theta\Phi\Delta$  (Codices Koridethianus, Beratinus, and Tischendorfianus III), if these MSS do indeed represent the text of Caesarea, as is the view of Ferrar and Lake (shared by Nestle and Aland). Then the Koinè text, as well as the Oriental Mass-liturgies.
- 64 This article has been translated from French by the Revd D. H. Tripp, Honorary Secretary of the Henry Bradshaw Society, Manchester (cf. "Tr." in the footnotes).



## The Eucharist in the *Didache*

Chapters 9 and 10 of the *Didache*, or "Teaching of the Lord, given to the nations through the Apostles," contain prayers to be said at community meals. Chapter 14 adds some notations on the Sunday liturgy as celebrated by the Christian community. These three chapters have been the subject of extensive discussion ever since Bryennios published the first printed edition of the *Didache* in 1883. In offering my own contribution to the discussion I have no intention of trying to take a completely novel approach, but would like simply to take our bearings amid all the countless studies. Where, then, do we stand today as far as the interpretation of these chapters is concerned? I suggest that these chapters represent a kind of transitional link between the Jewish tradition represented in the blessings pronounced at the table and the eucharistic anaphora as preserved in the later formularies for the Christian Mass. In the connecting link we can see the kinship of the two traditions, but we can also see what separates them.

### DATE AND PLACE OF ORIGIN

Perhaps we should begin by taking a position on the date and place of origin of the *Didache*. Specialists are far from agreement on these two points. For some, the text is very ancient, dating perhaps even from the apostolic period; that is the view, for example, of J.-P. Audet, who has written a very detailed commentary on the text.<sup>1</sup> For others, the text dates from the beginning<sup>2</sup> or from the end of the second century (or even the third).<sup>3</sup>

Opinions on the place of origin are just as divided. Harnack believes the *Didache* was written in Egypt,<sup>4</sup> while Au-

det, Knopf, Adam, and others think it originated in Palestine or Syria.<sup>5</sup> My own opinion is that it was edited in Syria at the end of the first century or the beginning of the second. Unfortunately, the limits set upon this paper prevent me from spelling out my reasons for this opinion. In any event, the question of date and place does not directly concern us in dealing with the subject of the interpretation of chapters 9 and 10. Almost all scholars admit that the chapters antedated the final redaction and were introduced into the document by the editor.<sup>6</sup>

## CHAPTERS 9, 10, AND 14 OF THE DIDACHE

Here is the text of these three chapters:<sup>7</sup>

### Chapter 9

1. With regard to the prayer of thanksgiving [*eucharistia*], offer it in this fashion.
2. First, for the cup: "We thank you, our Father, for the holy vine of David your servant, which you have revealed to us through Jesus your servant. Glory be yours through all ages!"
3. Then for the bread broken: "We thank you, our Father, for the life and knowledge you have revealed to us through Jesus your servant. Glory be yours through all ages!"
4. "Just as the bread broken was first scattered on the hills, then was gathered and became one, so let your Church be gathered from the ends of the earth into your kingdom, for yours is glory and power through Jesus Christ for all ages!"
5. Let no one eat or drink of your eucharist, except those baptized in the name of the Lord. For it is of this that the Lord was speaking when he said: "Do not give what is holy to dogs"(Matthew 7.6).

### Chapter 10

1. When your hunger has been satisfied, give thanks thus:
2. "We thank you, holy Father, for your holy name which you have made to dwell in our hearts, and for the knowl-

edge and faith and immortality you have revealed to us through Jesus your servant. Glory be yours through all ages!

3. "All-powerful Master, you created all things for your name's sake, and you have given food and drink to the children of men for their enjoyment, so that they may thank you. On us, moreover, you have bestowed a spiritual food and drink that lead to eternal life, through Jesus your servant.

4. "Above all, we thank you because you are almighty. Glory be yours through all ages!

5. "Lord, remember your Church and deliver it from all evil; make it perfect in your love and gather it from the four winds, this sanctified Church, into your kingdom which you have prepared for it, for power and glory are yours through all ages!

6. "May grace come and this world pass away! Hosanna to the God of David! If anyone is holy, let him come! If anyone is not, let him repent! Maranatha. Amen."

7. Allow the prophets to give thanks as much as they wish.

## Chapter 14

Come together on the dominical day of the Lord, break bread and give thanks, having first confessed your sins so that your sacrifice may be pure. Anyone who has a quarrel with his fellow should not gather with you until he has been reconciled, lest your sacrifice be profaned. For this is the sacrifice of which the Lord says: "In every place and at every time offer me a pure sacrifice, for I am a great king, says the Lord, and my name is marvelous among the nations" (Malachi 1.11-14).

## THE INTERPRETATION OF CHAPTERS 9 AND 10

The interpretation of chapters 9 and 10 depends chiefly on the answer to one question: Are these prayers meant for the eucharist, in the proper sense of this latter term, or are

they simply prayers spoken at table in connection with ordinary meals of the community? Not surprisingly, this question arose as soon as the *Didache* became known, since the beginning of chapter 9 explicitly speaks of a *eucharistia*. If the term is taken as referring to the Lord's Supper, new problems arise, since the words of institution occur nowhere in the prayers. Does this mean that the liturgical formulas given here are incomplete? Or do the prayers reflect a special form of the eucharist? Or do the prayers have nothing to do with the eucharist in the strict sense of this latter word? All these hypotheses have found defenders.

The problem becomes even more complicated if we take chapter 14 into consideration. How are we to interpret this chapter? Why should the same subject, the *eucharistia*, be discussed in two different sections? Are we to infer that chapter 14 is in fact dealing with a different subject than chapters 9 and 10?

It is certainly not easy to answer these question in a conclusive way. In fact, the variety of answers might suggest that there is no hope of ever reaching a satisfactory solution.<sup>8</sup> In order to give some idea of how difficult the interpretation of these chapters is, I shall give the more important answers in chronological order.

The first scholars, to my knowledge, who offered an interpretation that solves many problems, were P. Drews and, following his lead, M. Goguel.<sup>9</sup> They see chapters 9 and 10, on the one hand, and chapter 14, on the other, as referring to different subjects. Chapters 9 and 10 deal with communal meals for which a small group of the faithful gathered in a private home, perhaps during the week. Chapter 14 describes the eucharistic liturgy which was celebrated on Sunday by the bishop and his deacons, in the presence of the entire community. This interpretation seems quite attractive, especially since chapter 15 states that bishops and deacons are to be appointed who will

preside over divine services in the place of the apostles and prophets. For Drews and Goguel, chapter 14 voices a criticism of the practice, reflected in chapters 9 and 10, of taking the eucharist privately and thus tending to split the community up into small independent groups (see St. Ignatius of Antioch, *Smyrnaeans* 8 and *Philadelphians* 3-4). Chapter 14 would thus be a later addition that is intended to offset chapters 9–10.

Drews and Goguel were certainly right in regarding chapter 14 as of later provenance than chapters 9 and 10 (in fact the whole section from chapter 11 to chapter 14 inclusive is later, for reasons we cannot analyze here<sup>10</sup>). It seems, however, that their hypothesis of an opposition between chapter 14 and chapters 9–10 has no solid basis in the text. Why would the *Didache*, without clarifying the distinction, address the laity at one point (chapters 9–10) and the clergy at another (chapter 14) and use the same second person plural (“you”) in both cases? Why would chapter 14 give so little detail on the Sunday liturgy unless that same liturgy had been discussed earlier? It would seem rather that chapter 14 simply adds a few details, called for by circumstances, to a subject already discussed in chapters 9–10.

Such was Lietzmann’s thesis in his book *Messe und Herrenmahl*.<sup>10a</sup> It was so revolutionary that it deserves examination here, especially since it has exercised a strong influence on liturgical studies right down to our own day.

Lietzmann sought to distinguish two types of eucharist in the early Church: in the one, the commemoration of Christ’s death and redemptive work was to the fore; in the other, this element, along with the idea of sacrifice, was absent. The *Apostolic Tradition* of St. Hippolytus contained an example of the first form of eucharist and became the prototype that influenced all later forms of the Mass in both the East and the West. The very existence, however, of the non-commemorative eucharist, which Lietzmann

regards as originating in Egypt, is quite problematic. All the Egyptian formularies of the Mass show the commemorative aspect: not only the Liturgy of St. Mark but also the more ancient formularies in the Der Balyzeh Papyrus and the *Euchologion* of Serapion of Thmuis (Serapion's anaphora does not have an anamnesis but it does contain the words of institution). In dealing with these Egyptian formularies Lietzmann was therefore obliged to fall back on the hypothesis of a later insertion.

The definitive proof for Lietzmann is the *Didache*: He interprets this as preserving the Jerusalem tradition of communal meals characterized by an atmosphere of joy, at a time when the other form of the eucharist—the Mass with its commemorative aspect, as taught by St. Paul—was gaining the upper hand. The *Didache* evidently does play an important part in Lietzmann's hypothesis. The question is whether chapters 9 and 10 will support the interpretation here given of them. If this keystone is removed, the whole edifice built by Lietzmann falls to the ground.

I shall attempt to show that these chapters contain, not a eucharistic liturgy in the strict sense, but prayers spoken at table before the eucharist proper. This is indeed the most common view today.<sup>11</sup> It enables us to let the text stand unchanged, whereas Lietzmann was obliged to postulate a disordered text in which 10,6 should follow upon 9,5.

The prayers of chapters 9 and 10 evidently contain turns of phrase that seem to be borrowed from the eucharistic liturgy: for example, "the bread broken" (9,4) and "a spiritual food and drink" (10,3). Two ways of explaining this fact have been excogitated. We may think, with E. Peterson,<sup>12</sup> that the Bryennios codex, which dates from 1056, changed originally eucharistic prayers into prayers for more everyday use at table. Or we may think that the present text contains prayers originally used at table during communal meals, and that these prayers were given

## VIII

eucharistic overtones because the eucharist followed immediately on the communal meal.

The second of these two explanations seems to me more in keeping with the facts. Peterson can indeed appeal for support to the fact that chapters 9 and 10 of the *Didache* are reworked in the seventh book of the *Apostolic Constitutions*, where they have evidently been taken as being eucharistic prayers. The *Constitutions* add to chapter 10 of the *Didache* the famous prayer for the *myron* or baptismal oil,<sup>13</sup> thereby bringing out even more strongly the eucharistic significance of chapters 9 and 10. But may we not think that this later use of the *Didache* prayers was inspired simply by the eucharistic overtones they had acquired through their context, and that the later use only carried these overtones a step further?<sup>14</sup> For myself, I prefer to trust the text as published by Bryennios, especially since it is hard to see how texts originally eucharistic could be transformed, after the fourth century, into prayers for the table, at the very time when the practice of the agape was disappearing.

The decisive argument against Peterson, however, is the close link we shall see to exist between these prayers of the *Didache* and the Jewish tradition of blessings for meals. The link cannot be explained except as a direct and deliberate relationship. It seems to me that the link is so evident that it must unconditionally be accepted as the starting point for any interpretation of these chapters. Father Audet's commentary has the great merit of bringing out the importance of this criterion by showing how influential the tradition of thanking God was in Israel and Judaism.<sup>15</sup>

The very name *eucharistia* was undoubtedly taken over from this Jewish tradition, although the latter did not use it as the Christian Church would to refer specifically to the supreme act of thanksgiving which is the Mass or Lord's Supper. Among Christian writers, the word "eucharist" acquires this special meaning at an early date: probably in

Ignatius of Antioch (*Ad Smyrnaeos* 7, 1), certainly in Justin Martyr (*Apologia I*, 6, 6) and Irenaeus (*Adversus haereses* IV, 18). On the other hand, the *Didache* was probably written before the letter of Ignatius, and we cannot assume that "eucharist" is used here only in its specifically Christian sense. This is a point for which there is corroborating evidence, as we shall see.

In Father Audet's view, chapters 9 and 10 describe an agape or "ordinary breaking of bread," which is followed by "the major eucharist" (Father Audet's expression) as partially described in chapter 14. This seems to me to be an accurate view of the matter and especially of the relationship of chapters 9 and 10 to chapter 14. The prayers set down in chapters 9 and 10 are blessings used at a meal; this meal was followed by the eucharist, as is clear from *Didache* 10, 6 which serves as an introduction to it.<sup>16</sup> Was the eucharist celebrated in another room? Father Audet thinks that it was, on the basis of archeological discoveries at Dura Europos. In any case, this point is of no concern to us here.

In his commentary, despite the great importance of the subject, Father Audet has not made a detailed examination of the parallelism between the Jewish and Christian traditions of prayers of blessing (specifically, the Christian tradition as attested in the *Didache*). On this point, we can make our own the very interesting conclusions which E. von der Goltz reached back in 1905.<sup>17</sup> To begin with, *Didache* 9 and 10 reports prayers used *at table* in connection with a community meal, as 10, 1 makes clear. This means we need consider at this point only the Jewish tradition of blessings at meals.

There is, of course, a good deal of uncertainty when it comes to dating the various customs found in this tradition. It is possible, nonetheless, to reconstruct the general course of an ordinary Jewish meal (festive meals differed only in that the ritual was more extensive). I shall take into account here only the elements that are essential for our



purpose. Whenever there was a sufficient number of guests (sometimes three, sometimes ten), prayers of blessing were used. Before the meal, there was a blessing of the bread and of the wine, if there was any; according to the tradition that stems from Shammai, the wine was blessed first, then the bread. After the meal, there was a lengthy prayer of blessing at which foreigners, women, slaves, and children could not be present.<sup>18</sup>

This general framework of a Jewish ritual meal fits perfectly what is described in the *Didache*. Before the meal, Christians blessed the wine and the bread; then they ate and, at the end of the meal, blessed God once again. Non-baptized persons could not be present for this meal, or *eucharistia*, just as among the Jews those not admitted to the cultic rite had to absent themselves. Consequently, the prescription in 9, 5 does not prove that chapters 9 and 10 are describing the specifically Christian eucharist. This is corroborated by Hippolytus' *Apostolic Tradition* which prohibits catechumens from taking part in the agape (chapters 26–27).<sup>19</sup>

## THE CONTENT OF CHAPTERS 9 AND 10

I shall not embark on a word by word analysis of chapters 9 and 10 and of the correspondences with the Jewish tradition. It could be shown, for example, that Christians took the Jewish blessings over the bread and the wine and gave them a new meaning: the wine recalls the vine of David, the hidden meaning of which has now been revealed in the passion of Christ,<sup>20</sup> and the bread is henceforth the bread that is broken, a sign of salvation and a pledge of life for the believers who eat of it.

I shall, however, offer some remarks on chapter 10, since it provides us with hints as to the origin of the Christian anaphora and, more specifically, of the *praefatio* (preface).<sup>20a</sup> But on what grounds can the *Didache* be said to exemplify such a *praefatio*? Well, verse 6 speaks (very

briefly indeed) of a preparation for participation in the eucharist (in the strict sense of this term). In order to proclaim the imminent coming of the Lord and to greet him as already present among his own (cf. the Coptic version), as well as to forbid access to communion to those who are unworthy, the *Didache* uses the same language as Paul (in 1 Corinthians 16.20-23).<sup>21</sup> The same terminology will be taken over by most of the later eucharistic liturgies.<sup>22</sup>

It follows from this that the prayers which in chapter 10 precede the invitation to communion (10, 6) must be part of the "anaphora," if we may apply this technical term to so primitive a state of the tradition. In any case, since the content of these prayers corresponds so extensively to the content of the later prefaces of the Mass, we are justified in applying the name "preface" to *Didache* 10. The value of this chapter for liturgical studies is increased by the fact that the prayers are evidently inspired by the Jewish tradition.

The great Jewish blessing at the end of the meal was in fact a sequence of four blessings. This sequence is found, in another form and a different order, in *Didache* 10.

The Jewish prayer began by praising God as king of the universe who gives food to every creature but especially to men, who are his children. *Didache* 10, 3, is clearly a version of the same theme. Christian and Jew alike address the all-powerful master of the world, but the Christian attributes to the life-giving food and drink a new meaning unknown to the Jews: they are now a reminder to Christians of the spiritual food and drink revealed by Jesus Christ—a transparent allusion to the eucharistic food and drink which are a pledge of eternal life for the believer.<sup>23</sup>

The second Jewish blessing was addressed to the God of Israel who had brought his people out of Egypt, entered into a covenant with them, given them the Law, and finally bestowed on them the promised land. In short, the prayer

praised God for his great deeds in behalf of the chosen people, deeds that make up the history of salvation. The same intention is to be seen in *Didache* 10, 2, although the content of the blessing is now specifically Christian, as the faithful address the Father who, through Jesus, formed for himself a new people from among the nations and entered into a new covenant with them. "Your holy name . . . you have made to dwell in our hearts": these words are probably a reference to baptism, since in this rite the name of God is pronounced over the candidate and transforms him into a living temple of the Holy Spirit. But baptism is for the Christian tradition what the crossing of the Red Sea had been for the Jewish tradition, namely, a rescue from this world and the beginning of a new life.<sup>24</sup> Finally, Christians bless God "for the knowledge and faith and immortality you have revealed to us through Jesus your servant." In these words we find the three aspects both of Christ's ministry and of the new history of salvation: the revelation of God's plan and the gift of immortality through the Holy Spirit who is present in the Church.<sup>25</sup>

The third of the Jewish blessings asked God to have mercy on Jerusalem, on David's house, and on the temple (this third petition evidently dates from after 70 A.D.). God is asked to deliver his people from their enemies and afflictions. Here again, we find a close parallel in *Didache* 10, 5; Christians ask God for the deliverance and gathering of the Church, but the intention is the same.

This prayer for the Church is so important that we must dwell on it for a moment, especially since a similar petition occurs in chapter 9, 4. Unfortunately, we do not have the space here to go into the meaning of the Egyptian and North African tradition.<sup>26</sup> On the other hand, we cannot pass over the problem of duplication in 9, 4, and 10, 5. The petition is almost identical in both passages: the faithful ask God to gather his Church from the ends of the earth into his kingdom. Now, we saw that the third of the Jewish blessings asked God to rebuild Jerusalem; such a petition

is, however, equivalent to "Gather the dispersed children of Israel." We may conclude, then, that the prayer for the Church is found in its proper place in *Didache* 10, 5, as part of the great blessing after a meal. The Liturgy of St. Mark shows that the prayer for the Church was still part of the *praefatio* at a later period and in Egypt; in this prayer we read: "Lord, be mindful of your holy Church, one, catholic, and apostolic, which is spread abroad from one end of the earth to the other." Here we find the prayer of the *Didache* preserved almost verbatim, although the eschatological perspective has completely disappeared (the disappearance is characteristic of the period).

But what of the duplication in *Didache* 9, 4? It seems that the prayer for the Church got itself attached to the symbol of the bread that is scattered and then gathered. I think that in the course of history this symbolism won out over another and earlier possibility, that of making the prayer for the Church a part of the preface. In my opinion we can see one moment or phase of this development in the *Euchologion* of Bishop Serapion of Thmuis (in Egypt), where *Didache* 9, 4, reappears, but this time in the setting of the prayers of consecration; more specifically, it appears between the consecration of the bread and the consecration of the wine. The prayer for the Church as symbolized in the gathered bread was thus retained into a period when the practice of having a community meal before the eucharist proper had long since disappeared. In this development, the symbol of the gathered bread, which had earlier been part of the blessing over the bread at the community meal, later became part of the consecration of the eucharistic bread. Later still, the prayer for the Church was removed from its place in the prayers of consecration and located after the epiclesis, where it is to be found today. The *Didache* thus shows us the first phase in the history of the prayer for the Church within the Christian anaphora.

We have still to consider the fourth Jewish blessing and its parallel in the *Didache*. This fourth blessing is the longest of all, but it consists for the most part of individual petitions that probably originated at different periods. The pious Jew here addresses God as “kindly lover of men” (or “good and benevolent”), an expression that will occur frequently in Christian prefaces. *Didache* 10, 4 may reflect this part of the Jewish blessing, although the words in the *Didache* are very general. On the other hand, the very brevity of the petition in the *Didache* may mean that what we have here is simply a rubric for a more detailed prayer.<sup>27</sup> This is all the more likely inasmuch as spontaneous prayer (or at least prayer whose precise content was not prescribed in advance) still played an important role at this period, if we may judge by *Didache* 10, 7.<sup>28</sup>

I regard it as certain that chapter 10 of the *Didache*, like chapter 9, was influenced by the Jewish tradition. All the elements essential to the Jewish blessings are found in the prayer recorded in the *Didache*. Although the form has been Christianized and the order of the elements has been altered somewhat, we can once again see to what an extent Judaism was the cradle of Christianity.

We have also tried to show that the prayers of chapter 10 are to be located after the community meal and before eucharistic communion. This amounts to saying that what we have here is a kind of primitive *praefatio*. We justify this position by showing that the blessings and main petitions of the prefaces in the Christian anaphora are prefigured in the prayers of chapter 10. This thesis would be confirmed, I believe, if we took into account those resemblances between the prefaces and the Jewish blessings that have no parallel in the text of the *Didache*. I am thinking in particular of the short dialogue that begins with “Lift up your hearts”—“We have lifted them up to the Lord”; this is rather closely parallel to the dialogue between the father of

the Jewish family (or the president of the assembly) and the fellow guests that introduces the great blessing. I am thinking, too, of the Christian custom of singing the *Sanctus*, which likewise is paralleled in the Jewish tradition. It is enough, however, for us to have shown that the *Didache* represents a kind of bridge between the Jewish tradition of blessings at table and the preface of the Christian anaphora. In the latter, the essential elements of the Jewish tradition live on, even while being profoundly transformed and enriched by the new liturgical heritage proper to the Christian faith.

## CHAPTER 14 OF THE DIDACHE

Chapter 14, as we said earlier, refers to the meeting for "the breaking of bread" and "thanksgiving" that has already been described in chapters 9 and 10. It provides some further details which we shall describe briefly.

1. The meeting takes place on "the dominical day of the Lord." Despite the pleonastic way of describing the day, the reference is doubtless to an ordinary Sunday, Sunday being the new day for specifically Christian worship.<sup>29</sup> *Didache* 8, 1 attacks those "hypocrites" who fast on the second and fifth days of the week, instead of on the fourth and sixth.<sup>30</sup> May we suppose that in emphasizing the fact that the meeting is on Sunday *Didache* 14, 1 is making a similar point against those who would make Saturday the preferred day for worship? We cannot say so with certainty, but the possibility is not to be excluded, since other texts from the same period show us that such a "temptation" existed.<sup>31</sup> This would explain why the redactor of the *Didache* returns here to a subject already treated in chapters 9 and 10, and why he specifies that the community is to meet not simply on "the Lord's day" (which could mean the sabbath) but on "the dominical day of the Lord."

2. If the Sunday meeting described in *Didache* 14 is the same as the one of which chapters 9 and 10 speak, we must

suppose that it too included a community meal.<sup>32</sup> It follows that the assembly took place on Sunday evening, since the meal was evidently eaten in the evening. That is the situation reflected in the famous letter of Pliny the Younger on the Christians: they meet on Sunday evening "to eat their food which, whatever people may say of it, is ordinary and innocent."<sup>32a</sup> Acts 20.7, "On the first day of the week we met to break bread," is probably a confirmation that this was indeed the Christian custom.<sup>33</sup> *Didache* 9–10 and 14 belong, therefore, to a period when eucharist and agape had not yet been separated.<sup>34</sup>

3. We learn that the "breaking of bread" and the "thanksgiving" were accompanied by a confession of sins. Earlier, in *Didache* 4, 14, we read: "In the assembly you will confess your sins and you will not go to prayer with a bad conscience." This exhortation marks the end of the section on the "Way of Life" (chapters 1–4), which contains teaching that goes back to a Jewish source.<sup>35</sup> The exhortation is found in a number of texts that are parallel to the *Didache*,<sup>36</sup> and for this reason it is all the more interesting to see that only the *Didache* has the phrase "in the assembly." The addition brings the exhortation closer to what we find in *Didache* 14, 1–2, and turns it into a kind of commentary on the latter.

4, 14a. In the assembly, you will confess your sins

14, 1. Come together on the dominical day of the Lord, break bread and give thanks, having first confessed your sins so that your sacrifice may be pure.

4, 14b. and you will not go to prayer with a bad conscience.

14, 2. Anyone who has a quarrel with his fellow should not gather with you until he has been reconciled, lest your sacrifice be profaned.

From this we learn two things:

a) In the course of the eucharistic gathering, there was a public and communal confession of sins. We are not told at what point in the course of the liturgy the confession took place; the aorist participle ("having confessed," in 14, 1) indicates only that the confession came before communion, which would be obvious in any case.<sup>37</sup> Neither are we told how the confession was made. We might think of a recitation of the Our Father which contains the petition: "Forgive us our debts as we forgive our debtors," but the Our Father is mentioned in 8, 2, and in 8, 3 we are told that it is to be prayed thrice daily. This liturgical usage was evidently not reserved to the Sunday eucharist.

We might also think of a community prayer of the kind preserved in *I Clement* 60, 1-2: "Merciful and compassionate [God]. . . . forgive our sins and injustices, and failures and faults. Do not take account of every sin of your servants and handmaids, but purify us with your purifying truth. Direct our steps so that we may walk in holiness of heart and do what is good and pleasing to you."

b) But the confession of sins, even if sincere, was not always a sufficient preparation for communion. We are also told that there were cases of temporary "excommunication."<sup>38</sup> If a person had a "bad conscience," he was not to take part in the community prayer.<sup>39</sup> *Didache* 14, 2 now tells us what this "bad conscience" refers to: If there is a dispute between brother and brother, they must settle the dispute before coming to communion. The text makes it clear that this regulation affects both of the persons involved; neither should communicate before a reconciliation has been effected.

In reading this passage we think immediately of Matthew 5.23-24: "If you are bringing your offering to the altar and there remember that your brother has something against you, leave your offering there before the altar, go and be reconciled with your brother first, and then come back and



present your offering." This passage refers, of course, to worship in the temple at Jerusalem,<sup>40</sup> but *Didache* 14, 2 shows that the words of Jesus were quickly adapted to the new situation of Christian worship. In this context we might also cite Mark 11.25: "And when you stand in prayer, forgive whatever you have against anybody, so that your Father in heaven may forgive your failings also." This text is confirmation of the fact that reconciliation among brothers was considered a prior condition for the forgiveness of God. We know, in fact, that Christians exchanged the kiss of peace before communion, as a sign of mutual forgiveness.<sup>41</sup> *Didache* 14, 2 also reminds us of the situation described in 1 Corinthians 11.27-29: To communicate "worthily" is to communicate with respect for one's brothers and sisters.<sup>42</sup>

4. I myself would not attach too much importance to the use of the word "sacrifice" as a designation of the eucharist; it occurs twice in *Didache* 14, but it is evidently suggested by the citation of Malachi 1.11, 14, which immediately follows.<sup>43</sup> "Sacrifice" means here the sacrifice of thanksgiving of which the earliest Christian texts speak; these texts deliberately contrast this sacrifice with bloody sacrifices, whether Jewish or pagan.<sup>44</sup> Nor can we prove differently by appealing to *Didache* 13, 3, where the prophets are called the "high priests" of community. *Didache* 13, 3-7 is a reassertion, in Christian form, of the Old Testament law on the tithe owed to the high priests; the passage thus has no direct relation to chapter 14. Still less can any appeal be made to chapter 15 (on the election of bishops and deacons) in order to prove that "sacrifice" in chapter 14 refers to the eucharist as a sacrifice in a specific, ministerial sense; chapter 15 is certainly a later addition.<sup>45</sup>

## CONCLUSIONS

If asked about the importance of the eucharistic texts in the *Didache* for the current renewal of the liturgy, I would emphasize two points:

1. The first Christian communities celebrated the eucharist in connection with a meal.<sup>46</sup> Some small communities are today returning to this practice. It is clear that this implies a change of viewpoint: the eucharist is no longer being treated as a solemn ritual, a mysterious sacrifice that is to be celebrated with great pomp in a cathedral, but is becoming once again a sharing by friends of a simple daily food, and this in a familiar setting, around a table. The traditional eucharist has the advantage of giving visible manifestation to an entire local Church. The small-group eucharist has the advantage of intimacy. Could we not have both forms of the eucharist in our Churches?<sup>47</sup>

2. The *Didache* contains this fine prayer: "Just as the bread broken was first scattered on the hills, then was gathered and became one, so let your Church be gathered from the ends of the earth into your kingdom" (9, 4).<sup>48</sup> The image is a perfect one for the pilgrim Church. On the one hand, a local community, gathered around the one eucharistic bread and knowing that it is united in faith and reconciled through mutual forgiveness, realizes that it is in very truth the body of Christ. On the other hand, it is conscious that it is but a small fragment (a *klasma*; cf. 9, 3) of the entire body, and it prays fervently for the visible unity of all Christians. Is this not the authentic eschatological outlook Christians should have in the age of ecumenism?<sup>49</sup>

## NOTES

This is a revised and completed version of an article that appeared in the volume *Eucharisties d'Orient et d'Occident* (Lex orandi 46; Paris, 1970), pp. 65-82.

1. J.-P. Audet, *La Didachè: Instructions des apôtres* (Paris, 1958).

2. A. von Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel* (TU 2; Leipzig, 1886), and many others after him.

3. The "Anglo-Saxon School": for example, J. A. Robinson, especially in his book *Barnabas, Hermas and the Didache* (London, 1920); R. H. Connolly, in a series of articles in the *Journal of Theological*

*Studies*, 1931-39, in which he even sees some Montanist influence on the *Didache*; and others.

4. Cf. also R. Glover, "The *Didache* Quotations and the Synoptic Gospels," *New Testament Studies*, 5 (1958-59), 12-29; C. F. D. Moule, "A Note on *Didache* ix, 4," *Journal of Theological Studies*, N. S., 6 (1955), 240-43; R. A. Kraft, *The Apostolic Fathers 3: The Didache and Barnabas* (New York, 1965), p. 77; A. Vööbus, *Liturgical Tradition in the Didache* (Stockholm, 1968), p. 885.

5. R. Knopf, in *Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Klemensbriefe* (Handbuch zum N. T. Die apostolischen Väter 1; Tübingen, 1920), pp. 1-40; A. Adam, "Erwägungen zur Herkunft der *Didache*," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 68 (1957), 1-47; S. Giet, *L'énigme de la Didachè* (Paris, 1970), p. 264.

6. The antiquity of the prayers is clear from the fact that they are heavily influenced by the Jewish tradition. Note, too, the title *pais* ("child" or "servant") as applied to Jesus in all these prayers; it is a very early Christological title that soon disappeared from the Church's tradition. According to H. J. Gibbins, "The Problem of the Liturgical Section of the *Didache*," *Journal of Theological Studies*, 36 (1935), 383-86, the prayers date from as early as 30-70 A.D. and come from Jerusalem.

7. [Translated from the Greek text as given in Audet, *op. cit.*, pp. 234, 236, 240, but with reference to Rordorf's French translation. The latter is by A. Tuilier and will appear in the Tuilier-Rordorf volume on the *Didache* in the *Sources chrétiennes* series. The French translation reflects a slightly different Greek text.—Tr.]

8. The same may be said of other problems in the interpretation of the *Didache*. Cf. F. E. Vokes, *The Riddle of the Didache: Fact or Fiction? Heresy or Catholicism?* (London, 1938); Giet, *op. cit.*

9. P. Drews, "Untersuchungen zur *Didache*," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 5 (1904), 53-79; M. Goguel, *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr* (Paris, 1910).

10. Cf. Audet, *op. cit.*, pp. 104-20.

10a. Bonn, 1926; reprinted, 1955. English translation by D. H. G. Reese, *Mass and Lord's Supper* (Leiden, 1953-72).

11. Cf. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, translated by N. Perrin (London, 1966), pp. 116-17, with bibliography; Giet, *op.*

*cit.*, pp. 203 ff. Vööbus, *op. cit.*, pp. 61 ff. tries to prove the contrary but is not convincing.

12. "Über einige Probleme der Didache-überlieferung," in his *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Rome-Freiburg, 1959), pp. 156 ff. (reprinted from *Rivista di archeologia cristiana*, 27 [1951], 37-68). Peterson's view is accepted by J. Betz, "Die Eucharistia in der Didache," *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 11 (1969), 10-48.

13. On this prayer cf. W. Rordorf, "Le baptême selon la Didache," in *Mélanges liturgiques offerts au R. P. dom Bernard Botte* (Louvain, 1972), pp. 507-8. Kraft, *op. cit.*, pp. 165-68, on the basis of this prayer, sees chapters 9-10 as describing a eucharist for the newly baptized.

14. For we must add that in the fourth century these same prayers of the *Didache* are also to be found in a non-eucharistic context, namely, in the *Logos soterias* (which is probably an authentic work of Athanasius; cf. E. von der Goltz, *Logos soterias pros ten parthenon: Eine echte Schrift des Athanasius* [TU, n.F. 14/2a; Leipzig, 1905]).

15. *Op. cit.*, pp. 372-98.

16. Cf. also J. A. Jungmann, *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great*, translated by F. A. Brunner (Notre Dame, 1959), pp. 35-36.

17. *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche* (TU, n. F. 14/2b; Leipzig, 1905). Others have likewise emphasized the importance of the Jewish tradition for the interpretation of *Didache* 9-10, but without drawing the necessary conclusions; cf. Lietzmann, *op. cit.*, pp. 164-65; M. Dibelius, "Die Mahl-Gebete der Didache," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 37 (1938), 261-83; R. D. Middleton, "The Eucharistic Prayers of the Didache," *Journal of Theological Studies* 36 (1935), 259-67 (Middleton is the closest to E. von der Goltz). Recently, K. Hruby, "La 'birkatha-mazon,'" in *Mélanges . . . Bernard Botte*, pp. 205-22, has made a careful study of the Jewish prayers.

18. Cf. also what we know today of the Essenes!

19. Cf. also Pseudo-Athanasius, *Logos soterias* 13 (ed. E. von der Goltz; cf. note 14, above).

20. In my opinion, this refers to a "revelation" of the meaning of the prophecy in Genesis 49. 11 (cf. Isaiah 11); cf. W. Rordorf, "La vigne et le vin dans la tradition juive et chrétienne," *Annales de l'Université de Neuchâtel* 1969-1970 (Neuchâtel, 1971), pp. 135 ff.

20a. ["Anaphora" is a Greek word meaning "a carrying up or raising," and in Christian usage means "offering" and is a name for the eucharistic prayer of the Mass. *Praefatio* (preface) means "a speaking before (God and the people)"; in early Roman usage it designated the entire eucharistic prayer, but later came to mean only the opening section of that prayer.—Tr.]

21. Cf. G. Bornkamser, "Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie," in his *Das Ende des Gesetzes* (5th ed.; Munich, 1968), pp. 123-32.

22. This would be the place to study the *Hosanna* in the liturgy; in my view, moreover, the "If anyone is holy, etc." (*Didache* 10, 6) corresponds to the "Holy things to the holy!" of the Eastern liturgy.

23. Cf. Ignatius of Antioch, *Ad Ephesios* 20, 2. I need not emphasize the importance of the blessing of creator and creatures in all the later prefaces of the Mass.

24. Cf. J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy* (Notre Dame, 1956), pp. 86-98.

25. We need only remind the reader that the later prefaces of the Mass, beginning with that found in the *Traditio apostolica* of St. Hippolytus, always commemorate the great events in the history of salvation.

26. Cf. L. Clerici, *Einsammlung der Zerstreuten: Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9, 4 und 10, 5* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 44; Münster, 1966).

27. Thus Harnack, *op. cit.*, p. 33; Peterson, *op. cit.*, pp. 171-72.

28. We have little detailed knowledge of this spontaneous or non-fixed prayer, but we can at least say that it was long held in honor; cf. Justin, *Apologia I*, 67; Hippolytus, *Traditio apostolica*, 9.

29. C. W. Dugmore, "Lord's Day and Easter," in *Neotestamentica et Patristica in honorem sexagenarii O. Cullmann* (Leiden, 1962), pp.

272-81, would see in the phrase a reference to Easter; for a critique of this view, cf. W. Rordorf, *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*, translated by A. A. K. Graham (Philadelphia, 1968), pp. 205-15.

30. The "hypocrites" are probably not Jews, as is often assumed, but Christians who were tempted to imitate Jewish customs.

31. Cf. Ga 4.8-11; Col 2.16-17; Ignatius of Antioch, *Ad Magnesios* 9, 1-2; and the commentary on these texts in W. Rordorf, *Sabbat et dimanche* (Neuchâtel-Paris, 1972).

32. The expression "to break bread" seems to me to confirm this thesis, despite the objections of Jeremias, *op. cit.*, pp. 119-20.

32a. *Epistulae* X, 96, 7.

33. It is true that C. S. Mosna, *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V. secolo* (Rome, 1969), pp. 44 ff., 83 ff., defends the view (earlier proposed by H. Riesenfeld, "The Sabbath and the Lord's Day in Judaism," in *The Gospel Tradition*, translated by E. M. Rowley and R. A. Kraft [Philadelphia, 1970], pp. 111-38) that Acts 20.7 refers to a gathering on Saturday evening; he therefore postulates that *Didache* 9-10 describes a Christian vigil on Saturday evening. For a critique of this position, cf. my review of Mosna's book in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 82 (1971), 383-85.

34. In Justin Martyr, *Apologia I*, 67, the separation has already taken place.

35. Cf. W. Rordorf, "Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne: Les Deux Voies," in *Judéo-christianisme* (Paris, 1972), pp. 109-28. (This volume = *Recherches de science religieuse* 60 [1972], nos. 1-2.)

36. These are: *Doctrina apostolorum* 4, 4; *Epistula Barnabae* 19, 12; *Canones apostolorum* 11 (in the shorter version); and *Constitutiones apostolorum* VII, 14, 17.

37. On the other hand, I am not convinced that the conjecture of Gebhardt and Harnack is necessary. They have proposed the reading *proxomologesamenoi* instead of the ms *proxomologesamenoi* (and almost all the editors of the *Didache* have followed them). I prefer to keep the ms reading.

38. Cf. also *Didache* 10, 6: "If anyone is holy, let him come! If anyone is not, let him repent!" This is a further indication that chapters 9, 10, and 14 are closely connected each with the others.

39. *Proseuche* (prayer) despite the accompanying *sou* (your) in 4, 14 must be taken as referring to the community prayer, for the text speaks of "going to prayer." Giet, *op. cit.*, p. 88, refers to Acts 16.13 where *proseuche* means the place of Jewish worship.

40. Cf., e.g., P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu* (Neuchâtel-Paris, 1963), p. 64.

41. Cf. Justin Martyr, *Apologia I*, 65, 2. On this point, cf. W. Rordorf, "'Wie auch wir vergeben haben unsern Schuldern' (Matth. VI, 12b)," *Studia Patristica*, 10 (Berlin, 1970), 236-41.

42. Pseudo-Athanasius, *Syntagma doctrinae* 2, seems to give this interpretation of *Didache* 4, 14.

43. Cf. Kraft, *op. cit.*, p. 174.

44. Cf. W. Rordorf, "Le sacrifice eucharistique," *Theologische Zeitschrift*, 25 (1969), 335-53, where I offer a critique of J. de Watteville's thesis in his *Le sacrifice dans les texts eucharistiques des premiers siècles* (Neuchâtel-Paris, 1966).

45. Cf. the pertinent remarks of Giet, *op. cit.*, pp. 240 ff.

46. The expressions "Holy Supper" and "Evening Meal (*Abendmahl*)" for the eucharist preserve the memory of this fact.

47. Cf. W. Rordorf, "Die Hausgemeinde der vorkonstaninischen Zeit," in C. W. Williams (ed.), *Kirche: Tendenzen und Ausblicke* (Gelnhausen-Berlin, 1971), pp. 190-96, 235-36 (= Aufsatz VI).

48. The passage has been taken over into a number of recent eucharistic liturgies.

49. Cf. W. Rordorf, "Eglise de l'attente," *Communion* (formerly *Verbum caro*), no. 95 (1970), 86-96.

## Zur Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung

Weit ist der Weg von der neutestamentlichen Vorstellung der Heiligkeit jedes getauften Christen bis zur kultischen Verehrung speziell heiliger Personen, wie sie sich besonders in der nachkonstantinischen Kirche herausgebildet hat. Man kann am Bedeutungswandel der betreffenden Termini (ἅγιος, sanctus, etc.) in der christlichen Literatur und Epigraphik der ersten Jahrhunderte den zurückgelegten Weg ermessen<sup>1</sup>. Die Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung stellt bloß einen Ausschnitt aus dieser Entwicklung dar. Ja, sie kann nicht einmal als typisch für die ganze Entwicklung gelten; denn im Unterschied zum Apostel, hervorragenden Bischof, Missionar, Theologen oder Mönch ist der Märtyrer ursprünglich kein "Heiliger" im später ausgeprägten Sinne, sondern eben ein "Märtyrer". Wir werden zu fragen haben, worin denn sein "Zeugnis" besteht, das von der Kirche als besonders verehrungswürdig festgehalten wurde.

Die quellenmäßige Ausgangslage für eine Erforschung der Ursprünge der christlichen Märtyrerverehrung ist außerordentlich schmal. Die christliche Archäologie, Epigraphik und Ikonographie ergeben für die älteste Zeit so gut wie gar nichts. Sie können höchstens anderweitig gewonnene Ergebnisse nachträglich bestätigen und veranschaulichen, bleiben aber - für sich genommen -, was zeitliche Ansetzung und Deutung betrifft, meistens sehr unsicher<sup>2</sup>. Wir sind also in der Hauptsache auf die frühesten literarischen Zeugnisse angewiesen, die uns über die Motive und die Formen der christlichen Märtyrerverehrung Aufschluß geben, in erster Linie also die Märtyrerakten des 2. und beginnenden 3. Jahrhunderts selber, in zweiter Linie das sie erläuternde Martyriumsverständnis der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller.

Im folgenden werde ich mich hauptsächlich auf das stützen, was man aus dem Polykarp-Martyrium einerseits, aus der Passio von Perpetua und Felicitas andererseits erheben kann. Diese Beschrän-



kung läßt sich m.E. methodisch rechtfertigen; denn es sind dies die beiden literarischen Stücke, die nicht nur die für unsere Fragestellung ergiebigsten sind, sondern deren Überlieferungs-geschichte uns zudem einen interessanten Einblick in die weitere Entwicklung der christlichen Märtyrerverehrung gewährt.

Freilich muß ein Vorbehalt gemacht werden: das Polykarp-Martyrium stammt aus Kleinasien, die Passio von Perpetua und Felicitas aus Nordafrika. Das sind zwei verschiedene Kulturkreise, auch im Bereich der christlichen Tradition. Wir dürfen nicht vorschnell systematisieren und vom einen Dokument auf das andere schließen, indem wir z.B. behaupten, hinter beiden Dokumenten müßten ähnliche Verhältnisse stehen. Aber immerhin werden wir - vielleicht zu unserer Überraschung - auf frappante Übereinstimmungen zwischen den beiden so verschiedenartigen Quellen stoßen, die wohl doch nur aufgrund der Annahme gemeinsamer Grundanschauungen erklärt werden können.

Noch eine letzte Bemerkung sei vorausgeschickt: Ich habe es bewußt unterlassen, die alte Streitfrage aufzugreifen, ob und inwiefern das christliche Martyriumsverständnis und die christliche Märtyrerverehrung von heidnischen oder jüdischen Vorbildern abhängig sei. Ich bin der Meinung, daß wir hier ohnehin nicht über bloß formal-äußerliche Parallelen hinauskommen<sup>3</sup>. Grundsätzlich behält also die lapidare Feststellung Freiherrn von Campenhausens, womit er sein Buch über "Die Idee des Martyriums in der alten Kirche" begonnen hat, ihre Berechtigung: "Die Idee des Martyriums und die Vorstellung des Märtyrers sind christlichen Ursprungs"<sup>4</sup>. Das wird sich auch im Verlaufe unserer Untersuchung mit erneuter Deutlichkeit zeigen.

### I. Das Polykarp-Martyrium

Ich lasse die schwierige historische Frage nach der zeitlichen Ansetzung des Todes des Bischofs von Smyrna jetzt beiseite, da sie für uns keine direkte Bedeutung hat<sup>5</sup>. Um so mehr müssen wir einleitend auf das textkritische Problem, das mit der Überlieferung des Polykarp-Martyriums verbunden ist, eingehen. Der Brief der Ge-

meinde von Smyrna über das Martyrium ihres Bischofs und einiger anderer Christen ist uns einerseits in der Gestalt der eusebianischen, z.T. paraphrasierenden Berichterstattung, andererseits als unabhängiger Text überliefert, der von K. Bihlmeyer aufgrund der Handschriften und alten Übersetzungen sorgfältig herausgegeben worden ist<sup>6</sup>. Nun hat Hans Frh. von Campenhausen in einer wichtigen Untersuchung<sup>7</sup> aufgrund eines Vergleichs der zwei Versionen zu erhärten versucht, daß sich im Polykarpmartyrium verschiedene Redaktionsschichten voneinander ablösen lassen: in den ursprünglichen, kurz nach dem Tode des Bischofs verfaßten Bericht wären zunächst (Ende 2. Jahrhundert) die antimontanistische Quintusgeschichte, daraufhin (Anfang 3. Jahrhundert) noch die Ausführungen über die kultische Verehrung der Märtyrer eingeschoben worden. An diesem, im wesentlichen Euseb vorliegenden Text hätte (zu Beginn des 4. Jahrhunderts) ein "Euangelion-Redaktor" noch erhebliche Eingriffe vorgenommen, um das Sterben des Bischofs Polykarp der Passion Jesu anzugleichen; noch später (Ende 4. oder Anfang 5. Jahrhundert) seien die Nachträge der Kap. 21-22 dazugekommen<sup>8</sup>.

Da zumindest zwei Ergebnisse der Arbeit H. Campenhausen's direkt unsere Fragestellung betreffen, muß ihre Stichhaltigkeit kurz überprüft werden. 1. Ist die Feststellung des Heidelberger Patristikers zutreffend: "die bekannte Parallelisierung des Polykarpmartyriums mit der Christuspasion und die betonten, "lehrhaften" Folgerungen im Sinne eines "dem Evangelium gemäßen" Martyriums sind bei Eusebios schlechterdings nicht zu finden. Der bekannteste und berühmteste Zug des Martyriums, auf den immer wieder hingewiesen wird, ist nicht ursprünglich, sondern gehört erst einer sehr viel späteren Bearbeitung an"<sup>9</sup>; und 2.: gehören die Verteidigung der Märtyrerverehrung in Kap. 17 und die Angaben über den Polykarpkult in Kap. 18 nicht zum ursprünglichen Martyriumsbericht?

Vor nicht zu langer Zeit hat L.W. Barnard<sup>10</sup> zu diesen Ergebnissen v. Campenhausens Stellung genommen; seine Kritik ist allerdings nicht in allen Stücken hieb- und stichfest. Ich be-

schränke mich hier auf die Erwähnung seiner triftigen Einwände und erlaube mir, einiges ergänzend hinzuzufügen.

1. L.W. Barnard bemüht sich nachzuweisen, daß auch die eusebianische Version des Polykarpmartyriums Anspielungen auf die Passion Christi enthält<sup>11</sup>. Von der 15 Nummern umfassenden Liste sind freilich nur 4 haltbar: a) der von Polykarp in gethsemaneähnlichen Umständen getane Ausspruch: "Der Wille des Herrn geschehe"<sup>12</sup>; b) die Erwähnung des "großen Sabbats", die an Joh. 19,31 anklängt<sup>13</sup>; c) die Einmischung der Juden beim Streit um die Herausgabe der sterblichen Überreste Polykarps<sup>14</sup>; d) die Bezeichnung der Märtyrer als "Jünger und Nachahmer des Herrn"<sup>15</sup>. Dazu kommt die Schilderung des Sterbens Polykarps, die von der Vorstellung der Teilnahme am Leiden Christi ganz durchdrungen ist, wie wir sehen werden, und die auch H. v. Campenhausen nicht zu den Interpolationen rechnet.

Damit soll nicht gesagt sein, daß an einigen Stellen durchaus ein späterer Evangelions-Redaktor sein Handwerk getrieben haben kann, obwohl mir scheint, daß H. v. Campenhausen etwas zu viel aus den Nahtstellen und Löchern der eusebianischen Paraphrase herauslesen will. Aber wir können sicher nicht soweit gehen zu behaupten, daß erst eine - übrigens postulierte - Version des 4. Jahrhunderts Interesse an einer Annäherung des Leidens des Bischofs Polykarp an dasjenige seines Herrn bekundet hat. Das ist auch aus theologiegeschichtlichen Überlegungen unwahrscheinlich. In den allgemeinen Christenverfolgungen seit Decius war nicht mehr die allzu große Martyriumsfreudigkeit, sondern gerade im Gegenteil die Martyriumsscheu zum Hauptproblem geworden<sup>15a</sup>. Welchen Sinn hätte in dieser Situation die Arbeit eines Evangelion-Redaktors gehabt, die dartun will, daß allein ein nicht selbstgesuchtes Martyrium evangeliumsgemäß sei? Dagegen ist jedermann bekannt, daß - im Zusammenhang mit dem aufkommenden Montanismus - ein brennendes Interesse an dieser Frage im ausgehenden 2. Jahrhundert bestand. Zudem finden wir das Anliegen, die christusähnlichen Züge eines Martyriums herauszustellen, in verschiedenen anderen martyrologischen Berichten des 2. Jahrhunderts<sup>16</sup>.

Auch K. Beyschlag<sup>17</sup> hat sich skeptisch zur v. Campenhausenschen These geäußert. In einer anderen Arbeit<sup>18</sup> hat er sogar den kühnen Nachweis zu führen versucht, daß nicht nur das Polykarpmartorium, sondern daß fast alle frühchristlichen Martyriums- oder Beinahe-Martyriums-Berichte traditionsgeschichtlich als Verwandte des "Jakobusmartorium" (hinter dem vermutlich eine Darstellung der Passion Jesu stehe) anzusprechen seien. Das würde natürlich bedeuten, daß das spezifische Anliegen des Polykarpmartoriums in ungeahnt direkter Weise in ältester Tradition verwurzelt wäre; freilich ruft auch die These Beyschlags zu kritischen Rückfragen<sup>19</sup>. -

2. Die 2. Frage, die wir zu stellen haben: gehören die Verteidigung der Märtyrerverehrung in Kap. 17 und die Angaben über den Polykarpkult in Kap. 18 nicht zum ursprünglichen Martyriumsbericht?, braucht uns nicht lange aufzuhalten, da H. v. Campenhausen selber diesem Ergebnis seiner Arbeit weniger Gewicht beimißt<sup>20</sup> und da nach ihm die betreffenden Nachrichten lediglich einige Jahrzehnte jünger als der ursprüngliche Martyriumsbericht wären. Die textlichen Schwierigkeiten in den Kapiteln 17 - 18 (vgl. Euseb, Hist. eccl. IV, 40 - 44) seien nicht geleugnet<sup>21</sup>, aber der v. Campenhausen'sche Quellenscheidungsvorschlag ergibt auch kein befriedigendes Resultat. Sicher hat die Verteidigung der Märtyrerverehrung hier eine polemische Spitze und ist ungeschickt in den Zusammenhang eingefügt, aber warum sollte sie nicht zum ursprünglichen Martyriumsbericht gehört haben, da doch H. v. Campenhausen selber darauf hinweist, daß dasselbe Problem fast zur gleichen Zeit im Lyoner Schreiben über die Verfolgung vom Jahre 177 auftaucht<sup>22</sup>? Ferner: Während die Angaben in 18,2 über die Bergung der Reste des Märtyrers "an einer geeigneten Stelle" H. v. Campenhausen zwar verdächtig, aber nicht unmöglich scheinen<sup>23</sup>, möchte er die 18,3 ausgesprochene Absicht, den Gedächtnistag des Martyriums zu begehen, als Interpolation ausklammern<sup>24</sup>, obwohl er selber zugibt, daß die Fiktion in diesem Fall gut gelungen ist. Das Argument, im Falle der Echtheit müßte hier die Totengedächtnisfeier am 3. Tag erwähnt werden, ist nicht gewichtig genug, um die Interpolationshypothese notwendig zu machen<sup>25</sup>. Das Zeugnis des Polykarpmartoriums über die Verehrung des Märtyrergabes und die Gedächtnis-

feier am Jahrestag des Martyriums hat im 2. Jahrhundert nichts Auffallendes an sich, da ersteres jüdischer und letzteres heidnischer Sitte entspricht<sup>26</sup>. Es wäre im Gegenteil auffallend, wenn wir dieser in der Antike den Toten und besonders den ausgezeichneten Toten allgemein erwiesenen Pietät bei den Christen nicht begegnen würden. Alles in allem dürfen wir wohl, was die beiden angeschnittenen Fragen betrifft, dem Bericht über das Polykarpmartyrium mehr Vertrauen schenken, als Hans v. Campenhausen ihm entgegenbringt. Damit ist aber die Bahn frei für eine positive Würdigung der Aussagen dieser wichtigen Quelle über die Motive und die Formen der Märtyrerverehrung.

Mart. Pol. 2,2<sup>27</sup> sagt: ...."sie stellten uns allen vor Augen, daß die tapferen Märtyrer Christi in der Stunde der Qual fern vom Körper weilten, oder besser gesagt, daß der Herr gegenwärtig und bei ihnen war"<sup>28</sup>. Die auch in anderen Martyriumsberichten festgestellte Schmerzunempfindlichkeit der Blutzeugen<sup>29</sup> erhält hier eine bedeutende theologische Interpretation: nach ihr sind die Märtyrer im Geiste ent-rückt, oder vielmehr Christus ist bei den Märtyrern. D a s stellt das Martyrium den Christen vor Augen, sagt der Text ausdrücklich.

Im einzelnen durchgeführt wird diese Interpretation dann am Beispiel des Sterbens von Polykarp<sup>30</sup>. Nachdem der greise Bischof die Annagelung an den Holzpfehl des Scheiterhaufens mit der Begründung ausgeschlagen haben soll, Gott werde ihm die Gnade geben, "ohne Sicherung durch Annagelung unbeweglich auf dem Scheiterhaufen stehen zu bleiben", heißt es: "Er aber, die Hände am Rücken und festgemacht gleich einem herrlichen Widder, der aus einer großen Herde zu einem für den allmächtigen Gott angenehmen Opfer auserlesen wurde, (vgl. Sap. 3,6) sprach: 'O Vater deines geliebten und gepriesenen Sohnes Jesus Christus, der uns deine Erkenntnis vermittelt hat, o Gott der Engel und Mächte und aller Schöpfung und des ganzen Geschlechtes der Gerechten, die vor dir leben, ich preise dich, daß du mich dieses Tages und dieser

Stunde gewürdigt hast, so daß ich unter der Schar der Märtyrer teilnehme an dem Kelche deines Christus, um seelisch und körperlich an der Unvergänglichkeit des hl. Geistes zu ewigem Leben aufzuerstehen. Möchte ich unter sie (sc. die Zahl der Märtyrer) heute<sup>30a</sup> vor dir aufgenommen werden als fettes, wohlgefälliges Opfer, so wie du, untrüglicher, wahrhaftiger Gott es zubereitet, vorherverkündet und erfüllt hast. Deshalb und für alles bringe ich dir Lob, Dank und Verherrlichung dar durch den ewigen Hohenpriester Jesus Christus, deinen geliebten Sohn, durch welchen dir mit ihm selbst im Heiligen Geiste die Ehre sei jetzt und in alle Ewigkeit. Amen!' Nachdem Polykarp das Amen ausgesprochen und sein Gebet beendet hatte, zündeten die Leute, die den Brand besorgten, das Feuer an. Als die Flamme mächtig emporloderte, schauten wir ein Wunder; uns wurde es gegeben, (das Wunder) zu sehen, und wir wurden bewahrt, um den anderen das Geschehene zu verkünden. Denn das Feuer, das sich gleich einem vom Winde geschwellten Segel wölbte, umgab rings den Leib des Märtyrers wie eine (schützende) Mauer. Er war mittendrin, nicht wie Fleisch, das verbrennt, sondern wie Gold und Silber in einem Schmelzofen (vgl. Sap. 3,6). Auch empfanden wir einen Wohlgeruch wie von duftendem Weihrauch oder anderen kostbaren Gewürzen. Als schließlich die Gottlosen merkten, daß sein Leib vom Feuer nicht verzehrt werden könne, befahlen sie dem Konfektor, er solle zu Polykarp hingehen und ihm das Schwert in die Brust stoßen. Er tat dies, worauf eine solche Menge Blutes floß, daß es das Feuer auslöschte und die ganze Menschenmenge sich wunderte über den großen Unterschied, der zwischen den Ungläubigen und den Auserwählten besteht<sup>31</sup>.

Dieser Abschnitt darf als ein wichtiges Zeugnis früher Märtyrertheologie gewertet werden. Besonders das Gebet weist archaische eucharistische Züge auf<sup>32</sup>, die jetzt in martyrologischem Zusammenhang begegnen. Wir können ihm folgende Vorstellungen entnehmen:

1. Das Martyrium ist bereits nicht mehr ein Wort-, sondern ein Blutzeugnis. Man wird in die Zahl<sup>33</sup> der Märtyrer aufgenommen, indem man am "Kelch Christi", also an seinem Leiden<sup>34</sup>, teilnimmt.

2. Das Martyrium ist nicht etwas, das man sich selbst wählen kann, sondern zu dem man von Gott "zubereitet", "gewürdigt", "auserlesen" ist<sup>35</sup>.

3. Dann aber hat es einen tiefen Sinn: es ist ein Opfer, das Gott dargebracht wird<sup>36</sup>; es ist die "Eucharistie", die der Märtyrer nun nicht nur mit Worten, sondern mit seinem ganzen Sein im Namen Jesu, des "Hohenpriesters"<sup>37</sup>, darbringt.

4. Solches Opfer trägt seine Früchte: es bringt dem Märtyrer das erhoffte ewige Leben in seelisch-körperlicher Unvergänglichkeit. Die glaubende Gemeinde ("uns wurde es gegeben, das Wunder zu sehen") ist davon überzeugt, sie sieht eine wunderbare Andeutung ihrer Überzeugung im Sterben des Bischofs selber: die Flamme wölbt sich um seinen Leib, kann ihm nichts anhaben; und er strömt auch schon den Wohlgeruch der Ewigkeit aus<sup>38</sup>.

5. Wer Zeuge eines solchen, den Glauben stärkenden Zeugnisses geworden ist, der ist verpflichtet ("wir wurden bewahrt, um den anderen das Geschehene zu verkünden"), es weiter zu bezeugen. In dieser Absicht hat die Gemeinde ihr Schreiben verfaßt, das sie den Christen in Philomelium mit der Bitte schickt: "Wenn ihr nun Kenntnis davon genommen habt, so sendet das Schreiben auch an die ferner wohnenden Brüder, damit auch sie den Herrn preisen, der unter seinen Dienern eine Auswahl trifft"<sup>39</sup>.

Wir stoßen hier auf die Wurzeln der martyrologischen Terminologie: nicht das Glaubensbekenntnis des Märtyrers vor dem Statthalter, (seine *ὁμολογία* ) steht im Mittelpunkt des Interesses, sondern sein Sterben ( *μαρτυρία* ), das die Wahrheit der Auferstehungshoffnung verkündet<sup>40</sup>.

Ergänzend seien noch zwei weitere Vorstellungen erwähnt, die im Polykarpmartyrium nur am Rande auftauchen, in der späteren Martyriumstheologie aber eine große Rolle spielen:

- a) Das Martyrium wird als ein Kampf gegen den Teufel aufgefaßt<sup>41</sup>. Das ist weiter nicht erstaunlich, entspricht es doch der damals schon geläufigen martyrologischen Ausdrucksweise<sup>42</sup>. Was ist aber damit gemeint? Hat Polykarps Sieg über den Teufel Bedeutung nur für seine Person, oder hat er die Macht der diabolischen Verfolgung überhaupt niedergeschlagen? Nach Mart. Pol. 1,1<sup>43</sup> ist man versucht, dieser zweiten Interpretation den Vorzug zu geben: "Wir berichten euch, Brüder, das Schicksal der Märtyrer und des seligen Polykarp, welcher durch sein Martyrium wie mit einem Siegel die Verfolgung beendet hat". Die gleiche Deutung wird von Origenes am Anfang des 3. Jahrhunderts massiv vertreten und hat immerhin schon in Ignatius von Antiochien einen Vorläufer<sup>44</sup>.
- b) Eine 2. Vorstellung taucht Mart. Pol. 19,2 auf. Es ist die Überzeugung, daß der Märtyrer, "mit den Aposteln und allen Gerechten jubelnd Gott den Allvater verherrlicht (Präsens!) und unsern Herrn Jesus Christus preist". Der Märtyrer gehört also dem besonderen Stand der schon Seligen an; das impliziert m.E., daß er gegenüber den übrigen verstorbenen Christen den Vorzug genießt, nicht in den Hades zu kommen<sup>45</sup>. Das führt zur Vorstellung, daß die Märtyrer an der Liturgie der "Gemeinschaft der Heiligen" im Himmel und auf Erden beteiligt sind<sup>46</sup>.

In Anbetracht dieser in den angezogenen Stellen entwickelten Martyriumstheologie kann es nicht überraschen,

1. daß die Christen diesem bevorzugten Glaubenszeugen besondere Verehrung zollen und selber eines solchen seligen Endes von Gott gewürdigt werden möchten<sup>47</sup>;
2. daß sie die Gebeine des Märtyrers, die sozusagen zum Gefäß des göttlichen Zeugnisses auf Erden und damit "wertvoller als Edelsteine und kostbarer als Gold" geworden sind, "an geeigneter Stelle" aufbewahren<sup>48</sup>;
3. daß sie sich dort "in Jubel und Freude" versammeln wollen, um den Jahrestag seines Martyriums zu begehen zur Erinnerung an die, welche im Kampfe vorangegangen sind, und zur Übung und Vorbereitung für die, welche (im Kampfe) folgen<sup>49</sup>.



Da ich mich über die in diesen Texten enthaltenen Einzelheiten an anderer Stelle geäußert habe<sup>50</sup>, will ich jetzt nicht darauf eingehen.

Es bedarf noch einer Erklärung, warum Polykarp allein so eindeutig im Zentrum des Interesses steht, obwohl doch der Martyriumsbericht selbst noch 11 weitere Opfer derselben Verfolgung erwähnt (Mart. Pol. 19,1). Am gleichen Ort erhalten wir folgende Auskunft: "(Polykarp) steht allein bei allen in höherem Ansehen, so daß sogar bei den Heiden überall von ihm gesprochen wird; er war nicht nur ein ausgezeichnete Lehrer, sondern auch ein hervorragender Märtyrer"<sup>51</sup>. Im Fall von Polykarp trafen also zwei Dinge zusammen: 1. war er schon zu Lebzeiten nicht irgendwer, sondern ein weitherum berühmter und geachteter Bischof<sup>52</sup>; 2. war er ein Blutzeuge, über dessen Sterben es etwas Besonderes zu erzählen gab. Das ist zugleich der Grund, warum relativ wenige Märtyrer der vorkonstantinischen Kirche zu größeren Ehren gelangten: Nur wo die eine oder andere Voraussetzung (Berühmtheit zu Lebzeiten oder Vorzüglichkeit des Martyriums) gegeben war, oder noch besser, wo beide Voraussetzungen vereinigt waren, vermochte ein Kult zu entstehen, der über rein lokale Verhältnisse hinauswuchs. Das war denn auch bei Polykarp der Fall.

Die Nachgeschichte der Polykarp gezollten Verehrung wird in dem Martyriumsbericht beigefügten Nachträgen greifbar. Kap. 21 gibt genaue Kalenderangaben über den Tag, an dem Polykarp Märtyrer geworden sein soll. Die Frage, ob diese Angaben gereimt sind oder nicht, und welchem Datum nach unserer Zeitrechnung sie entsprechen würden, soll uns jetzt nicht beschäftigen<sup>53</sup>. Es ist nun aber interessant, daß das Pioniusmartyrium, das sich selbst in die decianische Verfolgungszeit datiert<sup>54</sup>, auf den Polykarpkult in Smyrna Bezug nimmt. Dort heißt es nämlich (2,1), Pionius und seine Gefährten seien festgenommen worden, als sie daran waren, den Jahrestag des Märtyrers Polykarp zu feiern; die kalendarischen Angaben stimmen genau mit denjenigen des Polykarpmartyriums überein<sup>55</sup>. Auch der "große Sabbat" kehrt

wieder (cf. auch 3,1.6). Wir erfahren zudem, daß die Märtyrer am Vorabend des Gedenktages fasteten (1,3) und am Tag selber beteten und "das heilige Brot und Wasser" zu sich nahmen (3,1)<sup>56</sup>.

Im übrigen ist das Pioniusmartyrium - gerade im Vergleich zum Polykarmartyrium - ein Musterbeispiel der in den dazwischen liegenden 100 Jahren gemachten "Fortschritte" der Märtyrerverehrung: das rhetorisch-apologetische Interesse, das Interesse am Heroismus des Glaubenshelden und am Wunderbaren, das den Glauben bestätigen soll, hat stark zugenommen<sup>56a</sup>.

Kap. 22 des Polykarmartyriums enthält Abschreibernotizen, die einige Angaben über die Überlieferungsgeschichte machen, mit denen aber wenig anzufangen ist: ein gewisser Sokrates<sup>57</sup> will in Korinth eine Abschrift des Gaius kopiert haben, die dieser wiederum von Irenäus, dem Schüler Polykarps, gehabt haben soll<sup>58</sup>. Schließlich habe Pionius die Kopie von Sokrates, die schon beinahe dem Zahn der Zeit zum Opfer gefallen sei, abgeschrieben, nachdem er sie aufgrund einer Offenbarung Polykarps wieder aufgefunden habe. Er kündigt an, er werde darüber im folgenden Genaueres berichten. Dieser versprochene weitere Bericht ist so nicht erhalten, dafür eine Vita Polycarpi, die man immer mit Pionius in Verbindung gebracht hat<sup>59</sup>. Freilich kann es sich nicht um den Märtyrer Pionius handeln<sup>60</sup>; die Vita ist nach ihrem Inhalt nicht vor Ende des 4. Jahrhunderts verfaßt<sup>61</sup>. Ich kann hier nicht näher auf die Vita eingehen. Sie ist ein typischer *ἱεὺς τοῦ τοῦ μαρτυρίου*. Man wollte nun wissen, wie der große Märtyrer Polykarp aufgewachsen war, zum Bischof gewählt worden war und als Bischof gelebt hatte. Das zeigt deutlich, daß aus dem Märtyrer inzwischen ein Heiliger im spezifischen Sinne geworden war. Ein genaues Pendant dazu stellt übrigens die Vita Cypriani dar, die darüber klagt, daß bisher in Afrika nur unbedeutende Katechumenen als Märtyrer gefeiert worden seien<sup>62</sup>, während doch Cyprian nicht nur mit seinem Martyrium, sondern auch mit seinem Leben ein glänzendes Beispiel gegeben habe<sup>63</sup>. Wir können vielleicht auf eine noch weitere Parallele verweisen: Bringen nicht die apokryphen Apostelgeschichten dasselbe Anlie-

gen zum Ausdruck? Vor ihren jeweils ältesten Bestandteil, den Bericht vom Martyrium des Apostels, schiebt sich der Roman seines Lebens; auch sie sind ein erbaulicher *σίκος καὶ τοῦ μαρτυρίου*.<sup>64</sup>

Erwähnen wir noch, daß Gregor v. Tours (*De gloria martyrum* 86) auf ein "Wunder" zu sprechen kommt (er war als Junge zwar dabei, aber nur seine Mutter hat es gesehen), das just an einer Feier zu Ehren Polykarps geschehen sein soll. Die Einleitung schildert uns den typischen Verlauf des Gottesdienstes am Jahrestag eines Heiligen : *Dies passionis erat Polycarpi martyris magni, et in Ricomagensi vico civitatis Arvernae eius solennia celebrabantur. Lecta igitur passione cum reliquis lectionibus quas canon sacerdotalis invexit, tempus ad sacrificium offerendum advenit....* Es wird also der Martyriumsbericht im Gottesdienst vorgelesen und im Anschluß daran die Eucharistie gefeiert. Derselben Gepflogenheit begegnen wir auch in der Geschichte des Kults zu Ehren von Perpetua und Felicitas, denen wir uns nun zuwenden wollen.

## II. Die Passio von Perpetua und Felicitas

Der Bericht über das Martyrium von Perpetua, Felicitas<sup>65</sup>, Revocatus, Satorius, Saturninus und Secundulus, die Opfer der severianischen Verfolgung in Karthago geworden waren<sup>65a</sup>, ist uns lateinisch und griechisch überliefert; dazu gesellt sich noch eine lateinische Kurzform (*Acta brevia*) in zweifacher Version. Cornelius Johannes Maria Joseph van Beek<sup>66</sup> hat eine ausgezeichnete Ausgabe dieser Texte besorgt<sup>67</sup>. Leider hat er den versprochenen zweiten Band seiner Arbeit nie vorgelegt, in dem er seine Ansichten näher begründen wollte, daß nämlich:

- a) sowohl die lateinische wie die griechische Version der Passio von Tertullian stammen<sup>68</sup>;
- b) der Bericht nirgends eindeutig montanistische Spuren aufweist<sup>69</sup>;
- c) die lateinischen Akten eine für liturgische Zwecke verkürzte Ausgabe der Passio darstellen<sup>70</sup>.

Dieselben Motive der Märtyrerverehrung, die wir dem Polykarp Martyrium entnehmen konnten, finden sich auch in diesem afrikanischen Dokument wieder. Ich will sie nur kurz aufzählen, ohne mich dabei aufzuhalten:

1. Der Prolog<sup>71</sup> läßt keinen Zweifel darüber, wie er das Martyrium versteht: als einen Beweis von Gottes Gnade, zur Erbauung der Gläubigen. Darum muß der Bericht des Martyriums schriftlich festgehalten und der Nachwelt überliefert werden, damit bei seiner Verlesung immer wieder neu Gott verherrlicht und die Gläubigen in lebendigen Kontakt mit den Märtyrern und durch sie mit Christus treten. Ja der Bericht über die neuen Machttaten Gottes tritt sozusagen den Heiligen Schriften an die Seite und erhält dadurch so etwas wie kanonische Geltung<sup>72</sup>.

2. Der Bericht wird denn auch am Jahrestag des Martyriums in der Kirche vorgelesen. So sagen schon die *Acta brevia*: *Horum ergo famosissimorum et beatissimorum martyrum, sanctissimi fratres... fideliter memoriis communicantes, actus eorum in ecclesia ad aedificationem legite* (9,5)<sup>73</sup>. Wir haben über den späteren, den gleichen Märtyrern gewidmeten Kult eine ganze Reihe von Zeugnissen, die uns sozusagen in "life-Übertragung" die am Jahrestag des Martyriums versammelte Gemeinde vor Augen führen, die zuerst der Verlesung der *Passio* zuhört und dann den Worten des Predigers lauscht, der noch einige kommentierende und ermahnende Worte anschließt<sup>74</sup>. Victor von Vita<sup>75</sup> berichtet uns, daß die Märtyrer in der *Basilica Majorum* beigesetzt waren<sup>76</sup>. Sicher werden in dieser Kirche auch Märtyreragapen abgehalten worden sein, wie es afrikanischem Brauch entsprach<sup>77</sup>. Martyrologien und orientalisch-Quellen, sowie ikonographische Zeugnisse zeigen uns, daß der Kult der afrikanischen Märtyrer sich rasch in der ganzen Christenheit verbreitete<sup>77a</sup>.

3. Die Märtyrer erleiden in der Kraft Christi ihr Martyrium: sie siegen über den Teufel (10,14), Christus selbst leidet

und überwindet in ihnen (15,6), ja ihr Sterben beginnt demjenigen ihres Herrn zu gleichen (18,9). Viele einzelne Züge ihrer letzten Stunde werden vom wunderbaren Lichte dieser Überzeugung verklärt: sie sind heiter, "und wenn sie zitterten, so war es vor Freude, nicht aus Furcht" (18,1); Perpetua fühle ihre Verletzung durch die wilde Kuh nicht: "so sehr war sie im Geiste und in Verzückung gewesen" (20,8)<sup>77b</sup>; schließlich muß sie die Hand des unerfahrenen Gladiators zu ihrer Kehle führen: "Vielleicht hätte eine solche Frau anders nicht getötet werden können, da sie von dem unreinen Geiste gefürchtet wurde, wenn sie nicht selbst gewollt hätte" (21,10).

Alle diese Elemente haben wir - mehr oder weniger ausgeprägt - schon im Polykarp Martyrium getroffen. Sie müssen also - so scheint es wenigstens - sozusagen zum Gemeingut der damaligen Martyriumstheologie und Märtyrerverehrung gehört haben. Nun ist in der Passio von Perpetua und Felicitas aber ein neuer Aspekt vertreten, auf den wir im folgenden noch eingehen müssen. Es ist die Vorstellung, daß die Märtyrer, weil sie von Gott besonders begnadigt sind, auch mit übernatürlichen Kräften ausgestattet werden, die sie zum Nutzen der Gläubigen verwenden.

Es beginnt damit, daß der noch lebende Märtyrer, also der Konfessor, bei Gott in besonderer Gunst steht<sup>78</sup>. Interessant sind in dieser Beziehung die Visionen von Perpetua<sup>79</sup>. Ihrer ersten Vision geht folgender Dialog voraus: Tunc dixit mihi frater meus: 'Domina soror, iam in magna dignatione es, tanta ut postules visionem et ostendatur tibi an passio sit an comaeatus'. Et ego quae me scilicet fabulari<sup>80</sup> cum Domino, cuius beneficia tanta experta eram, fidenter repromisi ei dicens: 'Crastina die tibi renuntiabo'. Et postulavi, et ostensum est mihi hoc..." (4,1-2). Die Visionen kommen also nicht ungerufen über den zum Martyrium Ausersehenen, er kann darum bitten. Noch weiter geht die Dinokratesgeschichte<sup>81</sup>. Sie beginnt folgendermaßen: Post dies paucos, dum universi oramus, subito media oratione profecta est mihi vox et nominavi Dinocraten. Et obstipui quod numquam mihi in mentem venisset nisi

tunc, et dolui commemorata casus eius. Et cognovi me statim dignam esse et pro eo petere debere. Et coepi de ipso orationem facere multum et ingemescere Dominum (7,1-2). Perpetua legt für ihren früh verstorbenen Bruder, den ihr eine Vision in der folgenden Nacht in unglücklichem Zustand zeigt, Fürbitte ein; ihr Gebet wird erhört, sie sieht ihren kleinen Bruder erneut, diesmal heiter, gesund und glücklich<sup>82</sup>.

Die Passio von Perpetua und Felicitas steht nicht allein mit diesen Vorstellungen. Ich denke hier weniger an das allgemeine Fürbittegebet für die Toten<sup>83</sup>, sondern daran, daß man überzeugt ist, das Fürbittegebet der Konfessoren - und das ist das Entscheidende - werde tatsächlich erhört. Das zeigt, daß den Konfessoren die geistliche Vollmacht zugeschrieben wird, Sündenvergebung zu erwirken<sup>84</sup>. Diese Vorstellung ist erstmals im Lyoner Schreiben über die Verfolgung im Jahre 177 bezeugt<sup>85</sup>, muß aber gerade in Afrika besonders verbreitet gewesen sein. Tertullian spricht davon in seiner Jugendschrift *Ad martyras* als von einer Gewohnheit<sup>86</sup>; später, als Montanist, ereifert er sich allerdings über diesen Brauch, der ihm jetzt als Mißbrauch erscheint<sup>87</sup>. Die Begründung, die er gibt, ist besonders interessant: solange einer noch in diesem Leben weilt, ist er Sünder; außer Christus kann kein Mensch zu seinen Lebzeiten Sünden (und dann gar noch Todsünden!) vergeben<sup>88</sup>. Soll das etwa heißen, daß es nach dem Tode anders damit bestellt ist?

Zu dieser Frage enthält nun gerade die Passio von Perpetua und Felicitas eine aufschlußreiche Notiz. In der Vision des Saturnus steht folgender Passus:

Et exivimus et vidimus ante fores Optatum episcopum ad dexteram et Aspasium presbyterum doctorem ad sinistram, separatos et tristes. Et miserunt se ad pedes nobis, et dixerunt: 'Componite inter nos, quia existis, et sic nos reliquistis'. Et diximus illis: 'Non tu es papa noster, et tu presbyter? Ut vos ad pedes nobis mittatis?' Et moti sumus et complexi illos sumus. Et coepit Perpetua Graece cum illis loqui, et

segregavimus eos in viridiarium sub arbore rosae. Et dum loquimur cum eis, dixerunt illis angeli: 'Sinite illos refrigerent; et si quas habetis inter vos dissensiones, dimitte vobis invicem'. Et conturbaverunt eos, et dixerunt Optato: 'Corrige plebem tuam, quia sic ad te conveniunt quasi de circo redeunt et de factionibus certantes'. Et sic nobis visum est quasi vellet claudere portas (13, 1-7).

Hier wird offensichtlich versucht, auf eine aktuelle Frage eine Antwort zu geben. Wir wissen nicht, was die Amtsträger Optatus und Aspasius entzweite<sup>88a</sup>. Das ist auch sekundär. Wichtiger ist die Tatsache, daß die Passio auf dem Umweg über eine Vision gegen die (offenbar neue) Sitte zu polemisieren scheint, auch noch gestorbene Märtyrer um ihre Fürbitte anzuflehen. Die Märtyrer selber würden sich zwar allenfalls noch erweichen lassen, aber die "Engel" wollen nicht, daß sie intervenieren<sup>89</sup>.

Der leise Einspruch der Passio wurde überhört<sup>89a</sup>. Schon der Schluß der griechischen Version spricht die verstorbenen Märtyrer an: "Wie sollen wir euch rühmen und verherrlichen, überaus tapfere Streiter?"<sup>90</sup> und bringt "durch sie" Gott Lobpreis dar (21,11). Die Acta brevia sagen dann rundheraus: ... precantes Dei misericordiam, ut orationibus eorum et omnium sanctorum nostri misereatur, atque participes eorum efficere dignetur"<sup>91</sup>.

Wir wissen auch aufgrund anderer Zeugnisse, daß sich die Anrufung der verstorbenen Märtyrer seit Beginn des 3. Jahrhunderts durchzusetzen begann<sup>92</sup>. Ein gleichzeitiges Zeugnis ist etwa das Martyrium der Potamiäna und des Basilides in Ägypten<sup>93</sup>; nicht umsonst handelt es sich um einen Schüler des Origenes!<sup>94</sup> Aber auch Hippolyt von Rom äußert sich ähnlich<sup>95</sup>. In diesem Zusammenhang ist ferner das Zeugnis der christlichen Epigraphik zu berücksichtigen: noch auf das 3. Jahrhundert gehen die ersten Graffiti bei den Märtyrergräbern zurück, die die Seligen um Hilfe anflehen<sup>96</sup>.

Skeptischer bin ich dem Versuch gegenüber, aus der vorkonstan-

tinischen christlichen Ikonographie Motive abzulesen, die die gleiche Konzeption bezeugen sollen, wie ihn E. Dassmann<sup>96a</sup> neuerlich vorgelegt hat. Da kommen wir doch einfach nicht über bloße Vermutungen hinaus<sup>97</sup>.

Die Graffiti an den Märtyrergräbern zeigen uns gleichzeitig, daß man Wallfahrten zu den Stätten, wo die Reliquien lagen, unternahm; denn das Bittgebet war natürlich "kräftiger" am Ort, wo der Heilige lag und wo er auch wundertätig wirkte. Damit hatte der jüdische Heiligen- und der heidnische Heroenkult in seinem ganzen Umfang in die christliche Kirche Eingang gefunden<sup>98</sup>; in nachkonstantinischer Zeit wird er in immer krasserer Formen wuchern. Vigilantius, der die Gefahr, die hier dem Christentum drohte, durchschaute, wurde von Hieronymus scharf abgekanzelt. Erst die Reformatoren brachten den Mut auf, seine Kritik wieder aufzunehmen<sup>99</sup>. Ihr Bemühen entfesselte zwar Stürme, war aber von Erfolg gekrönt. Freilich wollten die Reformatoren mit ihrer Kritik nur die Auswüchse der Märtyrerverehrung zurückschneiden und nicht sie selbst, solange sie sich in vernünftigen Bahnen hielt, in Frage stellen. Vielleicht sind wir heute soweit, endlich die rechte Mitte zwischen den Extremen einhalten zu können<sup>100</sup>.

Es sei gestattet, in diesem Zusammenhang noch einmal auf das Polykarpomartyrium zurückzukommen. Als die Smyrner Christen den Leichnam des großen Märtyrers bergen wollten, stießen sie auf Widerstand. Bei dieser Gelegenheit läßt der Redaktor eine grundsätzliche Überlegung einfließen, die wohl auch gewisse christliche Kreise, die Bedenken gegenüber dem Märtyrerkult hatten, beruhigen sollte<sup>101</sup>. Sie lautet:

"Sie sahen nicht ein<sup>102</sup>, daß wir weder Christus, der für das Heil aller, die auf Erden erlöst werden, gelitten hat<sup>103</sup>, je werden verlassen, noch einen anderen werden anbeten können. Christus beten wir an, weil er der Sohn Gottes ist, die Märtyrer aber lieben wir als Jünger und Nachahmer des Herrn mit Recht, wegen ihrer unübertrefflich treuen Gesinnung gegen-



über ihrem König und Lehrer"<sup>104</sup>.

Die hier prägnant formulierte theologische Linie, wäre sie in der Folgezeit gebührend beachtet worden, hätte den Exzessen der späteren Märtyrer- und Heiligenverehrung in der christlichen Kirche einen wirksamen Riegel vorgeschoben.

Fassen wir die einzelnen Punkte kurz zusammen:

1. Christus ist der alleinige Heilsmittler. Die Märtyrer sind nur seine Gefolgsleute, seine "Jünger" und "Nachahmer". Gerade dadurch werden sie zu Zeugen ihres Herrn; ihr Leiden und Sterben weist hin auf Christus, der alles in ihnen wirkt.
2. Darum ist eine Anbetung der Märtyrer in der christlichen Kirche ausgeschlossen. Das ist gerade der entscheidende Punkt, worin sich heidnischer Heroenkult und christliche Märtyrerverehrung unterscheiden<sup>105</sup>. Man soll die Märtyrer weder im Gebet als Fürsprecher anrufen<sup>106</sup>, noch soll man ihre sterblichen Überreste kultisch verehren<sup>107</sup>.
3. Freilich schließt diese Einschränkung nicht die den Märtyrern entgegengebrachte "Liebe" aus, solange sie *ἀγάπη* geschieht. Was damit gemeint ist, spricht das Polykarpmartyrium deutlich aus: das Beispiel "treuer Gesinnung", das die Märtyrer in ihrem Leiden und Sterben gegeben haben, kann die nachfolgenden christlichen Generationen in ihrem Glauben stärken und auch ein Ansporn sein zum Ausharren in ähnlichen Situationen. Darum und in diesem Sinne ist ein "Gedächtnis" der Märtyrer im Gottesdienst der Kirche durchaus am Platz<sup>108</sup>.

Die ältesten Urkunden, die uns Aufschluß geben über die Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung, sind also zugleich noch immer beachtenswerte Zeugnisse, wenn es darum geht, die Richtlinien eines vernünftigen ökumenischen Konsenses in dieser Frage festzulegen.

Auch ein anderes Thema, auf dessen Behandlung ich - wie eingangs erwähnt - verzichtet habe, könnte von ihnen aus angegangen werden, nämlich das Thema, worin das christliche Martyrium sich von anderen, religiös oder politisch motivierten

Martyrien unterscheidet. In einer Zeit wie der unsrigen, die unter einer wahren Inflation des Begriffs "Martyrium" leidet, dürfte sich eine solche Besinnung lohnen<sup>109</sup>.

Anmerkungen

- 35 1 H. Delehaye, *Sanctus* (Subsidia Hagiographica 17), Brüssel 1922, 1-73. Vgl. auch F. Faessler, *Der Hagios-Begriff bei Origenes* (Paradosis 13), Freiburg/Schweiz, 1958.
- 2 Wir sind hier gegenüber früheren Forschergenerationen sehr vorsichtig geworden; vgl. C. Andresen, *Einführung in die Christliche Archäologie* (Die Kirche in ihrer Geschichte 1, B/1), Göttingen 1971. Vgl. Anm. 96a-97.
- 36 3 So besteht zweifellos ein Zusammenhang zwischen dem literarischen Genus des Martyrium-"Protokolls" und etwa den *Acta Alexandrinorum*, ed. H. Musurillo, Oxford 1961<sup>2</sup>; andererseits ist das erzählende christliche Martyrium von der jüdischen Überlieferung über die prophetischen und makkabäischen Märtyrer abhängig. (Vgl. dazu zuletzt J.C.H. Lehram, "Die literarische Form des vierten Makkabäerbuches", *Vig Chr* 28, [1974], 81-96.) Aber inhaltlich wird man die Unterschiede nicht übersehen können. - Ferner: In begriffsgeschichtlicher Hinsicht gibt es sicher eine Brücke zwischen stoischer und christlicher Martyriumsterminologie, aber die Sache selbst rückt im christlichen Bereich in ein ganz neues Bezugsfeld (vgl. Anm. 40). - Was schließlich die Märtyrerverehrung angeht, können sowohl heidnische wie jüdische Vorbilder angeführt werden (vgl. Anm. 26 und 98); aber sie werden im christlichen Kontext mit neuem Inhalt gefüllt.
- 4 Göttingen 1936 (2. Aufl. 1964), 1. Ähnlich H. Dörrie, in: *RGG*<sup>3</sup> IV, 587 f., und M. Simonetti, in: *Rev. ét. aug.* 2 (1956), 39-57.
- 5 Die letzten Veröffentlichungen zur Frage bei G. Krüger - G. Ruhbach, *Ausgewählte Märtyrerakten* (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften,

N.F. 3) Tübingen, 4. Aufl. 1965, 136. Hinzuzufügen: W.H.C. Frend, "A Note on the Chronology of the Martyrdom of Polycarp", in: *Oikoumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Vaticano II*, Catania 1964, 499-506; T.D. Barnes, "A Note on Polycarp" und "Pro-Decian Acta Martyrum", *JTS*, N.S. 19 (1968) 433-437; 509-531. Vgl. auch H. Musurillo, *The acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972, XIII.

- 37 6 K. Bihlmeyer - W. Schneemelcher, *Die Apostolischen Väter (Sammlung ausgesählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften 2,1/1)*, Tübingen, 3. Aufl. 1970, 120-132 (vgl. XLII ff.). - Für Eusebs Kirchengeschichte bleibt die große Edition von Ed. Schwartz maßgebend, sowie - für das Polykarpmartirium - dessen Untersuchung *De Pionio et Polycarpo*, Göttingen, 1905.
- 7 Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartiriums (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse), Heidelberg 1957, 5 - 48 (jetzt in: *Aus der frühzeit des Christentums*, Tübingen 1963, 253-301; daraus wird im folgenden zitiert).
- 8 Außer 22,1; dieser Abschnitt wäre dem Euangelion-Redaktor zuzuweisen. Das Epiloquium Mosquense ist natürlich noch jüngeren Datums.
- 9 Op. cit. Anm. 7
- 10 "In Defence of Pseudo-Pionius' Account of Polycarp's Martyrdom", in: *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Münster/Westf. 1970, I, 192-204. Vgl. schon T.D. Barnes, art. cit. (Anm. 5), 510-514, und jetzt G. Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Mailand 1973, 104 f., M.-L. Guillaumin, in: *Forma Futuri*, Turin, 1975, 462-469.
- 38 11 Art. cit. Anm. 10, 194 ff.

- 12 Euseb, Hist. eccl. IV,15,12; auch IV,15,13 erinnert übrigens an die Gefangennahme Jesu (die eusebianische Version unterstreicht noch die Verblüffung der Häscher!).
- 13 Euseb, Hist. eccl. IV,15,15. H. v. Campenhausen, op.cit. (Anm. 9), 265 beruft sich auf die Arbeiten von H. Grégoire (Analecta Bollandiana 69, 1951, 12f. Anm. 2) und von H.-I. Marrou (Analecta Bollandiana 71, 1953, 17, Anm. 1), um festzustellen: "Daß der Sabbat oder zum mindesten dieser "große Sabbat" im ursprünglichen Smyrnäerbrief unmöglich gestanden haben kann, dürfte durch die Diskussion der chronologischen Frage endgültig erwiesen sein". Dieser Schluß ist nur zwingend, wenn man den chronologischen Angaben von Mart. Pol. 21 zuviel Gewicht beimißt; ich würde eher sie einer "orientalischen Redaktion" (um mit Grégoire zu reden) zuweisen.
- 14 H. v. Campenhausen, op. cit. (Anm. 9), 277, Anm. 66, gibt hier die Verwandtschaft mit den betreffenden Stellen im Matthäusevangelium zu.
- 15 Euseb, Hist. eccl. IV, 15,42. H. v. Campenhausen betrachtet auch diesen Passus als nicht zum ursprünglichen Martyrium gehörig; vgl. aber Anm. 16
- 15a Gerade der kanonische Brief von Petr. v. Alex. ist ein be-  
redtes Zeugnis dieser Situation.
- 16 Es war schon eines der Ergebnisse der Arbeit von H.-W. Surkau, Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit (FRLANT 54), Göttingen 1938, 105 ff., 135 ff., daß das Stephanus-, Jakobus- und Polykarpmartyrium diesen gemeinsamen Zug aufweisen. Wir können auch Ignatius von Antiochien (Röm. 6,3) und Polykarp selber zitieren (Phil. 8,2; 9,2). Vgl. auch das Lyoner Schreiben (Euseb, Hist. eccl. V, 1, 10. 23. 41; 2,2).

- 39 17 Clemens Romanus und der Fröhkatholizismus (BHTh 35), Tübingen 1966, 312 f. Anm. 2.
- 18 "Das Jakobusmartyrium und seine Verwandten in der frühchristlichen Literatur", ZNW 56, 1965, 149-178.
- 19 Folgt man der These Beyschlag's, dann bleibt vom ganzen Polykarpmartyrium nichts mehr übrig, alles löst sich in traditionelle Elemente auf: "Streicht man... den Jakobusstoff und die übrigen traditionellen Motive (zumal aus der Passionsgeschichte) aus dem Bericht (sc. des Mart. Pol.) heraus, so bleiben ungefähr jene Teile des Martyriums im Rest, die die tatsächliche Christenverfolgung in und um Smyrna (c. 19,1) zum Gegenstande haben, d.h. vor allem das (unvollständige) Porträt der übrigen Märtyrer, ihre Folterung und mehr oder minder standhaftes Verhalten (c. 2-4), sodann die Vernehmung Polykarps durch Statius Quadratus und schließlich sein Feuertod samt Schlußwort (c. 19f.). Sprache und Auffassung dieser Bestandteile gehören der auch sonst üblichen apologetisch-agonistischen Märtyrerstilistik an, auf deren spätjüdische Herkunft neuerdings besonders O. Perler gewiesen hat" (S. 177). Das ist eine Überbewertung der "Anklänge". Mögen die Beinverletzung Polykarps und der Volkstumult (Mart. Pol. 8,3) sowie einzelne Züge des Verhörs (9-13) immerhin zum traditionellen martyrologischen Material gehören (S. 174 f.), die Schilderung der Verhaftung des Märtyrers weist viele Züge auf, die nicht aus einem Passionsschema abgeleitet werden können (Beyschlag, S. 173 gibt das selber zu) und die gerade deshalb den Stempel der Echtheit tragen. Daß der ganze Rest des Martyriums aus spätjüdischer Tradition zu erklären sei, ist ein summarisch übertreibendes Urteil, für das man jedenfalls nicht O. Perler verantwortlich machen kann (O. Perler, "Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte", Riv. di arch. crist. 35, 1949, 66 f. weist Parallelen zum 4. Makkabäerbuch lediglich in Mart. Pol. 1-3; 14,2; 17,1; 19,2 nach. Das sind übrigens einige der Stellen, die H. v. Campenhausen dem Euangelion-

Redaktor zuweisen möchte; vgl. L.W. Barnard, art. cit., Anm. 10, 199).

- 20 Op.cit. (Anm. 9), 280: "Aber mehr als eine gewisse Wahrscheinlichkeit läßt sich für die Datierung auf einem so unsicheren Boden natürlich nicht erreichen"; und: "Wir begeben uns damit auf ein besonders schwieriges und umstrittenes Gebiet, und mir liegt daran, ausdrücklich zu betonen, daß die folgenden kritischen Erwägungen nicht mehr den gleichen Grad von Sicherheit beanspruchen können wie bei den bisherigen Ausscheidungen".

- 21 Vgl. H. v. Campenhausen, op. cit. (Anm. 9), 275 ff.

- 22 ib., 280

- 23 ib., 282 f.

- 24 ib., 280 ff.

- 25 H. v. Campenhausen 282, Anm. 70, beruft sich auf die Johannesakten (es ist wohl Kap. 72 statt 85 f. gemeint). Aber der 3. Tag nach dem Martyrium war natürlich zum Zeitpunkt der Abfassung des Schreibens längst vergangen; nach Jahresfrist feierte man aber nur das Gedächtnis des Todestages selber. Vgl. E. Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkult der Antike (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 24), Münster/Westf. 1928.

- 40 26 Zu diesem Problem zusammenfassend zuletzt Th. Klauser, Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Neue Einsichten und neue Probleme, Köln-Opladen, 1960, (jetzt in: Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.-bd. 3, 1974, 221-229), und meine Äußerungen dazu: "Aux origines du culte des martyrs", Irénikon 45 (1972), 325 ff.

- 27 Dieser Passus findet sich nicht bei Euseb; H. v. Campenhausen (op.cit., 259 ff.) vermutet hier eine Interpretation des Euangelion-Redaktors. Wirkliche Bedenken erweckt aber nur 2,3 (auch wegen seiner Verwandtschaft mit 4. Makk.), nicht der von mir angezogene Satz.
- 28 ... ἐπιδεικνυμένους ἅσιν ἡμῖν, ὅτι ἐκείνη τῇ ὥρᾳ βασανιζόμενοι τῆς σαρκὸς ἀπεδήμουν οἱ γενναίστατοι μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ μᾶλλον δέ, ὅτι παρεστὼς ὁ κύριος ὤμειλε αὐτοῖς.
- 29 Vgl. z.B. das Lyoner Schreiben: Euseb, Hist. eccl. V,1,22. 23.28.42.51.56. Zugrunde liegt eine stoische Anschauung, die christlich umgedeutet wird; vgl. M. Simonetti, in: *Giornale italiano di filologia* 10 (1957), 150 ff.
- 30 Euseb, Hist. eccl. IV, 15,32-39; vgl. Mart. Pol. 14-16. Die textlichen Unterschiede zwischen den zwei Berichten sind minim. Euseb verdient an drei Stellen den Vorzug: ἐν πνεύματι in IV,15,35 (trotz L.W. Barnard, a.a.O. 200); Auslassung von ἄριος ὁπιώμενος ἡ in IV,15,37 (eine ähnliche eucharistische Symbolik allerdings bei Ignatius v. Ant., Röm. 4; Ed. Schwartz, op.cit. Anm. 6,15, gibt dieser lectio den Vorzug; Auslassung von περισσότερὰ καὶ in IV,15,39 (die Taube kam wahrscheinlich aus der Vita Polycarpi hereingeflogen; vgl. J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* [Nachdruck der 2. Aufl.], Hildesheim-New York 1973, II,1,244 f.; II,3,390 ff.)
- 41 30a Vgl. Akten der Scilitanischen Märtyrer 15.
- 31 Die deutsche Übersetzung von Ph. Haeuser und H.A. Gärtner, in: *Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte*, ed. H. Kraft, Darmstadt 1967, 212 f. wurde, leicht überarbeitet, benützt. Hier der griechische Text nach Euseb, Hist. eccl. IV, 15, 32-39: ὁ δ' ὀπίσω τὰς χεῖρας ποιήσας καὶ προσδεθεὶς ὥσπερ κριὸς ἐπίσμος, ἀναφερόμενος ἐκ μεγάλου ποιμνίου ὀλοκαύτωμα δεκτὸν θεῷ παντοκράτορι, εἶπεν "ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδὸς σου 'Ιησοῦ Χριστοῦ πατήρ, δι' οὗ τὴν περὶ σὲ ἐπιγυνωσιν εἰλήφαμεν, ὁ θεὸς ἀγγέλων καὶ δυνάμεων καὶ πάσης κτίσεως παντός τε τοῦ γένους τῶν δικαίων οἱ τῷ σὺν ἐνωπίῳ σου, εὐλογῶ



οι ὅτι ἐξήλωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῇ κοιτηρίῃ τοῦ Χριστοῦ σου εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἰσχύου· ἐν οἷς προσδεχθείην ἐνωπίου σου σήμερον ἐν θυσίᾳ πίονι καὶ προσδεκτιῷ, καθὼς προητοιμάσας, προφανερῶσας καὶ πληρώσας ο ἀφευδῆς καὶ ἀληθινὸς θεός. διὸ τοῦτο καὶ περὶ πάντων σε αἰνῶ, σὲ εὐλογῶ, σὲ δοξάζω διὰ τοῦ αἰωνίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀγαπητοῦ σου παιδός, εἰ' οὗ σοι σὺν αὐτῷ ἐν πνεύματι ἀγίῳ ὄλξα καὶ υἱὸν καὶ εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας, ἀμήν". Ἀναπέμφαντος δὲ αὐτοῦ τὸ ἀμήν καὶ πληρώσαντος τὴν προσευχήν, οἱ τοῦ κυρὸς ἄνθρωποι ἐξηφάν τὸ πῦρ, μεγάλῃς δὲ ἐκλαμπάσεως φλογὸς θαῦμα εἶδονεν οἷς ἰδεῖν ἐδόθη, οἱ καὶ ἐτερήθησαν εἰς τὸ ἀναγγεῖλαι τοῖς λοικοῖς τὰ γενόμενα. τὸ γὰρ πῦρ καμάρας εἶδος κοιήσαν ὥσπερ ὀθόνης κλοῦου ὑπὸ πνεύματος πληρομένης, κύκλῳ περιετείχετο τὸ σῶμα τοῦ μάρτυρος, καὶ ἦν μέσον οὐχ ὡς σὰρξ καιομένη, ἀλλ' ὡς χρυσὸς καὶ ἄργυρος ἐν καμένῳ πυρὸς ὡσπερ· καὶ γὰρ εὐωδίας τοσαύτης ἀντελαβόμεθα ὡς λιβανωτοῦ πνέοντος ἢ ἀλλοῦ τινὸς τῶν τιμίων ἀρωμάτων. πῆρας γοῶν ἰδόντες οἱ ἄνθρωποι μὴ δυνάμενον τὸ σῶμα ὑπὸ τοῦ πυρὸς διαπανηθῆναι, ἐκέλευσαν προσελθόντα αὐτῷ κομψέκτορα παραβῦσαι ξίφος, καὶ τοῦτο κοιήσαντος, ἐξηλθεν πληθὸς αἵματος, ὥστε κατασείσαι τὸ πῦρ καὶ θαυμάσαι πάντα τὸν ὄχλον εἰ τοσαύτη τις διαφορά μεταξύ τῶν τε ἀπίστων καὶ τῶν ἐκλεκτῶν.

32 Vgl. P.Th. Camelot, in: Sources chrétiennes 10, 3. Aufl. 1958, 232 ff.; L.W. Barnard, art. cit. (Anm. 10). 200 ff.

42 33 ἀριθμός ; vgl. das Lyoner Schreiben, das vom κληρος spricht (Euseb, Hist. eccl. V,1,10,26).

34 Cgl. Markus 10,38 f.; Matth. 20,22 f.

35 Das stimmt völlig mit dem "Programm" des Martyriumberichtes, wie es Mart. Pol. 1, 1-2,1; vgl. 4,1, formuliert ist, überein. Siehe auch 20,1.

36 Vgl. das Bild vom Widder (dazu Meliton v. Sardes, Fragm. IX, sowie das unechte, von J.B. Lightfoot, op.cit. Anm. 30, II, 3,421 f. erwähnte Polykarp-Fragment).

37 Vgl. dazu Polykarp, Phil. 12,2.

38 Zu diesem Topos vgl. E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch, 1919.

39 Mart. Pol. 20,1. Vgl. das Prooemium (= Euseb, Hist. eccl. IV, 15,3).

- 40 Ich will hier nicht auf die Kontroverse über die Entstehung des Märtyrertitels eingehen. Ich verweise auf die Arbeit von N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie* (Studien zum Alten und Neuen Testament 5), München 1961; zu seiner eigenen These habe ich mich anderweitig geäußert: "Martirio e testimonianza", *Riv. di storia e letteratura rel.* 8 (1972), 239 - 258 (vgl. dazu jetzt auch D. v. Damme, *Freib. Zeitschr. f. Phil. u. Theol.* 23 [1976], Heft 3). Die neue Studie von J. Beutler, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes* (Frankfurter Theol. Studien 10), Frankfurt/Main 1972, ist nicht direkt an unserem Thema interessiert. - Nur ein Wort zur Ansicht, die das christliche Martyrium in der Linie des alttestamentlichen Prophetentums verstehen möchte: vgl. K. Holl, *Gesammelte Aufsätze*, II, Neuaufl. Darmstadt 1964, 68 ff.; H.A. Fishel, *JQR* 37 (1947), 265-280; 363-386; auf eine etwas andere Weise auch E. Günther, *Martys. Die Geschichte eines Wortes*, Hamburg 1941 (vgl. *ZNW* 47, [1956], 145-161); M. Lods, *Confesseurs et martyrs. Successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles* (*Cahiers théologiques* 41), Neuchâtel-Paris 1958; H. Kraft, "Zur Entstehung des altchristlichen Märtyrertitels", in: *Ecclesia und Res publica* (Festschrift K.D. Schmidt), Göttingen 1961, 64-75. Das Polykarp-martyrium stellt ja tatsächlich den Bischof als prophetischen Mann dar (vgl. *Mart. Pol.* 5,2; 7,3; 16,2), aber dieses Anliegen ist nicht zentral; es scheint hier sogar eine polemische Spitze gegen montanistische Ansprüche vorzuliegen: die "katholische" Kirche (die Lesart ist zwar nicht sicher; vgl. J.B. Lightfoot, *op.cit.* Anm.[30], II,1,621 ff.; II,3,393) hat auch ihre großen Märtyrer, die zugleich den montanistischen Propheten in nichts nachstehen. (Vgl. Euseb, *Hist. eccl.* V,3,1-4!) Das spricht für nicht zu frühe Ansetzung des Polykarp-martyriums; vgl. H. Grégoire-P. Orsels, "La véritable date du martyre de S. Polycarpe et le Corpus Polycarpianum", *Analecta Bollandiana* 69 (1951), 20ff.

- 43 Vgl. 3,1; 17,1 (=Euseb, Hist. eccl. IV,15,40).
- 42 Vgl. das Schreiben der Lyoner und die Passion Perpetuas, aber auch schon Apk. Joh. 2,13; 12,10 f.
- 43 Vgl. Euseb, Hist. eccl. IV, 14,3.
- 44 Vgl. H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche, Göttingen 1936 (2. Aufl. 1964), 67 ff. 95 ff.; und meinen Aufsatz "La 'diaconie' des martyrs selon Origène", in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, Paris 1972, 395-402. Es ist hier auch auf den jüdischen Hintergrund der Vorstellung vom stellvertretenden Leiden der Märtyrer hinzuweisen; vgl. 4. Makk. 6,29; 17,22; äth. Henoch 47, und E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, Göttingen 1955.
- 45 Gegen H. v. Campenhausen, op. cit. (Anm. 44), 125 ff. Anm. 8, der diese Ansicht als montanistisch hinstellt; vgl. die Kritik von A. Stuiber, Refrigerium interim (Theophaneia 11), Bonn 1957, 74 ff.
- 46 Die Aufzählung "Apostel - Gerechte - Märtyrer" kündigt denn auch den späteren liturgischen Sprachgebrauch an (vgl. Hippolyt, Daniel-komm. I,17; Cyrill v. Jerus., Cat. myst. 5,9). - Auch die Vorstellung von der Fürsprache der großen Verstorbenen ist im frühen Judentum schon lebendig: vgl. 2. Makk. 15,14; äth. Henoch 39,4 f, und J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt, Göttingen, 1958, 133 ff.
- 47 Mart. Pol. 17,3 (Euseb, Hist. eccl. IV,15,42).
- 48 Mart. Pol. 18,1 (Euseb, Hist. eccl. IV,15,43). A. Grabar, Martyrium, Neudruck London 1972, I,29 macht mit Recht darauf aufmerksam, daß später die Stätten, wo die Reliquien der Märtyrer aufbewahrt wurden, in Analogie zu den Stätten göttlicher Epiphanien auf Erden μαρτυρία genannt wurden.

- 49 Mart.Pol. 18,3 (Euseb, Hist. eccl. IV,15,44).
- 44 50 "Aux origines du culte des martyrs", Irénikon 45 (1972), 315 ff.
- 51 (Πολύκαρπος) μόνος ὑπὸ πάντων μᾶλλον μνημονεύεται ὥστε καὶ ὑπὸ τῶν ἔθνων ἐν παντὶ τόπῳ λαλεῖσθαι (= Euseb.Hist. eccl. IV,15,45) οὐ μόνον διδάσκαλος γενόμενος ἐπίσημος, ἀλλὰ καὶ μάρτυς ἐξοχος; zum textkritischen Problem vgl. Ed. Schwarz, op.cit. (Anm.6), 17.
- 52 Vgl. auch Mart.Pol. 17,2.
- 53 Vgl. oben Anm. 5
- 54 Wahrscheinlich zu Recht; vgl. J.B. Lightfoot, op.cit. (Anm. 30). II,1,715 ff., und zuletzt T.D. Barnes, art. cit. (Anm. 5), 529 ff.
- 55 H. Grégoire, art.cit. (Anm. 40), 6 ff. zieht daraus die übertriebene Konsequenz, auch das Pioniusmartyrium müsse von Pseudo-Pionius überarbeitet worden sein.
- 45 56 Ist hier von einer Vigilie mit anschließender morgendlicher Eucharistie die Rede? Zur weinlosen Eucharistie vgl. P. Lebeau, Le Vin nouveau du Royaume, 1966.
- 56a Es kündigt sich hier die Entwicklung der nachkonstantinischen Märtyrerakte an, die K. Holl, Gesammelte Aufsätze, II, 87 ff. treffend geschildert hat.
- 57 Nach der Moskauer Hs. Isokrates.
- 58 Der Schluß der Moskauer Hs. des Polykarpmartyriums schmückt diese Nachricht noch legendarisch aus.
- 59 Vgl. J.B. Lightfoot, op. cit. (Anm. 30), II,1,638ff.; H. Grégoire, art. cit. (Anm. 40), 4 ff. Denn sie setzt Bekanntschaft mit dem Philipperbrief Polykarps und mit dem Polykarpmartyrium voraus; sie scheint zudem an die-

ses letztere anzuschliessen, da sie mit den Worten beginnt: 'Εκανελεύθη ἀνατίρω καὶ ἀρεσμένους ἀπὸ τῆς τοῦ μακαρίου Παύλου παρουσίας εἰς Σμύρναν ...

Es ist also sehr wohl möglich, daß Pseudo-Pionius ein Corpus Polycarpianum zusammengestellt hat.

- 60 Trotz Ed. Schwartz, op.cit. (Anm. 6), 24 ff.
- 61 Vgl. J.B. Lightfoot, a.a.O. (Anm. 59); auch H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921, 21 ff.
- 62 Das ist eine Anspielung auf die Passio Perpetuas; vgl. R. Reitzenstein, *Die Nachrichten über den Tod Cyprians (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse)*, Heidelberg 1913, 47 ff.
- 63 R. Reitzenstein, a.a.O. 52 f., verweist mit Recht auf die literarische Tradition der "exitus clarorum virorum", etwa Pseudo-Lukians 'Εγκώμιον Δημοσθένους.
- 64 Hier wäre als Parallele auf die hellenistische Romanliteratur zu verweisen; vgl. z.B. R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike* (Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 3), 1932.
- 65 Sie war übrigens nicht die Sklavin Perpetuas, wie immer wieder behauptet wird, sondern die Frau von Revocatus; vgl. zuletzt H. Gülzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, Bonn 1969, 130 ff.
- 65a Die Historizität der severianischen Verfolgung wird zwar neuerdings in Frage gestellt; vgl. aber die kritische Stellungnahme dazu von W.H.C. Frend, *JThS N.S.* 25 (1974), 333-351, und in: *Forma Futuri*, Turin, 1975, 470-480.
- 66 *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, I, Nijmegen 1936. Vgl. die Ausgaben von J.A. Robinson, *The Passion of S. Per-*

petua (Texts and Studies 1,2), Cambridge 1891; P. Franchi de' Cavalieri, *La Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, RQ,5. Supplementsheft (1896), 104-148.

- 67 Sie ist (auf die lateinische und griechische Passio beschränkt) wieder abgedruckt im *Florilegium Patristicum* 43 (1938). Seither wären allerdings neue Hss. zu berücksichtigen (z.B. *Friburgensis Lat.* 743 XIV f. 122<sup>V</sup>-123<sup>F</sup>). - Zur Bibliographie vgl. G. Krüger - G. Ruhbach, op.cit. (Anm. 5), 139 f. (Vgl. *DACL* 14,1,1939, 441-444). Hinzuzufügen: T.D. Barnes, art.cit. (Anm. 5); Å. Fridh, *Le problème de la passion des Saintes Perpétue et Félicité*, Göteborg 1968; ferner die Beiträge von E. Corsini, C. Mazzucco und V. Lomanto, in: *Forma Futuri*, Turin, 1975, 481-541; 542-565 und 566-586.
  
- 68 Für die lateinische Version (oder wenigstens deren Prolog und Epilog) haben das schon viele Forscher angenommen; vgl. v. Beek, op.cit. (Anm. 66), 92\* ff. Für die griechische Version scheint mir der Nachweis schwieriger zu sein, da sie gegenüber der lateinischen Version "epigonenhaft" wirkt (vgl. z.B. die Erläuterung des Ausdrucks "2. Taufe" in 18,3; zu weiterem siehe unten). Å. Fridh, *La problème de la Passion des Saintes Perpétue et Félicité* (*Studia Graeca et Latina, Gothoburgensia* 26), Göteborg 1968, verfißt jetzt die These, daß drei verschiedene Autoren den lateinischen Text am Anfang des 3. Jahrhunderts verfaßt haben, der dann von einer Person ins Griechische übersetzt wurde (außer der Vision des Saturus, die ursprünglich griechisch geschrieben wurde).
  
- 69 In der Tat fügt sich alles in die aus anderen Quellen bekannte Konzeption der Martyriumstheologie jener Zeit ein. Das entscheidende Argument ist aber, daß Perpetua und Felicitas immer als katholische Märtyrerinnen verehrt worden sind. Vgl. auch Anm. 87.
  
- 70 Diese These ist sehr plausibel. Die "anstößigen" Visionen von Perpetua und Saturus wurden ausgelassen, der ganze Bericht gestrafft, wenn auch einzelnes (z.B. das Verhör) breiter ausgeführt ist.

- 47 71 Hier zwei charakteristische Passagen: Si vetera fidei exempla, et Dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia, propterea in litteris sunt digesta, ut lectione eorum quasi repraesentatione rerum et Deus honoretur et homo confortetur, cur non et nova documenta aequae utrique causae convenientia et digerantur? (1,1); Et nos itaque quod audivimus et contrectavimus, annuntiamus et vobis, fratres et filiolii, uti et vos qui interfuistis rememoremini gloriae Domini, et qui nunc cognoscitis per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus, et per illos cum Domino nostro Iesu Christo... (1,6).
- 72 Vgl. das Zitat von 1. Joh. 1,1.3, und die Verwahrung Augustins, De nat. et or. an. I,10,12: nec scriptura ipsa canonica. Zum Problem vgl. H. Urner, Die außerbiblische Lesung im christlichen Gottesdienst, Göttingen 1952. A. Harnack, in: Sitzungsberichte d. Berl. Akad., phil.-hist. Kl. (1910), 106-125, hat diesen Gesichtspunkt ins Zentrum seiner Betrachtungen gestellt und sich dadurch die Kritik R. Reitzensteins, in: Sitzungsberichte d. Heidelb. Akad., phil.-hist. Kl. (1913), 3 ff. zugezogen; z.T. war es ein Streit um Worte.
- 73 Vgl. aber schon Passio 21,11: Quam qui magnificat et honorificat et adoratur, utique et haec non minora veteribus exempla in aedificationem Ecclesiae legere debet...
- 74 v. Beek, op. cit. (Anm. 66), 149\* ff., hat die Testimonia gesammelt; berühmt sind die Sermones 280-282 von Augustin, weniger bekannt die entsprechenden Äußerungen von Quodvultdeus und Ps.-Augustin, Sermo 394. Vgl. übrigens auch schon Cyprian, Epist. 39,3, und zur ganzen Frage B. de Gaiffier, "La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident", Analecta Bollandiana 72 (1954), 134-166.
- 75 Hist. persecutionis afr. prov. I,3.

- 76 Zur archäologischen Identifikation dieser Basilika vgl. zusammenfassend J. Vaultrin, *Basiliques chrétiennes de Carthage*, Alger 1933, 14 f.; 40 f.; Tafel VII; DACL 2,2 (1910), 2233-2252; 14,1 (1939), 393-444; neuerdings P.-A. Février, "Le culte des Martyrs en Afrique et ses plus anciens monuments (Corsi di cultura sull'arte ravennata e bizantina XVII)", Ravenna 1970, 191-215. Weitere Literatur bei C. Andresen, op.cit. (Anm. 2), 32 f.
- 77 Vgl. die häufige Verwendung der Ausdrücke *refrigerium*, *refrigerare* schon in der *Passio*. Zum ganzen J. Quasten, "Die Reform des Martyrerkultes durch Augustinus", *Theologie und Glaube* 25 (1933), 318-331.
- 77a Vgl. v. Beek, op.cit. (Anm. 66), 162\* ff.
- 48 77b Vgl. Euseb, *Hist. eccl.* V,1,56
- 78 Ein Parallellfall ist die Vorstellung der besonderen Taufgnade; vgl. F.-J. Dölger, "Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder. Ein Beitrag zu Tertullian *De baptismo* 20", *AuC* 2 (1930), 142-155; O. Perler, "Zu den Inschriften des Baptisteriums von Dura-Europos", in: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 175-185.
- 79 Zu den Visionen vgl. F.J. Dölger, "Antike Parallelen zum leidenden Dinokrates in der *Passio Perpetuae*", *AuC* 2 (1930), 1-40; ders., "Der Kampf mit dem Ägypter in der *Perpetua-Vision*", *AuC* 3 (1932), 177-188; J. Quasten, "A Coptic Counterpart of a Vision in the Acts of Perpetua und Felicitas", *Byzantion* 15 (1940/41), 1-9; P. Hadot, in: *École pratique des Hautes Etudes*, V<sup>e</sup> section, *Annuaire* 76, 1968-1969, 184-189; M. Meslin, "Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions des martyrs africains", in: *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 139-153. Es ist bekannt, daß die Visionen der Martyrien von



Marianus und Jacobus und von Montanus und Lucius sich direkt an diejenigen unserer Passio anlehnen.

- 80 Dem lateinischen *fabulari* entspricht das griechische *ὁμιλεῖν* vgl. Mart. Pol. 2,2 (oben Anm. 28). Die gleiche Terminologie spielt übrigens in der späteren neuplatonischen und mystischen Theologie eine große Rolle; vgl. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 1,2-3) Mainz 1900, 178 ff.
- 81 Vgl. F.J. Dölger, art.cit. (Anm. 79), der zeigt, daß die Vorstellung vom Leiden im Hades der frühzeitig oder gewaltsam Verstorbenen nicht nur allgemein antike Vorstellung ist, sondern auch der Tertullian'schen Anschauung entspricht; vgl. oben Anm. 45.
- 49 82 Interessant ist die augustinische Diskussion dieser Stelle: er zweifelt nicht an der Wirklichkeit des Vorkommnisses, sondern verwahrt sich gegen seine pelagianische Deutung, wonach es bewiese, daß Kinder auch ohne die Taufe selig werden könnten (De nat. et or.an. I,10,12; II,10,14; III,9,12; IV,18,26-27).
- 83 Vgl. Tertullian, orat. 29; mon. 10.
- 84 Vgl. J.P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Alterthum (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 1,1), Mainz 1900, 80 ff.; E. Lucius-G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen 1904, 64 ff. - Hier liegt übrigens die Verbindungslinie zwischen der Märtyrerverehrung und dem Kult des lebenden Heiligen.
- 85 Euseb, Hist. eccl. V,2,6-7
- 86 1,6: *Quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt.*

- 87 Pud. 22; vgl. ieiun. 12,3. Das ist übrigens ein starkes Argument gegen die angeblich montanistische Herkunft der Passio. Auch Cyprian wird ja nicht grundsätzlich die Vollmacht der Konfessoren, Sünden zu vergeben, bestreiten, sondern nur ihre allzu große Willfährigkeit rügen.
- 88 Quis enim in terris et in carne sine culpa?... Quis alienam mortem sua solvit, nisi solus Dei filius? Vgl. auch der Antimontanist Apollonius bei Euseb, Hist. eccl. V,8,7.
- 88a Handelte es sich um das montanistische Problem? So G. Rauschen, in: BdK<sup>2</sup> 2, 1913, 50, Anm. 2.
- 50 89 Man fühlt sich hier an Luk. 16,19-31 erinnert. Vgl. übrigens schon 4.Esra 7, 102 ff.
- 89a In Kontrast dazu steht schon vorher das Lyoner Schreiben: Euseb, Hist. eccl. V,2,7.
- 90 Das mag allerdings rhetorische Floskel sein.
- 91 Vgl. Text B: Horum ergo beatissimorum martyrum victorias... recolere debet Ecclesia, ut... eorum patrociniis Domino commendetur. Vgl. Cyprian, Epist. 60,5,2; Ps.-Cyprian, De laude martyrii 23. 30; Ad Vigilium episcopum de Iudaica incredulitate 10.
- 92 Vgl. J.P. Kirsch, op.cit. (Anm. 84), 90 ff.; 107 ff.; E. Lucius - G. Anrich, op.cit. (Anm. 84), 68 ff.
- 93 Euseb, Hist. eccl. VI, 5,3,6.
- 94 Zu Origenes vgl. F. Faessler, op. cit. (Anm. 1).
- 95 Comm. in Dan. II, 30.
- 96 Besonders berühmt geworden sind die aus der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts stammenden Graffiti der triclia in der Sebastian-Katakomba in Rom; vgl. F. Tolotti, Memorie degli Apostoli in Catacumbas, 1953; F. van der Meer - Chr. Mohrmann, Bildatlas der frühchristlichen Welt, Gütersloh 1959,47.

- 51 96a E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (Münsterische Beiträge zur Theologie 36), Münster/Westf. 1973, 419-447.
- 97 Dassmann muß selber zugeben: "Realistische Darstellungen des Martyriums und Kultbilder von Märtyrern sind nach dem übereinstimmenden Urteil der Archäologen im 3. Jahrhundert nicht nachweisbar" (S. 419 f). Er findet dann aber Martyriumsdarstellungen "in verhüllter Form" (S. 422) z.B. in gewissen Darstellungen von Daniel und den Jünglingen im Feuerofen (S. 425 ff.). Was die Fürbitte der Märtyrer (S. 438 ff.) angeht, stehen wir aus zwei Gründen auf unsicherem Boden: 1. bleibt immer die Frage, ob und inwiefern alleinstehende Orantenfiguren in die Deutung einer "Bildkomposition" einbezogen werden dürfen; 2. "Eine saubere Scheidung zwischen Lehr- und Gerichtsszenen ist von der Forschung bisher noch nicht erreicht worden" (S. 441 f.). Dassmann schließt denn auch seine Ausführungen mit folgender Feststellung: "Es soll nicht verschwiegen werden, daß die Bemerkungen zum Thema der Fürbitte in der frühchristlichen Kunst auf einige Hinweise beschränkt geblieben sind, die den Wert einer Hypothese nicht übersteigen" (S. 447).
- 98 Für den jüdischen Heiligenkult vgl. J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt, Göttingen 1958; für den heidnischen Reliquienkult vgl. F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum I, 1909; II, 1912 (Neudruck Berlin-New York 1974). Zur christlichen Übernahme vgl. J.P. Kirsch, op.cit. (Anm. 84), 180 ff.; E. Lucius-G. Anrich, op.cit. (Anm. 84), 75 ff.; H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs, Brüssel, 2. Aufl. 1933, 110 ff.; B. Köttling, Peregrinatio religiosa, 1950; ders., Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude, 1965.
- 99 Vgl. W. Rordorf, "Kritik an Hieronymus. Die Schrift 'Contra

Vigilantium' Im Urteil Zwinglis und Bullingers", in:  
Heinrich Bullinger 1504-1575. Gesammelte Aufsätze zum  
400. Todestag, 1. Band, Zürich, 1975, 49-63. (= Aufsatz XI).

- 100 Vgl. den beachtenswerten Versuch von P.-Y. Emery, *L'unité des croyants au ciel et sur la terre* (Verbum Caro 63), Taizé 1962.
- 101 So richtig H. v. Campenhausen, art. cit. (Anm. 7), 278 ff. Es folgt aber daraus noch nicht unbedingt, daß diese Sätze erst um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert eingeschoben wurden; vgl. oben S. 5.
- 102 Es ist nicht ganz einsichtig, auf wen sich ἀγνοοῦντες bezieht; vgl. H. v. Campenhausen, art. cit. (Anm. 7), 278.
- 103 Mart. Pol. 17,2 schiebt hier ein: ἄμωμον ὑπὲρ ἀμαρτιῶν.
- 52 104 Hier der griechische Text nach Euseb, Hist. eccl. IV,15,41 f.: ἀγνοοῦντες ὅτι οὔτε τὸν Χριστὸν ποτε καταλίπειν δυνησόμεθα, τὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ παντὸς κόσμου τῶν σωζομένων σωτηρίας παθόντα, οὔτε ἑτέρῳ τινα σέβειν. τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνούμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλεία καὶ διδασκαλον.
- 105 Origenes, Contra Celsum VII, 67 ff.; VIII, 1 ff., und Augustin, De civ. dei XXII, 10 (vgl. dazu J. Quasten, in: Theologie und Glaube 25, 1933, 318-331) werden das ausdrücklich hervorheben.
- 106 Wir haben diese Problematik in der Passio von Perpetua und Felicitas angedeutet gefunden; siehe oben S. 16.
- 107 Hier scheint allerdings schon das Polykarpomartyrium nicht ganz konsequent zu sein: vgl. Kap. 17,1; 18,2. (= Euseb, Hist. eccl. IV, 15,40,43). Doch hat K. Holl, Gesammelte Aufsätze, II, 91, sicher recht, wenn er den Unterschied zur Reliquienverehrung seit dem 4. Jahrhundert unterstreicht:

"Bis dahin hatte man die Gebeine der Märtyrer nur als kostbare Erinnerungsmittel geschätzt, jetzt sah man in ihnen Träger einer verborgenen Kraft". - Es verdient hervorgehoben zu werden, daß die neue römisch-katholische Ordnung der Eucharistiefeier die Präsenz von Reliquien im Altar nicht mehr als unerlässlich erachtet; vgl. E.J. Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier, Münster, 1970, 380 f.

108 Vgl. Mart. Pol. 18,3 (= Euseb, Hist. eccl. IV, 15,44).

53 109 Siehe z.B. J.-L. Leuba, "La notion chrétienne de témoignage", Archivio di Filosofia, Rom 1972, 309-316; K. Rahner, Zur Theologie des Todes (Quaestiones disputatae 2), Freiburg i. Br. 1958<sup>4</sup>, 73 ff. (Exkurs über das Martyrium).

## Wie steht es um den jüdischen Einfluss auf den christlichen Märtyrerkult?

Sicher erinnern sich etliche von Ihnen, daß wir 1975 in Erlangen eine Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft abhielten, die dem Thema 'Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung' gewidmet war. Frau F. v. Lilienfeld hat verdienstvollerweise die damals gehaltenen Vorträge 1977 in ihrer Reihe 'Oikonomia' veröffentlicht.<sup>1</sup> Neben andern Kollegen, die jetzt nicht bei uns sind, sprach in Erlangen Herr Kretschmar über 'Die Theologie des Heiligen in der frühen Kirche', und ich selber äußerte mich 'Zur Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung'.<sup>2</sup> Ich habe mich in meinem Beitrag an den ersten Satz von Freiherrn von Campenhausens Buch über 'Die Idee des Martyriums in der alten Kirche' ('Die Idee des Martyriums und die Vorstellung des Märtyrers sind christlichen Ursprungs'<sup>3</sup>) gehalten und die Frage nach dem Einfluß nichtchristlicher Vorbilder auf die Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung damals bewußt ausgeklammert.

Heute will ich nun – entsprechend unserm Tagungsthema – *einen* Aspekt der Frage, nämlich den eines möglichen *jüdischen* Einflusses auf die Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung, etwas beleuchten. Wie schon der als Frage formulierte Titel meines Kurzreferates andeutet, kann es mir nur darum gehen, einige Fragen sozusagen als Denkanstöße zu stellen. Es ist mir bewußt, daß ich die Antworten auf meine eigenen Fragen zum Teil nicht geben kann, zum Teil noch nicht aufgrund sicherer Ergebnisse geben kann.<sup>3a</sup>

Der letzte Forscher, der meines Wissens versucht hat, umfassend auf die gestellte Frage eine Antwort zu geben, war Theodor Klauser, damals Direktor des F.-J. Dölger-Instituts in Bonn; 1960 legte er zuhanden der

1. OIKONOMIA. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, hrsg. von F. v. Lilienfeld, E. Bryner, K.C. Felmy und W. Weismann, Band 6, Erlangen 1977.

2. A.a.O., 77–125 (Anm.: 180–216) und 35–53 (Anm.: 150–168). (= Aufsatz IX).

3. Göttingen 1936; 1964<sup>2</sup>.

3a. Die Lektüre der jüngst veröffentlichten Gesamtdarstellungen zur Heiligenverehrung von Göran Larsson und Karl Hausberger (TRE 14, 1985, 644–651) und von Theofried Baumeister (RAC Lieferung 105, 1987, Sp. 96–105) – sein Beitrag ist übrigens ein Musterbeispiel von Materialfülle, Konzision und Nuancenreichtum – hat mich eher in der Meinung bestärkt, daß das letzte Wort in dieser Sache noch nicht gesprochen ist.

Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Abteilung Geisteswissenschaften, einen Rechenschaftsbericht vor mit dem Titel: 'Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spät-jüdische Heiligenverehrung. Neue Einsichten und Probleme'.<sup>4</sup>

Im Anschluß an Joachim Jeremias' Buch über 'Heiligengräber in Jesu Umwelt'<sup>5</sup> hat Theodor Klauser angenommen, daß die jüdische Heiligen- und Märtyrerverehrung eine der Quellen des christlichen Märtyrerkults gewesen sein muß. Allerdings hatte die jüdische Verehrung *privaten* Charakter und kann daher – so Klauser – nicht den *gemeinschaftsbezogenen* Aspekt des christlichen Kults erklären. Th. Klauser hat sich dann aber gegen die *communis opinio* gewandt, wonach dieser letztere Aspekt des christlichen Kults aus der Tradition des griechischen und römischen Heroenkults stamme<sup>6</sup> und zu seiner Erklärung eine recht eigenwillige These entwickelt. Nach ihm ist dieser gemeinschaftliche Aspekt des christlichen Märtyrerkults im Zusammenhang des entstehenden Interesses an der apostolischen Sukzession zu verstehen. Man habe im Verlauf des 2. Jahrhunderts die Gräber der Apostel und Bischöfe zu verehren begonnen, weil sie die tatsächliche Existenz der ununterbrochenen Kette der Nachfolger der Apostel in den Lokalkirchen veranschaulicht hätten. Die Bischöfe hätten die Gläubigen regelmäßig bei diesen Gräbern versammelt, um bei ihnen das Andenken an diese Männer lebendig zu erhalten. Da nun aber die Apostel und ersten Bischöfe alle Märtyrer gewesen seien oder jedenfalls dafür gehalten worden seien, so habe sich der neue Kult allmählich auf alle Märtyrergäber ausgedehnt.

Diese These Klausers ist nicht unwidersprochen geblieben.<sup>7</sup> Es scheint doch glaubwürdiger, daß *zuerst* die Propheten und die Märtyrer und deren Gräber und *danach* die Bischöfe und deren Gräber verehrt worden sind, und nicht umgekehrt.<sup>7a</sup> Und wahrscheinlich hat in dieser Bezie-

4. Köln-Opladen 1960; wieder abgedruckt in: Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie, Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.-bd. 3, 1974, 221-229.

5. J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23,29; Lk. 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu, Göttingen 1958. Jeremias hat später seine Liste der Heiligengräber noch erweitert: 'Drei weitere spätjüdische Heiligengräber', ZNW 52, 1961, 95-101.

6. Siehe z.B. die klassischen Untersuchungen von E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen 1904, und F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum I-II (Gießen 1909-1912) Neudruck Berlin-New York 1974.

7. Vgl. meinen Aufsatz 'Aux origines du culte des martyrs', Irénikon 45, 1974, 315-331 (= Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Etudes patristiques, Paris 1988<sup>2</sup>, 363-379).

7a. Vgl. dazu allerdings die etwas anders lautenden Ausführungen von G. Kretschmar, 'Die Theologie des Heiligen in der frühen Kirche', in op. cit. (Anm. 1), 89; 115f., und vorher schon O.H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (WMANT 23), Neukirchen 1967, 247ff.

hung die *communis opinio* eben doch recht, daß der griechisch-römische Heroenkult der christlichen Märtyrerverehrung Pate gestanden hat. Der Bonner Gelehrte hat denn auch in einem Postskriptum dem in seinen Gesammelten Aufsätzen 1974 neu abgedruckten Rechenschaftsbericht folgendes beigefügt: 'Die hier vertretene Auffassung, daß der christliche Märtyrerkult nicht mit dem heidnischen Heroenkult zusammenhängen könne, wagt der Verfasser heute nicht mehr aufrecht zu erhalten. Man müßte vor allem wohl den amtlichen kirchlichen Märtyrerkult (Feier des Jahrestages des Todes am Grabe durch Gottesdienst, Anrufung des Märtyrers) von seiner volkstümlichen Form (Mahl am Grabe, Infusionen) unterscheiden. Aber selbst der wichtigste Bestandteil der kirchlichen Märtyrerverehrung, die Feier des Jahrestages am Grabe, konnte von der allgemeinen Sitte der Umwelt schwerlich völlig unabhängig sein.'<sup>8</sup>

Meines Erachtens verdient heute vor allem die These eines jüdischen Einflusses auf den christlichen Märtyrerkult, die ja Th. Klauser nicht in Abrede gestellt hat, wieder aufgenommen zu werden. Anlaß zu dieser Anregung ziehe ich aus der Veröffentlichung der Dissertation einer polnischen Schülerin von Walter N. Schumacher in Freiburg im Breisgau, Elisabeth Jastrzebowska: 'Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom'.<sup>9</sup> Das letzte Kapitel ihres Buches über den Märtyrerkult schließt mit folgenden Ausführungen:

'Am Schluß der oben geführten Untersuchung, kann man also feststellen, daß die stadtrömische Form der Märtyrerverehrung nicht unbedingt aus dem Grabkult abzuleiten ist. Diese Form dürfte sich in Rom aus einer anderen als der hellenistischen Tradition des Heroenkultes entwickelt haben, von welchem man gewöhnlich den Märtyrerkult ableitet. Im Gegensatz zum östlichen Heroenkult am Grab, der in der Hauptstadt des Imperiums nicht bekannt war, feierten die Römer die *Memoria* ihrer großen und kleinen Toten in bestimmten Trauerkulträumen (*scholae familiae, collegii*), die zwar außerhalb der Stadt und in den Friedhöfen, aber nicht unbedingt in direkter Verbindung mit den Gräbern lagen. Für die vergöttlichten großen Verstorbenen, die Kaiser und die Mitglieder der kaiserlichen Familie, konnte man innerhalb der Stadtmauern ohne Gräber entsprechende Stätten der Verehrung errichten.

8. Op. cit. (Anm. 4), 229. Auf der gleichen Seite kann man lesen: 'Es wird Aufgabe des Bonner Franz Joseph Dölger-Instituts sein, die hier vorgetragenen vorläufigen Ergebnisse zu überprüfen und eines Tages zur Reife zu bringen.' Das ist leider bis heute nicht geschehen!

9. Europäische Hochschulschriften, Reihe XXXVIII 'Archäologie', Bd. 2, Frankfurt a.M.-Bern-Cirencester GB 1981.



Die Trauerhäuser sind auch in jüdischen Gemeinden für den Totenkult in Gebrauch gewesen. Darüber hinaus waren die berühmten Grabheiligtümer in der jüdischen Kultur von den Bestattungsräumen, die als unrein angesehen wurden, stets getrennt. Im übrigen ist noch nicht genauer untersucht, wie eng der christliche Märtyrerkult und der entsprechende Kult im Spätjudentum miteinander verwandt waren; die ebenfalls sehr große Zahl der Märtyrereheiligtümer und viele ähnliche Ausdrücke in der Märtyrerfürbitte in beiden Religionsbereichen, würden interessante Hinweise bieten.<sup>10</sup>

Es scheint mir, daß diese Schlußbemerkung der Untersuchung von Elisabeth Jastrzebowska verdient, von der Forschung aufgenommen zu werden. In der Tat: dem jüdischen Einfluß auf den christlichen Märtyrerkult sollte wieder vermehrt Beachtung geschenkt werden. Im folgenden möchte ich – in der gebotenen Kürze – auf vier Punkte hinweisen, wo sich eine genauere Untersuchung wahrscheinlich lohnen würde.

1. Elisabeth Jastrzebowska betont in ihrer Studie die Tatsache, daß in Rom die Verehrung der Märtyrer nicht an deren Gräber gebunden war. Hier die wichtigsten Argumente:<sup>11</sup> Die heiligen Perpetua und Felicitas sowie der Bischof Cyprian sind in der römischen Liste der 'Depositio martyrum' erwähnt; es ist evident, daß ihre Verehrung in Rom nicht in Verbindung mit ihren Gräbern gestanden haben kann. Andererseits haben die Archäologen festgestellt, daß kein einziges Grab eines römischen Märtyrers, der Opfer der Christenverfolgungen geworden war, Spuren eines Kults, der vor das vierte Jahrhundert zurückginge, aufweist. Schließlich sind die Trinkgläser mit vergoldetem Boden zu erwähnen, die Darstellungen von Märtyrern aufweisen: sie sind Zeugen einer privaten Märtyrerverehrung, die nicht mit dem Grab zusammenhängt. Das ist auch ein Hinweis darauf, daß der Peter- und Paulkult, der seit 258 in der 'triclia ad catacumbas' unter Sankt Sebastian bestanden hat, keine Reliquientranslation voraussetzt.<sup>12</sup>

Wir stellen also fest, daß zwischen dem Märtyrerkult der östlichen Reichshälfte, wo die Verehrung mit dem Grab im Zusammenhang steht,<sup>13</sup> und demjenigen in Rom, wo das nicht der Fall ist, ein Unterschied besteht. Das könnte auf einen jüdischen Einfluß zurückzuführen

10. Op. cit., 215.

11. Siehe op. cit., 205-212.

12. Man weiß ja auch, daß das Grab unter dem Tropaion des Apostels Petrus im Vatikan leer war. Freilich wäre M. Guarducci, welche die These der Nicht-Übertragung der Apostelreliquien ad catacumbas vertritt (siehe ihr Buch *Pietro in Vaticano*, Rom 1983, 116-122), nicht damit einverstanden, daß man ähnliche Schlußfolgerungen in Bezug auf das Petrusgrab zieht!

13. Z.B. Polykarpmartyrium 17-19; siehe dazu meinen Anm. 7 erwähnten Artikel.

sein. In letzter Zeit wird wieder vermehrt auf die Bedeutung des jüdenchristlichen Elements in der römischen Christengemeinde hingewiesen.<sup>14</sup> In dieselbe Richtung eines jüdischen Einflusses deutet die Feststellung, daß vor der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts der christliche Märtyrerkult in Rom exklusiv Privat- und nicht Gemeindesache war.<sup>14a</sup>

2. Man müßte neu aufgrund der archäologischen Befunde die Verbindung zwischen den Monumenten, die zum Gedenken an die jüdischen Märtyrer und Heiligen errichtet wurden, und denjenigen, die für die christlichen Märtyrer erbaut wurden, untersuchen. Ich kann mich hier auf eine mündliche Intervention beziehen, die W.H.C. Frend am VII. Internationalen Kongreß für Christliche Archäologie in Trier im Anschluß an den Bericht J.B. Ward-Perkins' über 'Memoria, Martyr's Tomb and Martyr's Church' machte. Sie ist in den Kongreßakten folgendermaßen festgehalten:<sup>15</sup>

'We have heard a brilliant and most thorough discussion of the sources of the *martyrium* which place the great work of André Grabar in perspective after twenty years of further research. I would like in this context to make briefly two<sup>16</sup> points which Mr. Ward-Perkins did not cover. May I suggest an alternative contributory source for the form of the *martyria*, namely Jewish cult centres and cemetery architecture? After giving full weight to the debt owed by the Christians to current pagan architectural form, we must also remember that in the first three centuries, the age of the martyrs, the Church still had the closest contacts with the world of Judaism. In fact, what struck pagan critics like Celsus (circa 178) was the lack of distinction between the Jews and Christians in their religious and cultural ideas. If that were so, we should expect Christian architectural models to be derived also from the Jewish world. We know too, from the writer of IV Maccabees (IV Macc. 18,6 ff) that the idea of *martyria* was not alien to the Jewish outlook. The tombs of the "Maccabean" mother and her sons were said to be carefully preserved for posterity. It is interesting perhaps that John Chrysostom alludes to the "tombs of the Maccabees" in Antioch in one of his polemical ser-

14. Vgl. P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, WUNT 2. Reihe 18, Tübingen 1987, 53-63; W. Rordorf, 'Die neronische Christenverfolgung im Spiegel der apokryphen Paulusakten', NTS 27/28, 1982, 365-374. (= Aufsatz XXIII).

14a. Vgl. Th. Baumeister, art. cit., Sp. 120-122. Sp. 117f. weist er übrigens m.E. überzeugend nach, daß auch in Nordafrika zur Zeit Tertullians die Märtyrerverehrung eine private Angelegenheit war und der später einsetzende Gemeindenkult nicht unbedingt mit dem Grab der Märtyrer zusammenhing.

15. Akten des VII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Trier 5-11 September 1965, Città del Vaticano-Berlin 1969, 25.

16. Der zweite Punkt betrifft Nordafrika; er ist für uns jetzt nicht von Interesse.

mons against the Jews (circa 380). When one also remembers the New Testament allusion to “the tombs of the prophets” who were also “martyrs”, it would perhaps be fair to ask whether one should not also look for the origins of the Christian martyria from among Jewish models.’

Man spürt dieser Intervention von Frend an, daß unser Kollege aus Schottland damals gerade sein Buch ‘Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus’<sup>17</sup> veröffentlicht hatte, die ja den jüdischen Hintergrund der christlichen Märtyrertheologie sehr betont.

Was nun speziell die Synagoge in Antiochia über dem Bau zu Ehren der makkabäischen Märtyrer betrifft, so scheint mir gerade dieser Tatbestand einer Neuüberprüfung wert. J. Jeremias hatte dazu in seinem schon erwähnten Buch, auf das wir gleich noch zurückkommen werden, folgendes gesagt:<sup>18</sup> ‘Bleibt hier auch vieles unsicher, so ist es, aufs Ganze gesehen, doch nicht unwahrscheinlich, daß der Brauch der Kirche, schon seit dem 4. Jahrhundert über den heiligen Gräbern Kapellen zu errichten, jüdische Vorbilder hatte. Vor der Gefahr der levitischen Verunreinigung durch die Leichen wurden die Besucher dieser jüdischen Grabsynagogen durch Kenotaphe über den Gräbern geschützt.’ Diese Schlußfolgerung würde die Behauptung Th. Klausers, daß die Juden nur eine *private* Kultübung an Heiligengräbern gekannt haben, umstürzen. Begreiflicherweise hat er sie darum in seinem Rechenschaftsbericht kritisiert:<sup>19</sup>

‘JOACHIM JEREMIAS hat freilich diese Schlußfolgerung (sc. der ausschließlich privaten Kultübung der Juden) nicht deutlich ziehen mögen; auf ihn hat es sichtlich Eindruck gemacht, daß in drei Fällen bei jüdischen Heiligengräbern eine Synagoge bezeugt ist. Dazu ist aber zunächst zu sagen, daß die Existenz einer Synagoge in der Nähe eines Heiligengrabes noch nicht beweist, daß dort ein Gemeindegottesdienst zu Ehren des Toten geübt wurde. Außerdem aber erweisen sich die betreffenden Nachrichten bei näherer Prüfung als sehr spät und in sich wenig glaubwürdig. So soll zum Beispiel das Grab der fälschlich sogenannten makkabäischen Märtyrer, der Blutzeugen aus der Verfolgung unter Antiochus IV Epiphanes – ein Grab, das spätestens seit dem 4. Jahrhundert auch von den Christen verehrt wurde –, von vornherein im antiochenischen Judenviertel Kerataion gelegen haben und darüber dann eine Synagoge, die Hauptsynagoge der Stadt, erbaut worden sein. Diese Nachricht ist mit der bekannten Tatsache, daß die Toten in der Antike in der

17. Oxford 1965.

18. Heiligengräber in Jesu Umwelt, Göttingen 1958, 125.

19. Ges. Arbeiten, 226.

Regel nur außerhalb der Stadtmauer beigesetzt werden durften, nicht zu vereinbaren. Wahrscheinlicher ist mir, daß die städtische Synagoge in Antiochien erst in späterer Zeit durch Translation angeblicher Grabreste mit den berühmten Märtyrern in Verbindung gebracht worden ist.<sup>20</sup>

Wer hat nun recht in diesem Streit von Hypothesen? Kann man denn nichts Präziseres von der Archäologie her dazu beitragen? Und das ist nur *ein* Beispiel! Es ist wirklich wünschenswert, daß die Spezialisten der jüdischen und christlichen Archäologie diese Frage der Beeinflussung wieder aufnehmen. Meines Wissens hat die Anregung Friends bis jetzt überhaupt keine Beachtung gefunden. Ich selber war am letzten, dem XI. Internationalen Kongreß für Christliche Archäologie in Lyon, Vienne, Grenoble, Genf und Aosta (Herbst 1986), wo mir von verschiedenen Seiten bestätigt wurde, daß keine neuere Untersuchung zu dieser Frage existiert.

3. Persönlich möchte ich jetzt in einem dritten Punkt auf die Parallelität der *Anrufung* der jüdischen und christlichen Märtyrer und Heiligen hinweisen. In diesem Zusammenhang muß ich natürlich in einiger Ausführlichkeit auf das Buch von Joachim Jeremias zurückkommen,<sup>21</sup> da es uns die Augen für diesen Aspekt der jüdischen Volksreligion am Anfang unserer Zeitrechnung geöffnet hat. Die Anrufung der Verstorbenen setzt voraus, daß diese in der Lage sind, für die, welche sie anrufen, Fürsprache einzulegen. Diese Vorstellung ist nun aber klar bezeugt schon für die Zeit des frühen Judentums, und zwar des frühen Judentums sowohl palästinensischer wie hellenistischer Prägung.

Einerseits haben die drei Stammväter Abraham, Isaak und Jakob, die in der Doppelhöhle zu Hebron begraben liegen – eine erste große Grabanlage geht schon auf Herodes den Großen zurück<sup>22</sup> –, eine außerordentliche Bedeutung als Fürsprecher. Philo erwähnt sie als erster:<sup>23</sup> 'Fürsprecher ist die Heiligkeit der Stammväter, die mit ihren vom Körper abgelösten Seelen dem Herrscher einen unverfälschten und reinen Gottesdienst erweisen. Das Bittflehen für ihre Söhne und Töchter, das sie darzubringen pflegen, verhallt nicht, sondern als Ehrengeschenk gewährt ihnen der Vater die Erhörung ihrer Gebete.' Nach dem 3. Henochbuch ist Henoch Zeuge dieser Fürsprache der Väter:<sup>24</sup> 'Und ich sah die Geister der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob und den Rest der Gerechten, die sie aus ihren Gräbern herausgeholt hatten und die zum Himmel aufgestiegen waren. Sie beteten vor dem Heiligen (um Erlösung des Volkes).'

20. Ähnlich Th. Baumeister, art. cit., Sp. 101.

21. Op. cit. (Anm. 5;18), 133-138.

22. Vgl. P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985, 275f.

23. De exsecrationibus 165ff.

24. 3. Henoch 44,7 (ed. Odeberg).

Andererseits hatten die drei großen Propheten Jesaja, Jeremia und Hesekiel eine überragende Bedeutung als Fürsprecher, da sie zugleich als Märtyrer galten. Jesaja, dessen Grab nicht weit von der Siloahquelle gezeigt wurde,<sup>25</sup> bewirkte 'durch seine heiligen Gebete' das Weiterfließen der Quelle.<sup>26</sup> Jeremia, nach der Überlieferung gesteinigt,<sup>27</sup> wird schon im 2. Makkabäerbuch als Fürsprecher gefeiert; Judas der Makkabäer sieht ihn in einem Traumgesicht zum Hohenpriester Onias kommen: 'Dieser bruderliebende Mann ist der, der so oft für das Volk und die Heilige Stadt gebeten hat, Jeremia, der Prophet Gottes.'<sup>28</sup> Zum Grabe Hesekiels<sup>29</sup> schließlich, der von seinen Volksgenossen ermordet worden sein soll, wallfahrtete man zum Gebet.<sup>30</sup>

J. Jeremias folgert:<sup>31</sup> 'Wir werden schwerlich fehlgehen, wenn wir annehmen, daß die Kraft der Fürsprache dieser Propheten auf ihrem Martyrium beruhte, und wenn wir darüber hinaus vermuten, daß man auch die Gräber der Propheten Sacharja, Sohn des Jojada, Micha und Amos deshalb so hoch verehrte, weil sie Märtyrer waren (bzw. als Märtyrer galten), und darum auch ihrer Fürsprache besondere Wirkungskraft zugeschrieben wurde.'<sup>31a</sup>

Dann scheint es mir aber unübersehbar, daß eine direkte Linie von dieser jüdischen zur christlichen Märtyrerverehrung führt. Nicht nur sind ja bekanntlich eine ganze Reihe von Inschriften, vor allem aus dem altchristlichen Rom, und hier vor allem aus der Triklia unter Sankt Sebastian, gefunden worden, die die direkte Anrufung der Märtyrer schon in der Mitte des 3. Jahrhunderts bestätigen,<sup>32</sup> sondern man kann auch

25. Vgl. J. Jeremias, op. cit., 61-67.

26. Vita prophetarum 42,14.

27. Vita prophetarum 71,3ff.

28. 2. Makk. 15,14 (übers. Chr. Habicht, in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit I, 3, Gütersloh 1976, 278).

29. J. Jeremias, op. cit. 112f.

30. Vita prophetarum 12,13; 76,9ff.

31. Op. cit., 137. Zu den Martyrien von Sacharja, Micha und Amos siehe ebenda, Anm. 7.

31a. Die Zuverlässigkeit der Quellen, auf die sich J. Jeremias stützt, insbesondere in Bezug auf die postulierte jüdische Grundschrift der seinerzeit von Th. Schermann (TU 31, 1907) herausgegebenen Vitae prophetarum, ist allerdings angefochten worden (siehe z.B. Th. Baumeister, art. cit., Sp. 100). François Dolbeau (Ecole Pratique des Hautes Etudes, IVe section) ist gegenwärtig daran, die ganze Frage neu aufzuarbeiten. Th. Schermann hat nur die griechische handschriftliche Überlieferung berücksichtigt, die lateinische ist aber ebenso wichtig (vgl. F. Dolbeau, 'Deux opusculs antérieurs à Isidore', Revue d'Histoire des textes 16, 1986, 120-140). Im ganzen scheint die Zuverlässigkeit der zugrundeliegenden jüdischen Tradition bestätigt zu werden.

32. Vgl. E. Diehl, Inscriptiones Latinae Christianae Veteres I, Neudruck Dublin-Zürich 1970, Nr. 2323-2324; 2330-2334; A. Ferrua, Inscriptiones Christianae Urbis Romae V, Roma 1923, Nr. 12937; 12967; 12996; 13052; auch H. Delehaye, Les origines du culte des

nachweisen, daß die Idee einer himmlischen Fürsprache der Märtyrer für diejenigen, die sie darum bitten, wie wir sie etwa deutlich bei Origenes bezeugt finden, auf eine judenchristliche Tradition zurückgeht.<sup>33</sup>

4. Ich glaube darum, daß die Anrufung der Märtyrer auch in gewissen *patristischen Quellen* vorausgesetzt werden kann. Es handelt sich um das Problem von *μνήμην ποιεῖσθαι* resp. *memoriam facere*. Im griechischen Sprachraum finden wir eine entsprechende Formulierung erstmalig im Polykarpmartyrium:<sup>34</sup> ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον εἰς τε τὴν τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἀσκησὶν τε καὶ ἐτοιμασίαν. Früher<sup>35</sup> glaubte ich, das hier erwähnte ‘Gedenken’ sei einesteils die Tatsache, daß man sich am Jahrestag der Ereignisse durch das Verlesen des Martyriumsberichts der ‘Vorkämpfer’ erinnere, und andern-teils ein In-Erinnerung-bringen ihrer Namen vor Gott im Gebet.<sup>36</sup> Ich bin nun aber geneigt zu denken, daß der später übliche Sprachgebrauch<sup>37</sup> auch hier schon vorausgesetzt werden darf: daß nämlich die Märtyrer direkt als Fürsprecher angerufen wurden. Zwei Gründe bewegen mich zu dieser Annahme: erstens die – nach allem, was wir gesagt haben – naheliegende Vermutung eines jüdischen Einflusses auf die christliche Märtyrerverehrung; zweitens die Überlegung, daß die Märtyrer, die nach dem Glauben der damaligen Zeit als einzige das Privileg haben, schon vor der Auferstehung bei Gott zu weilen, es ja gerade nicht nötig haben, daß man für sie betet.

Klarer liegen die Dinge im lateinischen Sprachraum. Nicht nur kann man zeigen, daß der Ausdruck *memoriam facere*, der zuerst bei Tertulian auftaucht, eine Neuschöpfung der christlichen Sondersprache gegenüber dem klassischen *mentionem facere* darstellt.<sup>38</sup> Sondern wir können aus zwei Texten bei Cyprian sozusagen ‘sur le vif’ die Evolution des diesbezüglichen Sprachgebrauchs beobachten.<sup>39</sup>

martyrs, Bruxelles 1933<sup>2</sup>, 102ss. Leider sind entsprechende jüdische Inschriften nicht gefunden worden; wir können aber voraussetzen, daß die Anrufung der Heiligen und Märtyrer in der gleichen Weise in der jüdischen Volksfrömmigkeit praktiziert wurde.

33. Vgl. meinen Aufsatz ‘La “diaconie” des martyrs selon Origène’, in: *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, Paris 1988<sup>2</sup>, 405-418.

34. Kap. 18,3.

35. Vgl. art. cit. (Anm. 7).

36. So etwa J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960<sup>3</sup>, 235ff., schon in Bezug auf die Anamnese des Abendmahls.

37. Siehe G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1965, 874, s.v., 2a.

38. A. Labhardt – A. Schneider, ‘MEMORIAM FACERE (Tert. *test. anim.* 4,5)’, in: *Adversus tempus. Mélanges offerts à Willy Rordorf pour son 50e anniversaire par ses collègues et amis*, Neuchâtel 1983, 185-191.

39. Vgl. zum folgenden V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d’Afrique*. Vatikan 1969, 305-308; derselbe, *Morts-martyrs-reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris 1980, 104-107. Siehe auch Th. Baumeister, art. cit., Sp. 118-120.

Im Frühjahr 250, nach dem Ausbruch der decischen Verfolgung, gibt der Bischof von Karthago bezüglich der im Gefängnis gestorbenen Konfessoren folgende Anweisung an seinen Klerus:<sup>40</sup> *dies eorum quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus*. Memoria martyrum ist schon eine geläufige Redewendung. Man sagt aber nicht mehr *memoriam facere*, sondern *memoriam celebrare*, was den liturgischen Kontext des Gedenkens unterstreicht.<sup>41</sup> Jetzt notiert man im liturgischen Kalender der Kirche das Datum des Todes – oder des ‘Geburtstages’, wie sich das Polykarpmartyrium ausdrückt – der neuen Märtyrer, damit man ihre *commemorationes*<sup>42</sup> feiern kann.

Der zweite Text Cyprians findet sich in seinem 39. Brief, vom Frühjahr 251. Er sagt darin, auch hinsichtlich der Märtyrer:<sup>43</sup> *Sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniuersaria commemoratione celebramus*. Der Kontext ist derselbe: am Jahrestag ihres Todes feiert man das Gedächtnis der Märtyrer durch eine *commemoratio*. Hier erfahren wir aber, daß diese *commemoratio* unter anderem in einer Feier der Eucharistie besteht. Bei Cyprian ist die *commemoratio* des Märtyrers in der Eucharistie offensichtlich eine Angelegenheit der ganzen Gemeinde; der Terminus *commemoratio* unterstreicht diesen Aspekt.<sup>44</sup>

Ich muß hier einen kleinen Exkurs einschieben. Cyprian gebraucht ja die Wendung: *sacrificia pro eis offerimus*. Ist er also demnach nicht der Meinung, daß die Opfer *für* die Märtyrer, also zu ihrem Nutzen, zu ihren Gunsten dargebracht werden? Aber andererseits ist er doch der Meinung, wie schon Tertullian vor ihm, daß sie der himmlischen Seligkeit teilhaftig sind. Ist das nicht ein Widerspruch? Victor Saxer hat in seinen Büchern<sup>45</sup> diese Formulierung, ‘die stützig macht’<sup>46</sup>, dadurch zu erklären versucht, daß hier der *ältere* Sprachgebrauch, wie er bei Tertullian greifbar ist, wonach man für die ‘gewöhnlichen’ Toten Opfer darbringt, noch durchschimmere, obwohl man in der Theologie des Martyriums schon darüber hinausgegangen war.

40. Brief 12,2,1.

41. Dieser Aspekt begegnet auch im nichtchristlichen Gebrauch des Begriffs *memoria*; vgl. W. Schmidt, *Geburtstag im Altertum*, Gießen 1908, 48.

42. Siehe schon Tertullian, *De corona* 3,3; dazu V. Saxer, *Morts-martyrs-reliques*, 69-70.

43. Brief 39,3,1; wahrscheinlich spricht Cyprian von den Märtyrern der Verfolgung unter Septimius Severus: siehe V. Saxer, *Vie liturgique*, 310-311.

44. Wie in Kleinasien: vgl. Polykarpmartyrium 18. In Rom und in Afrika vor Cyprian – wie wir das festgestellt haben – ist der Gemeindegottesdienst zum Gedenken eines Märtyrers *expressis verbis* sonst nicht vor dem 4. Jahrhundert bezeugt.

45. *Morts-martyrs-reliques*, 106f.; 113; *Vie liturgique*, 307f.

46. So Th. Baumeister, *art. cit.*, Sp. 119.

Ich glaube aber, der Tatbestand läßt sich einfacher erklären. R. Berger hat in seiner wichtigen Studie: 'Die Wendung "offerre pro" in der römischen Liturgie'<sup>47</sup> gezeigt, daß die Formulierung offerre pro, die wir ja auch bei Cyprian finden, zunächst bedeutet: 'in Sachen jemand's, in Bezug auf jemand'. Der fragliche Satz Cyprians ist also so zu übersetzen: 'So oft wir die Leiden der Märtyrer und ihre Jahrestage durch ein Gedächtnis feiern, bringen wir immer, wie ihr euch erinnert, Opfer dar *in Bezug auf sie*' (nicht: für sie).

Es ist nun auffallend, daß der Terminus commemoratio, den Cyprian für die eucharistische Feier am Gedächtnistag der Märtyrer verwendet, der lateinischen Übersetzung von ἀνάμνησις im Einsetzungsbericht des Abendmahls durch Jesus entspricht: Hoc facite in meam commemorationem.<sup>48</sup> Durch dieses Zusammentreffen – sei es nun gewollt oder ungewollt – wurde der Terminus commemoratio im Zusammenhang des Märtyrerkults mit einer besonderen Bedeutung befrachtet: die commemoratio des Märtyrers realisiert eine Aktualisation seiner Hingabe, wie die Eucharistie eine Aktualisation des Opfers Christi bedeutet.<sup>49</sup> In diesem Sinn bewirkt die commemoratio der Märtyrer eine geistliche Frucht für die an ihrem Jahrestag versammelte Gemeinde: nämlich die Frucht ihrer jetzt geschehenden Fürsprache für die Gläubigen.<sup>50</sup> Das wäre noch einmal in der Linie dessen, was wir über den möglichen jüdischen Einfluß auf den christlichen Märtyrerkult vermutet haben. Ich brauche nicht zu betonen, daß natürlich das Gedenken an den Tod Christi in der Eucharistie selber sehr stark in der jüdischen Tradition verwurzelt ist.<sup>51</sup>

47. Münster i. Westf. 1965, speziell 124.

48. Vgl. Cyprian, Brief 63,10,1.

49. Siehe meinen Aufsatz 'La "diaconie" des martyrs selon Origène', in: Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens, Paris 1988<sup>2</sup>, 405-418.

50. Vgl. z.B. Augustin, In Evang. Ioh. tract. 84,1.

51. Siehe etwa M. Thurian, L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession, Neuchâtel 1959.



## Kritik an Hieronymus Die Schrift *Contra Vigilantium* im Urteil Zwignlis und Bullingers

Vigilantius war ein gallischer Priester aus Calagurris in Aquitanien, der auf Empfehlung von Sulpicius Severus und Paulin von Nola hin im Jahre 395 Hieronymus in Bethlehem besucht hatte.<sup>1</sup> Dort hatte sich eine lächerliche Geschichte zgetragen: Vigilantius, von einem nächtlichen Erdbeben aufgeschreckt, hatte sich unbekleidet im Kloster blicken lassen.<sup>2</sup> Wegen dieser Affäre etwas früher als beabsichtigt zurückgekehrt, hatte er als erster Abendländer Hieronymus des Origenismus angeklagt; der Kirchenvater verteidigte sich prompt gegen diesen Vorwurf.<sup>3</sup> Darauf ruhte die Fehde zwischen den beiden Männern für einige Zeit.

Im Jahre 404 machte der Priester Riparius Hieronymus auf die neuen Umtriebe des Vigilantius aufmerksam, der jetzt leidenschaftlich den Heiligenkult, die Reliquienverehrung, den Zölibat der Priester und das Mönchtum angreife. Noch ohne die Schrift des Vigilantius selber zu kennen, reagierte Hieronymus in seinem Antwortschreiben an Riparius scharf: "Du machst die Mitteilung, dass Vigilantius, dessen Name seinem Wesen widerspricht, sollte er doch besser Dormitantius genannt werden, von neuem seinen übelriechenden Mund öffnet und seinen unflätigen Geifer gegen die Reliquien der heiligen Märtyrer verspritzt, ferner, dass er uns, die wir sie aufbewahren, als Aschendiener und Götzenanbeter betitelt, weil wir die Gebeine verstorbener Menschen verehren. Welch ein unglückliches Geschöpf, über das man reichlich Tränen vergiessen sollte!"<sup>4</sup>

Erst zwei Jahre später erhielt er den Traktat des Vigilantius zu Gesicht. Ein Mönch namens Sisinnius hatte ihn mitgebracht; Hieronymus gab ihm gleich seine

---

1 Immer noch grundlegend ist das Werk von G. Grützmacher, Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte, III, Berlin 1908, 28ff. 154ff. Vgl. jetzt I. Opelt, Hieronymus' Streitschriften, Heidelberg 1973, 119ff.

2 *Contra Vigilantium* 12 (im folgenden zit.: C.Vig.); vgl. Epist. 58,11; 61,3.

3 Epist. 62 ad Vigilantium.

4 Epist. 109,1.

in einer Nacht geschriebene Erwiderung mit auf den Heimweg.<sup>5</sup> Die Schrift ist ein heftiger, massloser Angriff nicht nur auf die Lehren, sondern auch auf die Person des Autors.<sup>6</sup> Erasmus von Rotterdam, Zwingli und Bullinger werden das auch hervorheben. Hieronymus sagt selber am Ende: "Uebrigens liegt in dieser Sache die Gotteslästerung so klar zutage, dass es dem Schreiber mehr darauf ankommen musste, seinem Unwillen Ausdruck zu verleihen, als Schriftzeugnisse anzuhäufen."<sup>7</sup>

Oft können wir die Lehren der Ketzer aufgrund der Gegenschriften der Kirchenväter, in denen die andere Seite zum Teil wörtlich zitiert wird, einigermaßen rekonstruieren. Das ist auch hier der Fall. Hieronymus lässt mehrere Sätze des Vigilantius einfließen, um sie desto besser auf die Hörner nehmen zu können.<sup>8</sup> So erfahren wir, was Vigilantius von der Märtyrerverehrung gehalten hat: "Wozu musst du jenem Etwas, dem du, wenn es in einem kleinen Gefässe in Prozession einhergetragen wird, deine Verehrung zollst, mit so grosser Ehrfurcht entgegenkommen, ja es sogar anbeten ... Wozu verehrst und küssst du den in ein Leintuch eingehüllten Staub? ... Wir sehen, wie unter dem Vorwande der Gottesverehrung beinahe heidnische Gebräuche in die Kirche eingeführt werden. Während die Sonne noch leuchtet, werden ganze Massen von Kerzen angezündet. Allenthalben wird, ich weiss nicht was für ein Staub, der in einem kleinen kostbaren Gefässe, in ein Leintuch gehüllt, geborgen ist, geküsst und angebetet. Auf diese Weise erzeugen die Menschen den heiligen Märtyrern hohe Verehrung. Diese glauben sie mit wohlfeilen Wachskerzen beleuchten zu müssen, während doch das Lamm, das auf der Mitte des Thrones sitzt, sie durch die ganze Herrlichkeit seiner Majestät im Glanze erstrahlen lässt."<sup>9</sup> Auch die Meinung des Vigilantius zur Fürbitte der Heiligen hat uns Hieronymus in dessen eigenen Worten aufbewahrt: "Du sagst in deinem Büchlein, dass wir,

---

5 C.Vig. 3 ; 9; 17.

6 Eine kritische Edition steht noch aus. Text in: MPL XXIII 339-352 (353-368).

7 C.Vig. 17.

8 Hieronymus bemängelt natürlich auch den Stil des Vigilantius: "est quidem imperitus, et uerbis et scientia, et sermone inconditus" (C.Vig. 3). Gennadius aber sagte von ihm: "homo lingua politus" (De uir. ill. 36); Erasmus schreibt in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Traktats: "Attamen quae citat Hieronymus, mediocrum dicendi munditiam prae se ferunt."

9 C.Vig. 4.

solange wir am Leben sind, gegenseitig für einander beten können. Sind wir aber gestorben, da fände kein Gebet für einen andern Erhöhung, zumal die Märtyrer nicht einmal Rache für ihr Blut erlangen konnten, worum sie gebetet hatten (Apk 6,10)"; offenbar hat Vigilantius auch apokryphe Schriften als Belege für seine Ansicht angeführt.<sup>10</sup> Ubiquität ist den Heiligen jedenfalls abzusprechen: "Du sagst, die Seelen der Apostel und Märtyrer wohnten im Schosse Abrahams oder am Orte der Erquickung oder unter dem Altare Gottes. Sie könnten nicht bei ihren Grabstätten und überall, wo sie wollten, gegenwärtig sein."<sup>11</sup> Schliesslich fügt Hieronymus noch bei: "Er nimmt auch Stellung gegen die Zeichen und Wunder, die in den Basiliken der Märtyrer geschehen, indem er meint, sie nützten nur den Ungläubigen, nicht aber den Gläubigen."<sup>12</sup>

Es ist kein Wunder, dass die Zürcher Reformatoren Zwingli und Bullinger, die die Werke des Hieronymus gut kannten, Vigilantius, in dem sie einen altkirchlichen Gesinnungsbruder erblicken mussten<sup>13</sup>, gegenüber dem grossen Kirchen-

---

10 C.Vig. 6. "Du hältst mir eine apokryphe Schrift vor, die von dir und deinesgleichen unter dem Namen Esras gelesen wird. Dort findet sich geschrieben, es möge nach dem Tode keiner wagen, für die andern zu beten." Handelt es sich um IV. Esra 7,102ff? Ferner: "In deiner kleinen Abhandlung führst du ein Zeugnis Salomos, das für dich sprechen soll, an, welches Salomo überhaupt nicht geschrieben hat." Handelt es sich um die Psalmen Salomos Kap. 15?

11 C.Vig. 6; vgl. 8: "Dann speit Vigilantius aus dem Abgrund seines Innern seinen kotigen Unflat heraus und sagt: 'Die Seelen der Märtyrer haben also eine Vorliebe für ihre Asche, umschweben sie und sind beständig gegenwärtig, damit sie nicht gerade dann abwesend seien, wenn irgendein Beter kommt, so dass sie ihn nicht hören können?'"

12 C.Vig. 10. - Im zweiten Teil seiner Schrift wandte sich Vigilantius auch gegen das jungfräuliche Leben, gegen Armut und Fasten. Da die Reformatoren auf diesen Teil der Schrift nicht eingehen - merkwürdig genug! -, wollen wir uns dabei nicht aufhalten.

13 Seither galt Vigilantius immer als "Reformator vor der Reformation"; vgl. Grützmacher, aaO, 155, Anm. 3. Dazu auch B. de Matougues, *Oeuvres de Saint Jérôme*, Paris 1838, XXIV, Sp.2, Anm. 1: "Vigilantius prêchait en 406 ce que prêcha Luther au seizième siècle. On peut voir par là que les idées du protestantisme n'étaient pas neuves;" J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, II, 2. Aufl., Paris 1909, 249f; L. Schade, in: *Bibliothek der Kirchenväter* 15, Kempten/München 1914, 294f und noch M. Testard, *Saint Jérôme*, Paris 1969, 74f.

vater in Schutz nahmen.<sup>14</sup> Wir wollen im folgenden ihr Urteil über die Schrift "Contra Vigilantium" kennenlernen.

### I. Zwingli

"... es kömme, ob got wil, bald dazu<sup>o</sup>, das weder Hieronymus noch dheiner vil by den Christen, sunder die helig gschrifft allein gelten werde," Auslegen und Gründe der Schlussreden, Z II 145,10-12

Als anlässlich der Ersten Zürcher Disputation (29. Januar 1523) die Frage der Fürbitte der Heiligen angeschnitten wurde, berief sich Martin Blantsch, einer der Abgeordneten des Bischofs von Konstanz, Zwingli gegenüber auf Hieronymus; es unterlief ihm allerdings der Lapsus zu behaupten, dass der Kirchenvater in seiner Schrift gegen Jovinian "vil vonn fürbittung der heiligen schribet unnd dasselbig uns fürderlich zu<sup>o</sup> sin bewert mit heyteren götlichen geschryfften" (Z I 535,5f). Zwingli beeilte sich natürlich, den Irrtum zu berichtigen, und fügte bei: "Doch wie Hieronymus die gschrifft von anruffung oder fürbitt der heyligen büget, wie er dann sunst offt thut<sup>o</sup>, das ist allen denen ze wissen, die Hieronymum mit gutem urteil lesend" (Z I 539,4-7). In dem am 14. Juli 1523 publizierten Kommentar "Auslegen und Gründe der Schlussreden" kam der Zürcher Reformator nochmals auf die Frage zurück. Er führte jetzt folgendes dazu aus: "Darnach werffend sy Hieronimum contra Vigilantium für; der beschirme das fürpitt der heiligen. Denen ich also antwurt gib: Hieronimum contra Vigilantium hab ich glesen vor und ich die fürpitt der seligen habe understanden anzerüren<sup>o</sup>, und hat mich Hieronimus nit mögen wenden, uff dem ich doch so vil hielt als uff ein einigen<sup>15</sup>; denn er nimpt die sach so schläfferlich ze handen, das er billicher Dormitantius hiesse dann Vigilantius.<sup>16</sup> Verstand min meinung also: Welcher ein dogma leeren wil, das ist: ein meinung, die die göttlichen wyssheit und warheit antrifft, da hilfft dhein heilikeit, ghein kunst, kein gschwetz, wo

14 In der Zürcher Zentralbibliothek sind die Foliobände der erasmischen Hieronymusausgabe aufbewahrt, die Zwingli und Bullinger gehörten. Während Zwingli (entgegen seiner Gewohnheit!) zur Schrift "Contra Vigilantium" keine Randbemerkungen gemacht hat, finden sich in Bullingers Exemplar zahlreiche Unterstreichungen und zusammenfassende Randglossen auf diesen Seiten.

15 Vgl. Z II 216,10f: Hieronymus, "der doch etwan mich wol erfreut hat; dann ich inn mit vil flyss gelesen hab"; s. auch Z II 145,5ff.

16 Hieronymus hatte Vigilantius den Spitznamen Dormitantius angehängt, vgl. oben S. 49 und C.Vig. I; Zwingli scheint sich nun seiner gegen Hieronymus selbst zu bedienen.

man die nit mit der heligen gschrifft bewären mag. Nun ist das sterckest argument Hieronymi, dass die säligen für uns bittind, dass er spricht: Hat Steffanus hie für sine fyend gebetten (Apg 7, 60), so bitt er ouch dört; dann sin gebett wirdt dort nit kranck, das hie starck gewesen ist. Hat got Paulo 266. menschen hie imm schiffbruch gschencket (Apg 27, 24. 35), und würt er ietz sinen mund bschlüssen vor got?<sup>17</sup> Hie ist das ein dogma, das ist: ein wesentliche meinung, die die warheit anrürt, das die säligen für uns bittind; darumb solt Hieronimus söliche meinung mit der gschrifft bewärt haben. So er aber das nit vermögen, hat er sich ze schelten kert, und bocht so unbescheidenlich, dass Erasmus Rotterodamus ouch züchtlicher wölte inn die sach gehandelt haben und mit gschrifft und warhafftem zug uss der gschrifft.<sup>18</sup> So er nun kein kundschaftt uss der gschrifft überall harfürbringt - denn die kundschaftten, die er darthüt, die lutend allein von der fürpitt der lebenden in disem zyt -, so schafft Hieronymus glych so vil mit siner klügen red, als der fuchs am hanen. Denn sine argument sind so lätz, das ich glich als wol möcht sprechen: Paulus hat hier geprediget, so müß er ouch dört predgen, Steffanus hat hier die Juden mannlich gestrafft, so strafft er sy dört ouch"<sup>19</sup> (Z II 212, 4-213, 4). Im zwei Jahre später veröffentlichten "De uera et falsa religione commentarius" (März 1525) wurden von Zwingli die gleichen Argumente noch einmal wiederholt. Der französische Theologe Chlichtove hatte in seinen Büchern De ueneratione sanctorum (1523) auf die hieronymianische Schrift verwiesen. Die Schlussfolgerung (Paulus habe zu seinen Lebzeiten für die Menschen gebetet - also bete er jetzt, bei Gott, erst recht für sie) wurde bei dieser Gelegenheit von Zwingli vollends ad absurdum

- 
- 17 Das Zitat ist ziemlich frei wiedergegeben. Hieronymus sagt: "et Stephanus imitator Domini sui, et primus martyr in Christo, pro persecutoribus ueniam deprecatur; et postquam cum Christo esse coeperit, minus ualebit? Paulus apostolus ducentas septuaginta sex [Zwingli: 266:] sibi dicit in nauis animas condonatas, et postquam resolutus coeperit cum Christo, tunc ora clausurus est?" C.Vig. 6.
- 18 Zwingli spielt hier auf die einleitenden Worte des Erasmus in dessen Edition der Werke des Hieronymus an: "In hunc ita comiciis debacchatur Hieronymus, ut plusculum in eo modestiae cogar desiderare. Utinam argumentis duntaxat egisset, et a conuiciis temperasset." Vgl. auch den Hinweis Z II 212, Anm. 5.
- 19 Die Kritik an Hieronymus wurde dem Zürcher Reformator als Hochmut angekreidet; vgl. Z II 216, 5ff; I 539, Anm. 5. Oekolompad mahnte übrigens Zwingli (Brief vom 8. Juli 1523, Z VIII 92), seine eigene Meinung noch mehr mit Zeugnissen aus der Heiligen Schrift zu stützen.

geführt: "Si hoc modo sequitur: Paulus hic orauit, ergo istic orat, sequetur et istud: Paulus hic scripsit epistolas, ego illic scribit. Nam si nobis epistolas coelo demitteret, quibus maxima inter theologos dissidia componi possent, non minus prodesset, quam si intercederet" (Z III 841, 3-6).

Soweit Zwingli. Meines Wissens hat er in seinen späteren Werken die Schrift "Contra Vigilantium" nicht mehr erwähnt. Es blieb Bullinger vorbehalten, die etwas schnell hingeworfenen Aeusserungen des Meisters besser zu begründen.

## II. Bullinger

"Illa uero quae hic disputauius non ex affectu in uituperium aut criminationem sancti uiri (sc. Hieronymi) disputauius, sed in ueritatis patrocinium et commodum lectorum." Bullinger, De origine erroris, 1539, cap. XVIII sub fin.

Das erste Jahr in Kappel, 1523, war für die theologische Entwicklung des jungen Bullinger entscheidend. Er schrieb darüber in seinem "Diarium": "Ego uero in dies magis atque magis abstraher a superstitione ad ueram religionem."<sup>20</sup> Es ist kein Zufall, dass er den in ihm sich vollziehenden Umschwung so formuliert hat. Er stand nämlich damals stark unter dem Einfluss seiner Laktanzlektüre<sup>21</sup> und muss in jener Zeit den Entwurf zu seinem erst 1529 veröffentlichten Werk "De origine erroris in diuorum ac simulachrorum cultu" niedergeschrieben haben. Denn in einem Brief, den er am 4. Juni 1528 von Kappel an Ambrosius Blarer sandte, um dem Freund seine Absicht mitzuteilen, ihm das Buch zu widmen, erwähnt er, es handle sich um die überarbeitete Fassung eines Versuchs, den er vor ungefähr fünf Jahren "ad Lactantii illius imitationem" unternommen habe.<sup>22</sup>

20 HBD 8. Im gleichen Jahr sah er zum erstenmal Zwingli und Jud in Zürich.

21 Ebenda, 7: "legi ... Lactantii multa" (zum Jahre 1522).

22 HBBW I 179,10f; 180,11. Im Vorwort zur zweiten Auflage des Werkes "De origine erroris" vom Jahre 1539 (HBBibl I Nr. 12) erwähnt Bullinger die gleiche Tatsache. Es handelt sich um den im Katalog des Diariums (HBD 15) verzeichneten Titel "De uno solo uero uiuo et aeterno deo deque multis fictitiis et falsis diis liber." Eine von Bullinger selbst am 20. Oktober 1525 in Kappel verfertigte Abschrift ist noch heute in St. Gallen erhalten (Stadtbibliothek Vadiana, Msc 376; vgl. Staedtke 276). Die in deutscher Sprache geschriebene Schrift trägt hier den Titel: "Vom einigen, waren, lebenden, ewigen Gott und von vil falchen, gvmachten Götteren geschryben durch Heinrichen Bullinger, damitt die menschen überzüget, die Creaturen faaren

In der Tat muss Bullinger damals schon den genialen Einfall gehabt haben, die "Göttlichen Unterweisungen" des Laktanz, die den zeitgenössischen heidnischen Aberglauben bekämpften, in der Weise zu benützen, dass in ihrem Lichte gesehen gewisse altehrwürdige kirchliche Traditionen als heidnische Unsitte erscheinen mussten, die der apostolischen und nachapostolischen Zeit noch fremd gewesen waren. Laktanz war damit - allerdings mittels eines Kunstgriffs - auf die Seite der Reformatoren gezogen. Bullinger gab denn auch seinem Buch den Laktanz entliehenen Titel "De origine erroris".<sup>23</sup>

Bullinger widmet die drei ersten Kapitel seines Werks der Frage des wahren Gottesdienstes, der Gott allein zukomme, und weist nach, "quod primitiva ecclesia huic uni deo haeserit, unum inuocauerit, solum coluerit, et diuis et simulachris neglectis". Im 4. Kapitel "Quomodo pullulauerit diuorum cultus, et a quibus coeperint simulachra statui et propugnari" kommt er auf Hieronymus und dessen Schrift "Contra Vigilantium" zu sprechen.<sup>24</sup> Er behauptet, Hieronymus sei der erste gewesen, der den beginnenden Reliquienkult nicht nur gebilligt, sondern auch verteidigt habe.<sup>25</sup> Bullinger kritisiert - wie Zwingli vor ihm - zunächst die Art und Weise, wie Hieronymus seinem Gegner beizukommen sucht: "Tolle exclamationes tragicas, ampullas et sesquipedalia uerba. Tolle iurgia, ironias, et forenses rixas, et nihil pene habebis reliqui, nihil prophetici, nihil apostolici." Dann stellt er ihm die Frage, ob er nicht sich selbst widerspreche, wenn er einerseits beteuere: "Quis aliquando adorauit martyres? quis hominem putauit deum?", andererseits aber den Wundern, die

---

und den einigen Gott anbetten, anrufen und vereeren lernind." Ursprünglich, sagt Bullinger im Nachwort, hätte er der Arbeit den Titel "Lactantius Firmandus" gegeben.

- 23 Das 2. Buch der "Göttlichen Unterweisungen" trägt diese Ueberschrift. Es scheint, dass auch Zwingli in der Wahl des Titels "De vera et falsa religione commentarius" von Laktanz beeinflusst war (cf. 1. Buch der Laktanz'schen Schrift: "De falsa religione"); s. auch F. Büsser, Zwingli und Laktanz (Beobachtungen bei der Lektüre von Zwinglis "De providentia Dei"), in: Zwa XIII 375-399.
- 24 Die Foliierung ist unvollständig. Die uns interessierenden Ausführungen beginnen auf Blatt C 6v. und enden auf Blatt D 2r.
- 25 In der zweiten Ausgabe von 1539 schiebt er vorher noch ein Kapitel über Augustin ein, bei dem er ähnliche Aussagen findet und kritisiert. Von den griechischen Kirchenvätern, die den Märtyrerkult gefördert haben, scheint er nichts zu wissen.

an den Märtyrergrabstätten geschehen sind, so sehr viel Wert beimesse.<sup>26</sup> Hieronymus lege zudem selber eine falsche Heiligenscheu an den Tag, wenn er bekenne: "Quando iratus fuero, et aliquid mali in animo meo cogitauero, et me nocturnum phantasma deluserit, basilicas martyrum intrare non audeo, ita totus et corpore et animo pertremisco."<sup>27</sup> Die Wunder will Bullinger nicht leugnen, aber diese seien zur Verherrlichung Gottes, nicht der Märtyrergebeine geschehen; man dürfe nicht den gebenden Schöpfer und die beschenkte Kreatur verwechseln: "Si ergo diuos non putas esse deos, Hieronyme, age, recondantur diuorum ossa intra communem omnium hominum sepulturam, colaturque uitae innocentia, deus martyrum solus. Huic uni flectanda sunt genua, quia ipse cuncta largitur, ipse solus omnia moderatur, et agit in omnibus omnia, in suam solius gloriam, ideoque ne creaturae tribuas, quod creatoris est."

Es ist auffallend, dass Bullinger in der ersten Ausgabe seines Buches von 1529 noch nicht die Frage der Fürbitte der Heiligen behandelt hat, obwohl doch Zwingli an der hieronymianischen Schrift hauptsächlich diesen Punkt beanstandet hatte. Erst in der zweiten Ausgabe von 1539 wird Bullinger dieses Thema anschneiden, wie wir sehen werden.

Im Folgenden weist Bullinger Hieronymus krasse Verunglimpfungen seines Gegners nach. In der Tat wirft der Kirchenvater Vigilantius vor, er habe gar keine originellen Ansichten, sondern er wecke nur die alte Irrlehre der Kainiten aus ihrem Dornröschenschlaf. Hieronymus stützt sich für seine Behauptung auf die Schrift Tertullians<sup>28</sup> "Scorpiacae", die ihren Namen zu Recht trage, weil die kanaitische Häresie "arcuato uulnere in Exxlesiae corpus uenena diffundit."<sup>29</sup> Bullinger bemerkt nun, diese Schrift Tertullians - wie andere Werke des Afrikaners - sei leider verloren<sup>30</sup>, er könne aber in Tertullians "Liber de haeresibus" unter dem Stich-

26 Ein Beispiel: bei den Reliquien des Andreas, Lukas und Timotheus in Konstantinopel würden die Dämonen heulen (C.Vig. 5; vgl. 10). Bullinger bemerkt dazu: "Rugiant sane, sed in testimonium dei, quem unum et solum praedicauit Andreas, unde praedicatione fertur testimonium, non ossibus, ut exponantur ad cultum."

27 C.Vig. 12. Die Ausgabe von 1539 sagt dazu unverblümt: "Itaque uerbis negat se Hieronymus adorare martyres, mente omnino adorat."

28 Hieronymus nennt ihn bei dieser Gelegenheit "uir eruditissimus".

29 C.Vig. 8.

30 Die dritte Ausgabe von 1568 kann berichten, inzwischen sei das Buch wiederentdeckt worden. Tatsächlich war es von M. Mesnart 1545 erstmals gedruckt worden.



wort "Ophiten und Chaldäer" (die Kainiten seien) nur finden, dass sie die Auferstehung des Fleisches leugneten.<sup>31</sup> Kritik an der Verehrung des Fleisches und an der Auferstehung des Fleisches sei aber nicht dasselbe.<sup>32</sup> Was hier Hieronymus gegen Vigilantius vorbringe, sei also nichts weiter als Verleumdung: "Sic agere, sic debacchari, hoc acie argumenta producere, est uulnus arcuatum infligere."<sup>33</sup> Nach dem Zeugnis Augustins<sup>34</sup> seien übrigens die Kainiten Kainsanbeter gewesen; dann falle aber die gegen Vigilantius vorgebrachte Anschuldigung auf Hieronymus selber zurück!<sup>35</sup>

Es ist in der Tat schwer ersichtlich, warum Hieronymus Vigilantius "Kainismus" vorgeworfen hat. In der tertullianschen Schrift "Scorpiace" ist nirgends von dieser gnostischen Sekte die Rede.<sup>36</sup> Es scheint, dass Hieronymus dem Vigilantius ganz einfach die gnostische Verachtung des Martyriums hat unterschieben wollen, die Tertullian in seinem Traktat "Scorpiace" bekämpft. Bezeichnenderweise fährt der Kirchenvater fort: "Miror, quod non dicas, nequaquam perpetranda martyria; deum enim qui sanguinem hircorum taurorumque non quaerat, multo magis hominum non requirere. Quod cum dixeris, immo et si

---

31 Es handelt sich um die dem Traktat "De praescriptione haereticorum" angehängten Kapitel 46-53, die wahrscheinlich eine Zusammenfassung von Hippolyts Syntagma sind; vgl. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, II, Paris 1958, 323.

32 Gerade Tertullian sei dafür ein Beispiel: in seiner Schrift "De resurrectione carnis" lege er mehr als andere Gewicht auf die Auferstehung des Fleisches, er habe aber trotzdem nicht die Verehrung des Fleisches propagiert wie Hieronymus.

33 Hübsch auch der folgende Vergleich: "Et Hieronymus non pudet ista producere, quae ad ipsam rem non faciunt, qui coplis diffidunt Imperatores, aperto Marte urbes non oppugnant, sed ad cuniculorum uertuntur latrocinia. Eodem modo ex obliquo agit Hieronymus exercitum, nimirum, ut arcuato uulnere perimat, qui ut militari sternat, nihil habet.

34 De haeresibus 18.

35 Bullinger wechselt hier übrigens plötzlich in die erste Person Pluralis: "Cainos uocare non uerecundatur (sc. Hieronymus), qui homines adorare uolumus [hier ist natürlich "nolumus" zu lesen!], hoc ipso in Cainam delapsus haeresim ..."

36 Die beste Zusammenfassung über die Lehren dieser Sekte bietet noch immer A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Neudruck Darmstadt 1963, 251ff.

non dixeris, ita haberis quasi dixeris."<sup>37</sup> Er möchte Vigilantius eben à tout prix auf die gnostische Position festnageln.<sup>38</sup>

Eine zweite Kritik bringt Bullinger gegenüber Hieronymus' Vorwurf an, Vigilantius gleiche dem Ketzer Eunomius, der ebenfalls nichts für Märtyrerreliquien übrig habe: "Omnes enim sectatores eius basilicas apostolorum et martyrum non ingrediuntur, ut scilicet mortuum adorent Eunomium, cuius libros maioris auctoritatis arbitrantur, quam Euangelia." In Tat und Wahrheit, sagt Bullinger, habe Eunomius die Gottheit Christi geleugnet und darum auch die Zeugnisse der Apostel und Märtyrer, sowie die Wunder, die Christus in seiner göttlichen Kraft an den Leibern der Heiligen gewirkt habe und die auch ein Zeugnis für die Gottheit Christi seien, verachtet.<sup>39</sup> Auch hier sieht Bullinger die infame Taktik der Verleumdung am Werk, da ja Vigilantius weder die Gottheit Christi, noch den Wert des Martyriums, noch die bei den Märtyrergrabstätten geschehenen Wunder leugne, und der Zürcher Reformator ruft aus: "Verum hoc tradunt rhetores, ut eos urgeamus personis omnibus inuisis, quod iustis argumentis urgere non possumus." Nur zu wahr, auch heute!

1539 liess Bullinger eine zweite Auflage seines Buches ausgehen; es umfasste nun auch den 1528 erschienenen Traktat "De origine erroris, in negotio eucharistiae, ac missae" und erhielt den neuen Titel "De origine erroris libri duo". Es ist gleichzeitig König Heinrich VIII. von England und Ambrosius Blarer gewidmet. Im Widmungsschreiben an letzteren bekennt Bullinger, er habe jetzt alles ausführlicher behandelt, das Buch sei dreimal umfangreicher geworden; wahrscheinlich habe der Leser Mühe, die früheren Schriften darin wiederzuerkennen. Namentlich die Väter habe er noch ausgiebiger zitiert und kritisiert:

37 Der letzte Satz ist ein fast wörtliches Zitat aus Tertullian Scorp. 1.

38 Die gleiche falsche Schlussfolgerung zieht Hieronymus im Brief 109,2: "Wenn wir die Reliquien der Märtyrer nicht verehren dürfen, warum lesen wir dann in der Schrift: 'Kostbar in den Augen des Herrn ist der Tod seiner Heiligen' (Ps 116,15)?"

39 An einer weiteren Stelle (C.Vig.10), kommt Hieronymus auf diesen Vorwurf zurück: nach Porphyrius und Eunomius wären die Wunder an den Heiligengräbern auf Dämonen zurückzuführen. Es ist nicht klar, woher Hieronymus seine Informationen über Eunomius hat. Sie können nicht ganz aus der Luft gegriffen sein, da Eunomius ja damals noch lebte; s. Hieronymus, De uir. ill.120. Ähnlich äussert sich Gregor von Nazianz, Oratio 35,1. Vgl. E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen 1904, 327.

"Iam in inquirendis originibus nostrae superstitionis altius rem repetii. Excutio enim sanctorum quorundam patrum super hac re sententias: quibus tamen nolui, quod uideri poterat, cornicum oculos, ut dici solet, configere, sed ueritati patrocinari, quae sane omnium hominum ac patrum existimationi anteferenda est."

Es sind namentlich die diesbezüglichen Kapitel, die uns interessieren. Die Kritik an der hieronymianischen Schrift "Contra Vigilantium" erstreckt sich jetzt über zwei Kapitel, die folgendermassen überschrieben sind: "Excutitur S. Hieronymi opinio de Sanctorum patrocinio et precibus in coelo, denique eorum reliquiis. Caput XVI." und "Excutiuntur et alia quaedam S. Hieronymi contra Vigilantium argumenta. Cap. XVII." Das 17. Kapitel nimmt ziemlich wörtlich wieder auf, was Bullinger als Verketzung des Vigilantius durch Hieronymus beanstandet hatte.<sup>40</sup> Das 16. Kapitel (f.66r.-70v.) enthält aber wichtige neue Gesichtspunkte.<sup>41</sup> Hier geht Bullinger nun auf die Frage der Fürbitte der Heiligen ein. Zunächst folgt er Zwingli und beeilt sich, das schwache Argument des Hieronymus (weil die Heiligen auf Erden gebetet hätten, würden sie es auch - und um so mehr - im Stande der Seligkeit tun) umzustossen; er versucht vor allem, Hieronymus gegen Hieronymus selbst auszuspielen: "Doctrina autem de orationibus sanctorum pro nobis in alio saeculo, sollicitat nos a deo et spem nonnullam in creaturas ponere suadet. Id quod extra contrauersiam ipse etiam Hieronymus impugnauit. Nam Commentario in Ezech. cap. 14.: Iustitia iusti erit super eum, inquit, et iniquitas iniqui super eum commorabitur. Vnusquisque peccato proprio morietur et iustitia sui saluabitur, frustra que dicunt Iudaei, Abraham pater noster, cum opera Abraham non habeant. Quod si in aliquo fiducia est, in solo domino confidamus. Maledictus enim omnis homo qui spem ponit in homine, quamuis sancti sint, quamuis prophetae. Legimus: Nolite confidere in hominibus. Et iterum: Bonum est confidere in domino quam in principibus. Non in principibus tantum saeculi sed et in principibus ecclesiarum, qui suas tantum animas si iusti fuerint liberabunt." Und Bullinger beschliesst diesen Punkt mit folgenden Worten: "Speremus ergo in domino deo, et cum non extet in omnibus libris canonicis uel iota de orationibus sanctorum

40 Siehe oben, S. 56ff.

41 Zu bemerken ist noch, dass Bullinger auch im Kapitel 13, in welchem er schildert, wie es allmählich zum Märtyrerkult gekommen sei, "Contra Vigilantium" zitiert (es handelt sich um Auszüge aus den Kapiteln 5 und 8).

in coelo pro nobis, aut ullum exemplum quod illi nobis apud deum patrocinentur, arbitramur elumbe illud argumentum: Sancti orarunt pro hominibus in terra, orant ergo in coelis pro iisdem, tanto uiro excidisse non expensum."

Darauf wiederholt Bullinger, was er schon in der ersten Ausgabe des Buches von 1529 vorgebracht hatte: er tadelt den unmässigen Ton der Schrift "Contra Vigilantium" und deckt den Widerspruch zwischen den Worten und der persönlichen Haltung des Hieronymus auf.<sup>42</sup>

Neu ist eine längere Abhandlung zum Thema Reliquienkult. Veranlasst ist sie durch eine Bemerkung des Hieronymus:<sup>43</sup> "Quod si reliquias sanctorum transferre et in aureos loculos recondere non licet, sacrilegus fuit cum Constantino<sup>44</sup> Arcadius<sup>45</sup>, omnes episcopi non solum sacrilegi, sed et fatui iudicandi, qui rem uilissimam et cineres dissolutos in serico et uase aureo portauerunt." Bullinger geht nicht so weit, hier von "Sakrileg" zu sprechen, aber: "Quod si tota euoluas Biblia, si reuoces sub calculum omnia utriusque testamenti sanctorum dei hominum exempla, non reperies unum uerbum de colligendis aut transferendis colendisue reliquiis sanctorum." Bullinger zitiert dann einige biblische Zeugnisse, die im Gegenteil die Reliquienverehrung als höchst fragwürdig erscheinen lassen. Gideon zum Beispiel war schlecht beraten, als er nach dem Sieg über die Midianiter das den gefallen Feinden abgenommene Gold zu einem Kultbild umgoss: es wurde hernach von Israel götzendienerisch verehrt (Ri 8, 24-27). Vor allem: die Gebeine keines einzigen noch so grossen Gottesmannes des Alten und Neuen Testaments sind damals schon zum Gegenstand einer Verehrung gemacht worden.<sup>46</sup> Wenn der Reliquienkult gottgewollt wäre,

42 Siehe oben, S. 55f.

43 C.Vig. 5; Bullinger gibt die Stelle verkürzt wieder.

44 Hier unterläuft Bullinger ein Abschreibfehler. In Wirklichkeit handelt es sich um Kaiser Constantius; vgl. Hieronymus, De uir. ill. 7.

45 Hieronymus gibt eine anschauliche Schilderung der von Arkadius angeordneten feierlichen Ueberführung der Gebeine des Samuel von Palästina nach Thrakien, die im Mai desselben Jahres 406 stattgefunden hatte.

46 Nach den Untersuchungen von J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt, Göttingen 1958, müsste man dieses Urteil etwas nuancieren: es hat wohl jüdische Heiligengräber gegeben, aber es handelte sich um Kenotaphe, da die Toten (und also auch ihre Ueberreste) als unrein galten. Das scheint übrigens auch Vigilantius ins Feld geführt zu haben, nach der Reaktion des Hieronymus (Epist. 109, 1; C.Vig. 8) zu schliessen.

dann hätte Gott doch nicht die Ruhestätte des Moses verborgen gehalten. Wir erfahren übrigens im Judasbrief, der eine apokryphe Schrift benützt, dass der Teufel den Leib des Moses den Menschen zur Verehrung hätte ausliefern wollen, von den guten Engeln aber daran gehindert worden sei.<sup>47</sup> Die sterblichen Reste des Joseph sind freilich aus Aegypten nach Palästina überführt worden, aber nicht aus Gründen der Reliquienverehrung, sondern um Israel augenfällig an die Landverheissung zu erinnern (Gen 50, 24f; Hebr 11, 22). Auch Samuels Gebeine wurden nicht verehrt. Und wenn berichtet wird, dass am Grab Elis as Wunder geschahen (2Kön 13, 20f; Sir 48, 13f), so fällt um so mehr ins Gewicht, dass wir nichts davon hören, es sei ihm deswegen eine Kultstätte errichtet worden, zu der man Pilgerfahrten unternommen hätte. Elia ist lebendig zum Himmel entrückt worden, einerseits als Hinweis auf die auf uns harrende Seligkeit, andererseits aber, damit jede Reliquienverehrung unmöglich sei. Hinsichtlich der Heiligen des Neuen Bundes wäre das gleiche zu sagen in bezug auf Maria die Gottesgebärerin, deren heiliger Leib von den Engeln in den Himmel getragen wurde.<sup>48</sup> Johannes der Täufer und Stephanus sind zwar ehrenvoll bestattet, aber ihre Reste sind nicht kultisch verehrt worden. Bullinger beschliesst seine Ausführungen mit den Worten: "Quod si salubris et utilis esset ecclesiae Christi corporum translatio, profecto ea non caruisset uetus illa ante Christum et primitiua apostolicaque ecclesia. Et si domino placeret seruos suos quos honorare uult isto modo honorare, haud dubie honoribus illis non caruissent tanti serui dei. Proinde nemo miretur quod religiosissimorum alioqui regum, principum et sacerdotum facta scripturis contraria approbare nolui, et quod S. Hieronymi argumenta propemodum betacea appelaui. Merito enim pluris facio scripturae sanctae argumenta et exempla, cuius auctoritas omnibus sancta, certa, indubitata et inuiolabilis esse debet."

47 Diese Notiz ist interessant. Im Judasbrief (V 9) steht nur: "Der Erzengel Michael aber wage, als er mit dem Teufel über den Leichnam des Mose Streit und Wortwechsel hatte, es nicht, ein lästerndes Urteil wider ihn auszusprechen, sondern er sagte nur: Es schelte dich der Herr." Klemens von Alexandrien, Origenes und Didymus der Blinde verweisen aber auf die "Assumptio Mosis" als Quelle zu diesem Vers (cf. E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, II, Neudruck Darmstadt 1962, 311). Im erhaltenen Text der "Himmelfahrt des Mose" ist jedoch von dieser Episode nicht die Rede. Hat Bullinger mehr als wir von diesem apokryphen Werk gewusst, oder spinnt er nur Judasbrief V.9 im Interesse seiner Polemik aus?

48 Die Reformierten hätten also nichts gegen das Dogma von Mariae Himmelfahrt einzuwenden gehabt! Die französische Uebersetzung von 1549 lässt allerdings diesen Satz ausfallen.

In der dritten Ausgabe des Werkes von 1568<sup>49</sup> ist hier noch einmal ein neuer Zusatz beigefügt (f.42v.-43r.). Bullinger hat in der von Hieronymus verfassten Vita des Einsiedlers Hilarion die Stelle entdeckt (Kap. 31), da von Hilarions Besuch in Aegypten berichtet wird; der Heilige wollte am Jahrestag des Todes von Antonius an dessen Grab Nachtwache halten: "Zuletzt bat der Greis, dass man ihm den Grabhügel des Antonius zeigen möge. Die beiden Mönche (Isaak und Pelusianus) führten ihn abseits, aber es ist unbekannt, ob sie ihm das Grab gezeigt haben oder nicht. Nach ihrer Aussage hielten sie es dem Befehle des Antonius gemäss verborgen, damit nicht Pergamius, ein sehr reicher Mann aus der dortigen Gegend, den Leichnam des Heiligen heimlich auf sein Landgut bringen lasse, um ihm zu Ehren eine Kirche zu errichten." Bullinger ist auch bekannt, dass nach dem Bericht der athanasianischen Vita Antonius sich in seiner letzten Rede gegen den Kult, der mit seiner Person getrieben werden könnte, verwahrt hat (Kap. 90-91): er habe immer gegen die Einbalsamierung und Aufbewahrung der Toten protestiert<sup>50</sup>, nun wolle er, dass man ihn gleich nach seinem Tod begrabe. Bullinger und die Reformierten würden sich also an Antonius halten, den doch Hieronymus selber als einen katholischen und apostolischen Mann gelobt habe!

Bullinger hat schon 1539 ans Ende des Kapitels einen Schluss gesetzt, der die ganze reformierte Lehre zum Problem der Heiligenverehrung, wie sie etwa auch in der "Confessio Helvetica Posterior" zum Ausdruck kommt, in knappen Worten zusammenfasst und hier darum zitiert sein möge: "Fateor autem ingenue ueras prophetarum, apostolorum, martyrum et omnium sanctorum priscorum olim in uera fide Christi mortuorum reliquias et monumenta siue memorias uel purae uitae fideiue exempla, uel literas esse quas post se reliquerunt, non corpora sepulta. Habent sane corpora suam quoque spem et gloriam, de qua alibi diximus, uerum nos in sanctis dei non carnem, non sanguinem, non ossa, non staturam et habitum corporis miramur, sed animum sanctum, pium, diuinum, purum, sincerum, incorruptum, integrum. At exempla uitae siue libri testimonia et indices adeoque et specula quaedam formaeque expressissimae animi

49 Bullinger bemerkt dazu: "Postremo autem ... 1568 extremam ei imposui manum recognito toto opere et aucto," HBBibl I 10.

50 Sie war tatsächlich auch im christlichen Aegypten üblich; vgl. Th. Baumeister, *Martyr invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche*, Münster i.W. 1972.

sunt: igitur uerae sanctorum reliquiae ipsa inquam sanctorum pietas et libri eorum uenerandi sunt, in quibus animum et spiritum illum suum plane nobis delinearunt et ceu testamento delegarunt. Caeterum praepostere religiosi uidentur illi qui craneum decaluaturn deosculantur, et ipsum capitis sensum non magni faciunt."

Wir haben in diesem kurzen Beitrag untersucht, welche Kritik Zwingli und Bullinger an des Hieronymus Schrift "Contra Vigilantium" geäußert haben. Es war damals noch ein gewagtes Unterfangen, den grossen, allgemein verehrten Kirchenmann in dieser Weise anzugreifen.<sup>51</sup> Zwingli hat sich denn auch die Arbeit etwas zu leicht gemacht und deswegen offenbar Opposition geerntet. Bullinger hat in mehreren Anläufen die Kritik erweitert und solider untermauert.<sup>52</sup> Wir möchten gerne wissen, welche Reaktion seine Darlegungen auf der Gegenseite ausgelöst haben. Leider ist darüber nichts bekannt.

Eines geht aus unserer Untersuchung unzweideutig hervor: die Zürcher Reformatoren besaßen ausgedehnte patristische Kenntnisse und wussten sie auch - je nachdem zustimmend oder ablehnend - im Kampf für ihre Reformziele geschickt einzusetzen. Kirchenväterkunde war kein totes Fach, sondern ein unentbehrliches Rüstzeug für die Verwirklichung echten, schriftgemässen Christentums im "Hic et nunc". Man möchte wünschen, dass die Fülle der Einsichten, die den Reformatoren geschenkt waren, die aber leider weithin in Vergessenheit geraten sind, unserer Generation wieder zugänglich gemacht würde. Die in Angriff genommene Ausgabe der Werke Bullingers wird den Grundstein dazu legen.

---

51 Vgl. die Bemerkung Bullingers am Ende des 17. Kapitels (Ausgabe 1539): er habe so ausführlich die hieronymianische Schrift widerlegt, weil er sehe, dass viele Leute noch unverrückt an der Autorität des Kirchenvaters festhielten.

52 Die Schrift "Contra Vigilantium" hätte übrigens der reformatorischen Kritik noch weitere Angriffsflächen geboten: z.B. die Behauptung der Ubiquität der Heiligen (Kap. 6), oder die reichlich ungeschützte Beteuerung des Hieronymus: "Et quia quondam colebamus idola, nunc deum colere non debemus, ne simili eum uideamur cum idolis honore uenerari? Illud fiebat idolis, et idcirco detestandum est; hoc fit martyribus, idcirco recipiendum est" (Kap. 7).

# Christus als Logos und Nomos

## *Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin*

Herr Kollege Andresen hat schon darauf hingewiesen, daß Justin vermutlich die im Kerygma Petrou (= KP) enthaltene apologetische Tradition kannte<sup>1</sup>. Obwohl das KP nur fragmentarisch erhalten und darum schwierig zu interpretieren ist<sup>2</sup>, soll der Versuch gewagt werden, die Vorstellungen des KP in eine Linie mit der Geschichtstheologie Justins zu stellen, es sozusagen als „Vorläufer“ Justins zu verstehen. Damit daraus nicht eine *Petitio principii* wird, soll die Untersuchung durch weitere zeitgenössische patristische Texte abgestützt werden. Es ist zu hoffen, daß sie dadurch wenigstens einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit erreicht<sup>3</sup>.

### I

Es sind vor allem die im KP auftauchenden zwei Begriffe Logos und Nomos<sup>4</sup>, auf Christus angewandt, die hier in ihrem Verhältnis zu andern

<sup>1</sup> C. Andresen, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (Arbeiten zur Kirchengeschichte 10), Berlin 1955, 326.

<sup>2</sup> Der Fall liegt grundsätzlich ähnlich beim Alethes Logos des Celsus, der ja auch nur fragmentarisch in der Gegenschrift des Origenes erhalten ist. Aber die winzigen Bruchstücke, die uns vom KP erhalten sind, machen eine Rekonstruktion des Textes und eine Interpretation besonders schwierig.

<sup>3</sup> Die Reste des KP sind gesammelt von E. Klostermann, Apocrypha I (KIT 3), Bonn 1908<sup>2</sup>, 13 ff., man wird aber mit Vorteil auch die Neubearbeitung der Stählinischen Clemens-Ausgabe von L. Früchtel in GCS 52, Berlin 1960<sup>3</sup>, benützen; für Übersetzung und Kommentar war grundlegend E. von Dobschütz, Das Kerygma Petri kritisch untersucht (TU 11,1), Leipzig 1893; J. N. Reagan, The Preaching of Peter: The Beginning of Christian Apologetic, Chicago 1923. Siehe jetzt auch E. Hennecke – W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II, Tübingen 1964<sup>3</sup>, 58–63; M. G. Mara, Il Kerygma Petrou, in: Studi e materiali di Storia delle religioni 38, 1967, 314–342; P. Nautin, Les citations de la „Prédication de Pierre“ dans Clément d’Alexandrie, Strom. VI. v. 39–41, JThS, n. s. XXV, 1974, 98–105; sowie die sehr sorgfältige und ausführliche Untersuchung von H. Paulsen, Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik, ZKG 88, 1977, 1–37.

<sup>4</sup> Sie haben ja C. Andresen als Titel zu seinem epochemachenden Buch (s. Anm. 1) gedient.



patristischen Zeugnissen des 2. Jahrhunderts und insbesondere zu den Schriften Justins untersucht werden sollen. M. a. W. soll gefragt werden, ob und inwiefern das KP in diesem Zusammenhang schon Gedanken vorweggenommen zu haben scheint, die wir dann bei andern christlichen Schriftstellern und bei Justin weiter entfaltet finden.

Clemens Alexandrinus sagt insgesamt an drei Stellen, Christus sei im KP als Nomos und Logos bezeichnet worden: Ἐν δὲ τῷ Πέτρῳ Κηρύγματι εὗροις ἄν νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσαγορευόμενον (Strom. I,29.182,3); Ὁ Πέτρος ἐν τῷ Κηρύγματι νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσεῖπεν (Strom. II,15,68,2); Νόμος καὶ λόγος αὐτὸς ὁ σωτὴρ λέγεται, ὡς Πέτρος ἐν Κηρύγματι (Ecl. proph. 58).

Was ist damit gemeint? Da wir den Zusammenhang, in dem das Zitat im KP stand, nicht kennen, ist eine Antwort schwierig. Dobschütz, in seiner grundlegenden Edition des KP<sup>5</sup>, verweist auf Jesaja 2,3 als biblische Quelle der Vorstellung: ἐκ γὰρ Σιών ἐξελεύσεται νόμος καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ. In der Tat führt Clemens an einer der zitierten Stellen (Ecl. proph. 58) dieses Schriftwort an. Dobschütz erwähnt weiterhin Hermas, Sim. VIII,3,2: ὁ δὲ νόμος οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς<sup>6</sup>. C. Andresen<sup>7</sup> nennt als weitere Parallele Justins Apologie (I,39,1 ff.). Nun besitzen wir aber ein noch weit deutlicheres Zeugnis in der Paschahomilie des Melito von Sardes: ἡ τοῦ νόμου γραφή εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν κεχώρηκεν, δι' ὃν τὰ πάντα ἐν τῷ πρεσβυτέρῳ νόμῳ ἐγένετο, μᾶλλον δὲ ἐν τῷ νέῳ λόγῳ. Καὶ γὰρ ὁ νόμος λόγος ἐγένετο καὶ ὁ παλαιὸς καινός, συνεξελθὼν ἐκ Σιών καὶ Ἱερουσαλήμ (6,41–7,47). Auch hier ist Jesaja 2,3 ausdrücklich zitiert. Wir können also vermuten, daß die Zusammenstellung von Nomos und Logos tatsächlich mit der LXX-Fassung von Jesaja 2,3 zusammenhängt.

Die Parallelisierung von Nomos und Logos ist nun aber in Melitos Paschahomilie in einer ganz bestimmten Perspektive erfolgt: der Nomos wird als „alt“ bezeichnet, und der Logos als „neu“; ja, es wird sogar die Formulierung gewagt, der alte Nomos sei zum neuen Logos geworden. Aus der theologischen Sicht der Paschahomilie interpretiert, will das besagen: das Alte Testament (= der Nomos) ist sowohl in seinen Wortweissagungen wie in seinen geschichtlichen Vorausdarstellungen im Kommen des fleischgewordenen Logos (= Christus) erfüllt, d. h. zu seinem eigentlichen Sinn gebracht. Christus schließt demnach alles in sich: er ist Nomos und Logos zugleich<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Op. cit., 29.

<sup>6</sup> Ibidem. Vgl. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai 1958, 216 f., der auf die spätjüdischen Thoraspekulationen als Hintergrund hinweist; P. Nautin, art. cit., 101, Anm. 3, kritisiert ihn allerdings in diesem Punkt mit Recht, unter Berufung auf C. Andresen.

<sup>7</sup> Op. cit., 328.

<sup>8</sup> Vgl. O. Perler, *Méliton de Sardes, Sur la Pâque (Sources Chrétiennes 123)*, Paris 1966.

Setzen wir nun einen Text aus Justins Dialog daneben. Wir werden sofort feststellen, daß hier die gleiche Gedankenwelt vorherrscht: Ὁ γὰρ ἐν Χωρῆβ παλαιὸς ἦδη νόμος καὶ ὑμῶν (sc. Ἰουδαίων) μόνων . . . Αἰώνιος τε ἡμῖν (sc. Χριστιανοῖς) νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς ἐδόθη καὶ ἡ διαθήκη πιστή, μεθ' ἣν οὐ νόμος, οὐ πρόσταγμα, οὐκ ἐντολή<sup>9</sup>. Das heißt also: das auf dem Horeb gegebene Gesetz ist veraltet, in Christus ist das ewige Gesetz gegeben, ja Christus selber ist dieses Gesetz. In der Fortsetzung wird Justin mehrfach auf das neue Gesetz Christi anspielen, das von Jeremias (31,31 f.) verheißen war und das will, daß wir Gott nicht einen äußerlichen, sondern einen geistigen Gottesdienst darbringen. Wichtig ist dem Apologeten auch, daß dieses neue Gesetz allen Menschen gilt und daß die Überzeugungskraft dieses Gesetzes viele dazu bewogen hat, dem Götzendienst zu entsagen<sup>10</sup>.

Wenden wir uns nun wieder dem KP zu. Da lesen wir: ὥστε καὶ ὑμεῖς δόσιως καὶ δικαίως μανθάνοντες ἃ παραδίδομεν ὑμῖν, φυλάσσεσθε, καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι· εὖρομεν γὰρ ἐν ταῖς γραφαῖς καθὼς ὁ κύριος λέγει· „ἰδοὺ διατίθειμαι ὑμῖν καινὴν διαθήκην, οὐχ ὡς διεθήμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐν ὄρει Χωρῆβ“. Νέαν ἡμῖν διέθετο· τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ἡμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί<sup>11</sup>. Auch hier finden wir das Jeremiazitat an zentraler Stelle<sup>12</sup>. Es soll begründen, warum die Christen Gott nicht mehr auf alte Weise (wie die Juden), sondern auf neue Weise verehren sollen. Clemens führt dieses Zitat aus dem KP als „Schlußstein der Untersuchung“ (κολοφῶν τοῦ ζητουμένου) ein. In der Tat weist die Erwähnung der Griechen und Juden zurück auf die Stellen aus dem KP, die Clemens unmittelbar zuvor angeführt hatte und die be-

138; R. Cantalamessa, Méli-ton de Sardes. Une christologie antignostique du II<sup>e</sup> siècle, RSR 37, 1963, 1–26, bes. 11 ff.; H. Paulsen, art. cit., 24 ff. Melito sagt in der Fortsetzung von Christus: ὅς ἐστιν πάντα· καθ' ὃ κρίνει νόμος, καθ' ὃ διδάσκει λόγος (9,59–61). Nach der angeführten Justin-Stelle (Apol. 1,39,1.3) ist es auch die Funktion des Nomos, daß er „richtet“, und die Funktion des Logos, daß er „unterrichtet“. Die Doppelfunktion des Christus als Nomos und Logos liegt übrigens auf der Linie des Johannes-Prologs; cf. Kittel, ThWNT IV, 138 f.

<sup>9</sup> Dial. 11,2. Es sei darauf hingewiesen, daß es sich hier um das Kapitel handelt, das die grundsätzliche Diskussion um die Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes in Justins Dialog (Kap. 11–29) eröffnet. Siehe dazu auch E. F. Osborn, Justin Martyr (BHTh 47), Tübingen, 1973, 158 ff.

<sup>10</sup> Dial. 24,1 werden Jer 31,31 und Jes 2,3 miteinander verbunden. Unsere einzige Handschrift (Cod. Paris. Graec. 450) interpunktiert übrigens so: ἄλλη διαθήκη τὰ νῦν, καὶ ἄλλος ἐξῆλθεν ἐκ Σιών νόμος Ἰησοῦς Χριστὸς· πάντας . . . ! Vgl. auch die Zusammenfassung Dial. 43,1.

<sup>11</sup> Strom. VI,5,41,4–6.

<sup>12</sup> Wie bei Justin ist hier im Zusammenhang mit Jer. 31,31 f. der Horeb, nicht der Auszug aus Ägypten erwähnt. Eine ähnliche „Korrektur“ des Bibeltexes läßt sich bei Irenäus (Adv. haer. IV,9,1 und 33,14) feststellen; vgl. P. Prigent, Justin et l'Ancien Testament, Paris 1964, 237 f.

sagen, man solle Gott nicht nach Art der Griechen (nämlich götzdämonisch) und nicht nach Art der Juden (nämlich engeldienerisch) verehren<sup>13</sup>. Es ist die Aufgabe der christlichen Predigt, sowohl Griechen wie Juden – also alle Welt – aus dem Zustand der „Unwissenheit“ (ἄγνοια), in der sie sich befinden, herauszuführen; nachher gibt es allerdings keine Entschuldigung mehr, denn kein Mensch wird mehr sagen können: ich habe nichts gewußt<sup>14</sup>.

## II

Was nun Christus als Logos betrifft, müssen wir von folgendem Fragment des KP ausgehen<sup>15</sup>: Γινώσκετε οὖν ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὃς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν, καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων . . . ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμει αὐτοῦ [τῆς γνωστικῆς γραφῆς]<sup>16</sup>, τοῦτέστι τοῦ υἱοῦ<sup>17</sup>. P. Nautin<sup>18</sup> hat bestritten, daß in diesem Fragment eine Anspielung auf Christus als den Logos vorliege<sup>18a</sup>. Clemens habe zwar eine Anspielung solcher Art darin entdecken wollen<sup>19</sup>, aber in Wirklichkeit habe er den Text überinterpretiert. ἀρχή mit dem diesem Begriff entsprechenden τέλος meine hier nur „Anfang“ und „Ende“, und man müsse also übersetzen: „Sachez donc qu'il y a un seul Dieu qui a fait le commencement de toutes choses en étant aussi le maître de leur fin.“<sup>20</sup> Auch die Aus-

<sup>13</sup> Der Zusammenhang der Fragmente wird betont von P. Nautin, art. cit., 99 ff.; vgl. H. Paulsen, art. cit., 7. Der Pariser Patristiker macht auch wertvolle Anregungen zum Verständnis des Textes. Eine sei hier besonders erwähnt. Eine alte *crux interpretum* in der Beschreibung des jüdischen Gottesdienstes waren die Worte: σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον. Man hat sich immer gefragt, was denn der „sogenannte erste Sabbat“ bedeuten solle. Nautin schlägt nun vor, zu übersetzen: „Ils ne célèbrent pas le sabbat, qu'ils disent être la première chose (à célébrer).“ Ein durchaus beherzigenswerter Vorschlag!

<sup>14</sup> Vgl. Strom. VI,5,43,3 und 6,48,2. Auf die sich hier manifestierenden theologischen Vorstellungen werden wir noch zurückkommen.

<sup>15</sup> P. Nautin, art. cit., 102 f., hat recht, Strom. VI,5,39,2–3 als *ein* Fragment aufzufassen. Vgl. übrigens Strom. VI,7,58,1: Εἷς γὰρ τῷ ὄντι ἐστιν ὁ θεός, ὃς ἀρχὴν τῶν ἀπάντων ἐποίησεν, μηνύων τὸν πρωτόγονον υἱὸν ὁ Πέτρος γράφει, συνεῖς ἀκριβῶς τό· „ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.“

<sup>16</sup> P. Nautin, art. cit., 103, hat wohl recht, wenn er die eingeklammerten Worte als in den Text hineingewanderte Marginalglosse auffaßt. Verlockend ist die Konjekturen Klostermanns (M. G. Mara übernimmt sie). ἀρχῆς anstelle γραφῆς zu setzen; aber leider hat diese Konjekturen im Text keinerlei Rückhalt. Auch die Konjekturen Früchtels: τῆς γνωστῆς διὰ τῆς γραφῆς (W. Schneemelcher übernimmt sie) wirkt künstlich.

<sup>17</sup> Die handschriftliche Überlieferung liest: τοῦ υἱοῦ. P. Nautin, art. cit., 104, will den Text in seinem Sinn „glätten“, indem er den Genitiv durch den Dativ ersetzt. Das ist nicht nötig. Siehe das Folgende.

<sup>18</sup> Art. cit., 102 und 103 f.

<sup>18a</sup> Entgegen der geläufigen Ansicht der Kommentatoren; vgl. H. Paulsen, art. cit., 21 f.

<sup>19</sup> Siehe das Anm. 15 zitierte Clemens-Zitat.

<sup>20</sup> Die Paraphrase Nautins (art. cit., 99, Anm. 4): „C'est Dieu qui fixe la date et les cir-

druckswise λόγος δυνάμεως αὐτοῦ bedeute nichts weiter als „la parole de sa puissance“; es sei falsch, hier an den präexistenten Christus als Logos zu denken, die in diese Richtung weisenden Worte τουτέστι τοῦ υἱοῦ seien wieder ein erklärender Kommentar von Clemens, sie gehörten nicht dem Text des KP zu.

Die Ausführungen Nautins rufen nach einer kritischen Überprüfung: 1. Es ist mißlich, die Worte ἀρχὴν ἐποίησεν mit „er machte einen Anfang“ zu übersetzen. Die Fortsetzung καὶ τέλους ἔξουσίαν ἔχων berechtigt nicht dazu, da hier charakteristischerweise eine andere Konstruktion vorliegt<sup>21</sup>. Zudem haben wir eine so überwältigende Fülle von zeitgenössischen patristischen Zeugnissen, die erkennen lassen, daß der Titel „ἀρχή“ für Christus, im Anschluß an Prov. 8,22 und speziell an Gen. 1,1, durchaus geläufig war, daß alles dafür und nichts dagegen spricht, Clemens habe seine Quelle richtig interpretiert, wenn er in ihr eine Anspielung auf den präexistenten Christus fand<sup>22</sup>. 2. Die im gleichen Fragment auftauchende und darum sicher parallele Ausdrucksweise τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ muß dementsprechend christologische Bedeutung haben; die Argumente, die Nautin dagegen ins Feld führt, sind nicht stichhaltig<sup>23</sup>. 3. Dann kann aber auch die Erklärung τουτέστι τοῦ υἱοῦ durchaus schon im Text des KP gestanden haben<sup>24</sup>.

constances de leur mort comme il a fixé celles de leur naissance“ geht übrigens am Kern des Gedankens vorbei, wie wir sehen werden.

<sup>21</sup> Die «Parallele» bei Clemens, Ecl. proph. 18, die Natuin, art. cit., 102, Anm. 2, anführt, kann also nicht als solche angezogen werden.

<sup>22</sup> Schon Kol 1,18 wird Christus ἀρχή genannt (vgl. dazu Burney, „Christ as the APXH of the Creation“, JThS 27, 1926, 175–176), in der Johannesoffenbarung ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως (3,14) und ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (21,6; 22,13). J. Daniélou, op. cit., 219ff., bespricht die ersten patristischen Zeugnisse, die auf derselben Tradition fußen; seine Behauptungen sind nicht so sehr aus der Luft gegriffen, wie uns Nautin glauben machen will (art. cit., 101ff.; vgl. idem, Genèse 1,1–2, de Justin à Origène, in: IN PRINCIPIO. Interprétations des premiers versets de la Genèse [Etudes augustinienes], Paris 1973, 86f., Anm. 77). P. Prigent, op. cit., 129f., scheint übrigens recht zu haben, wenn er den christologischen Titel ἀρχή weniger auf Prov. 8,22 als auf Gen. 1,1 zurückführt.

<sup>23</sup> Zunächst sagt Nautin, wenn der präexistente Christus hier als Logos bezeichnet wäre, würde man eine Konstruktion mit διὰ (wie 1.Kor 8,6; Joh 1,3) erwarten. Diese Argumentation steht auf schwachen Füßen. Man kann natürlich ebenso viele Beispiele mit dem bloßen Dativus instrumentalis beibringen. Nennen wir drei: Justin, Apol. 1,59,5 (daß hier die 2. Person der Trinität gemeint ist, wird durch 60,7 sichergestellt); Athenagoras, Suppl. 6,3 (vgl. 18,2); Clem. Alex., Strom. 1,9,45,5. – Nicht besser steht es um die zweite Behauptung: wenn hier „Logos“ Christus bezeichnen sollte, wäre Logos absolut gesetzt, ohne den Zusatz „seiner Kraft“. Gerade δύναις wird aber in christologischen Texten sehr oft mit λόγος parallel gesetzt; ich verweise auf die Stellensammlung in G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, s. v. δύναις, § 12 (hinzuzufügen wären Justin, Dial. 128,2, und Apol. 1,14,5, dazu der von uns nachstehend zitierte Text Dial. 61,1). Zudem muß hier daran erinnert werden, daß das KP Christus als Logos bezeichnete (siehe oben S. 425). Wo aber sollte die Anwendung dieses Titels eher zu erwarten sein als in protologischen Aussagen?

<sup>24</sup> Dieser Meinung war schon Klostermann im kritischen Apparat seiner Ausgabe, 13.

Die Vorstellung, daß der Logos nicht nur „im Anfang“ bei der Welt-schöpfung mitwirkte, sondern geradezu als „Anfang“ der Werke Gottes bezeichnet wird, finden wir auch bei Justin, Dial. 61.1: ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δυνάμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν . . .<sup>25</sup>. Dieser Text erscheint wie ein Kommentar zu unserm KP-Fragment, denn es kommen in ihm alle entscheidenden Stichworte vor: ἀρχή, δύναμις, λόγος. Und dieses Zeugnis steht nicht einmal vereinzelt da: Justins Schüler Tatian drückt sich ganz ähnlich aus: Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δυνάμιν παρειλήφαμεν<sup>26</sup>.

Ein Detail unseres KP-Fragments verdient noch hervorgehoben zu werden: es wird in ihm angespielt auf die ἐξουσία τέλους, die Gott innehat. Hier ist der heilsgeschichtliche Aufriß offensichtlich: in Christus ist der Anfang gesetzt und das Ende vorgeordnet. Vermutlich liegt dieser Gedanke schon den Stellen der Johannesapokalypse zugrunde, die von Christus als „Anfang und Ende“ sprechen (21,6; 22,13). Deutlich ist diese Linie ausgeführt – übrigens unter Berufung auf die Johannesapokalypse – in der schon zitierten Paschahomilie von Melito: Οὗτός ἐστιν ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ πλάσας ἐν ἀρχῇ τὸν ἄνθρωπον, ὁ διὰ νόμου καὶ προφητῶν κηρυσσόμενος, ὁ ἐν παρθένῳ σαρκωθεὶς, ὁ ἐπὶ ξύλῳ κρεμασθεὶς, ὁ εἰς γῆν ταφείς, ὁ ἐκ νεκρῶν ἀνασταθείς, καὶ ἀνελθὼν εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν, ὁ καθημένος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ὁ ἔχων ἐξουσίαν πάντα κρῖναι καὶ σῶζειν, δι' οὗ ἐποίησεν ὁ πατὴρ τὰ ἀπ' ἀρχῆς μέχρι αἰώνων. Οὗτός ἐστιν τὸ Ἀ καὶ τὸ Ω. Οὗτός ἐστιν ἀρχὴ καὶ τέλος, ἀρχὴ ἀνεκδιήγητος καὶ τέλος ἀκατάληπτον. Οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός (104,801–105,815).

Es ist nun sehr auffällig, daß wir genau die gleiche Serie von christologischen Grund-Sätzen in einem andern Fragment des KP finden, die alle aus dem – recht verstandenen – AT zu erheben sind: ἡμεῖς δὲ ἀναπτύξαντες τὰς βίβλους ὥς εἶχομεν τῶν προφητῶν, ἃ μὲν διὰ παραβολῶν, ἃ δὲ δι' αἰνιγμάτων, ἃ δὲ αὐθεντικῶς καὶ αὐτολεξεῖ τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομαζόντων, εὑρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας, ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν πρὸ τοῦ Ἱεροσόλυμα κτισθῆναι, καθὼς ἐγγράπτο ταῦτα πάντα, ἃ ἔδει αὐτὸν παθεῖν καὶ μετ' αὐτὸν ἃ ἔσται<sup>27</sup>.

Freilich will ich nicht in Abrede stellen, daß es sich trotzdem um einen Kommentar von Clemens handeln kann. Nur würde ich – gegen Nautin – behaupten, daß Clemens mit diesem Kommentar das KP richtig verstanden hat.

<sup>25</sup> P. Nautin, art. cit. (in: IN PRINCIPIO), 60–67, bespricht leider nur die Stellen Apol. I, 56,1–5; 60; 62–64!

<sup>26</sup> Vgl. zu dieser Stelle und den verwandten bei Tatian und Justin den weiterführenden Kommentar von M. Elze, Tatian und seine Theologie, Göttingen 1960, 72–76.

<sup>27</sup> Strom. VI,15,128,1. Vgl. dazu H. Paulsen, art. cit., 22 f.

Bei Justin finden wir eine analoge Sicht der Dinge. Zuerst ist die grundsätzliche Stelle Dial. 7,2 zu erwähnen: in den Schriften der Propheten kann jeder, der ihnen Glauben schenkt, alles Nötige finden καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ περὶ τέλους<sup>28</sup>. Und zu der Aufzählung der einzelnen von den alttestamentlichen Propheten geweissten christologischen Fakten lassen sich eine ganze Reihe von Übereinstimmungen mit Justin feststellen. Die „Nennung“ des Christus Jesus im AT ist allerdings in zu allgemeiner Form erwähnt, als daß wir damit etwas anfangen könnten<sup>29</sup>. Jedoch Geburt, Leiden, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Christi hat auch Justin, und zwar z. T. in denselben Formulierungen wie das KP, im AT vorausverkündet gefunden<sup>30</sup>. Es ist bekannt, daß Justin als erstem christlichen Schriftsteller das Wort παρουσία als Bezeichnung für das „erste“ Kommen Christi im Fleisch geläufig ist<sup>31</sup>. Im KP hat er darin also einen Vorläufer<sup>32</sup>. Im KP werden auch θάνατος und σταυρός differenziert. Es ist bekannt, wie sehr Justin bemüht ist, im AT alle möglichen und unmöglichen Typologien für das „Kreuz“ zu finden<sup>33</sup>. Auch die Details der Passionsgeschichte, vom KP mit τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας, ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι umschrieben, findet Justin im AT geweisst<sup>34</sup>, selbstverständlich auch Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.

Eine weitere Übereinstimmung zwischen KP und Justin ist besonders aufschlußreich. Das KP setzt voraus, die Himmelfahrt stehe zeitlich πρὸ τοῦ Ἱεροσόλυμα κτισθῆναι. Es muß sich also um ein letztes Heilsereignis handeln, das auch vom AT angekündigt ist<sup>35</sup>. Die Herausgeber des

<sup>28</sup> J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho Chapters One to Nine* (Philosophia Patrum 1), Leiden 1971, 114, geht leider nicht näher auf diesen Text ein.

<sup>29</sup> Die Einleitung über die verschiedenen Grade der Deutlichkeit des prophetischen Wortes verbietet es wohl, die „Nennung“ des Christus Jesus nur in der typologischen Entsprechung Jesus-Josua finden zu wollen, obwohl gerade diese Entsprechung bei Justin eine große Rolle spielt; vgl. P. Prigent, op. cit., 134 ff., und J. Daniélou, *Sacramentum Futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique* (Études de Théologie Historique), Paris 1950, 206 ff. – Justin spricht sich übrigens oft aus über die „Gleichnis“-Sprache des AT: vgl. Dial. 36,2; 52,1; 68,6; 77,4; 90,2; 97,3; 113,6; 114,2; 115,1; 123,8. αὐτολεξεῖ findet sich in Apol. I,32,1; 33,1; 59,1. Vgl. dazu auch H. Paulsen, art. cit., 28 ff.

<sup>30</sup> Erwähnen wir nebenbei, daß das christologische Bekenntnis in Dial. 85,2, das dem gleichen Aufriß wie das KP folgt, ebenfalls die „vom Volk der Juden“ veranlaßte Kreuzigung Jesu rügt.

<sup>31</sup> Vgl. C. Andresen, op. cit., 323; L. W. Barnard, *Justin Martyr*, Cambridge 1967, 158 ff.

<sup>32</sup> Vgl. noch Ignatius, Philad. 9,2; dazu H. Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien* (FKDG 29), Göttingen 1978, 66 f.

<sup>33</sup> Vgl. P. Prigent, op. cit., 172 ff.; J. Daniélou, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne* (Les Testimonia) (Théologie historique 5), Paris 1966, 68 ff.

<sup>34</sup> Vgl. J. Daniélou, *ibidem*, 28 ff.

<sup>35</sup> Ihm entspricht das parallele μετ' αὐτὸν ἃ ἔσται im Fragment des KP.

Textes haben sich auf alle mögliche Weise bemüht, den Text zu „verbessern“<sup>36</sup>. Dabei bietet er überhaupt keine Schwierigkeiten, wenn man ihn im Lichte der in den ersten Jahrhunderten in christlichen Kreisen weit verbreiteten chiliastischen Hoffnung liest, wofür gerade Justin ein hervorragender Zeuge ist<sup>37</sup>. In dieser Hoffnung spielt das neuerbaute Jerusalem eine große Rolle. Hören wir Justin: Ἐγὼ δέ, καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοί, καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ καὶ κοσμηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ, ὡς οἱ προφῆται Ἰεζεκιὴλ καὶ Ἡσαΐας καὶ οἱ ἄλλοι ὁμολογοῦσιν<sup>38</sup>. Nach der Johannesapokalypse (Kap. 21–22) soll das himmlische Jerusalem vom Himmel herab auf die Erde kommen<sup>39</sup>. Beide Vorstellungen lassen sich mit dem Verb κτισθῆναι des KP verbinden<sup>40</sup>.

### III

Was ist das Resultat unserer Untersuchung? Ich wollte nicht beweisen, daß Justin gute Stücke seiner Theologie aus dem KP bezogen hat; ich wollte nur zeigen, daß im KP schon einige Vorstellungen präsent zu sein scheinen, die dann bei Justin erst richtig zum Tragen kommen. Es handelt sich um den heilsgeschichtlichen Aufriß, den Herr Kollege Andresen in seinem eingangs erwähnten Buch so treffend herausgearbeitet hat. In der Paschahomilie Melitos haben wir ähnliche Vorstellungen gefunden<sup>41</sup>.

Zum Abschluß soll das noch einmal an einem zentralen Thema gezeigt werden: am Begriff vom „dritten Geschlecht“, das die Christen darstel-

<sup>36</sup> Dobschütz schlug vor, κτισθῆναι zu lesen, Potter (gefolgt von W. Schneemelcher) καθαίρεσθῆναι oder ληφθῆναι.

<sup>37</sup> Vgl. W. Rordorf, Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche (Traditio Christiana 2), Zürich 1972, passim; L. W. Barnard, op. cit., 163 ff.; C. Mazzuco–E. Pietrella, Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni, Augustinianum 18, 1978, 29–45.

<sup>38</sup> Dial. 80,5.

<sup>39</sup> Siehe z. B. noch Tertullian, Adv. Marc. III, 24,3–6.

<sup>40</sup> Später wird Augustin die chiliastische Hoffnung „verkirklichen“: das neue Jerusalem ist in der Kirche schon auf Erden gegenwärtig. Die neuedierte georgische Melito-Fragmente scheinen eine ähnliche Vorstellung zu vertreten; vgl. M. van Esbroeck, AnBoll 90, 1972, 84 f.

<sup>41</sup> Vgl. R. Cantalamessa, L'omelia „In S. Pascha“ dello Pseudo-Ippolito di Roma, Mailand 1967, 155–157. – Man könnte auch die Gottesvorstellung des KP und diejenige Justins und anderer Apologeten, etwa Aristides, Athenagoras und Theophil von Antiochien, einem Vergleich unterziehen; das wäre eine lohnende Aufgabe, würde aber den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Vgl. G. Quispel–R. M. Grant, Note on the Petrine Apocrypha, VigChr 6, 1952, 31 f. Vgl. auch H. Paulsen, art. cit. 14 ff.

len<sup>42</sup>. A. Harnack<sup>43</sup> hat seinerzeit schon die in Frage kommenden Stellen gesammelt und kommentiert<sup>44</sup>, angefangen vom Römerbrief<sup>45</sup> und vom Johannesevangelium<sup>46</sup> bis hin zu den christlichen Schriftstellern des 3. Jahrhunderts<sup>47</sup>; er hat auch gezeigt, daß diese Bezeichnung der Christen ebenso den Nichtchristen geläufig war. Aber Harnack hat es versäumt, Justin in seine Untersuchung einzubeziehen. Das soll hier nachgeholt werden.

Auf den ersten Blick kann man den Eindruck gewinnen, Justin kenne den Gedanken des „dritten Geschlechts“ nicht. Aber der Schein trügt. In jenen Kapiteln des Dialogs mit Tryphon, die er den Ehen Jakobs und den Söhnen Noahs widmet (134 und 139), ist dieser geschichtstheologische Aufriß ziemlich deutlich zu erkennen. Beginnen wir mit den Noahsöhnen! Justin weist nach, daß sich die Prophezeiung von Gen 9, 25–27 erfüllt habe; das Geschlecht Hams sei zum Knecht der Nachkommen Sems geworden, und deren Besitz hätten wiederum die Söhne Japhets geerbt: Ὑμεῖς (sc. οἱ Ἰουδαῖοι) γάρ, οἱ ἀπὸ τοῦ Σὴμ κατὰγοντες τὸ γένος, ἐπῆλθετε κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ βουλὴν τῇ γῇ τῶν υἱῶν Χαναὰν καὶ διακατέσχετε αὐτήν. Καὶ ὅτι οἱ υἱοὶ Ἰάφεθ, κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ κρίσιν ἐπελθόντες καὶ αὐτοὶ ὑμῖν, ἀφείλοντο ὑμῶν τὴν γῆν καὶ διακατέσχον αὐτήν, φαίνεται (139,3). Hier scheint Justin also zunächst nur an die politischen Ereignisse zu denken, nämlich die Eroberung Palästinas zuerst durch die Juden, dann durch die Römer. Aber an der andern Stelle, wo er gleichzeitig von den Frauen Jakobs redet, wird deutlich, daß diese zeitliche Abfolge der Herrschaft der Noahsöhne zugleich eine religiöse Bedeutung hat: Λεῖα μὲν ὁ λαὸς ὑμῶν καὶ ἡ συναγωγὴ, Ῥαχὴλ δὲ ἡ ἐκκλησία ἡμῶν. Καὶ ὑπὲρ τούτων δουλεύει μέχρι νῦν ὁ Χριστὸς καὶ τῶν ἐν ἀμφοτέραις δούλων. Ἐπεὶ γὰρ τοῖς δυσιν υἱοῖς τὸ τοῦ τρίτου σπέρμα εἰς δουλείαν ὁ Νῶε ἔδωκε, νῦν πάλιν εἰς ἀποκατάστασιν ἀμφοτέρων τε τῶν ἐλευθέρων τέκνων καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς δούλων<sup>48</sup> Χρι-

<sup>42</sup> Vgl. das bei Clemens Alexandrinus, Strom. VI,5,41,6, erhaltene KP-Fragment (siehe den Text oben S. 426).

<sup>43</sup> Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, I, 1906<sup>2</sup>, 206 ff.; 227 ff.

<sup>44</sup> Vgl. auch A. Schneider, Le premier livre Ad nationes de Tertullien, Neuchâtel 1968, 187 ff.

<sup>45</sup> Siehe dazu U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus (BEvTh 49), München 1968.

<sup>46</sup> Siehe jetzt etwa Ferd. Hahn, „Das Heil kommt von den Juden“. Erwägungen zu Joh 4,22b, in: Wort und Wirklichkeit Bd. 1, Festschrift für Eugen Ludwig Rapp, Meisenheim/Glan 1976, 67–84.

<sup>47</sup> Es ist bekannt, daß Aristides in seiner Apologie und der Diognetbrief dem Aufriß des KP bis in Details folgen. Vgl. E. von Dobschütz, op. cit., 35 ff.; R. Brändle, Die Ethik der „Schrift an Diognet“ (ATHANT 64), Zürich 1975, 19 ff.

<sup>48</sup> Anspielung auf Bilha und Silpa, die Mägde Jakobs, die auch Mütter von Jakobssöhnen geworden sind.



σὸς ἐλήλυθε, τῶν αὐτῶν πάντας καταξιῶν τοὺς φυλάσσοντας τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ὃν τρόπον καὶ οἱ ἀπὸ τῶν ἐλευθέρων καὶ οἱ ἀπὸ δούλων γεγόμενοι τῷ Ἰακώβ πάντες υἱοὶ καὶ ὁμότιμοι γεγονάσι· κατὰ δὲ τὴν τάξιν καὶ κατὰ τὴν πρόγνωσιν, ὁποῖος ἕκαστος ἔσται, προλέλεκται (134,3–4). Die Gleichsetzung von Lea mit der Synagoge und von Rahel mit der Kirche zieht aus Parallelitätsgründen notwendigerweise die Schlußfolgerung nach sich, daß Sem auch als eine Präfiguration der Synagoge zu gelten hat, während Japhet die Christenheit darstellt. Beiden geht aber das erste Volk, das den beiden andern Völkern dienen muß, voraus. M. a. W.: an der Spitze, aber auch auf der untersten Stufe steht der Repräsentant des Heidentums (Ham oder die Mägde Jakobs); auf ihn folgt, an mittlerer Stelle, das Judentum (Sem oder Lea); zuletzt und zuhöchst finden wir das Christentum (Japhet oder Rahel). Christus beruft dieses „dritte Volk“ (die Christen) aus den zwei andern Völkern (den Heiden und den Juden), indem er Frieden unter ihnen stiftet.

Was bei Justin noch mehr oder weniger erschlossen werden muß, ist bei Irenäus voll entwickelt. Zu den Ehen Jakobs äußert er sich folgendermaßen: *Et quoniam multitudine filiorum Domini propheta fiebat Jacob, necessitas omnis fuit ex duabus sororibus eum filios facere, quemadmodum Christus ex duobus populis*<sup>48a</sup> *unius et ejusdem Patris, similiter autem et ex ancillis, significans quoniam secundum carnem ex liberis et ex servis Christus statueret filios Dei, similiter omnibus dans munus Spiritus vivificantis nos* (Adv. haer. IV,21,3). Und zu den Noahsöhnen finden wir in der Apodeixis folgendes geschrieben: „Unter diesen (sc. drei Söhnen des Noah) verfiel einer dem Fluche und nur zwei erbten den Segen wegen ihrer guten Werke. Der jüngste von ihnen, Ham genannt, hatte seinen Vater verspottet. Wegen der Schmähung und Kränkung des Vaters in der ruchlosen Sünde verworfen, verfiel er dem Fluche; und dieser ging auf sein ganzes Geschlecht über . . . Auf gleiche Weise wie der Fluch ging auch der Segen auf das Geschlecht derer über, die ihn gewonnen hatten, für jeden nach der Reihe. Zuerst von diesen wurde Sem mit den Worten gesegnet: ‚Gepriesen sei der Herr, der Gott Sems, und Ham soll sein Knecht sein.‘ Die Wirkung dieses Segens war, daß Sem besonders im Besitze der Gottesverehrung gegen den Herrn und Gott aller verblieb. Dieser Segen wirkte fort und gelangte an Abraham, der aus Sems Geschlecht stammte und das zehnte Geschlecht in der Reihe darstellt. Deswegen gefiel es Gott, dem Vater aller, sich Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennen zu lassen. Denn bis auf Abraham erstreckte sich fortwirkend der Segen Sems. Der Segen über Japhet war dieser: ‚Gott möge es weit machen dem Japhet, er wohne im Hause Sems, Ham soll sein Knecht sein.‘ Folgendes ist seine Bedeutung: In der Fülle der Zeiten ließ Gott den vom Herrn Erwähnten aus der Berufung der Heiden Segen erblühen, indem Gott die Berufung weit ausdehnte. So heißt

es auch: „In alle Welt ist ihre Stimme ergangen, und bis an die Enden der Erde ihre Worte.“<sup>49</sup> Das ‚Weitmachen‘ will ja die Berufung der Heiden sein, d. h. die Kirche. Und das: ‚er wohne im Hause Sems‘, das bedeutet die Erbschaft von den Vätern in Jesus Christus durch Empfang des Rechtes der Erstgeburt. Gerade in der Reihe, in welcher ein jeder von ihnen gesegnet wurde, empfangen sie nach der Ordnung in ihrer Nachkommenschaft die Frucht des Segens.“<sup>50</sup>

Das Beispiel des „dritten Geschlechts“ ist natürlich mit Absicht gewählt worden; es soll auf seine Weise dartun, daß die These Andresens in seinem eingangs erwähnten Buch wohl fundiert ist. Während für die Christen die Vorstellung von den drei sich folgenden Geschlechtern den aufsteigenden Fortschritt der Heilsgeschichte demonstrieren sollte, wurde dieselbe Vorstellung von der Gegenseite für ihre Depravationstheorie benützt. Schon A. Harnack<sup>51</sup> hat dies deutlich gesehen; die betreffende Stelle seiner Untersuchung sei hier an den Schluß gesetzt: „Eine Bekräftigung, daß die Trias ‚Römer usw., Juden, Christen‘ wirklich den Gegnern der Christen stets vorschwebte, bieten die Streitschriften gegen die Christen. Soweit wir solche kennen, befolgen sie sämtlich das Schema: die Juden stechen bereits von allen anderen Völkern und Religionen ab und bilden, nachdem sie die Ägypter verlassen haben, eine häßliche Gattung für sich; von diesen Juden haben sich nun die Christen getrennt, das Schlimmste des Judentums beibehaltend und Widerlicheres und Abstoßenderes hinzufügend. So sind Celsus, Porphyrius und Julian in ihren Werken gegen die Christen verfahren.“

<sup>49</sup> Dieser Psalmvers (Ps. 18[19],5) wird auch von Justin, Apol. 1.40.3, zitiert.

<sup>50</sup> Kap. 20–21, in der Übersetzung von S. Weber, BKV 11. München 1912, 14 ff.

<sup>51</sup> Op. cit., 232 f.

# Was heisst: Petrus und Paulus haben die Kirche in Rom «gegründet»?

*Zu Irenäus, Adv. haer. III,1,1; 3,2.3*

Die folgende These habe ich vor einiger Zeit an einer Sitzung der Schweizerischen Patristischen Arbeitsgemeinschaft in Fribourg vorgetragen. Dem verehrten Jubilaren hat sie damals gefallen; darum seien ihm jetzt diese Blätter gewidmet. Er wird feststellen, daß meine Meinung inzwischen an Profil gewonnen hat.

Die traditions- und ekklesiologisch so wichtigen Eingangskapitel des III. Buches des irenäischen Werkes *Adversus haereses* haben schon immer gebührendes Interesse bei der theologischen Fachwelt gefunden. Wir sind jetzt in der glücklichen Lage, seit kurzem über eine gute kritische Edition des Buches zu verfügen<sup>1</sup>; zudem hat Dom E. Lanne<sup>2</sup> eine sorgfältige Studie vorgelegt, die zu zeigen versucht, daß das Martyrium der beiden Apostel Petrus und Paulus in Rom recht eigentlich die «*potentior principalitas*» dieser Kirche, wie Irenäus, *Adv. haer.* III, 3,2, sich ausdrückt, begründet<sup>3</sup>.

Es fällt aber auf, daß sich eigentlich niemand sonderlich daran zu stoßen scheint, daß Irenäus im gleichen Zusammenhang behauptet, die Kirche in Rom sei von Petrus und Paulus *gegründet* worden<sup>4</sup>. Er mußte doch ebensogut wie wir wissen,

<sup>1</sup> IRÉNÉE DE LYON, Contre les hérésies Livre III. Edition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, Sources chrétiennes 210–211, Paris 1974. Nach dieser Edition wird im folgenden zitiert. In eckigen Klammern stehen Verweise auf die Zeilen der Ausgabe (Beispiel: III, 1,1 [18–20] = Zeilen 18–20 in der Ausgabe).

<sup>2</sup> L'Eglise de Rome «a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae» (*Adv. Haer* III, 3,2), *Irenikon* 49 (1976) 275–322.

<sup>3</sup> Fügen wir bei, daß ein Aufsatz von R. STAATS, Die martyrologische Begründung des Romprimats bei Ignatius von Antiochien, *ZThK* 73 (1976) 461–470, ohne die Arbeit von E. LANNE zu kennen, zum gleichen Resultat hinsichtlich der ebenso berühmten ignatianischen Wendung gekommen ist, die römische Kirche sei *προκαθήμενη τῆς ἀγάπης*: nämlich dank der Martyrien (insbesondere von Petrus und Paulus) habe sie den Vorrang in der Liebe (zu Christus).

<sup>4</sup> Hier die Stellen:

a) III, 1,1 [19–20] (= fr. gr. 1 [2–4]): τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν / *cum Petrus et Paulus Romae evangelizarent et fundarent Ecclesiam*.

daß diese Behauptung mit der historischen Wirklichkeit schwer in Einklang zu bringen ist.

Er las doch schließlich auch in seiner (damals übrigens noch neuen) christlichen Bibel <sup>5</sup> den Brief des Apostels Paulus «An die Römer», aus dem hervorgeht, daß Paulus sich an eine Kirche wendet, die ihm noch nicht von einem persönlichen Aufenthalt bei ihr bekannt ist. Der Apostel ist sich auch über die Ungewöhnlichkeit seines Vorgehens, an diese Kirche einen Brief zu schreiben, im klaren und erwähnt darum am Anfang und am Ende seines Briefes, warum er sehnlich wünsche, die römische Gemeinde trotz allen Bedenken, die sich dagegen erheben könnten, kennenzulernen (Röm 1,8–15; 15,14–33). Der sehnliche Wunsch des Apostels ist ja auch in Erfüllung gegangen, wenn auch auf unerwartete Weise (Apg 28,14–31). Aber es ist ausgeschlossen, aufgrund des neutestamentlichen Zeugnisses Paulus als den *Gründer* der römischen Kirche zu betrachten, jedenfalls in dem Sinn, als hätte er dort als erster Missionar gewirkt.

Und wie steht es mit Petrus? Hat *er* vielleicht als erster Missionar in Rom gewirkt? Es gibt keine Quellen, die diese Möglichkeit glattweg ausschließen, aber es erheben sich doch auch gegen diese Annahme schwerwiegende Bedenken. Der schon erwähnte Römerbrief des Apostels Paulus erwähnt Petrus mit keinem Wort. Dieses Schweigen käme einem Affront gleich, wenn Paulus wüßte, daß Petrus im Augenblick, da er nach Rom schreibt, sich bei den dortigen Christen aufhält; also müssen wir zumindest voraussetzen, daß Petrus *damals*, als Paulus seinen Brief verfaßte, nicht in Rom war, was natürlich nicht unbedingt ausschließt, daß er sich *vorher*, und vor allem, daß er sich *nachher* dort aufhielt <sup>6</sup>. Auffallend ist aber zudem, daß auch die Apostelgeschichte nirgends auf einen Aufenthalt des Petrus in Rom anspielt <sup>7</sup>. Welchen Grund hätte Lukas gehabt, die Gründung der Kirche in Rom durch Petrus zu verschweigen, wenn er von einer solchen gewußt hätte? Noch stärker als diese Argumente *e silentio* scheint mir das um das Jahr 170 anzusetzende Schreiben des Bischofs Dionysius von Korinth an die römische Kirche ins Gewicht zu fallen, in dem folgendes berichtet wird:

«Daher habt auch ihr durch eure so starke Mahnung die von Petrus und Paulus in Rom und Korinth angelegte Pflanzung miteinander verbunden. Denn beide haben in unserer Stadt Korinth die Pflanzung begonnen und uns in gleicher Weise gelehrt, und ebenso haben sie auch in Italien in gleicher Weise gelehrt und zu gleicher Zeit den Martertod erlitten» <sup>8</sup>.

b) III, 3,2 [18–19]: *a... apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae ...*

c) III, 3,3 [30–32] (= fr. gr. 3 [1–3]): Θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν, Ἄνω τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχειρίσαν / *Fundantes igitur et instruentes beati apostoli Ecclesiam, Lino episcopatum administrandae Ecclesiae tradiderunt.*

<sup>5</sup> Vgl. H. VON CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968.

<sup>6</sup> Vgl. zu diesen Fragen die grundlegende Untersuchung von O. CULLMANN, Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer, Zürich 1960<sup>2</sup>, besonders 87 ff.

<sup>7</sup> Sie notiert nur in 12,17, daß Petrus «an einen andern Ort» ging, dann spricht sie nicht mehr von ihm.

<sup>8</sup> Bei EUSEB, Kirchengeschichte II, 25,8. Es wird in diesem Text auf den 1. Klemensbrief angespielt; vgl. ebd. IV, 23,9 ff.

Hier muß ja die massive Ausdrucksweise auffallen, mit der (von einem korinthischen Bischof!) von der «Pflanz»-tätigkeit des Apostels Petrus in Korinth gesprochen wird<sup>9</sup>; aber merkwürdigerweise hält sich Dionysius zurück, sobald er von Rom spricht: dort waren zwar die beiden Apostel als Lehrer und Märtyrer, aber nicht als «Pflanzer». Dem Bischof ging es darum, die Verwandtschaft der beiden «Pflanzungen» Rom und Korinth herauszustellen; also lag es doch auf der Hand, die römische Gemeinde auch an die gemeinsame Pflanz-tätigkeit der Apostel in Rom zu erinnern. Wenn Dionysius das *nicht* tut, dann – so müssen wir folgern – wußte er eben davon nichts. Er spricht aber ausdrücklich von der Lehrtätigkeit der beiden Apostel in Rom und von ihrem Martyrium daselbst. Daß er zu *dieser* Behauptung gute historische Gründe hatte, darüber sind sich heute mehr und mehr Forscher einig<sup>10</sup>.

Nun aber zurück zu Irenäus! Was meinte der Bischof von Lyon, wenn er von der «Gründung» der Kirche Roms durch Petrus und Paulus sprach? Hat er wirklich den historischen Gegebenheiten zum Trotz behaupten wollen, die beiden Apostel hätten als erste Missionare in Rom gewirkt? Dann müßten wir annehmen, sein ihm dabei vorschwebendes Ziel sei es gewesen, die «sehr große, sehr alte und allen bekannte» Kirche Roms zu verherrlichen, wie er sich *Adv. haer.* III, 3,2 ausdrückt. Wir müßten dann aber gleichzeitig zugeben, daß er in seinem Eifer gegen besseres Wissen ein gutes Stück über das Ziel hinausgeschossen hätte<sup>11</sup>. Bevor wir so weit gehen, d. h. bevor wir dem großen Bischof diesen unschönen Hang zur Übertreibung zuschreiben, wollen wir versuchen, eine andere Lösung des Problems zu finden.

Zuerst ist man geneigt, einen andern *Übersetzungsversuch* zu wagen. Schließlich kann ja das griechische Verb θεμελιῶν, das an zwei von den drei Stellen im Originaltext erhalten ist, und das lateinische Äquivalent *fundare*, das an der dritten Stelle steht<sup>12</sup>, auch eine abgeschwächte Bedeutung haben. Man *muß* nicht übersetzen «gründen», sondern *kann* das Verb auch mit «konsolidieren, festigen» wiedergeben<sup>13</sup>. Dieser Versuch, die Schwierigkeit zu beheben, scheitert aber am irenäischen Text selber. Die ersten zwei der drei Stellen, die uns interessieren, könnte man zwar allenfalls so verstehen:

*Adv. haer.* III, 1,1: τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παυλοῦ ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν / *cum Petrus et Paulus Romae evangelizarent et fundarent Ecclesiam* könnte man übersetzen: «als Petrus und Paulus in Rom das Evangelium predigten<sup>14</sup> und die Kirche festigten». Eine «Gründertätigkeit» der beiden Apostel in Rom müßte dann also nicht vorausgesetzt werden.

<sup>9</sup> Was Paulus betrifft, siehe 1 Kor 3,6; 4,15.

<sup>10</sup> Vgl. das in Anm. 6 erwähnte Buch von O. CULLMANN; ferner etwa D. W. O'CONNOR, *Peter in Rome. The Literary, Liturgical, and Archeological Evidence*, New York–London 1969.

<sup>11</sup> Fast würde man sich an den Presbyter Kleinasiens erinnert fühlen, der nach TERTULLIAN, *De baptismo* 17, aus Liebe zu Paulus die apokryphen Paulusakten verfaßt haben soll!

<sup>12</sup> Vgl. Anm. 4.

<sup>13</sup> Vgl. Eph 3,17; Kol 1,13; 1 Petr 5,10. Dazu K. L. SCHMIDT, ThWNT 3,64; ferner G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, 1964, 623 f.; A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, 1954, 368.

<sup>14</sup> Dazu A. BENOÎT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960, 107.

An der zweiten Stelle, in *Adv. haer.* III, 3,2, ist nur der lateinische Text erhalten: *a ... Petro et Paulo Romae fundata et constituta Ecclesia*. A. Rousseau<sup>15</sup> hat sicher recht, in seiner griechischen Retroversion für *constituta* κατασταθεῖση einzusetzen<sup>16</sup>. Die Retroversion ist in Anbetracht der zwei benachbarten Stellen, wo der Lateiner ein griechisches καθίσταται mit *constituere* (*Adv. haer.* III, 3,3 [57]; 3,4 [70]) wiedergibt, gesichert. Es ist kein Zufall, daß es sich dabei in beiden Fällen um die Einsetzung eines Bischofs handelt<sup>17</sup>. Der uns interessierende Text könnte also folgendermaßen übersetzt werden: «die Kirche in Rom ist von Petrus und Paulus gefestigt und konstituiert worden». Dieser institutionelle Sinn des Partizips *constituta* wird durch unsere dritte Stelle nahegelegt, die wieder im griechischen Originaltext erhalten ist: Θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν, Ἰνῶν τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν (*Adv. haer.* III, 3,3). Hier wird konkret davon gesprochen, daß die Apostel dem Linus das Bischofsamt anvertraut haben<sup>18</sup>. Ich würde darum meinen, daß *constituere* in *Adv. haer.* III, 3,2 die Amtseinsetzung des Bischofs von Rom vorausnimmt, von der *Adv. haer.* III, 3,3 erzählt, und darum den technischen Sinn von «konstituieren, organisieren» hat.

Nun ist aber an der eben erwähnten dritten Stelle in *Adv. haer.* III, 3,3 noch ein weiteres Verb eingeschoben: οἰκοδομεῖν, «aufbauen». Wenn wir übersetzen: «Nachdem nun also die Apostel (sc. Petrus und Paulus) die Kirche (sc. in Rom) gefestigt und aufbaut hatten, übergaben sie Linus das Bischofsamt zur Leitung der Kirche», gewinnt man den Eindruck, θεμελιῶν und οἰκοδομεῖν seien eine tautologische Aussage. Das ist aber von den Bildern her, die den griechischen Verben zugrundeliegen, sicher nicht gemeint: θεμέλιος ist das Fundament, worauf man das Haus (οἶκός) baut. Irenäus wollte also sicher nicht die beiden Tätigkeiten der Apostel auf *eine* Stufe stellen, sondern sie in einer zeitlichen und logischen Abfolge verstanden wissen: die Apostel haben ein Fundament gelegt, darauf die Kirche erbaut und – auch das als Konsequenz – ihr einen Leiter gegeben.

Damit sind wir aber erneut vor die Frage gestellt: was verstand Irenäus unter seiner Aussage, die Apostel Petrus und Paulus hätten in Rom das «Fundament der Kirche gelegt»? Es ist sicher methodisch angebracht, unsere drei Texte nicht isoliert für sich zu betrachten, sondern sie in den Zusammenhang des irenäischen Gedankengangs am Anfang des III. Buches von *Adversus haereses* zu stellen. Irenäus geht es in den Eingangskapiteln des III. Buches darum, gegenüber den Gnostikern festzuhalten, daß die Apostel von Christus das ganze, eine<sup>19</sup> Evangelium anvertraut bekommen haben und es in der Welt verkündet haben; diese Verkündigungstätigkeit der Apostel ist die Grundlage der apostolischen Kirchen,

<sup>15</sup> Op. cit. (Anm. 1), 33 [20].

<sup>16</sup> In einem Brief an Dom E. Lanne, datiert vom 22. August 1976, hat er allerdings selber Zweifel an dieser Retroversion geäußert. (Ich verdanke diese Information Dom E. Lanne.)

<sup>17</sup> Xystus in Rom und Polykarp in Smyrna.

<sup>18</sup> Die Tradition ist sich allerdings in diesem Punkt nicht einig. TERTULLIAN, *De praescr. haer.* 32,2, behauptet z. B., Klemens sei von Petrus zum Bischof Roms gemacht worden; siehe dazu den Kommentar von R. F. REFOULÉ in seiner Ausgabe der Schrift, *Sources chrétiennes* 46, Paris 1957, 131, Anm. 2; ferner D. W. O'CONNOR, op. cit. (Anm. 10) 27 ff.

<sup>19</sup> Vgl. A. BENOÎT, op. cit. (Anm. 14) 101 ff.

die sich von den Aposteln herleiten und die die apostolische Verkündigung bis in die Gegenwart bewahrt haben; das kann einerseits durch die ununterbrochene Folge der Bischöfe dieser Kirchen, die bis zu den Aposteln zurückreicht und die Unverfälschtheit der Überlieferung garantiert, bewiesen werden, andererseits durch das gleichlautende Zeugnis dieser apostolischen Kirchen untereinander, die den gemeinsamen Ursprung ihres Zeugnisses bestätigt<sup>20</sup>.

Vom Vorwort zur eigentlichen Darstellung übergehend, schreibt Irenäus den folgenden, programmatisch vorangestellten Absatz:

«Denn der Herr von allem gab seinen Aposteln die Vollmacht zur Verkündigung des Evangeliums, durch die wir auch die Wahrheit, d.h. die Lehre des Sohnes Gottes, kennengelernt haben, zu denen der Herr auch gesagt hat: 'Wer euch hört, hört mich; und wer euch verachtet, verachtet mich und den, der mich gesandt hat'. Denn nicht durch andere haben wir die Anordnung unseres Heils kennengelernt als durch die, durch welche das Evangelium zu uns gelangte, welches sie damals predigten, hernach aber nach Gottes Willen in Schriften uns übergaben, als künftige Grundlage (*fundamentum*) und Säule (*columna*) unseres Glaubens»<sup>21</sup>.

Dieser Absatz besagt, daß die Apostel die von Christus autorisierten Statthalter des Evangeliums sind; niemand kann anders als durch sie zur Kenntnis der göttlichen Heilsveranstaltung kommen. Denn sie haben zuerst durch ihre mündliche Predigt, nachher durch ihr schriftlich festgelegtes Wort den Grund für den Glauben aller nach ihnen kommenden Christen gelegt.

Es ist für unsere Untersuchung wichtig festzuhalten, daß hier das Wort *fundamentum* im Zusammenhang mit der Tätigkeit der Apostel an exponierter Stelle zuerst auftaucht. Wegen des beigefügten Wortes *columna* hört man hier oft einen Anklang an 1 Tim 3,15 heraus: ἡτις (sc. οἶκος θεοῦ) ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἐδραῖωμα τῆς ἀληθείας. Aber erstens wählt ja Irenäus einen andern zweiten Ausdruck (*fundamentum*, nicht *firmamentum*<sup>22</sup>), und zweitens ist ja bei ihm nicht von der Kirche wie in 1 Tim 3,15 die Rede, sondern das von den Aposteln mündlich und schriftlich gepredigte *Evangelium* ist «Fundament und Säule» des Glaubens der zukünftigen Christen.

Es ist auch die Wortfolge zu beachten<sup>23</sup>: Zuerst wird das Fundament, dann erst die Säule erwähnt. Das ist vom zugrundeliegenden Bild des architektonischen Baus her die richtige Folge: man legt zuerst das Fundament, dann erstellt man

<sup>20</sup> Die Argumentationsweise Tertullians in *De praescr. haer.* ist auffallend ähnlich; vgl. dazu R. F. Refoulé, op. cit. (Anm. 18) 58 ff.

<sup>21</sup> III, Pr. [28–30] – III, 1,1 [1–6]: *Etenim Dominus omnium dedit apostolis suis potestatem Evangelii, per quos et ueritatem, hoc est Dei Filii doctrinam, cognouimus; quibus et dixit Dominus: «Qui uos audit me audit, et qui uos contemnit me contemnit et eum qui me misit». Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognouimus quam per eos per quos Euangelium peruenit ad nos: quod quidem tunc praeconauerunt, postea uero per Dei uoluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum.*

<sup>22</sup> A. ROUSSEAU, *Sources chrétiennes* 210,213, geht zwar so weit, eine Textkonjektur vorzuschlagen, aber sicher zu Unrecht.

<sup>23</sup> 1 Tim 3,15 hat gerade die umgekehrte Wortfolge!

darauf die Säule. Ist es vermessen, Irenäus beim Wort zu nehmen? Er spricht doch vorher zuerst von der mündlichen Predigt der Apostel, dann von der schriftlichen Fixierung ihrer Predigt und schließt dann, damit sei das Fundament und die Säule des Glaubens gegeben. Man muß den Eindruck gewinnen, daß nach Meinung des Irenäus also die mündliche Predigt der Apostel das «Fundament», die schriftlich festgehaltene Predigt der Apostel die «Säule» ist <sup>24</sup>.

Diese Beobachtung könnte aber gleichzeitig das Problem der «Gründung» der Kirche in Rom durch Petrus und Paulus lösen helfen. Es scheint mir auch, daß die ganze Struktur der Eingangskapitel des III. Buches von *Adversus haereses* dadurch deutlicher wird. Irenäus nimmt in der unmittelbaren Fortsetzung des Textes den eben ausgesprochenen Gedanken auf und widmet zuerst seine Aufmerksamkeit dem «Fundament», der mündlichen Predigt der Apostel, darnach der «Säule», dem geschriebenen Evangelium. Er weist den gnostischen Einwurf zurück, die Apostel hätten *gepredigt*, bevor sie im Besitz der vollkommenen Erkenntnis gewesen seien; das stimme nicht, denn sie seien erst nach der Ausgießung des Heiligen Geistes am Pfingsttag zur Missionsarbeit in die Welt hinausgezogen <sup>25</sup>. Als Bestätigung der Predigtstätigkeit der Apostel ist hier die erste Notiz über Petrus und Paulus in Rom eingestreut, die wir nun nach unserem Verständnis des Zusammenhangs folgendermaßen übersetzen: «zur Zeit, als Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündeten und (so) die Kirche gründeten». Es ist hier nichts über die Gründertätigkeit der beiden Apostel im chronologischen Sinn ausgesagt, als wären sie die ersten christlichen Missionare, die in Rom gewirkt haben, sondern durch ihre mündliche Predigt in der Hauptstadt des Reiches haben sie das apostolische Fundament gelegt, worauf die römische Kirche sich aufbauen konnte.

Jetzt geht Irenäus dazu über, die *schriftliche* Fixierung der apostolischen Predigt zu beschreiben: Matthäus machte damit den Anfang in Palästina, Markus und Lukas hielten nach dem Tod von Petrus und Paulus deren Predigt in ihren Evangelien fest und schließlich redigierte Johannes das letzte der kanonischen Evangelien in Ephesus (III, 1,1 [18–27]). Es handelt sich hier um die vier «Säulen» des Glaubens, von denen Irenäus dann eingehend im 11. Kapitel sprechen wird <sup>26</sup>.

Nun gilt es aber gegenüber den Gnostikern <sup>27</sup> zu beweisen, daß die einzelnen apostolischen Kirchen auf diesem «Fundament» und auf diesen «Säulen» aufgebaut sind, m.a.W., daß sie die apostolische Tradition unverfälscht und vollständig bewahrt haben. Dazu dient der Aufweis der lückenlosen Reihenfolge der Bischöfe in den einzelnen Kirchen, die bis auf die Apostel zurückgeht (III, 3,1). Als Beispiele werden Rom (III, 3,2–3), Smyrna und Ephesus (III, 3,4) gewählt <sup>28</sup>. Hier

<sup>24</sup> Dieser Eindruck wird bestätigt durch III, 11,8, wo wieder die vier *Säulen* den vier geschriebenen Evangelien entsprechen!

<sup>25</sup> III, 1,1 [7–17]. Hier ist die Verwandtschaft des irenäischen Textes mit 1. Klem. 42 besonders groß, wie A. ROUSSEAU, *Sources chrétiennes* 210, 213 ff., richtig herausstellt.

<sup>26</sup> Vgl. Anm. 24.

<sup>27</sup> Die das bestreiten: III, 2,1–3.

<sup>28</sup> Siehe zum Aufriß von III, 3,1 ff. A. ROUSSEAU, *Sources chrétiennes* 210, 224 ff.



stehen nun kurz nacheinander die andern beiden Stellen über die «Gründung» der Kirche Roms, die uns interessieren. Die erste Stelle würde nun nach unserm Verständnis folgendermaßen zu übersetzen sein: «die von den zwei Aposteln Petrus und Paulus in Rom gegründete und konstituierte Kirche». «Gegründet» haben sie die Kirche Roms durch ihre mündliche Predigt, «konstituiert» haben sie sie durch die Einsetzung des ersten Bischofs, die gleich nachher erwähnt wird <sup>29</sup>. Die letzte Stelle ist sogar dreigliedrig aufgebaut: «Nachdem die seligen Apostel also die Kirche gegründet und auferbaut haben, übergaben sie Linus das Bischofsamt zur Leitung der Kirche». Wieder sind – an erster und an dritter Stelle – die «Gründung» und die «Konstituierung» der Kirche Roms erwähnt, aber hinzugefügt ist nun zwischen ihnen die «Erbauung». Was ist damit gemeint? Nach unsern Prämissen müssen wir schließen: es handelt sich um die zweite Etappe der apostolischen Tätigkeit, um das «Säulen»-Erstellen nach dem «Fundament»-Legen, d.h. um das in *schriftlicher* Form überlieferte Zeugnis der Apostel Petrus und Paulus. Die in der Tradition mit den Namen der beiden Apostel verbundenen Evangelien nach Markus und nach Lukas <sup>30</sup> hat Irenäus selber vorher ausdrücklich erwähnt; wir sind aber berechtigt, auch an den Römerbrief des Apostels Paulus zu denken. Paulus schreibt ja selber Röm 15,20, er habe es sich zur Regel gemacht, nicht zu «bauen» (οἰκοδομεῖν) auf ein von andern (Aposteln?) gelegtes «Fundament» (θεμέλιος), aber im Falle Roms wolle er nun eine Ausnahme machen; m.a.W. treibt er also «Aufbau»-tätigkeit, indem er an die Römer seinen Brief schreibt! Es ist übrigens nicht von der Hand zu weisen, daß die Anklänge an den Römerbrief in den Eingangskapiteln zum III. Buch von *Adversus haereses* gelaufen auftreten <sup>31</sup>. Ist es da verwunderlich, daß dem Bischof von Lyon dasselbe Wort οἰκοδομεῖν in die Feder fließt, wenn er auf die schriftstellerische Tätigkeit des Apostels anspielen will?

Aufgrund unserer Untersuchung der Eingangskapitel des III. Buches des irenäischen Werkes *Adversus haereses* kommen wir also zu folgendem Schluß: die Apostel haben durch ihre mündliche und schriftliche Predigt «Fundament und Säule» der einzelnen apostolischen Kirchen gelegt <sup>32</sup>. Insbesondere haben die Apostel Petrus und Paulus durch ihre mündliche und schriftliche Predigt die römische Kirche «gegründet und auferbaut». Irenäus will also – so scheint es – noch nicht gegen alle historische Wahrscheinlichkeit behaupten, die beiden Apostel seien die ersten christlichen Missionare in Rom gewesen <sup>33</sup>. Freilich wird seine

<sup>29</sup> Zu dieser Interpretation siehe oben S. 611.

<sup>30</sup> Nach der Tradition soll ja das Markusevangelium von Markus in Rom verfaßt worden sein; vgl. Papias und Klemens von Alex., bei EUSEB, Kirchengeschichte III, 39,15; VI, 14 und II, 13 ff. Vom paulinischen Charakter des Lukasevangeliums war schon Marcion überzeugt.

<sup>31</sup> Vgl. den Index von A. ROUSSEAU, Sources chrétiennes 210,418–419.

<sup>32</sup> Dadurch sind sie selber – so könnte man weiter folgern – «Fundament und Säule» der Kirche; damit würden Stellen wie Eph 2,20; Offb 21,14. 19; Gal 2,9 in ein neues Licht gerückt.

<sup>33</sup> Ein Parallellfall ist übrigens *Adv. haer.* III, 3,4 [99–100]: Paulus war auch nicht der erste christliche Missionar in Ephesus, und trotzdem sagt Irenäus, er habe die dortige Kirche «gegründet».

an sich nicht unmißverständliche Ausdrucksweise von der christlichen Tradition bald so verstanden werden <sup>34</sup>.

*Nachtrag:* Wir haben schon gesagt, daß Tertullian in seiner Schrift *De praescriptione* den irenäischen Gedankengängen sehr nahe kommt <sup>35</sup>. Es scheint mir darum kein Zufall, daß er in Kap. 36,1 als Beweis des apostolischen Ursprungs der einzelnen Kirchen die dort erhaltenen Kathedren und Briefe der Apostel anführt: *Age iam ... percurre ecclesias apostolicas apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident, apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur* ... Auch hier gilt also als Grundlage die mündliche (Kathedra) und schriftliche (Brief) Predigt der Apostel! Bei Tertullian kommt allerdings noch das betonte Interesse an den apostolischen Martyrien hinzu, wie E. LANNE, art. cit. (oben Anm. 2) richtig herausstellt.

<sup>34</sup> Zuerst wohl vom Presbyter Gaius, laut EUSEB, Kirchengeschichte II, 25,7: «die Apostel, welche diese Kirche gegründet haben» (er verwendet ἱδρύειν, nicht θεμελιεύειν).

<sup>35</sup> Vgl. Anm. 20.

## Sind Dämonen gut oder böse?

### *Beobachtungen zur Proklos-Rezeption bei Isaak Sebastokrator*

Im Jahr 1977 hielt die Patristische Arbeitsgemeinschaft ihre Tagung in Neuchâtel/Schweiz ab; sie war dem Thema »Pronoia et contingence chez Proclus et Denys l'Aréopagite« gewidmet<sup>1</sup>. Der Jubilar eröffnete die Tagung mit einem einführenden Vortrag zum Thema »Der Begriff »Pronoia« in Stoa und Platonismus«; eine an der Universität Neuchâtel tätige Forschungsgruppe, die sich mit der proklinischen Schrift »De decem dubitationibus« beschäftigt, legte anschließend einen Bericht über ihre Arbeit vor.

Im Feststrauß der ihm anlässlich seines 70. Geburtstages überreichten Arbeiten soll der Jubilar auch eine Blume finden, die ihn an jene anregende Tagung erinnern mag. Freilich steht nun nicht die Proklos-Rezeption des Dionysios Areopagita im Mittelpunkt, sondern die – wesentlich spätere – des Isaak Sebastokrator. Es ist aber der Mühe wert, auch einmal dieser letzten Runde des Gesprächs zwischen Platonismus und Christentum im byzantinischen Reich nachzugehen, die bisher weithin unerforscht geblieben ist.

Der Jubilar hat sich jüngst gegen die Manie ausgesprochen, undifferenziert von »Rezeption« zu sprechen<sup>2</sup>. In der Tat ist dem byzantinischen Autor, von dem wir sprechen werden, fast zu viel Ehre erwiesen, wenn wir seiner Schriftstellerei das Etikett »Rezeption« geben; denn seine drei Traktate zur Vorsehung sind ja auf weite Strecken nichts anderes als ein Plagiat der drei entsprechenden Schriften des Proklos. Aber es ist gerade deswegen besonders leicht festzustellen, wo – durch Auslassungen oder Zufügungen – die Hand des christlichen Redaktors am Werk gewesen ist. Unser Autor gehört allerdings nicht zu den großen philosophischen Geistern, sondern ist so etwas wie das Sprachrohr der durchschnittlich Gebildeten seiner Zeit; gerade dadurch ist seine Schriftstellerei aber aufschlußreich für das byzantinische Denken seiner Epoche.

Es soll zuerst kurz allgemein über die wissenschaftliche Erhellung von Isaaks Schriftstellerei referiert werden. Nachher wird ein einzelner Problemkreis herausgegriffen und näher erörtert werden, nämlich die Frage nach der Natur und Wirkweise der Dämonen, wie sie sich in den Augen Isaaks darstellt.

Die drei Traktate des Proklos über die Vorsehung in der lateinischen Übersetzung durch Wilhelm von Moerbeke (ca. 1215–1286) sind seit 1960 in einer kritischen Edition zugänglich<sup>3</sup>. Dem Herausgeber, HELMUT BOESE in Berlin, kommt zudem das Verdienst zu (er folgte dabei einer Anregung L. G. WESTERINKS), den griechischen Text dieser Schriften im Werk des Plagiators Isaak Sebastokrator wiederentdeckt zu haben; er versuchte in seiner Ausgabe der lateinischen Übersetzung aufgrund der entsprechenden griechischen Partien bei Isaak Sebastokrator den ursprünglichen proklinischen Text wiederherzustellen.

Seither hat sich das philologische Interesse aber auch dem griechischen Text des Isaak Sebastokrator selber zugewandt. Zwei Schüler von REINHOLD MERKELBACH in Köln haben

<sup>1</sup> Die Referate sind veröffentlicht in FZPhTh 24 (1977) 60–190 (auch separat als Publikation der Universität Neuchâtel).

<sup>2</sup> H. DÖRRIE, »Die Andere Theologie«: ThPh 56 (1981) 3, Anm. 9.

<sup>3</sup> Procli Diadochi Tria Opuscula, Berlin 1960.

dessen Edition in Angriff genommen: J. DORNSEIFF<sup>4</sup> und J. J. RIZZO<sup>5</sup>; in der Edition von RIZZO ist schon eine zweite wichtige Handschrift berücksichtigt<sup>6</sup>. In Frankreich ist DANIEL ISAAC daran, dieselben drei Proklosschriften herauszugeben<sup>7</sup>; der griechische Text von Isaak Sebastokrator ist im Anhang nach den vier bekannten Handschriften ediert.

DANIEL ISAAC ist auch der Frage näher nachgegangen, mit welcher geschichtlichen Person Isaak Sebastokrator zu identifizieren ist. Drei Träger dieses Namens kommen in Betracht: der ältere Bruder des Kaisers Alexios I. (1081–1118), der Bruder des Kaisers Johannes II. (1118–1143), schließlich der ältere Bruder des Kaisers Manuel I. (1143–1180). Nachdem H. BOESE zuerst der Meinung war, unser Schriftsteller sei mit dem Bruder des Kaisers Alexios I. zu identifizieren<sup>8</sup>, plädiert der französische Herausgeber mit mehr Wahrscheinlichkeit für den Bruder des Kaisers Johannes II.<sup>9</sup>

Die Untersuchung der Quellen, die Isaak Sebastokrator neben Proklos benutzt hat, ist noch in vollem Gange. J. J. RIZZO<sup>10</sup> hat schon im einzelnen die Bezüge des Traktats »De malorum subsistentia« zu Dionysios Areopagita, der seinerseits Proklos ausgeschrieben hatte<sup>11</sup>, herausgestellt. Ganz kürzlich ist aber eine neue Entdeckung gemacht worden: CARLOS STEEL (Louvain) hat nachgewiesen, daß Isaak auch häufig Anleihen bei Maximus dem Bekenner gemacht hat<sup>12</sup>. Ich selber habe eine ganze Reihe weiterer wörtlicher Übereinstimmungen mit Dionysios Areopagita ausfindig gemacht<sup>13</sup>. Man wird den Verdacht immer weniger los, daß Isaak Sebastokrators Text sich fast restlos wie ein Puzzle aus gestohlenem Material zusammensetzt, daß also des Redaktors eigene Arbeit sich sozusagen auf Null reduziert: Sein »originaler« Beitrag wären also lediglich Streichungen und Retouchen am Proklostext und gewisse Überleitungen zwischen den zusammengesuchten Quellen ausüben<sup>13a</sup>.

<sup>4</sup> Isaak Sebastokrator. Zehn Aporien über die Vorsehung, Meisenheim a. Glan, 1966.

<sup>5</sup> Isaak Sebastokrator's »Περὶ τῆς τῶν Κακῶν Ὑποστάσεως« (De Malorum Subsistentia), Meisenheim a. Glan, 1971. Weitere Schüler MERKELBACHS haben die proklinischen Traktate ins Deutsche übersetzt und kommentiert: Proklos Diadochos. Zehn Aporien über die Vorsehung. Frage 1–5 (§§ 1–31), übersetzt und erklärt von K. FELDBUSCH (Diss. Köln), 1972; Proklos Diadochos. Zehn Aporien über die Vorsehung. Frage 6–10 (§§ 32–66), übers. u. erkl. v. I. BÖHME (Diss. Köln), 1975; Proklos Diadochos. Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen an Theodoros, den Ingenieur (Mechaniker) (§§ 1–32), übers. u. erkl. v. TH. BORGER (Diss. Köln), 1971; Proklos Diadochos. Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen an Theodoros, den Ingenieur (Mechaniker), nach Vorarbeiten v. TH. BORGER übers. u. erl. v. M. ERLER, Meisenheim a. Glan, 1980; Proklos Diadochos. Über die Existenz des Bösen, übers. u. erl. v. M. ERLER, Meisenheim a. Glan, 1978.

<sup>6</sup> Vgl. op. cit., XXVIIIf.

<sup>7</sup> Proclus. Trois études sur la providence: I, Paris 1977; II, Paris 1979.

<sup>8</sup> Op. cit., XXII. Ihm folgten J. DORNSEIFF, J. J. RIZZO, W. BEIERWALTES. Zur Verfasserfrage auch W. SPOERRI, FZPhTh, a.a.O., 128f.

<sup>9</sup> Op. cit., 25–28. Sein Hauptargument: der Bruder von Alexios I. war damit beauftragt, den Prozeß gegen den

»Neuplatonismus« des Johannes Italos zu führen. »Peuton raisonnablement croire que le collaborateur privilégié du souverain aurait poussé le cynisme et la duplicité jusqu'à se faire le propagateur d'une pensée néoplatonicienne qu'il était spécialement chargé de pourchasser et de dénoncer?« (26).

<sup>10</sup> Op. cit. (s. den krit. Apparat).

<sup>11</sup> Cf. H. KOCH, »Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen«, Philologus 54 (1895) 438–454; J. STIGLMAYR, »Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel«, HJ 16 (1895) 253–273; 721–748 (KOCH und STIGLMAYR hatten unabhängig voneinander die gleiche Entdeckung gemacht). Vgl. auch R. ROQUES, Art. »Dénys l'Aréopagite«, Dictionnaire de Spiritualité 3 (Paris 1957) 247.

<sup>12</sup> »Un admirateur de saint Maxime à la cour des Comnènes: Isaac le Sébastocrator«, in: Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980 (Paradosis 27), Fribourg 1982, 365–373.

<sup>13</sup> Traktat I, Kap. X: 63,11–14 (ed. D. Isaac, I,218) = Div. nom. IV,15 (MIGNE, PG 3,713 B); 64,4–8 (ib., 219) = Div. nom. V,8 (821 C–D); 65a,2–7 (ib., 220) = Div. nom. IV,17 (713 D); 65a,27–30 (ib., 221) = Div. nom. V,2 (816 C). Weitere Stellen siehe bei C. STEEL, art. cit., 370.

<sup>13a</sup> Siehe dazu schon die interessante Untersuchung von J. J. RIZZO, op. cit., III–XXVIII.

Im folgenden soll nun, wie angekündigt, ein Themenkreis herausgegriffen werden, der sowohl Platonikern wie christlichen Theologen immer wieder Kopfzerbrechen bereitet hat: sind Dämonen gut oder böse?

Es ist nicht meine Aufgabe, die ganze Geschichte dieses philosophisch-religiösen Problems hier aufzurollen<sup>14</sup>. Ich muß mich mit einigen Stichworten begnügen. Für die Entwicklung des philosophischen Bemühens um diese Frage kann ich mich auf die Ausführungen unseres Jubilars in seinem eingangs erwähnten Vortrag stützen<sup>15</sup>. Nach der genuin sich von Platon herleitenden Tradition sind die übermenschlichen Zwischenwesen dazu da, die Kontinuität der guten Einwirkung der göttlichen Vorsehung bis hinein in die Belange der sterblichen Wesen zu garantieren<sup>16</sup>. Bei Porphyry und Hierokles hingegen wird die Stufenfolge der Zwischenwesen selber zum Einfallstor des Bösen: die Dämonen sind bereits »anfällig« für das Böse. Auf diesem Hintergrund ist die Stellungnahme des Proklos in dieser Frage zu verstehen. Heinrich Dörrie schreibt: »Nachmals hat Proklos in seiner ... Schrift *de malorum subsistentia* ... sehr großen Wert auf den Nachweis gelegt, daß die Abstufung, die von den *dei* über die *angeli*, *daemones* und *heroes* zu den Menschen absteigt, nirgendwo einen Raum lasse, daß das Böse eindringen könnte. Damit antwortet Proklos sicher nicht nur auf gnostische Vorstellungen vom Schlechtwerden des Göttlichen, sondern speziell auf die Konzeption des Hierokles«<sup>17</sup>.

Es ist nun interessant, das Bemühen der christlichen »Neuplatoniker« um eine Lösung derselben Aporie zu studieren. In der gemeinchristlichen Tradition gelten die Dämonen als gefallene Engel, die sich dem Bösen geöffnet haben<sup>18</sup>. Ihre Beurteilung in der patristischen Literatur lautet darum durchwegs negativ. Es ist infolgedessen als ungewöhnlich zu bezeichnen, wenn Dionysios Areopagita – m.W. als erster christlicher Denker – in den dieser Frage gewidmeten Kapiteln seiner Schrift »*De divinis nominibus*« (IV, 18–35) es wagt, sich von Proklos inspirieren zu lassen und zu behaupten, auch in den Dämonen lasse sich kein naturhaft Böses entdecken. Freilich wird der proklinische Optimismus biblisch ergänzt und »korrigiert«.

Ohne auf Details einzugehen, wollen wir das in einer kurzen Gegenüberstellung zeigen.

Proklos behandelt das Problem im 17. Kapitel seiner Schrift »Über die Existenz des Bösen« folgendermaßen<sup>19</sup>: Entweder sind die sog. »bösen« Dämonen auch für sich selbst böse oder nur für andere als sie selbst. Im ersten Fall ist nach der neuplatonischen Seinslehre die Annahme auszuschließen, daß die »bösen« Dämonen ihrem Wesen nach, also immer böse sind: »Sind sie nun immer schlecht, wie kann etwas, was von den Göttern Existenz erhält, immer schlecht sein?« Also müssen die »bösen« Dämonen uneigentliche Dämonen sein, »die sich nur in einer vorübergehenden, flüchtigen Beziehung zu ihnen (sc. den wesenhaften Dämonen) befinden«<sup>20</sup>. Was den zweiten Fall betrifft, so ist es sozusagen die pädagogische Funktion der Dämonen, die Bösen ihrer Bosheit gemäß zu bestrafen (wie die Guten für ihre Güte zu belohnen); diese ihre Aktivität hat aber nichts mit der Beschaffenheit ihrer eigenen Natur zu tun. Fazit: »Also findet anscheinend vernünftige Überlegung bei den Dämonen nichts Böses; denn sie tun nur ein jeder das, was seinem Wesen gemäß ist, und das tun sie immer auf dieselbe Weise. Das aber ist nicht böse«.

<sup>14</sup> C. ZINTZEN, Art. »Geister (Dämonen)«. B III. c. Hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie: RAC 9 (1976) 640–668.

<sup>15</sup> FZPhTh 24 (1977) 60–87.

<sup>16</sup> Vgl. auch M. ERLER, op. cit., 60f.

<sup>17</sup> Art. cit. (Anm. 15), 82, Anm. 65.

<sup>18</sup> A. KALLIS – P. G. VAN DER NAT, Art. »Geister (Dämonen)«. C II–III. Griechische Väter, Apologeten und lateinische Väter: RAC 9 (1976) 700–761.

<sup>19</sup> Im folgenden ist die deutsche Übersetzung von M. ERLER, op. cit., 62ff, benützt.

<sup>20</sup> Vgl. dazu M. ERLER, op. cit., 64f, Anm. 1.

Dionysios Areopagita, im Parallelstück seiner Schrift »De divinis nominibus«, übernimmt die proklinischen Ausführungen z. T. wörtlich, gibt ihnen aber eine etwas neuartige Färbung<sup>21</sup>. Schon die Fragestellung ist deutlich der gemeinchristlichen Tradition verpflichtet: »Es möchte nun jemand einwenden: Wenn das Schöne und Gute für alle liebreizend und begehrenswert und liebenswert ist ..., wie ist es dann möglich, daß das Heer der Dämonen nicht nach dem Schönen und Guten strebt, sondern vielmehr, an die Materie gefesselt, der Gleichheit mit den Engeln im Streben nach dem Schönen verlustig, sich und allem andern Ursache aller Übel wird?« Dionysios rechnet also fest damit, daß die Dämonen nicht nur für andere<sup>22</sup>, sondern auch für sich selbst zur Ursache von Übel werden. Das wird im Kapitel über die Dämonen noch deutlicher, wo der christliche Autor zunächst wie Proklos axiomatisch feststellt: »Wie können ferner die Dämonen (von Natur) böse sein, da sie doch Gott ihr Entstehen verdanken? Das Gute ruft ja nur Gutes ins Dasein und gibt ihm Bestand«, dann aber fortfährt: »Freilich könnte nun einer sagen: Immerhin werden sie böse genannt. Nicht aber insofern, als sie ein Sein haben (denn sie stammen aus dem Guten und haben eine gute Wesenheit erhalten), sondern insoweit sie nicht sind, weil sie die Kraft verloren haben (wie die Schrift sagt), ihre Herrschaft zu behaupten« (Judasbrief 6) ... Böse heißen sie wegen der Schwäche in dem ihrer Natur entsprechenden Wirken. Das Böse ist also für sie eine Verkehrtheit, ein Abgang der ihnen zukommenden Güter, ein Verfehlen des Ziels, eine Unvollkommenheit, eine Ohnmacht, eine Schwächung, ein Flüchtiggehen und ein Abfall von der Kraft, welche die ihnen innewohnende Vollkommenheit erhalten sollte ... Sie sind böse, soweit sie kein Sein besitzen; sie begehren nach dem Bösen, sofern sie nach dem Nichtseienden verlangen« (23,2).

Dionysios Areopagita kommt also – im Unterschied zu Proklos – zu einer eigentümlich schillernden Haltung: einerseits sind die Dämonen nicht böse, da sie ja am guten Sein teilhaben; andererseits sind sie aber – durch ihre Schuld – aus der Seinsfülle herausgefallen. Offensichtlich bemüht sich der christliche Autor, innerhalb des neuplatonischen ontologischen Schemas die gemeinchristliche Tradition von der Bosheit der Dämonen durchzuhalten.

Wie löst ein byzantinischer Schriftsteller die gleiche Aporie 500 Jahre später? Um Isaak Sebastokrator verstehen zu können, ist es geraten, bei seinem Zeitgenossen Michael Psellos (ca. 1018–1082) einzusetzen<sup>23</sup>. Michael Psellos hat sich oft mit dem Problem der Dämonen beschäftigt, insbesondere in der Schrift »De operatione daemonum«<sup>24</sup>. Für unsern Zweck genügt es, eine charakteristische, polemische Äußerung aus seinem Kommentar der chaldäischen Orakel zu zitieren. An dieser Stelle schreibt er lakonisch: »Der Chaldäer unterscheidet zwischen guten und bösen Dämonen; unsere fromme Lehre aber definiert sie alle als schlecht, da sie aufgrund ihres selbstgewollten Abfalls die Bosheit anstelle der Güte eingetauscht haben«<sup>25</sup>.

Bestimmt hatte Isaak Sebastokrator diese orthodoxe Stellungnahme vor Augen, als er Proklos ausschrieb. Wie ist er dabei verfahren? Einfach war seine Aufgabe bei der Bearbei-

<sup>21</sup> Im folgenden ist die deutsche Übersetzung von J. STIGLMAYR, BdK, 2. Reihe, Bd. 2, München 1933, 79ff, benützt.

<sup>22</sup> In diesem Punkt geht Dion. mit Proklos einig: cf. IV,22 u. 23, Abschn. 1.

<sup>23</sup> Vgl. E. KRIARAS, in: RE Suppl.bd. 11, 1968, 1124–1182; G. PODSKALSKY, »Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (11./12. Jh.)«: OrChrP 42

(1976) 516ff.

<sup>24</sup> Ed. J. F. BOISSONADE, Neudruck Amsterdam 1964, 1–36.

<sup>25</sup> Ed. E. DES PLACES, Oracles chaldaïques, Paris 1971, 185, 1148c,9–13. Dieselbe Aussage wird in der Schrift »De omnifaria doctrina« 85 (ed. L. G. WESTERINK, Utrecht 1948, 51) etwas breiter entwickelt.

tung der Abhandlung über das Böse in der proklinischen Schrift »De malorum subsistentia«, die schon Dionysios Areopagita benutzt hatte: da übernahm er bis auf stilistische Kleinigkeiten<sup>26</sup> wörtlich die Vorlage seines christlichen Vorgängers; dessen Autorität glaubte er unbesehen folgen zu dürfen.

Schwieriger war es für Isaak, im ersten Traktat des Proklos »De decem dubitationibus« seinen Weg zu finden, da ihm hier kein christliches Vorbild zur Verfügung stand. Um nicht in die Irre zu gehen, griff er zu einer radikalen »Lösung«: er strich einfach überall das Wort »Dämon«, wenn er es im proklinischen Text erwähnt fand<sup>27</sup>. Da er aber oft den Kontext stehen ließ, ergaben sich Konsequenzen; z. B. diejenige, daß Isaak nun den Engeln zuschreibt, was Proklos den Dämonen zuschrieb<sup>28</sup>.

Überraschenderweise finden sich nun aber zwei Stellen im dritten Traktat »De malorum subsistentia«, die von den Dämonen sprechen, wo Proklos diese *nicht* erwähnt hatte. Diesen Stellen wollen wir uns jetzt zuwenden. Es handelt sich um die Kapitel 18 und 28 des Isaakschen Textes<sup>29</sup>.

Kapitel 18. Nachdem Proklos und – in seinem Gefolge – Dionysios Areopagita und Isaak die ganze Stufenleiter des Seins durchmustert haben, um zu beweisen, daß sich das Übel nicht ontologisch, sondern nur als Mangel (στέρησις) an Sein nachweisen lasse, stellt sich nun die Frage, wie sich das Übel konkret auswirkt. Für Proklos (Kap. XIII,39) beschränkt sich das Problem auf die Seinskategorien Seele und Körper, da für ihn die Dämonen ja für das Böse nicht anfällig sind. Isaak<sup>30</sup> empfindet die Lücke, darum macht er einen entsprechenden Einschub. Dieser lautet folgendermaßen:

»Da nun (das Übel) auf eine Weise in den Dämonen ist, auf eine andere Weise in den Seelen, und noch auf eine andere Weise in den Körpern, und da nicht gänzlich und überall je dieselben Dinge gleichermaßen Übel sind: welches Übel ist größer als das andere? Ist das Übel in den Dämonen größer, insofern es ihren Kräften Stillstand bringt und dem Übel in den Seelen zugrundeliegt? Oder ist das Übel in den Körpern größer, insofern es ihr Sein verdirbt? oder dasjenige in den Seelen, insofern es zur Ursache auch des Übels in den Körpern wird? Was das Übel in den Dämonen betrifft, ist es nun ganz klar, nicht nur, daß es die totale Trägheit ihrer intellektuellen Kraft zum Guten bewirkt hat, sondern auch, daß (das Übel) zuerst in ihnen sich findet und – da Satan zuerst uns »das Unkraut gesät hat« (Matth. 13,25) – zum Samen auch des Übels in den Seelen geworden ist, welches (seinerseits) schlechterdings die Ursache des Übels in den Körpern (ist); denn die vorsätzliche Sünde der Seele Adams hat die physische Sünde der Körper, nämlich deren allgemeine Vergänglichkeit, in die Welt gebracht. Folglich: wie das Übel in den Dämonen, das ein Schwund des Guten, eine Schwäche, ja ein ganzliches Fehlen ihrer Kraft ist, größer ist als das Übel im Körper, wie es ihrer Ewigkeit entspricht, so ist das Übel im Körper kürzer als dasjenige in den Dämonen, insofern es nicht über sein zeitliches Dasein verlängert werden kann, sondern zwangsläufig mit ihm zugrundegeht, während er (sc. der Körper) gemäß der allgemeinen Auferstehung von den Toten mit dem ewigen Leben auch die Unvergänglichkeit erhalten wird«<sup>31</sup>. Weiter unten folgt noch der lapidare Satz: »Die Dämonen (im Unterschied zu den Seelen) besitzen eine Energie, die vom Übel nicht abrücken kann«, oder positiv ausgedrückt: die stets dem Übel verhaftet ist<sup>32</sup>.

Isaak schmuggelt also in diesem Abschnitt sozusagen durch die Hintertür nicht nur die biblische Unheilsgeschichte (Fall der Engel, Fall Adams und als Folge davon Vergänglichkeit der Schöpfung) in das neuplatonische System ein, sondern er behauptet, die Dä-

<sup>26</sup> Die wichtigste Änderung ist die Auslassung des von Dion. Areop. hier (PG 3,797 A) eingefügten Stücks aus dem 18. proklinischen Kap. über die Heroen.

<sup>27</sup> Siehe den Index bei H. BOESE, op. cit., 289.

<sup>28</sup> Z. B. Dub. III,15–16.

<sup>29</sup> Vgl. J. J. RIZZO, op. cit., 44ff; 73ff.

<sup>30</sup> Dion. Areop. (IV,34) kommt nur beiläufig auf die Dämonen zu sprechen.

<sup>31</sup> Ed. J. J. RIZZO, Kap. 18,1,1–22 (S. 44f).

<sup>32</sup> Ibidem, 18,1,30–31 (S. 45).

monen seien unveränderlich dem Übel zugewandt. Hier hat offenbar die Verurteilung der origenistischen Allversöhnungslehre ihre unauslöschlichen Spuren hinterlassen. Bei Dionysios Areopagita findet sich noch nichts dergleichen.

Kapitel 38. Hier folgt Isaak zuerst wörtlich<sup>33</sup> dem Referat des Proklos (XXII,58), der nochmals auf die Frage nach der Möglichkeit des Übels in einer von der Vorsehung bestimmten Welt zurückkommt<sup>34</sup>. Nachher schiebt er noch ein Stück aus Dionysios Areopagita (IV,33) ein, und fährt dann fort (3):

»Was Wunder, wenn das, was von der Vorsehung im Blick auf das Gute geschieht, von seiten derer, die von ihr das Vermögen, dies zu tun, erhalten haben, nicht nach der Absicht der Vorsehung im Blick auf das Gute, sondern im Blick auf das Übel, nämlich zu deren eigenem Verderben, herauskommt? Einerseits ist Gott ja primär und einzig die Ursache von allem; andererseits sind die Wesen nach Gott, die das Vermögen von Gott empfangen haben, irgendwie für gewisse Wesen Ursachen zu sein (wie diejenigen, die zur intelligiblen und vernünftigen Natur gehören), weder Erstursachen, insofern sie Ursachen nach Gott sind, noch Alleinursachen, insofern sie es mit Gott sind. Gewisse Wesen (wie die Dämonen und die ihnen hörigen Seelen), obwohl sie von Gott den freien Willen erhalten haben, das im Blick auf das Gute von der Vorsehung Geschehende aus freien Stücken zu tun, tun das Üble, indem sie es nicht nach der Absicht der Vorsehung im Blick auf das Gute, sondern im Blick auf das Üble tun«<sup>35</sup>. Im folgenden führt dann Isaak noch aus, wie die von den Dämonen verübten üblen Taten dank der Vorsehung bei den davon betroffenen Seelen zum Guten ausschlagen können, wofür ihm die von den biblischen Vorbildern wie Joseph und Hiob bestandenen Versuchungen der Beweis sind.

In diesem Abschnitt hebt also Isaak gemäß der griechischen patristischen Tradition<sup>36</sup> hervor, daß die Dämonen und menschlichen Seelen aufgrund ihrer Willensfreiheit (αὐτεξουσία) auch das Übel wählen können, obwohl es der Vorsehung und ihrem eigenen Wissen davon direkt widerspricht. Dies geschieht offensichtlich in der Absicht, dem spezifisch christlichen Verständnis der Sünde Rechnung zu tragen. –

Wir sehen also, daß Isaak Sebastokrator schlecht und recht (eher schlecht als recht!) versucht, innerhalb des von ihm von Proklos übernommenen philosophischen Denksystems christliche »Korrekturen« oder jedenfalls Ergänzungen anzubringen. Damit bringt er allerdings Verwirrung in die sonst proklinische Klarheit seiner Ausführungen, und man fühlt sich an das Jesuswort erinnert: »Niemand näht ein Stück neuen Stoff auf ein altes Kleid; denn der neue Stoff reißt doch vom alten Kleid ab, und es entsteht ein noch größerer Riß. Auch füllt niemand neuen Wein in alte Schläuche. Sonst zerreißt der Wein die Schläuche; der Wein ist verloren, und die Schläuche sind unbrauchbar. Neuer Wein gehört in neue Schläuche« (Markus 2,21–22)<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Er führt aber die Dämonen schon gleich zu Anfang des Kapitels ein.

<sup>34</sup> Vgl. schon Dub. 26.

<sup>35</sup> Ed. J. J. RIZZO, Kap. 28,3,1–12 (S. 75). Die in Z. 6 beginnende Klammer muß schon nach φύσεως Z. 7 geschlossen werden (Verbesserungsvorschlag von W. SPOERRI).

<sup>36</sup> Vgl. D. AMAND, *Fatalisme et Liberté dans l'Antiquité grecque*, Louvain 1945.

<sup>37</sup> Über einen ähnlichen Fall von Zusammenklitterung einander widersprechender Vorstellungen siehe W. SPOERRI, »Über die Quellen der Kulturentstehungslehre des Tzetzes«: *Mus. Helv.* 14 (1957) 183–188. – Herr Kollege Walter Spoerri hat freundlicherweise meinen Aufsatz durchgelesen und mir wertvolle sachliche und bibliographische Hinweise gegeben, wofür ihm auch an dieser Stelle herzlich gedankt sei.



## Laktanz als Vorbild des jungen Bullinger

Fritz Büsser hat uns gezeigt, dass es sich lohnt, dem Einfluss des "Cicero Christianus" der Humanisten auf den Zürcher Reformator Zwingli nachzugehen (Zwingliana XIII 375-399). Es war verlockend, im Hinblick auf dieses Kolloquium mit derselben Fragestellung das Jugendwerk Heinrich Bullingers zu untersuchen, der ja seit 1523 mit Zwingli befreundet war. Ich brauche noch weniger als der Leiter des Zürcher Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte zu betonen, dass es sich dabei nicht um eine abgeschlossene Studie, sondern um einen ersten Versuch auf einem sehr weiten Feld handelt.

Die Ausgangslage ist bei Bullinger günstiger als bei Zwingli. Bullinger gibt uns nämlich genau Auskunft darüber, dass und inwiefern Laktanz sein Vorbild geworden sei. Zunächst stelle ich kurz diese Zeugnisse zusammen.

1. Unter dem Jahre 1522 notiert Bullinger im Diarium: "legi ... Lactantii multa". Wir wissen also, wann Bullinger zum ersten Mal - und offenbar mit wachem Interesse - auf Laktanz gestossen ist. Wir wissen sogar, dass er die von Andreas Cratander 1521 in Basel besorgte Ausgabe der Werke des Kirchenvaters benützt hat.

2. Am 4. Juni 1528 schickt Bullinger seine Arbeit "De origine erroris in divorum ac simulachrorum cultu" an Ambrosius Blarer, da er sie seinem Freund widmen will, und schreibt dazu folgendes: "Scripsi, dilectissime frater, ante annos aliquot per privatam exercitationem nonnulla ad Lactantii illius imitationem de erroris origine deque uno vero summo deo, eius providentia et cultu, item de multis ac falsis diis et superstitione, ad quae nunc primum redii ac nonnulla retractavi ... Hunc autem nostrum conatum nunc quidem post quinquennium fere recognitum, at in ipsa pene incoeptum pueritia certe ardentissimo in deum animo, uni tibi, Ambrosi dulcissime, dedico" (HBBW I 179 f). Das ist eine aufschlussreiche Angabe. Wir erfahren hier, dass Bullinger schon ungefähr fünf Jahre früher einen ersten Entwurf zum genannten Werk "De origine erroris" geschrieben hat, den er jetzt, in überarbeiteter Form, drucken lassen will. Zu seinem ersten Entwurf ist er, so sagt er hier wie im Vorwort zur zweiten Auflage 1539 selber, von Laktanz angeregt worden. Nach Bullingers Worten müsste er also 1523 oder 1524 entstanden sein,

folglich kurz nachdem Bullinger sich intensiv mit Laktanz beschäftigt hatte. Wir werden allerdings aus gewichtigen Gründen zur Annahme gezwungen sein, die Abfassung der Schrift in das Jahr 1525 anzusetzen. Bullinger scheint sich in der Erinnerung um ein Jahr getäuscht zu haben.

3. Im Schriftenverzeichnis des Diariums, das die Kappeler Jahre (1523-1528) umfasst, finden wir unter der Ueberschrift "GERMANICE scripsimus consequentia in hoc, ut linguam patriam discerem rectius et melius" als Nummer 4 folgende Schrift: "De uno solo vero vivo et aeterno deo deque multis fictitiis et falsis diis liber". Das deckt sich ziemlich genau mit der Angabe im Widmungsbrief an Blarer. Hans Georg Zimmermann hat denn auch mit Recht vermutet, es müsse sich hier um den ersten Entwurf zum Werk "De origine erroris in divorum ac simulachrorum cultu" handeln (Zwingliana IX 231).

4. Joachim Staedtke ist es zu verdanken, dass seither auch dieser verloren geglaubte erste Entwurf selber wieder zum Vorschein gekommen ist. In der Bibliographie am Ende seines Buches über die Theologie des jungen Bullinger verzeichnet er als Nr. 37 folgende Schrift: "Vom einigen, waren laebenden, ewigen Gott und von vil falchen (sic), gmachten Goetteren geschryben durch Heinrichen Bullinger, damitt die menschen überzüget, die Creaturen faaren und den einigen Gott anbetten, anrueffen und vereeren lernind". Das Autograph befindet sich in der Stadtbibliothek Vadiana in St. Gallen (Mskr. Nr. 376). Wir wissen nun also nicht nur indirekt von Bullinger selber, dass Laktanz sein Vorbild für eine seiner ersten Schriften gewesen ist, sondern wir können diese Aussage auch anhand der wiedergefundenen Schrift überprüfen.

Auf der letzten Seite (77v) sagt Bullinger: "Dises buechlin hab ich anfenglich under dem naamen und Tittel Lactentij Firmandi Zue dienst Juncker Wilhelmen von Zell geschryben". Bullinger versteckte sich also ursprünglich geradezu hinter dem Kirchenvater, indem er sich ein kleines Wortspiel erlaubte: aus "Firmianus Lactantius" war "Lactantius Firmandus" geworden, was der Intention der Schrift entspricht, wie wir sehen werden. Zudem erfahren wir, dass er das Büchlein ursprünglich für Junker Wilhelm von Zell geschrieben hat. Das ist ein wichtiges Indiz für die Datierung der Schrift. Mit der Widmung an Wilhelm von Zell ist nämlich der terminus ante quem non gegeben: Wilhelm von Zell ist 1525 in den Gesichtskreis der Zürcher Reformatoren getreten. Seit Juni 1525 ist er in Zürich wohnhaft. In der St. Galler Handschrift, bei der es sich offensichtlich um eine Abschrift handelt, findet sich die Datums-

angabe: Kappel, 20. Oktober 1525. Somit ist der Sommer 1525 der wahrscheinlichste Termin für die Abfassung der Schrift.

Aehnlich wie bei Bullingers erster Druckschrift "Vergleichung der uralten und unserer Zeiten Ketzereien" (1526) findet sich auf der Titelseite der St. Galler Abschrift ein Gedicht, in dem das Buch selber zum Leser spricht:

"In mir wirst finden fromer Christ  
 Wie in der kilch erwachsen ist  
 Waar abgoettery den Heyden glych  
 Und wie es stand umb Gottes rych:  
 Und wie die Heyden Lactantius strafft  
 also ich dChristen bstryt mitt krafft  
 So lyss mich jetzt wilt wunder hoeren  
 Zue Gott o mensch dich solt beckeeren."

Hier ist Bullingers Grundthese deutlich angegeben: Die Christenheit ist in heidnischen Aberglauben versunken. Darum muss man sie gleich wie die Heiden behandeln und ihr den Spiegel ihres gotteslästerlichen Tuns vor Augen halten, wie Laktanz im 4. Jahrhundert im Lichte des Evangeliums vom einen, wahren Gott und dem ihm geschuldeten Dienst den falschen Götterglauben und -kult des Heidentums seiner Zeit aufgedeckt und blossgestellt hat. Die These des jungen Bullinger ist von grosser reformatorischer Sprengkraft. Nicht nur ist sie dazu angetan - wenn sie sich verifizieren lässt -, den heissen Wunsch zu entfachen, das christliche Heidentum oder heidnische Christentum schleunigst aus dem Tempel der Kirche auszuräumen und an seiner Stelle den reinen Gottesdienst wieder einzuführen, sondern sie entreisst auch den Traditionalisten das stärkste Argument: die Kirche befinde sich in Uebereinstimmung mit ihren Anfängen. Bullinger ist sich der doppelten Spitze seiner These vollauf bewusst.

Zum ersten: Er weiss, dass er an den Grundfesten der christlichen Religion seiner Zeit rüttelt und dass er sich schärfster Kritik aussetzen wird. Aber er ist sich seiner Sache sicher. Er fühlt sich wie ein Prophet von Gott zu seinem Volk gesandt, um es zur Busse zu rufen. So sagt er etwa im Gebet am Ende der Schrift (76v.-77r.): "Ich weisz min Gott dz einfaltigkeit dir angnem ist: dorumb so hab ich das alles usz einfaltem hertzen frywillig damitt dich din volck erckannte geschryben: ietund so gib du dinem volck nüwe hertzen rechten verstand: verschaalt all abgoettery und die rychtigen hertzen bewaar ewenglich. Keer yre hertzen zuo dir also dz sy dich einen einigen laebenden ewigen und

alein waaren Gott bekennd und den du gesandt hast Iesum Christum unseren herren in einigkeit dess heyligen geistes von hertzen anrueffind und recht anbettind." Und er beschliesst das ganze Manuskript mit den Worten (77v.): "Confirma hoc Deus quod operatus es in nobis. Tu enim Deus meus, in manu tua sunt sortes mea". Kann man sich wundern, dass in Kappel alsbald unter seinem Einfluss die ihm vorschwebenden Reformen durchgeführt werden?

Zum zweiten: Bullinger ist sich auch bewusst, dass der "Väterbeweis" neben dem "Schriftbeweis" einen nicht zu unterschätzenden Wert für die Sache der Reformation haben wird. So schreibt er im schon zitierten Brief vom 4. Juni 1528 an Ambrosius Blarer: "Atque eo etiam libentius feci istud, quo frequentius pontificii nobis ingerunt sacrosanctam et longis retro saeculis observatam religionem, ut vel temporum supputatione et eorum scriptorum convincantur auctoritate, quibus plurimum fidunt stolidissimi. Si enim saperent, satis superque iam olim adversus vanissimam esset superstitionem disputatum etiam ex prophetarum ac apostolorum oraculis, ut hac nostra instructione minime opus haberent. Sed sacra aut in dubium vertunt miseri aut depravationem obiciunt invidi, tandem vero ad catholicos et vetustissimos, ut aiunt, ecclesiae ritus tamquam ad sacram confugiunt ancoram. In qua tamen re non minus peccant, quam cum ipsa domini dei verba torquent, lacerant penitusque conculcant, quippe cum sacrosancta fidelium ecclesia neque divos coluerit unquam neque simulachra habuerit neque iis initiata fuerit sacris ac ceremoniis, quibus interim illi se omnino christianos videri volunt". Gerade das wird er durch seine von Laktanz angeregte Schrift dartun, wovon sich auch Ambrosius Blarer überzeugen liess.

Wir sehen also, welch grundlegend reformatorische Bedeutung der Jugendschrift Bullingers zukommt. Sie hatte auch, als sie dann 1529 gedruckt vorlag, eine grosse Wirkung über die Landesgrenzen hinaus. Das sei an drei Beispielen - sie liessen sich vermehren - nachgewiesen. Théodore de Bèze, der Nachfolger Calvins in Genf, ist recht eigentlich durch die Lektüre dieses Werks von Bullinger zum evangelischen Glauben durchgedrungen. Hier ein Auszug aus dem Brief, worin er Bullinger, als dieser ihm die dritte Auflage seines Buches übersandt hatte, dieses Geständnis ablegt: "J'ai été, mon père, d'autant plus heureux de recevoir ton ouvrage, l'opuscule de jadis transformé maintenant en un livre d'un poids convenable, qu'il ravive en moi le souvenir du bienfait, de date déjà ancienne, et vraiment incomparable, que j'ai reçu de toi. Car si aujourd'hui je connais Christ, c'est-à-dire si je vis, je déclare que je le dois,

et non pour la moindre part, à ce même livre écrit par toi. En effet, c'est pendant que je lisais, jadis, c'est-à-dire dans l'an de Notre Seigneur 1535, à Bourges, chez cet homme excellent et de pieuse mémoire, M. Melchior Volmar, mon respectable précepteur, que le Seigneur m'a ouvert les yeux: Tout particulièrement quand j'en fus arrivé à la partie où tu réfutes les commentaires de Jérôme. Et Il (Dieu) me fit alors regarder vers la lumière de la vérité. Aussi, dès ce moment, ai-je commencé à avoir à ton égard les plus grandes obligations, telles que je suis et dois en avoir à celui qui a été le moyen et l'instrument de mon éternelle félicité. Et cet aveu, il m'est très agréable de te le répéter, afin que tu continues à m'aimer et à m'aider" (Bouvier 415f). Auch in Holland wurde Bullingers Werk benutzt. Im Jahre 1554 veröffentlichte Anastasius Veluanus ein Buch, das schon in seinem Titel die Abhängigkeit von Bullinger zum Ausdruck bringt und sich auch in den einzelnen Kapiteln auf den Zürcher Reformator beruft. Hier der Titel: "Kort Bericht in allen principalen punten des Christen geloves, mit klair ghetuichenis der hillighen Schriffturen und guede kuntschafft der alden doctoren, mit anwijsung wanneer ende durch welke personen die erroren opgestanden und vermeert zijnen, bereit veur den simpelen Christen und is deshalven genant der Leken Wechwijser". Noch ein drittes Zeugnis für die Wertschätzung der Schrift Bullingers sei angeführt. 1568 schrieb Professor Zanchi an Bullinger: "Gerne führe ich an, was mir einst jener italienische Mönch Giovanni Mollio, genannt Montalcino (er war Professor in Bologna) darüber sagte, der zuletzt (1553) in Rom um des Evangeliums willen verbrannt wurde. Kaufen musst du's, sagte er, und hast du kein Geld, so reiss dir dein rechtes Auge aus, gib es an Zahlungs Statt und lies das Buch mit dem linken!" (Pestalozzi 45).

Sehen wir uns nun die Schrift "Vom einigen, waren laebenden, ewigen Gott ..." näher an, die von Laktanz inspiriert ist. Beschränkt sich der Einfluss des Kirchenvaters auf die Grundthese der Schrift, oder können wir auch im einzelnen die Spuren einer Benützung des Laktanz durch Bullinger nachweisen? Das letztere ist tatsächlich der Fall. Und zwar müssen wir uns nicht mit der Erwähnung einiger allgemeiner Berührungspunkte begnügen, wie z.B. mit der Tatsache, dass Bullinger sich bemüht, wie Laktanz innerhalb des polemischen Rahmens so etwas wie eine Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens zu bieten, oder dass die Anordnung des Stoffes sowie einzelne Kapitelüberschriften sich eng an das patristische Vorbild anschliessen, sondern wir können an einigen Stellen präzis angeben, aus welchem Buch und Kapitel der "Göttlichen

Unterweisungen" des Laktanz er geschöpft hat. Ich beschränke mich im folgenden auf vier Stellen. Nicht berücksichtigt wird Bl. 49r. (div. inst. I, 20), 56v-57.66r.

1. Im Kapitel "Wer am ersten die Abgoettery habe angehept" weiss Bullinger zu berichten (21r.): "Under die heyden hat die erst Abgoettery dz gschlecht Cham gebracht, insbesondere wz dz gestirn betreffen ist, besonders by den Aegypteren... Belus aber und Ninus sind die ersten gewaesen, so dem sterblichen menschen habend goettliche eer angerychtet. Und hernach Melissus under den Griechen mitt sinen zweien doechteren Melissa und Amalthea. Under den Latineren hat Faunus angehept wie by den Roemeren Petilius oder Numa Pompilius Gottesdienst uffzueschlahen". Seine Gewährsmänner, sagt er, seien Cicero, Laktanz, Coelius, Polydorus Vergilius Urbinas. In Tat und Wahrheit stützt er sich hier, wie es scheint, ausschliesslich auf Laktanz. Denn Cicero erscheint erst später als Gewährsmann Bullingers, und im erhaltenen Werk von Coelius Antipater ist keine Rede von den Anfängen der religiösen Menschenverehrung. Bei Laktanz erscheint der ganze Namenskatalog so, wie wir ihn bei Bullinger finden: "Haec fuit prima gens (er spricht von Cham und seiner Sippe, den Kanaanäern) quae deum ignoravit ... sed omnium primi qui Aegyptum occupaverant caelestia suspicere atque adorare coeperunt" (div. inst. II, 13; CSEL 19,161,12 f. 24 f.). "Nunc, quoniam vanarum superstitionum originem deprehendimus, superest ut etiam tempora colligamus, per quae fuerint illi quorum memoria colitur. Theophilus in libro de temporibus ad Autolycom scripto ait (III, 29) in historia sua Thallum dicere quod Belus, quem Babylonii et Assyrii colunt, antiquior Troiano bello fuisse inveniatur annis trecentis uiginti duobus, Belum autem Saturni aequalem fuisse et utrumque uno tempore adolevisse" (div. inst. I, 23; CSEL 19,92, 22-93,6). "Didymus in libris ἐξηγήσεως Πινδαρικῆς ait Melissea Cretensium regem primum diis sacrificasse ac ritus novos sacrorumque pompas introduxisse; huius duas fuisse filias, Amaltheam et Melissam" (div. inst. I, 22; CSEL 19,91,7-10). "Sed ut Pompilius apud Romanos institutor ineptarum religionum fuit, sic ante Pompilium Faunus in Latium, qui et Saturno avo nefaria sacra constituit" (div. inst. I, 22; CSEL 19,89,9-12).

2. Im Kapitel "Dz uns Christen eben dz die heyligen syend, dz Iuppiter Mars usf den heyden warend", in dem Bullinger die heiligen Landespatrone angreift, weist er auf das heidnische Vorbild hin und sagt (47r.-v.): "also hatten Poeni Uranum, Sabini Sabum, die Moren Juban, die Aegypter Osyrim, und die Macedonier Cabyrum ... Demnach wz ghein insel noch statt, die one besonder goett were: also wz Naxus under Baco, Rom under Quirino, Lemnos

under dem Vulcano, Athen under Minerva, Carthago under Junone". Wieder ist Laktanz die Hauptquelle, obwohl sich Bullinger auch auf Urbinas (der seinerseits Laktanz zitiert) und auf Athanasius, bei dem aber nichts dergleichen zu finden ist, beruft: "Privatim vero singuli populi gentis aut urbis urbis suae conditores . . . summa veneratione coluerunt, ut Aegyptus Isidem, Mauri Iubam, Macedones Cabirum, Poeni Uraniam, Latini Faunum, Sabini Sancum, Romani Quirinum, eodem utique modo Athenae Minervam, Samos Iunonem, Paphos Venerem, Vulcanum Lemnos, Liberum Naxos, Apollinem Delos" (div. inst. I, 15; CSEL 19, 56, 14-20). Merken wir beiläufig an, dass Bullinger im gleichen Kapitel des Laktanz ein Zitat aus dem ciceronischen Werk "De natura deorum" fand, das er an anderer Stelle seiner Schrift einfließen lässt (32v.-33r.).

3. Im Kapitel "Von Wunderzeychen" stellt Bullinger fest (71r.-v.): "By den heyden sind nitt minder, dann ouch by uns zeychen beschaeen. Wann Aesculapius vonn Epidauro beruefft, die statt Rom von der Pestilentz erloost. So sind imm Latiner krieg offentlich die abgoett Castor und Pollux erschinnen, und habends die Roemer waesenlich gesaehen den pferden iren schweysz abtroechnen. So hat der goetz Iunonis, nach dem die Veyer überwunden, verstantlich den knechten geantwurtet: Ja sy welle gen Rom. So hat sich Proserpina die abgoettin am Pyrrho, Ceres amm Alexandro, Juno am Fulvio, und Hefcules am Claudio grochen, aleinn darumb, dz iren goettzen unwirdenglich warend von disen mernen gehandelt." Am Rande sind als Gewährsmänner vermerkt: Livius, Valerius, Laktanz. Bei Titus Livius und - von diesem z.T. unabhängig - bei Valerius Maximus sind tatsächlich die erwähnten Episoden zu finden, aber an verstreuten Stellen ihrer Werke. Wiederum scheint aber Laktanz der Hauptzeuge zu sein, denn bei ihm ist die ganze von Bullinger angeführte Beispielsammlung schön beisammen, wenn auch in etwas anderer Anordnung: "Deinde illut, quod Castor et Pollux bello Latino apud lacum Iuturnae visi sunt equorum sudorem abluentes . . . Illut etiam mirabile, quod simulacrum Fortunae Muliebris non semel locutum esse traditur, item Iunonis Monetae, cum captis Veiis unus ex militibus ad eam transferendam missus iocabundus ac ludens interrogaret utrumne Romam migrare vellet, velle respondit . . . Illut aequae mirum, quod Iue saeviente Aesculapius Epidauro accitus urbem Romam diuturna pestilentia liberasse perhibetur . . . Appius Claudius censor cum ad servos publicos sacra Herculis transtulisset, luminibus orbatus est et Potitiorum gens, quae prodidit, intra unius anni tempus extincta est. Item censor Fulvius cum ex Iunonis Lacinae templo marmoreas tegulas abstulisset, quibus aedem Fortunae Equestris quam Romae fecerat tegeret, et mente captus est et amissis duobus filiis

in Illyrico militantibus summo animi maerore consumptus est ... His exemplis adiungitur Pyrrhus, qui sublata ex thesauro Proserpinae Locrensis pecunia naufragium fecit ... Ceres quoque Milesia multum sibi apud homines venerationes adiecit. Nam cum ab Alexandro capta civitas esset ac milites ad eam spoliandam inrupissent, oculos omnium repente obiectus fulgor exstinxit" (div. inst. II, 7; CSEL 19, 126, 1-3.7-12.19-21; 127, 2-9.12-14.15-18). Diese drei ersten Texte zeigen uns zur Genüge, dass Bullinger seine Informationen über die Religion der Antike in erster Linie aus Laktanz bezog. Sein humanistisches Wissen war also damals weniger ausgedehnt, als es auf den ersten Blick scheinen möchte.

4. Die wichtigste Stelle habe ich bis zum Schluss aufgespart. Sie war die für die reformatorische Theologie ergiebigste. Wir sind auch nicht erstaunt, dass in diesem einen Fall Bullinger exakt zitiert. Es liess sich schon aus den zwei letztgenannten Stellen ablesen, dass Bullinger bemüht war, die Uebereinstimmung von heidnischem Götzendienst und christlicher Heiligen- und Bilderverehrung herauszustellen: himmlische Landespatrone haben nicht erst die Christen, sondern hatten schon die Heiden; Wunder bei deren Statuen oder Bildern geschehen nicht erst bei den Christen, sondern geschahen schon bei den Heiden. Nun wurde aber hier (42r.) der Einwand erhoben, dass trotz allem ein tiefgreifender Unterschied zwischen heidnischem und christlichem Bilderdienst bestehe: die Heiden hätten die Götzenbilder angebetet, die Christen verehrten nur die Personen, die sie darstellen. Gegen diese simplifizierende Herabsetzung des heidnischen Glaubens wehrt sich Bullinger energisch (43r.): "Es sind wol ettlich, desz groben unverstandnen fasels usz dem gmeinen volck gewaesen, die stein und holtz habend angebetet ... Aber fürnemlich habend wir da oben usz dem Paulo probiert, dz die bilder erst demnach gemacht werdent, wann der gott imm hertzen uffgerycht ist. Und dorumb wz nun von Juden heyden und voelckeren dem goetzen ... beschach, nitt zue dienst dem holtz, den steinen, sunder zuo eer desz gots, den dz bild bedut oder andet. Welches Lactantius mitt schoenen argumenten handelt lib. diui. insti. 2 cap. 2". Laktanz setzt sich an der betreffenden Stelle mit den Heiden auseinander, die dagegen protestieren, dass man ihnen unterschiebt, sie würden die Götterbilder anbeten: "Non ipsa", inquiunt 'timemus, sed eos ad quorum imaginem ficta et quorum nominibus consecrata sunt'. Nempe ideo timetis, quod eos in caelo esse arbitramini: neque enim, si dii sunt, aliter fieri potest. Cur igitur oculos non in caelum tollitis et advocatis eorum nominibus in aperto sacrificia



celebratis? Cur ad parietes et ligna et lapides potissimum quam illo spectetis, ubi eos esse credatis? Quid sibi templa, quid arae volunt, quid denique ipsa simulacra, quae aut mortuorum aut absentium monumenta sunt? Nam omnino fingendarum similitudinum ratio idcirco ab hominibus inventa est, ut posset eorum memoria retineri qui vel morte subtracti vel absentia fuerant separati. Deos igitur in quorum numero reponemus? Si in mortuorum, quis tam stultus ut colat? Si in absentium, colendi ergo non sunt, si nec vident quae facimus nec audiunt quae precamur" (div. inst. II, 2; CSEL 19,99,9-23). Laktanz legt die Heiden gerade auf diese angeblich geistigere Haltung fest, um ihnen im folgenden klipp und klar darzulegen, dass sie in diesem Fall auf halbem Weg stehen bleiben. Wer wirklich einen geistigen Gottesdienst intendiert, der lässt sich nicht dazu herab, tote Objekte zu verehren, die ja gerade Ausdruck dafür sind, dass die verehrten Götter abwesend sind. Wenn sie lebendig sind, dann sind sie gegenwärtig, dann ist aber auch ihr Bildnis überflüssig. Uebrigens ist die menschliche Konstitution ein Zeugnis dafür, dass der Mensch das wahre Bild Gottes ist: er steht aufrecht, hat das Antlitz dem Himmel zugekehrt. Er ist zum geistigen Gottesdienst geschaffen. Kein Wunder, dass diese Anschauungen zu einer Waffe in der Hand des Reformatoren wurden, um den christlichen Heiligen- und Bilderkult in Frage zu stellen. Bullinger wird in seiner ersten gedruckten Schrift "Verglichung der uralten und unserer zytten kætzeren" (1526) im selben Zusammenhang wieder auf diese Laktanzstelle hinweisen und div. inst. II, 18-20 hinzufügen (Bl. bii).

Es stellt sich nun noch die Frage, ob Bullinger selbständig zu seiner Verwendung der Laktanz'schen Thesen gekommen ist oder nicht. Gerade der vierte Text gibt uns zur Beantwortung dieser Frage einen ersten Anhaltspunkt. Ich habe darauf hingewiesen, dass Bullinger hier auf einen Einwand der Gegner der Reformation eingeht, der behauptete, es bestehe ein wesentlicher Unterschied zwischen der heidnischen und der christlichen Bilderverehrung, da die Christen die Bilder nie angebetet hätten. Es ist nun interessant zu sehen, dass Zwingli schon 1524, in seiner Antwort an Bischof Hugo von Konstanz, gleich argumentiert (Z III 160 ff. 176 ff.). Wir sehen hier auch konkret, von welcher Seite der Einwand, von dem Bullinger spricht, erhoben wurde. Das kann kein Zufall sein. Bullinger schlägt hier in die gleiche Kerbe wie ein Jahr zuvor Zwingli; er tut es ausführlicher und unter Zuhilfenahme der Laktanzstelle, von der Zwingli nichts verlauten lässt. Dagegen spielt Zwingli ein andermal auf die Bedeutung des Laktanz in der Bilderfrage an (Z IV 79, 12-20,3). Das Problem ist also:

hat Zwingli Bullinger auf Laktanz hingewiesen, oder Bullinger Zwingli? Ich kann die Frage nicht eindeutig beantworten. Beides ist möglich; beide Reformatoren haben Laktanz damals gut gekannt. Ganz vorsichtigerweise möchte ich folgende Hypothese äussern: Bullinger trug sich vielleicht schon seit seiner Laktanz-Lektüre mit dem Gedanken, eine reformatorische Schrift in Anlehnung an den Kirchenvater zu schreiben, und er mag diese Absicht Zwingli gegenüber gesprächsweise geäußert haben. Es brauchte dann einen konkreten Anlass, dass Bullinger das Projekt in die Tat umsetzte. Der konkrete Anlass war 1525 gegeben: Junker Wilhelm von Zell "bestellte" bei ihm eine entsprechende Schrift. Wir möchten allerdings gern wissen, warum Wilhelm von Zell gerade an dieser Frage besonders interessiert war.

Noch eine letzte Beobachtung, die wir aber nicht mehr weiter verfolgen wollen: In der Jugendschrift Bullingers werden merkwürdigerweise nur die beiden ersten Bücher der "Institutionen" von Laktanz erwähnt. Dabei wäre eine Ausbeute gerade der folgenden Bücher, besonders der Bücher IV und V, für die reformatorische Grundanschauung fruchtbar gewesen. Hatte sie Bullinger einfach zu wenig studiert? Später kann man ihm diesen Vorwurf nicht mehr machen: im gedruckten Werk "De origine erroris" zitiert er auch die übrigen Bücher von Laktanz. In der Ausgabe von 1529 (C 3-4; vgl. G a) werden zitiert: div. inst. V, 8.10; VII, 1.2; in der von 1539 (25.168v.169r.): div. inst. IV, 28; V, 10. 11; VI, 2.10. Ein Vergleich mit den entsprechenden Kapiteln der Jugendschrift macht auch sofort deutlich, dass er in den dazwischenliegenden Jahren sein humanistisches Wissen stark ausgedehnt hat. In der zweiten Ausgabe desselben Werkes vom Jahre 1539 ist die Testimoniensammlung noch einmal stark erweitert worden. Das zeigt, wie Bullinger unermüdlich und lebenslang damit beschäftigt war, sich zu bilden und seine Bildung in den Dienst des Evangeliums zu stellen.

## Die Theologie Rudolf Bultmanns und die Gnosis des 2. Jahrhunderts

Oscar Cullmann hat im 2. Kapitel der Prolegomena seines neuen Buches »Heil als Geschichte« die Theologie Rudolf Bultmanns und die Gnosis des 2. Jahrhunderts in eine Linie gestellt. Als tertium comparationis der beiden Größen dient ihm deren Ablehnung der heilsgeschichtlichen Sicht. Wenn es aber im 2. Jahrhundert in der Auseinandersetzung des jungen Christentums mit der Gnosis erwiesenermaßen um einen »Kampf auf Leben und Tod« ging, steht dann nicht — so fragt Cullmann — in der heutigen theologischen Debatte ähnliches auf dem Spiel?

Diese These reizt einen Historiker zum Nachdenken. Ich bin tatsächlich auch der Meinung, daß Bultmannsche Theologie und Gnosis »etwas miteinander zu tun« haben, und will im folgenden versuchen, ihr Verhältnis, wie ich es sehe, näher zu bestimmen<sup>2</sup>. Dabei will ich es aber nicht unterlassen, Bultmann Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem ich — in einem 1. Teil — gebührend betone, was ihn und die Gnostiker des 2. Jahrhunderts unterscheidet<sup>3</sup>.

### I.

Bultmann selbst hat sich natürlich in seinen historisch-exegetischen Arbeiten oft über die Gnosis geäußert<sup>4</sup>. Man darf doch wohl sagen: er hat das Wesen der Gnosis in seinen Grundzügen treffend erfaßt. Bultmann hat sogar das Verdienst (im Anschluß an das Buch von Hans Jonas »Gnosis und spätantiker Geist«<sup>5</sup>), die Gno-

1 J. C. B. Mohr, Tübingen, 1965, S. 6-10.

2 Es kann sich natürlich nur um einen bescheidenen Diskussionsbeitrag handeln. Die hier angeschnittenen Probleme sind viel zu komplex, als daß sie auf ein paar Seiten »erledigt« werden könnten. So muß ich es mir - leider! - auch von vornherein versagen, auf das einzugehen, was über Bultmanns und Cullmanns Theologie in den vergangenen Jahren geschrieben worden ist und was allein schon eine Flut von Literatur darstellt.

3 Cullmanns Sicht darf übrigens nicht dahin mißverstanden werden, als vergleiche er die Theologie Bultmanns *als solche* mit derjenigen der Gnostiker des 2. Jahrhunderts, um über beide dann das Verdikt zu sprechen; er sieht ihre innere Verwandtschaft *nur* in ihrer Ablehnung der heilsgeschichtlichen Theologie. Er könnte also durchaus auch mehr auf die Unterschiede zwischen den beiden Größen hinweisen, worauf es ihm allerdings in seinem Zusammenhang nicht ankommt.

4 Erwähnt seien nur (in der Reihenfolge ihres Erscheinens): Art. »Ginôskô, gnôsis...« in ThWB I, 688-719; Das Evangelium des Johannes (Meyer-komm.) 10.-14. Aufl., 1941-56; Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949, bes. S. 181 ff.; 193 ff.; Theologie des Neuen Testaments, 5. Aufl. 1965, § 15, S. 162-183. Vgl. ferner: Glauben und Verstehen, Bd. II, 1965<sup>4</sup>, S. 129 ff.; 203 ff.; Bd. IV, 1965, S. 78 ff.

5 I, 1. Aufl. 1934, FRLANT N. F. 33.

sisforschung von der überwiegenden Bemühung um die religionsgeschichtliche Einordnung der gnostischen Systeme ab- und auf das Phänomen des sich in ihnen bekundenden Welt- und Selbstverständnisses hingelenkt zu haben. Mag auch die Einzelbeurteilung in manchem (etwa hinsichtlich des Mandäertums) zu revidieren sein, mag unsere Kenntnis der ägyptischen Gnosis sich seit den Funden von Nag Hammadi wesentlich erweitert haben, mag auch die Frage nach der Herkunft der Gnosis neuerdings wieder in Fluß gekommen sein<sup>6</sup>: die Erfassung des Wesens der Gnosis, wie es uns Jonas und Bultmann vor Augen gestellt haben, wird sicherlich ihre Gültigkeit behalten.

In der Gnosis ist tatsächlich ein in dieser Art in der antiken Welt neues Daseinsverständnis aufgebrochen<sup>7</sup>: Jude und Grieche hatten sich zu Hause gefühlt in ihrer Welt, in ihrem Volksverband; der gnostische Mensch entdeckt seine wesensmäßige Andersgeartetheit, seine Fremdheit in der Welt und dementsprechend seine Einsamkeit, er fühlt sich verklavt an die »Mächte« und streckt sich darum aus nach Erlösung, die ihm in der »Gnosis« als Kunde aus der »oberen Welt« zuteil wird und zugleich doch auch aus seinem innersten Selbst zufließt.

Bultmann unterstreicht nun, daß es, sobald das junge Christentum auf hellenistischen Boden trat, zu einer Begegnung zwischen ihm und dem gnostischen »Zeitgeist« kommen mußte und auch tatsächlich gekommen ist. Dabei offenbarte sich die innere Verwandtschaft und zugleich der nicht zu überschende Unterschied von Gnosis und Christentum. Daher ist es zu erklären, daß gnostische Terminologie und Mythologeme nicht nur von der häretischen, später ausgeschiedenen, christlichen Gnosis übernommen, sondern auch von der »großkirchlichen« Tradition, ja sogar von einzelnen neutestamentlichen Schriftstellern (vor allem Paulus und Johannes) assimiliert worden sind, in letzterem Falle freilich nicht, ohne sie aus der Schau des christlichen Glaubens umzudeuten. Ich muß es mir versagen, die Einzelheiten dieser Übernahme *und* Umdeutung hier aufzuführen, die von Bultmann in seinen eingangs erwähnten Schriften in sehr umsichtiger und scharfsinniger, schwerlich anfechtbarer Weise gegeben worden ist.

Ist nun Bultmann trotzdem in seiner eigenen Arbeit als Exeget des Neuen Testaments zum häretischen Gnostiker geworden? Ich glaube wirklich nicht — schon auf Grund des eben Gesagten —, daß man ihm diesen Vorwurf machen darf. In den Hauptstücken seiner Theologie unterscheiden sich seine Gedanken grundlegend von denen der häretischen Gnosis des 2. Jahrhunderts. Wählen wir nur einige Beispiele: seine Gottesvorstellung ist weit entfernt von der dualistischen der häretischen Gnostiker, Gott ist für ihn zugleich der Fordernde, der Richter, und der Gnädige, nie das eine ohne das andere; in seiner Christologie betont er im Gegensatz zur häretischen Gnosis das geschichtliche Daß der Offenbarung in Jesus, das Kreuz (ein Skandalon für jeden häretischen Gnostiker!) nimmt sogar die zentrale Stelle

6 Ich denke etwa an die Thesen von R. M. Grant, G. Quispel; vgl. E. Haendchen, G. Kretschmar.

7 Wobei uns jetzt in diesem Zusammenhang die Frage nicht beschäftigen muß, inwieweit sich darin, allerdings in radikalerer Weise, ein analoges Weltgefühl ausspricht, wie dasjenige, das sich in der hellenistischen Religionsphilosophie und Mysterienfrömmigkeit angebahnt und bis ins hellenistische, ja palästinensische Judentum seine Wellen geschlagen hatte. Ist man einmal so weit, diese Zusammenhänge zu sehen, dann liegt die Versuchung nahe, politische und soziale Ursachen für diesen geistesgeschichtlichen Umbruch im Zeitalter der Spätantike zu entdecken, und moderne Parallelen drängen sich beinahe auf.

innerhalb der Bultmannschen Heilslehre ein: das Kreuz Christi ist es, das dem Menschen seine Ur-Sünde, sein »Rühmen«, sein es-selber-machen-Wollen offenbart und ihn damit vor die Entscheidung für oder wider Gott stellt<sup>8</sup>; endlich unterscheidet sich Bultmanns Anthropologie vom naturhaften Schicksalsdualismus der häretischen Gnosis dadurch, daß sie den personhaft-ethischen Entscheidungsdualismus vertritt, der dann auch in der Ethik die neu gewonnene Freiheit nie in die Askese oder den Libertinismus entläßt, sondern dialektisch in der Forderung der Liebe gebunden hält, getreu dem von Bultmann geliebten paulinischen  $\omega\varsigma\ \mu\eta$ . — Die echt neutestamentliche Paradoxie des Sowohl-als auch scheint mir in allen erwähnten Punkten( man könnte weitere erwähnen!) durchgehalten zu sein, gerade im Gegensatz zur häretischen Gnosis.

Nun könnte man allerdings fragen, ob die Tatsache, daß Bultmann auf die heutige Existenzphilosophie eingeht, ihn zu einem modernen gnostischen »Ketzer« hat werden lassen. Auch da, glaube ich, dürfen wir nicht a priori unser Verdikt sprechen. Alle Theologie ist zeitgebunden; das wird gerade dem Historiker immer wieder sehr deutlich. Sie bedient sich, ob sie will oder nicht, der Sprache ihrer jeweiligen Zeit und ihres jeweiligen Milieus, mitsamt deren Denkstrukturen und Vorstellungsinhalten. Natürlich ist in dieser Übernahme die kritische Auseinandersetzung mit eingeschlossen, aber die (übrigens gegenseitige) Beeinflussung kann nicht ausbleiben. Gerade die Auseinandersetzung Kirche—Gnosis im 2. Jahrhundert ist ein Musterbeispiel solcher gegenseitiger Anziehung und Ablehnung: nicht nur die (ursprünglich heidnische) Gnosis ist in ihrer Berührung mit dem Christentum zusehends christlich beeinflusst worden, sondern auch die (ursprünglich in jüdischem Denken beheimatete) kirchliche Lehre hat sich in steigendem Maße gnostischen Gedanken geöffnet (was sich nicht nur an den Alexandrinern Clemens und Origenes, sondern sogar bei Irenäus nachweisen ließe). Und so geht es fort durch die Jahrhunderte. Was Wunder, wenn die heutige Theologie mit ihrem »Zeitgenossen«, der Existenzphilosophie, ins Gespräch gekommen ist und sich nicht scheut, das auch öffentlich zuzugeben? Wenn schon die neutestamentlichen Schriftsteller im gnostischen Daseinsverständnis ein echtes Vorverständnis christlichen Glaubens erblickten, das sie dankbar benützten, um ihrer von gnostischer Anschauungsweise geprägten Umwelt das Kerygma vom gekreuzigten Herrn verständlich zu machen, warum sollte man heute sich christlicherseits nicht mit der Daseinsanalyse der Existenzphilosophie auseinandersetzen, die ein echtes (übrigens der Gnosis trotz aller Unterschiede verwandtes<sup>9</sup>) Vorverständnis für das christliche Welt- und Selbstverständ-

8 Angesichts dieser Betonung des Kreuzes kann man wohl kaum das mangelnde Interesse Bultmanns am »historischen Jesus« als verdeckten Dokerismus brandmarken (vgl. etwa Bultmanns Aufsatz »Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus«, Glauben und Verstehen I, 1964<sup>5</sup>, S. 188-213; Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygmas zum historischen Jesus, Heidelberg, 1962<sup>3</sup>); es entspricht vielmehr dem Zug des Neuen Testaments selber, den historischen Jesus immer mehr zur kosmischen Figur werden zu lassen. - Freilich schrumpft bei Bultmann umgekehrt die Christologie auf die Kreuzesbotschaft zusammen (vgl. etwa: »Die Christologie des Neuen Testaments«, Glauben und Verstehen I, 1964<sup>5</sup>, S. 245-267). Siehe dazu die Kritik von K. Barth, Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, 1952. (Theol. Studien 34).

9 Darum hat sich ja gerade die phänomenologische Untersuchung der Gnosis durch H. Jonas als so fruchtbar erwiesen, obwohl er die Gnosis manchmal wohl etwas »verheidegert« hat (der Ausdruck stammt von H. J. Schoeps, Urgemeinde - Judenchristentum - Gnosis, Tübingen 1956, S. 35; er bezieht sich allerdings mehr auf den 1. Halbband des 2. Teils des Buches von Jonas, erschienen 1954).

nis geschaffen hat? Das Suchen und Finden des zeitgemäßen »Anknüpfungspunktes« für die christliche Predigt ist legitim<sup>10</sup>. Freilich kommt alles darauf an, wie diese hermeneutische Arbeit durchgeführt wird: ob sie durch die »Übersetzung« den Kern, die Struktur der christlichen Botschaft selbst bewahrt und nur neu entfaltet, oder ob sie sie an ein ihr Fremdes verrät. An dieser Frage schied sich schon im Altertum die häretische und die kirchlich legitime Gnosis. An dieser Frage muß sich auch entscheiden, in welches Lager die Bultmannsche Theologie gehört.

Ich denke, daß Bultmann sich in seinen Aufsätzen zur Sache<sup>11</sup> genügend deutlich geäußert hat: die Anknüpfung an das jeweilige »Vorverständnis« dient ihm nur dazu, dessen Fragwürdigkeit aufzudecken und es in das Licht des Kerygmas zu rücken, wo es sich als »Sünde« offenbart. Ihm deswegen einen anthropologischen Ansatz seiner Theologie vorzuwerfen, geht nicht an<sup>12</sup>, da die Möglichkeit des »Glaubens« je und je die Möglichkeit seines »Verstehens« impliziert. Der Unterschied zwischen legitimer und falscher Hermeneutik kann gerade am Gegensatz zwischen Bultmanns Theologie und der häretischen Gnosis des 2. Jahrhunderts demonstriert werden: während diese tatsächlich von einem anthropologischen Vorverständnis ausgeht, die sie *als solches* für das *christliche* ausgibt (charakteristisch dafür ist die Ausschaltung des neutestamentlichen Begriffs der Sünde!), kommt in jener in aller Schärfe der *Widerspruch* des christlichen Kerygmas dem menschlichen Vorverständnis gegenüber zum Ausdruck.

## II.

Bultmann gehört also nicht zu den häretischen Gnostikern des 2. Jahrhunderts. Und zwar deshalb nicht, weil er die *Grundlagen* seiner Theologie weder aus der Existenzphilosophie noch aus der häretischen Gnosis geschöpft hat, sondern aus dem Neuen Testament selber.

Warum wagt Cullmann und warum wage ich es dann, Bultmann doch mit der häretischen Gnosis des 2. Jahrhunderts zu vergleichen? Es hängt erstens einmal damit zusammen, daß Bultmann sich hauptsächlich auf diejenigen Schriften des Neuen Testaments stützt, die sich der Auseinandersetzung mit gnostischem Geist am weitesten geöffnet haben und die darum von gnostischer Beeinflussung nicht frei geblieben sind. Bultmanns Theologie trägt darum den Charakter der Einseitigkeit, wofür natürlich Cullmann, der auf dem gegenüberliegenden Standpunkt steht, ein besonders feines Sensorium hat<sup>13</sup>. Dazu kommt aber ein weiteres: Bultmann

10 Ich denke, daß sogar K. Barth auf diese Behauptung nicht mehr so scharf reagieren würde wie in den vierziger Jahren!

11 Vgl. »Das Problem der »Natürlichen Theologie« (Glauben und Verstehen I, S. 294-312); »Die Frage der natürlichen Offenbarung«, »Anknüpfung und Widerspruch«, »Das Problem der Hermeneutik« (Glauben und Verstehen II, S. 79-104; 117-132; 211-235); »Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament«, »Wissenschaft und Existenz«, »Ist voraussetzungslose Exegese möglich?« (Glauben und Verstehen III, S. 1-34; 107-121; 142-150). Vgl. auch Glauben und Verstehen IV, S. 162 ff.

12 Der Vorwurf erscheint immer wieder; vgl. schon Barth, op. cit. (Anm. 8). - Auch die von W. Pannenberg, »Hermeneutik und Universalgeschichte«, ZThK 60, 1963, S. 90 ff., gegen Bultmanns Hermeneutik vorgebrachte Kritik, die in dieser Richtung geht (vgl. übrigens O. Cullmann, Heil als Geschichte, S. 46 ff.) scheint mir nicht genügend begründet, obwohl er (mit Recht) auf eine gewisse Engführung der hermeneutischen Fragestellung bei Bultmann hinweist. (Wir werden im Lauf unserer Untersuchung auf ihre Auswirkungen stoßen).

13 In dieser Einseitigkeit der Bultmannschen Theologie sehe ich übrigens den einzigen

vertritt diese schon vom Neuen Testament her gesehen einseitige Linie dann noch in einer Weise, die sie tatsächlich zum Teil in die *Nähe* einer Verfälschung der christlichen Botschaft im Sinne der häretischen Gnosis des 2. Jahrhunderts führt. Das soll nun an drei Punkten gezeigt werden. Diese drei Punkte beziehen sich auf die drei Heilsaspekte Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es sei schon jetzt hervorgehoben, daß die drohende gnostische Verfälschung des neutestamentlichen Zeugnisses von Punkt zu Punkt schwerwiegender zu sein scheint<sup>14</sup>.

1. Bei Bultmann<sup>15</sup> fehlt weitgehend eine positive Verbindung des in Christus offenbaren Heilsgeschehen nach rückwärts. Das Alte Testament stellt für ihn mehr nur den Typus des vorchristlichen Menschen dar, der in seinem »Rühmen« scheitert, ist also die negative Folie der wahren Glaubensentscheidung. Die Volksgeschichte Israels, wie sie im Alten Testament dargestellt ist, hat dementsprechend keinerlei positiven heilsgeschichtlichen Sinn, ist in keiner Weise vorabbildende Vorbereitung und Hinführung auf das Heil in Christus, sondern im besten Falle sekundär abgeleitete »Weissagung« dieses Heils.

Hier glaubt man aufs erste den Einfluß der häretischen Gnosis mit ihrer radikal negativen Bewertung des Alten Testaments herauszuhören. Und doch wäre dieses Urteil voreilig. Denn um eine teilweise negative Bewertung des Alten Testaments kommt man auch in der besten kirchlichen Tradition gar nicht herum. Der Heilsweg Israels war, infolge menschlicher Sünde, ein Irrweg. Darum erscheinen auch (für christliche Augen) Offenbarung und Gesetzgebung im Alten Testament in einem eigenartig gebrochenen Licht<sup>16</sup>. Es ist dann nur eine verschiedene Akzentsetzung, wenn diese Gebrochenheit schon in der Alten Kirche entweder auf göttliche Konzession (so die großkirchliche Tradition) oder auf menschliche Zutat (so die judenchristliche Tradition) oder gar auf einen Demiurgen (so die gnostische Tradition) zurückgeführt wird. Selbst Cullmann bezeichnet jetzt die heilsgeschichtliche Linie als »Wellenlinie«, gebrochen infolge der Kontingenz menschlicher Sünde<sup>17</sup>. Es bleibt also dabei: das Alte Testament ist im wesentlichen eine negative »Vorbereitung« auf das Neue Testament, es ist das Zeugnis des »Alten« Bundes, im Gegenüber, ja im Gegensatz zum »Neuen« Bund.

Und trotzdem: das Alte Testament ist eben doch das Zeugnis des Bundes, den Gott allgemein mit den Menschen und speziell mit seinem Volk geschlossen hat<sup>18</sup>, und als solches ist es prophetische Vorausdarstellung, Weissagung des Kommenden, das freilich seinerseits die Prophetie erst ins volle Licht rückt. Nun kann allerdings

Vergleichspunkt zwischen ihr und der Lehre Marcions; die Einseitigkeit ist allerdings hüben und drüben sehr verschieden begründet. Doch läßt sich in beiden Fällen die *Gefahr* der Häresie, die in der Einseitigkeit beschlossen liegt, demonstrieren.

14 Im folgenden stütze ich mich (außer auf die in Anm. 4 erwähnten Arbeiten) hauptsächlich auf Bultmanns Ausführungen in den 4 Bänden »Glauben und Verstehen«, 1964<sup>5</sup>; 1965<sup>4</sup>; 1965<sup>3</sup>; 1965 (fortan als I, II, III, IV zitiert, mit der entsprechenden Seitenzahl; ich verzichte allerdings darauf, jede einzelne Aussage zu belegen). Vgl. auch: *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958.

15 Vgl. I, 313 ff. (auch 268 ff.); II, 162 ff. (cf. 105 ff.); III, 91 ff. Zur Kritik: J. E. Scheid, *Kerygma und Mythos V-II* (Herb. Reich-Hamburg) S. 115 ff.

16 Bultmann sagt dafür: in einem inneren Widerspruch (II, 183).

17 Heil als Geschichte, S. 104 ff.

18 Eine gegenteilige Auffassung wird meines Wissens in der ganzen Alten Kirche eigentlich nur vom Barnabasbrief vertreten; gewisse Anklänge daran allerdings im Kerygma Petrou und im Diognetbrief.

auch Bultmann ein gutes Stück weit auf diesem Weg gehen<sup>19</sup>. Er bestreitet nicht, daß das Alte Testament das Zeugnis des Bundes Gottes mit seinem Volk ist, daß es als solches auch Gnade und Vergebung und das gute, heilige Geetz (im Sinne der Liebesforderung verstanden) verkündet — aber das alles eben nur in einer vorläufigen Form, die ihre eschatologische, d. h. endgültige Erfüllung in Christus gefunden hat. Er bestreitet also nicht, daß auch das Alte Testament von Christus her gesehen »Wort Gottes« ist oder jedenfalls sein kann, allerdings weder im Sinne des Schriftbeweises oder der allegorischen Schriftauslegung, noch im Sinne einer heilsgeschichtlichen Sicht, die die Progressivität des Heils als Erwählungsgeschichte (in Korrelation zur Progressivität der menschlichen Untreue) annimmt und die in Cullmanns Augen natürlich eine große Bedeutung hat.

In der Tat ist hier eine Frage anzumelden. Es fällt auf, daß Bultmann, wenn er vom Alten Testament spricht<sup>20</sup>, fast ausschließlich von der israelitischen Volksgeschichte spricht, die mit Moses begonnen hat; ihr gegenüber kann er dann natürlich das endgültig Neue des in Christus angebrochenen neuen Aeons betonen (unter dem Vorzeichen von »Gesetz« und »Evangelium«). Aber das Alte Testament spricht doch auch (wenngleich in mythischer Form) von der Schöpfung von den ersten Menschen und von den Patriarchen. Ist hier nicht das Bild geweitet? Ist hier nicht der Rahmen gegeben, *innerhalb* dessen sich auch die Volksgeschichte Israels abspielt? Und ist für das Neue Testament (und natürlich erst recht für die Alte Kirche) nicht dieser *Rahmen* ebenso wichtig wie die Volksgeschichte? Nehmen wir zwei paulinische Beispiele: ist nicht in Adam der Repräsentant der *ganzen* Menschheit gesehen, in seinem Fall der Fall der *ganzen* Menschheit, der im Gehorsam des »2. Adam« wieder aufgehoben ist?; und ist nicht Abraham in seinem Glauben der Urtyp der *ganzen* glaubenden Menschheit nach ihm, die Juden und Nichtjuden umschließt<sup>21</sup>? Es scheint mir, daß die Geschichten des Alten Testaments, die *vor* der Volksgeschichte im eigentlichen Sinn liegen, die hauptsächlichen Ansatzpunkte einer *positiven* heilsgeschichtlichen Übernahme des Alten Testaments seitens der christlichen Kirche liefern, weil sie offensichtlich nicht nur das Volk Israel angehen. Diese »Vorgeschichten«, im *Gegenüber* zur eigentlichen Volksgeschichte

19 Ein Zeichen, wie wenig man bei ihm mit Schablonen durchkommt! - Auch daran zeigt sich, daß man ihn nicht in eine Linie mit Marcion stellen kann. Es ist zwar interessant zu sehen, daß auch gewisse Zweige der häretischen Gnosis des 2. Jahrhunderts, etwa die valentinianische Gnosis in der Form der ptolemäischen Lehre, zu einer ähnlich positiven oder wenigstens toleranten Beurteilung des Alten Testaments vorgedrungen sind.

20 Wenigstens in den diesbezüglichen Aufsätzen von »Glauben und Verstehen«; etwas anders nur III, 133 ff. Vgl. »Adam und Christus nach Rm 5«, ZNW 50, 1959, S. 145 ff.

21 Vgl. auch Röm. 1, 2 und die Zeugenreihe in Hebr. 11. - Es ist mir klar, daß ich hier (wie in andern Fällen!) eigentlich auf die Einzelexegese der einschlägigen neutestamentlichen Stellen eintreten müßte, um meine (sehr schematischen) Ausführungen besser zu begründen; ich muß mir diese Begründung auf einen späteren Zeitpunkt vorbehalten. Ich verweise auf folgende Arbeiten: 1. Zu Röm. 5: E. Brandenburger, Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5, 12-21 (1. Kor. 15), Wiss. Monographien zANT 7, 1962 (dazu die m. E. berechtigte Kritik E. Jüngels, in ZThK 60, 1963, S. 42 ff., der die Funktion des Gesetzes zwischen Adam und Christus präzisiert; ich würde allerdings Heils- und Wortgeschichte nicht so direkt einander gegenüberstellen, wie Jüngel es tut: Heilsgeschichte kommt - jedenfalls im Sinne Cullmanns - tatsächlich dem Begriff der Wortgeschichte nahe). - 2. Zu Röm. 4: U. Wildkens, »Die Rechtfertigung Abrahams nach Römer 4«, in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen, 1961, S. 111 ff. (vgl. auch L. Goppelt, in ThLZ 89, 1964, Sp. 321 ff.). In (allerdings nicht überzeugender) Konfrontation dazu: G. Klein, »Röm. 4 und die Idee der Heilsgeschichte, Ev. Theol. 23, 1963, S. 424 ff.



te, werden für das Neue Testament zum sprechenden Zeugnis einer Progressivität des Heils resp. Unheils *innerhalb* des Alten Testaments, mag man das nun wie Cullmann anhand des Stellvertretungsgedankens veranschaulichen oder wie auch immer<sup>22</sup>.

Das ist eine erste Frage, die sich aufdrängt und die mir auf eine gewisse Einseitigkeit des Bultmannschen Ansatzes hinzuweisen scheint. Diese Einseitigkeit ist aber ihrerseits das Resultat einer hermeneutischen Einstellung, die sich in der Interpretation der Heilsgegenwart und vor allem der Heilszukunft noch deutlicher bemerkbar macht und sich gleichzeitig von der gesamtbiblischen Anschauung in gesteigertem Maße entfernt, wie wir gleich sehen werden.

2. In Bezug auf die Heilsgegenwart lehrt Bultmann<sup>23</sup> die Entweltlichung und Entgeschichtlichung des Einzelnen im jeweiligen Vollzug seines Glaubens.

Beginnen wir mit der Entweltlichung des Einzelnen! Wenn man das hört, dann fühlt man sich gleich an den Gnostizismus (übrigens auch an die Stoa) erinnert: da bestand doch gerade die »Erlösung« darin, daß der Einzelne sich seiner Fremdheit und Einsamkeit innerhalb der »Welt« bewußt wurde und sich dementsprechend lösen sollte aus aller Verhaftetheit an die Welt außerhalb und innerhalb von ihm. Er hatte »Distanz zu wahren« von den Dingen.

Es wäre ein grobes Mißverständnis, wollte man Bultmann, weil die Wendungen »Distanz zu den Dingen«, »Haben als hätte man nicht« häufig bei ihm wiederkehren, der Überheblichkeit des gnostischen Pneumatikers oder stoischen Weisen bezichtigen. Er verwahrt sich ja gerade energisch gegen alle stoische oder mystische Weltflucht. Der Christ hat sich *in* der Welt zu bewähren, in den täglichen menschlichen Begegnungen, worin es sich jedesmal entscheidet, ob er sich dem im Andern ihm begegnenden Anspruch in Liebe öffnet oder verschließt, ob er sein Menschsein im Glauben realisiert oder im Unglauben verfehlt. Der Mensch ist also nur »entweltlicht«, insofern er *in* seinem weltlichen Sein Vergebung empfängt und Liebe weitergibt. Er ist auch nur insofern »entgeschichtlicht«, als er *in* seiner radikal verstandenen Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit als Glaubender und Liebender im eschatologischen Jetzt steht, gemäß der ihm eigenen Dialektik des simul justus et peccator.

Und trotzdem bleiben hier Fragen. Einerseits kommt ja in dieser Dialektik der Charakter der »Zwischenzeit«, in der wir seit dem Christusgeschehen stehen, sehr deutlich zum Ausdruck<sup>24</sup>; aber ist andererseits die Dialektik nicht überspitzt, wenn Bultmann die Welt und ihre Strukturen gleichsam aus dem Bereich des Eschaton (und damit auch der theologischen Reflexion) entläßt, indem er meistens das Gegenüber von »Welt« (= Profanität) und »Glauben« unterstreicht, recht selten aber ihr Miteinander sieht<sup>25</sup>? Verkündigt denn nicht das Neue Testament (freilich in

22 Daß Cullmann die Progressivität nicht als einen »Heilsschematismus« im Sinne einer linearen und im voraus bestimmten Entwicklung versteht, dürfte er in seinem neuen Buch unmißverständlich gezeigt haben. - Ich habe es in diesem Zusammenhang bewußt unterlassen, auf die Frage einzugehen, ob und inwieweit Jesus selbst sich in die alttestamentliche Heilsgeschichte einreicht (etwa im Bewußtsein, der leidende Gottesknecht zu sein); ich bin persönlich aber davon überzeugt, daß auch von daher gesehen sich eine positive Übernahme des Alten Testaments rechtfertigt.

23 Vgl. I, 1 ff.; 65 ff.; 85 ff.; 153 ff.; II, 1 ff.; 133 ff.; III, 35 ff.; 131 ff.

24 Bultmann kommt übrigens der Cullmannschen Sicht der Zwischenzeit sehr nahe in III, 35 ff.

25 Unter starkem Vorbehalt wird dem Humanismus eine Konzession gemacht: III, 61 ff.; vgl. II, 133 ff.; 274 ff. Auch IV, 42 ff.

mythischer Form) die *gegenwärtige universelle* Königsherrschaft Christi auch über die »Mächte«? Es scheint mir, daß Cullmann<sup>26</sup> in dieser Beziehung die neutestamentlichen Linien klarer ausgezogen hat als Bultmann, der wahrscheinlich meint, dadurch werde der Glaube wieder falsch objektivierend versichert im Sinne der *securitas*. Aber muß nicht gerade angesichts solchen Glaubens an die Königsherrschaft Christi über diese Welt alles Streben nach seiner »Aufweisbarkeit« zerbrechen; ist nicht solches Glauben seinem Wesen nach ein Hoffen<sup>27</sup>?

Ähnliches wäre zu sagen zum Kirchenbegriff Bultmanns, der sich auch durch die Entweltlichung und Entgeschichtlichung kennzeichnet. Zunächst ist festzuhalten, daß Bultmann keineswegs den Kirchenbegriff auflöst, etwa zugunsten des glaubenden Individuums, wie das in der Gnosis des 2. Jahrhunderts geschehen ist<sup>28</sup>. Bultmann kennt sehr wohl die Kirche als den »Leib Christi«, die ihren jeweiligen geschichtlichen Ort hat: nämlich die Verkündigung Christi in Wort und Sakrament<sup>29</sup>. Zu ihr gehören alle diejenigen, die in der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe stehen. Man kann es Bultmann auch nicht übelnehmen, wenn er vor jeder undialektischen Aufweisbarkeit des Glaubens in der sichtbaren (institutionellen oder dogmatischen) Kirche warnt. Daß die Kirche eine »entweltlichte« Existenz zu führen hat, würde ich ihm also noch abnehmen. Aber ist sie deswegen auch der Geschichte entnommen? In der Gnosis: ja; denn da gesellt sich einfach ein Pneumatiker zum andern, bis ihre Zahl voll ist. Jedoch das Neue Testament: kennt es nicht eine *Geschichte* der Kirche in der Gegenwart, die Heilsbedeutung hat? Lassen wir nun einmal den »vorbelasteten« Lukas beiseite — aber wie steht es bei Paulus? Sieht er nicht Röm. 9—11 einen Fortgang der Heilsgeschichte in der Tatsache der Verstocktheit Israels und des Übergangs der Mission an die »Heiden«, einen Fortgang, der eschatologische Bedeutung hat<sup>30</sup>? Es scheint mir, auch hier lehrt Cullmann durchaus im Sinn des ganzen Neuen Testaments, wenn er von einer Ausweitung des Heils im lokalen und temporalen Sinn in der Kirche und durch die Kirche redet<sup>31</sup>. Daß auch diese Heilsgeschichte ein Gegenstand nicht der objektiven Aufweisbarkeit, sondern der eschatologischen Hoffnung ist, darüber läßt Cullmann keinen Zweifel<sup>32</sup>.

26 Neben »Heil als Geschichte« vgl. vor allem »Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament«, 1950<sup>3</sup> (Theol. Studien 10), und »Der Staat im Neuen Testament«, Tübingen, 1961<sup>2</sup>.

27 Das kommt etwa im Bild Cullmanns vom Victory Day zum Ausdruck.

28 Obwohl er - das muß gesagt werden - den Akzent sehr stark auf den Einzelnen legt; darum das Mißverständnis bei R. Marlé, Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament, 1956 (vgl. dazu III, 178 ff.).

29 Aber auch etwa in der liebenden Tat; großartig, was darüber Bultmann III, 122 ff., sagt.

30 Bultmann sagt freilich, die Geschichte sei von der Eschatologie verschlungen (III, 99 ff.). Aber er muß zugeben, daß mehrere Paulusstellen, u. a. eben gerade Röm. 9-11, dieser Deutung Schwierigkeiten bereiten.

31 A propos: Auch darin wird Cullmann recht behalten, wenn er die »Dehnung der Zeit« nicht so sehr auf den negativen Aspekt der Parusieverzögerung, sondern auf positive neue Ereignisse zurückführt.

32 Vgl. Heil als Geschichte, S. 268 ff. - Cullmann unterstreicht ja übrigens genau wie Bultmann die eschatologische Prägung der christlichen Gegenwart überhaupt. Und Bultmann selber gibt zu, daß die »lukanische« Entwicklung 1. notwendig kommen mußte und 2., daß auch in ihr die eschatologische Dialektik, wenn auch in gewandelter Form, erhalten blieb (cf. III, 131 ff.). Vgl. auch: Geschichte und Eschatologie (franz. Ausg. 1959, S. 44 ff.).

In der Annahme der Entweltlichung und Entgeschichtlichung des Einzelnen im Heilsvollzug sehe ich eine gnostische *Gefahr* in der Theologie Bultmanns. Ich betone noch einmal: er hat seine Anschauung nicht direkt aus der häretischen Gnosis des 2. Jahrhunderts geschöpft, vielmehr aus dem Neuen Testament selber, das *auch* so verstanden werden kann; und die Kirchengeschichte beweist in der Tat, daß man diese Botschaft jedenfalls *auch* aus dem Neuen Testament hat heraus-hören können. Nur möchte ich festhalten, daß diese Sicht zumindest einseitig ist; daß auch das Neue Testament selbst schon (und nicht erst der nachbiblische »Frühkatholizismus«) einerseits über die Kirche und ihre Geschichte positiver denkt als es Bultmann tut, und andererseits ebenfalls das Neue Testament selbst (und nicht erst das konstantinische Zeitalter) zur »Welt« — in und trotz aller beibehaltenen Dialektik — ein positiveres Verhältnis gewinnt als Bultmann annimmt<sup>33</sup>.

Bultmanns in *diesem* Sinne geschichtslose<sup>34</sup> Sicht des Heilsvollzuges zeigt sich nun aber am eklatantesten in seiner Auffassung der Zukunft des Heils. Wir kommen damit zum 3. und zugleich wichtigsten Punkt.

3. Bultmann<sup>35</sup>, getreu seinem Programm, entmythologisiert, wie bekannt, die neutestamentliche Eschatologie. Wenn Christus für ihn das Ende nicht nur des Gesetzes, sondern auch der Heilsgeschichte ist, wenn das Wesen des Glaubens in der »Entgeschichtlichung« des Glaubenden besteht, dann ist es klar, daß auch jede futurische, realistische Eschatologie ihren wörtlichen Sinn für Bultmann verloren hat, also etwa das Reden des Neuen Testaments von der künftigen Auferstehung der Toten, vom künftigen Gericht, von der Neuschöpfung am Ende, oder gar vom tausendjährigen Reich. Das alles sind jüdisch-apokalyptische »Reste«, die das Neue Testament nur noch »mitschleppt«. Bedenklich wird aber die Sache, wenn man konstatieren muß, daß sogar ein Paulus, sonst doch ein Kronzeuge Bultmannscher Theologie, solche »Reste« noch »mitschleppt«, daß also Bultmann sich für seine Ansicht eigentlich nur auf einige Stellen im Johannesevangelium (die außerdem noch durch andere in Frage gestellt werden) und — nach seiner Meinung — etwa auf 1. Kor. 13,13 stützen kann, wenn wir von den von Paulus in 1. Kor. 15 (cf. 2. Tim. 2,18) bekämpften gnostischen Leugnern der Auferstehung absehen. Bedenklich darum, weil Bultmann in diesem Punkt offenbar nicht nur einseitig interpretiert (d. h. das neutestamentliche Sowohl-als auch zu wenig berücksichtigt), sondern sich in *Widerspruch* zur in diesem Punkt sozusagen einhelligen neutestamentlichen Tradition stellt.

Woher kommt diese merkwürdige Tatsache bei dem sonst durchaus auf dem Boden des Neuen Testaments fußenden Exegeten Bultmann? Natürlich fühlt man

33 Was den »Frühkatholizismus« betrifft, vgl. z. B. E. Käsemann, »Paulus und der Frühkatholizismus«, ZThK 60, 1963, S. 75 ff. - Was das Verhältnis zur Welt betrifft, vgl. z. B. O. Cullmann, »Der Staat im Neuen Testament« (Anm. 26). Freilich ist zuzugeben, daß eine *aktive* Teilnahme der Christen am staatlichen Leben und am Kulturaufbau vor Konstantin nicht nachgewiesen werden kann. Das hindert aber nicht, daß sich auch vor Konstantin eine durchaus weltaufgeschlossene Haltung anbahnt, etwa bei den Apologeten und bei den alexandrinischen Theologen.

34 Wenn ich sage »geschichtslos«, dann gilt es ein Mißverständnis abzuwehren: Bultmann hat ja gerade die »Geschichtlichkeit der Existenz« zu einem Leitsatz der Exegese erhoben. »Geschichtslos« im hier verwendeten Sinn ist also als eine Leugnung des Fortschritts der Heilsgeschichte in der eschatologischen Zeit seit Christi Kommen gemeint.

35 Vgl. I, 38 ff.; 134 ff.; III, 15 ff.; IV, 141 ff. K. Barth, Die Auferstehung der Toten, 1924, hatte ja übrigens ganz ähnlich gedacht; er kritisiert (darum?) Bultmann auch in seiner 1952 erschienenen Studie in diesem Punkt kaum.

sich bei solchen Gedankengängen sogleich an die Gnosis erinnert. Die Gnosis des 2. Jahrhunderts konnte ja in der Tat mit einer realistischen Enderwartung nichts anfangen. Sie kennt zwar (es ist dies nur eine Konsequenz ihrer Kosmogonie) die Idee eines individuellen zukünftigen Heils, vorgestellt in Form der Himmelsreise der Seele nach dem Tode (wobei ihr die »Welt« sukzessive ins Nichts versinkt), aber sie ist eigentlich nicht sonderlich daran interessiert; das Wissen um die Heilsgewalt überwiegt bei weitem. Bultmann ist aber in diesem Punkt nicht von der Gnosis des Altertums beeinflusst, genauso wenig, wie er es in anderem Bereich ist<sup>36</sup>. Es scheint mir vielmehr, daß Bultmann hier einem allgemeinen rationalistischen Zweifel an der Möglichkeit realistischer Eschatologie beipflichtet, der in der Kirche der Neuzeit mehr und mehr um sich greift<sup>37</sup>. Er betrachtet eine solche realistische Hoffnung, auch wenn sie in der Bibel steht, im 20. Jahrhundert einfach als »erledigt«, weil sie — so wird behauptet — mit dem antiken Weltbild steht und fällt<sup>38</sup>.

Was bleibt nach solcher Entmythologisierung biblischer Eschatologie zurück? Nicht viel. Es bleibt das ständige Offensein, die Bereitschaft, das Bisherige aufzugeben und sich der Zukünftigkeit des Eigentlichen, Ganz-Anderen, entgegenzustrecken; es bleibt die Hoffnung, daß Gott immer-schon-da ist, wohin man auch kommt, daß er einem immer-schon-voraus ist, auch in der Nacht des Todes. Mit anderen Worten, hier will man bewußt nichts mehr wissen über die temporale Zukunft: *ignoramus-ignorabimus*.

Gegenüber dieser — an und für sich sympathischen — Selbstbescheidung muß man doch ein Wort einlegen für das Neue Testament, das uns eine realistische Eschatologie lehrt, mag es das auch (logisch!) in einer mythischen, nicht verifizierbaren Weise tun. In dieser Beziehung scheint mit Cullmanns Theologie einen Schlüssel in die Hand zu geben mit ihrer Formulierung des »Schon — noch nicht«<sup>39</sup>: wenn die christliche Gemeinde bekennt, daß mit Jesus dem Christus das Eschaton *schon* angebrochen ist<sup>40</sup>, dann folgt meines Erachtens — auch abgesehen von aller theologischen Reflexion — aus jeder beliebigen Analyse unserer menschlichen Situation (sei sie existential oder tiefenpsychologisch oder ganz einfach dem common sense entspringen) mit Notwendigkeit, daß dieses Eschaton in der gegenwärtigen Weltzeit *noch* nicht seine Erfüllung gefunden hat, daß seine sichtbare Verwirklichung zum größten Teil noch aussteht, weil alle gegenwärtig in der Gemeinde oder auch in der Welt sich abzeichnende Erfüllung nur eine Vorausnahme der Endverwirklichung darstellt. — Die realistische Eschatologie scheint mir aber auch eine theologische Konsequenz des neutestamentlichen Zeugnisses der körper-

36 Er kann ja natürlich nachweisen, daß auch diese gnostische, individuell-kosmische Sicht im Neuen Testament vertreten wird, neben der geschichtlich-apokalyptischen. Aber für ihn gilt es ja gerade auch sie zu entmythologisieren.

37 Z. B. auch für A. Schweitzer und C. H. Dodd sowie ihre Schüler ist ja die futurische Eschatologie nicht mehr annehmbar.

38 Daß sich derselbe Zweifel noch auf eine ganze Reihe anderer »mythischer« Aussagen des Neuen Testaments erstreckt, zeigt Bultmanns berühmt gewordene Programmschrift in: Offenbarung und Heilsgeschichte, 1941 (vgl. Kerygma und Mythos I, 15 ff., II, 179 ff., und die ganze im Anschluß daran aufgebrochene Diskussion des Für und Wider in den Bänden Kerygma und Mythos, erschienen bei Herbert Reich-Hamburg).

39 Vgl. Heil als Geschichte, S. 147 ff. (das Cullmannsche »schon - noch nicht« ist im Sinn das genaue Gegenteil des Bultmannschen »nicht mehr - noch nicht«).

40 So weit wäre auch Bultmann einverstanden; allerdings würde er sagen: endgültig angebrochen.

lichen Auferstehung Jesu zu sein, die allerdings Bultmann — auch hier im Gegensatz zu Paulus — als historisches Faktum leugnet. Zudem dürfte Cullmann recht behalten, wenn er im Plan Gottes, wie ihn die Bibel im Fortschritt vom Alten zum Neuen Testament offenbart, eine *Zielstrebigkeit* zu erkennen meint, die auf die Universalität des Heils (Menschheit und Schöpfung umfassend) hintendiert und die in der (vorläufigen) »Reduzierung« des Heils auf altes und neues Israel nur ein (infolge der menschlichen Sünde notwendig gewordenes) Mittel zur Erreichung dieses göttlichen Ziels sieht.

Ich habe aus den angeführten Gründen keine Angst, daß die Verkündigung der realistischen Eschatologie den modernen Menschen nicht mehr treffen kann; sie wird ihn treffen, wenn auch als Skandalon, genauso wie das von Bultmann herausgestellte echte Skandalon vom Kreuz ihn trifft. Es ist nicht nötig, deswegen die biblische Eschatologie abzubauen. (Wenn man sich auch hüten wird — das ist ein berechtigtes Anliegen —, sie apokalyptisch auszumalen).

Wird es nicht von diesem dritten Punkt, der Heilszukunft, her besonders deutlich, daß es eben doch die *Geschichtslosigkeit*<sup>41</sup> der Theologie Bultmanns ist, die auch die Probleme in den andern behandelten Sektoren, Heilsvorgang und -gegenwart, heraufbeschwört, dort allerdings weniger klar zum Ausdruck kommt? Damit treffen wir aber — nach einigen Umwegen — wieder mit dem Kern der eingangs erwähnten These Cullmanns zusammen, die der Theologie Bultmanns den Vorwurf macht, daß sie die heilsgeschichtliche Sicht ablehnt und sie in *diesem* Sinn mit der häretischen Gnosis des 2. Jahrhunderts vergleicht.

Ich würde freilich — trotz allem — Bultmann in meliorem partem interpretieren. Ich würde sagen: er steht auf dem Boden des Neuen Testaments, allerdings nicht auf dem Boden des *ganzen* Neuen Testaments, sondern auf dem Boden einer (bisweilen ziemlich dünnen!) Schicht neutestamentlicher Schriften, die er dann noch so interpretiert, daß er dadurch tatsächlich in die Nähe der häretischen Gnosis des 2. Jahrhunderts gerät. Dessenungeachtet bin ich nicht der Meinung — diese Bemerkung darf ich mir wohl zum Schluß gestatten —, daß es unbedingt heißen müßte: Cullmann oder Bultmann, wenn es um eine sachgemäße Auslegung des Neuen Testaments geht. Viel eher würde ich denken, müßten wir so fragen: Zeigt nicht gerade die Tatsache, daß sowohl Cullmann als auch Bultmann beide sich — mit Recht! — für ihre Anschauung auf das Neue Testament berufen können, nur noch wieder einmal mehr, wie reichhaltig eben das Neue Testament selber ist<sup>42</sup>. Auch Cullmann betont ja immer wieder die Legitimität des Bultmannschen Anliegens, und Bultmann kann nicht umhin, Cullmann zuzugestehen, daß er wenigstens den Lukas verstanden hat (man darf ruhig hinzufügen: noch etwas mehr!)<sup>43</sup>.

41 Vgl. Anm. 34.

42 Diese Tatsache ruft nach einer »Katholizität« der hermeneutischen Methode, wie sie schön im Montreal-Rapport (1963) der nordamerikanischen Sektion zum Thema »Christ and the Church« entwickelt worden ist.

43 Darf ich es einmal schematisierend (ich bin mir bewußt, daß es sogar sehr schematisierend ist!) so formulieren: Cullmann scheint mir vor allem die alttestamentlich-jüdisch-apokalyptische Richtung zu vertreten, die sich in breitem Strom von seinem Ursprung her ins Urchristentum ergossen hat; während Bultmann mehr die hellenistisch-gnostisierende Richtung innehält, die aus der Begegnung des Christentums mit heidnischer und jüdischer Gnosis hervorgewachsen ist.

Das führt mich zu einer letzten Erwägung: Wäre es nicht fruchtbar, wenn vor allem die jüngeren Schüler der beiden Gelehrten sich bemühen würden, aufmerksam aufeinander zu hören und voneinander zu lernen, und wenn die von beiden »Schulen« Unabhängigen, die die theologische Diskussion ohnehin objektiver zu beurteilen in der Lage sind, mithelfen würden, daß eine gegenseitige Annäherung erreicht werden kann, so weit eine solche in der theologiegeschichtlichen Situation der »Zwischenzeit« (und da haben wir noch einen weiteren Grund zur Hoffnung auf die Parusie!) überhaupt möglich ist?

## Le problème de la Tradition dans la discussion œcuménique des dernières décennies

Puisqu'on me fait l'honneur d'ouvrir ce Colloque consacré au problème de la Tradition dans les premiers siècles de l'histoire du christianisme, j'ai envie — et les organisateurs m'ont aimablement donné le feu vert pour le faire — de partir pour une fois de l'*actualité œcuménique*. J'aimerais voir dans quelle mesure cette actualité est reliée à la problématique de la Tradition dans l'Église ancienne qui nous occupe.

Dans ce qui suit, je me limiterai aux trois dernières décennies, plus exactement aux 25 dernières années. Je n'ai d'ailleurs aucune ambition d'être exhaustif, ce qui n'aurait pas de sens dans notre contexte. Je veux d'abord étudier trois documents officiels sur la relation « Écriture et Tradition » qui émanent de l'Église catholique-romaine, de la Commission interorthodoxe préparant le Concile panorthodoxe, et de la Commission de foi et constitution du Conseil œcuménique des Églises. Dans une deuxième partie, je me pencherai plus particulièrement sur le concept de la « Hiérarchie des vérités » qui me semble être en rapport direct avec le problème de la Tradition.

### I

Puisque nous sommes à Rome, je prendrai mon point de départ avec le Décret *De divina revelatione* du Concile de Vatican II. On a fait assez l'éloge de ce texte qui, dans un équilibre remarquable, a défini le rapport entre Écriture et Tradition à l'intérieur de la Révélation divine unique, et qui a ainsi permis de sortir

quelque peu des impasses de la controverse confessionnelle qui n'a cessé de secouer notre monde occidental depuis le XVI<sup>e</sup> siècle.

Pour ne pas me perdre dans les commentaires de ce texte bien connu, je ne citerai que la voix de mon ancien collègue à Neuchâtel, le professeur J.-L. Leuba. À propos du chapitre 9 du Décret définissant le rapport réciproque entre l'Écriture et la Tradition, M. Leuba dit:

« L'intention du chapitre paraît dès lors absolument claire. On a voulu dire qu'Écriture et Tradition ne sont pas deux sources de même nature, deux quantités s'ajoutant l'une à l'autre comme deux chiffres s'additionnent, mais qu'elles sont deux formes de nature différente et livrant toutes deux, mais ensemble, la Parole de Dieu. De quelque manière qu'on le comprenne, le *et* tridentin est donc considérablement interprété. Il est dépassé, sans pour autant que la Tradition soit ravalée indûment au rôle de simple interprétratrice de l'Écriture »<sup>1</sup>.

On pourrait montrer la justesse de cette affirmation en suivant le texte du Décret chapitre par chapitre. Cela nous mènerait trop loin, et cette démonstration me semble superflue ici. Je voudrais juste rappeler l'agencement général du Décret afin de pouvoir lui comparer ensuite plus facilement les textes orthodoxes et protestants portant sur le même sujet.

Le Décret parle, dans un premier chapitre, de la Révélation elle-même, avant d'aborder, dans un 2<sup>e</sup> chapitre, le problème de la transmission de la Révélation divine. Ici le § 8 est particulièrement significatif. Il dit que la transmission de la Révélation se fait dans « la prédication apostolique, qui se trouve spécialement exprimée dans les livres inspirés », ainsi que dans la « Tradition reçue des apôtres » qui « comprend tout ce qui contribue à conduire saintement la vie du peuple de Dieu et à en augmenter la foi; ainsi l'Église perpétue dans sa doctrine, sa vie et son culte et elle transmet à chaque génération, tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit ». Et cette Église — faut-il le rappeler? — se compose du peuple des croyants ainsi que des ministres. « C'est cette même

---

<sup>1</sup> J.-L. Leuba, *La Tradition à Montréal et à Vatican II. Convergences et questions*, in *Vatican II. La Révélation divine* [Unam Sanctam, 70b], Paris 1968, p. 480.



Tradition, qui fait connaître à l'Église la liste intégrale des Livres Saints; c'est elle aussi qui, dans l'Église fait comprendre cette Écriture Sainte et la rend continuellement opérante »<sup>2</sup>.

Le § 9, bien connu, enchaîne pour déclarer:

« La sainte Tradition et la Sainte Écriture sont donc reliées et communiquent étroitement entre elles. Car toutes deux, jaillissant d'une source divine identique, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin. En effet, la Sainte Écriture est la parole de Dieu en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit; quant à la sainte Tradition, elle porte la parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit-Saint aux apôtres, et la transmet intégralement à leurs successeurs, pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité: il en résulte que l'Église ne tire pas de la seule Écriture Sainte sa certitude sur tous les points de la Révélation. C'est pourquoi l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect »<sup>3</sup>.

La suite du Décret (chap. III-VI) est consacrée entièrement à l'inspiration de la Sainte Écriture, Ancien et Nouveau Testament, et à son interprétation dans la vie de l'Église. Dans ce traité remarquable d'herméneutique biblique, la Tradition apparaît principalement comme étant au service de l'interprétation des Écritures. Je cite comme preuve un extrait du § 21:

« Toujours elle (sc. l'Église) eut et elle a pour règle suprême de sa foi les Écritures, conjointement avec la sainte Tradition, puisque, inspirées par Dieu et consignées une fois pour toutes par écrit, elles communiquent immuablement la parole de Dieu lui-même et font résonner dans les paroles des prophètes et des apôtres la voix de l'Esprit-Saint. Il faut donc que toute la prédication ecclésiastique, comme la religion chrétienne elle-même, soit nourrie et régie par la Sainte Écriture »<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Concile oecuménique Vatican II. *Constitutions, décrets, déclarations*, Paris 1967, pp. 130-131.

<sup>3</sup> *Ibid.* pp. 131-132.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 141.

Quand on regarde du côté orthodoxe, nous avons un texte semblable qui émane de la commission interorthodoxe qui prépare le concile panorthodoxe, réunie à Chambésy près de Genève en 1971. Ce texte a pour titre: *La Révélation divine et les formes dans lesquelles elle trouve son expression pour le salut des hommes*<sup>5</sup>.

Le texte commence aussi, comme le Décret *De divina Revelatione*, avec une introduction sur la Révélation elle-même. Dans cette introduction, Ecriture et Tradition sont définies comme les deux formes de la Révélation:

« Die göttliche Offenbarung hat den Menschen gegenüber viele Ausdrucksformen angenommen — ungeschriebene in der Überlieferung, geschriebene in der Heiligen Schrift —, doch diese Unterschiedlichkeit bedeutet keinen Wesensunterschied, sondern nur Verschiedenheit der Formen. Das Wort Gottes, das sich in der göttlichen Offenbarung enthüllt hat und bis zu uns herabstieg, ist selbst die einzige Quelle der Offenbarung wie es auch allein das Heil zu schenken vermag »<sup>6</sup>.

Ensuite, le texte orthodoxe passe immédiatement à l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament, et à l'inspiration des écrits bibliques. A la fin du chapitre 3 se trouve une phrase qui est comme un résumé de l'herméneutique biblique exprimée dans le Décret de Vatican II:

« Das Menschliche muss mit menschlichen Methoden erforscht werden, während sich das Göttliche nicht in einseitig individualistischer und subjektiver Weise erfassen lässt. Alle Einzelheiten müssen in Übereinstimmung mit der Gesamtheit der Heiligen Schrift und der Offenbarung beurteilt werden und diese Gesamtheit wiederum in Übereinstimmung mit der Tradition der Kirche von Anfang an, denn für beide, das ungeschriebene und das geschriebene Wort Gottes, gibt es nur eine Quelle »<sup>7</sup>.

La deuxième, et la plus grande, partie du texte, le chapitre V, est consacrée à la sainte Tradition. Au début, nous trouvons cette définition de la Tradition:

---

<sup>5</sup> *Pros tèn Megalèn Synodon* I, Chambésy 1971. Je cite d'après la traduction allemande du texte que donne A. Jensen, *Die Zukunft der Orthodoxie, Konzilspläne und Kirchenstrukturen*, Zürich-Köln 1986.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 270.

<sup>7</sup> *Ibid.* pp. 275-286.

« Die Heilige Überlieferung ist die Lehre, die von unserem Herrn und den Aposteln mündlich weitergegeben, in lebendiger Rede von der Kirche weitergetragen und durch die Einwirkung des Heiligen Geistes in der Kirche auch schriftlich niedergelegt wurde. Unter der Führung ihrer Hirten, Nachfolger der Apostel, die die Verantwortung für die richtige Verkündigung des Wortes der Wahrheit trugen, fand diese Lehre im Lauf der Zeit ihre Ausprägung im katholischen Denken und im einheitlichen Bewusstsein der Kirche, die aus sich und kraft ihrer apostolischen Sukzession das Kriterium ihrer eigenen Wahrheit besitzt — man spricht daher auch von « apostolischer Wahrheit » und « apostolischem Denken ». Diese Lehre wurde dann interpretiert und gesammelt, und sie nahm in späterer Zeit feste Gestalt an: in den alten Glaubensbekenntnissen, in den Lehrentscheidungen und Symbola der heiligen Konzilien, insbesondere der Ökumenischen, in der authentischen Interpretation der Heiligen Schrift durch die Kirche wie auch im Gottesdienst, in den allgemeinen Sitten und Gebräuchen und der allgemeinen Praxis der Gesamtkirche. Schliesslich wurde diese Lehre über Jahrhunderte hin in den verschiedenen, vornehmlich dogmatischen, antihäretischen und apologetischen Schriften der Väter und anderer Kirchenlehrer wiederaufgegriffen und vertieft durch die treue und richtige Deutung der überlieferten Grundlagen. So entstand die Heilige Überlieferung im umfassenden und eigentlichen Sinn: Als solche ist sie in ihrer Gesamtheit der zweite Träger der göttlichen Offenbarung in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, in voller Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift und ihr gleich an Autorität ».<sup>8</sup>

Le concept de Tradition tel qu'il est exprimé ici, ressemble beaucoup à ce que nous trouvons dans le Décret *De divina Revelatione*. Il est cependant original en ce qu'il énumère les différentes formes dans lesquelles la Tradition a été transmise au cours de l'histoire: dans les plus anciennes confessions de foi, dans les décisions et symboles des Conciles, en premier lieu des Conciles oecuméniques, dans l'interprétation de l'Écriture dans la liturgie et dans la vie de l'Église, enfin dans les écrits des Pères et des docteurs. Malgré l'affirmation que tout cet ensemble de la Tradition a la

---

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 277.

même autorité que l'Écriture<sup>9</sup>, on ne peut pas s'empêcher de se demander si cette énumération n'établit pas implicitement un ordre hiérarchique à l'intérieur de la Tradition elle-même? J'y reviendrai.

Le texte orthodoxe déclare ensuite expressément que la Tradition orale a précédé l'Écriture:

« Aus dieser ersten Überlieferung ging der Inhalt des Neuen Testaments hervor, der jedoch die mündliche Überlieferung nicht voll ausschöpfte... Genaugenommen verdrängte die Schrift niemals die Überlieferung, sondern beide blieben gleichwertige Träger, gleich gewichtige Ausdruckformen der göttlichen Offenbarung, mit einem Unterschied: Die Schrift war, wie schon erwähnt, zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Kirche abgeschlossen und vollendet und bildete den Kanon, d.h. den endgültigen Text des Neuen Testaments; die Überlieferung wurde dagegen mündlich weitergegeben und hörend in der Kirche bewahrt, sie ging weiter und entwickelte sich durch den Beistand des Parakleten, der die Kirche « in alle Wahrheit einführt » (*Joh. 16, 13*), unverfälscht in verschiedenen Formen, bis sie in den oben erwähnten kirchlichen Texten festgehalten wurde. So entstand die Heilige Überlieferung »<sup>10</sup>.

À propos du problème de l'autosuffisance de l'Écriture, le texte orthodoxe fait des déclarations intéressantes:

« Zur speziellen Frage der Suffizienz ist von unserem orthodoxen Standpunkt aus zu betonen, dass sich die göttliche Offenbarung weder in der Schrift allein noch in der Überlieferung allein erschöpft; die Schrift steht in der Tradition, und beide zusammen stellen die Fülle der Offenbarung in Christus Jesus dar... Zwischen Überlieferung und Schrift besteht ein enger Zusammenhang und eine vollkommene Verbindung. Sicher ist die lebendige Überlieferung der Schrift vorangegangen, wie das mündliche Wort und die mündliche Verkündigung der schriftlichen Weitergabe der geoffenbarten Wahrheit vorangegangen ist, aber man kann weder sagen, dass die Überlieferung der Schrift entnommen wurde, noch dass die Überlieferung völlig in der Schrift aufgegangen ist. Ohne die Heilige Schrift als der ältesten Verkörperung des Evangeliums wäre es nicht

---

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 279.

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 278.

möglich gewesen, den tiefen Sinn der Schriften genau zu begreifen; ohne die Überlieferung besäßen wir gar keine Heiligen Schriften. Überlieferung und Schrift bilden ein einziges Ganzes »<sup>11</sup>.

Quel est le rapport entre la Tradition apostolique et la Tradition ecclésiale? Voici la réponse orthodoxe:

« Die kirchliche Tradition bezieht sich direkt oder indirekt auf die apostolische Wahrheit; sie stimmt immer mit der Lehre der Heiligen Schrift überein, die sie interpretiert und entwickelt; sie verwirklicht deren umfassende und konkrete Anwendung im Leben der Kirche und erleichtert so die vollkommene Erfassung der heilbringenden Wahrheit Gottes »<sup>12</sup>.

Comme le Décret de Vatican II qui redécouvre la dimension du peuple de Dieu, le texte orthodoxe insiste, certes, sur la chaîne des personnes se trouvant dans la succession apostolique en tant que porteurs privilégiés, assisté par le Saint-Esprit, de la Tradition véridique, mais il n'oublie pas pour autant la participation de l'ensemble des croyants:

« In noch weiterem Sinn und in einer umfassenderen ekklesiologischen Perspektive ist es das ganze Pleroma der Kirche, die Gläubigen in ihrer Gesamtheit (sc. denen die Überlieferung überliefert wird). In der Heiligen Überlieferung, die sich in der Kirche vollzieht, sind sie zugleich Objekt und Subjekt: Objekt, da die Heilige Tradition wie auch die Heilige Schrift, d.h. die ganze göttliche Offenbarung, ihr Heil und ihr Leben in Christus zum Ziel hat; Subjekt, da sie selbst durch ihre gläubige Annahme der Offenbarung und durch das Zeugnis ihres Gewissens dazu beitragen, diese überlieferte Wahrheit und Lehre vollkommen zu bewahren und unversehrt an die kommenden Generationen weiterzugeben »<sup>13</sup>.

Cette optique est appliquée dans la suite du texte. Le principe de la succession apostolique des évêques trouve sa manifestation concrète dans l'institution conciliaire:

---

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 283 et 284.

<sup>12</sup> *Ibid.* pp. 278-279.

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 282.

« ... die Formulierung und Festlegung der Wahrheiten, die in der Heiligen Schrift und in der Heiligen Überlieferung enthalten sind, geschieht durch die Kirche, und nur durch sie, und zwar in der Person ihrer Bischöfe, die sich zum Konzil versammeln. Ihnen haben die Apostel das Wort Gottes anvertraut und sie stehen durch die apostolische Sukzession in Verbindung mit Christus, dem einen Herrn und eigentlichen Träger der göttlichen Offenbarung. Die Bischöfe sind nicht als Einzelpersonen zu sehen, als die geistlich Verantwortlichen der grossen und kleinen geistigen Herde, die ihrer Hirtensorge anvertraut..., sondern vor allem in ihrer Gesamtheit: als die heilige Institution der Bischöfe, die versammelt sind und sich im Konzil zu Fragen des Glaubens und der Wahrheit im Heiligen Geist äussern »<sup>14</sup>.

D'autre part, la conscience commune de l'Église est tout aussi importante:

« In bezug auf das Zeugnis der Gläubigen, auch gemeinsames Bewusstsein der Kirche genannt, anerkennt unsere heilige orthodoxe Kirche, dass ein sehr enger und wesentlicher Zusammenhang zwischen der Heiligen Überlieferung und dem gemeinsamen Bewusstsein der Kirche besteht, in dem die Wahrheit durch das Pleroma gelebt wird. Wenn auch jeder Begriff der Autorität in der Kirche ihren Ursprung und ihre Stütze in der Institution des Ökumenischen Konzils hat, bei dem die Kirche durch ihre Bischöfe über Fragen des Glaubens und des Lebens in Christus urteilt und entscheidet, so darf diese Autorität doch nicht unabhängig von dem parallel verlaufenden gemeinsamen Bewusstsein der Kirche gedacht werden. Dieses Zeugnis des ganzen Pleromas der Kirche, die übereinstimmende gemeinsame Überzeugung des Klerus und des Volkes, ist nicht etwas anderes, Fremdes, das unabhängig von der verbindlich lehrenden Kirche existiert, sondern ein mit dieser verbundenes Zeugnis für die geoffenbarte Wahrheit und die identisch geglaubte Lehre »<sup>15</sup>.

La fin du texte reprend l'énumération des formes de la Tradition dans l'Église dont il a déjà été question. Mais puisque cette

---

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 286.

<sup>15</sup> *Ibid.* pp. 287-288.

page me semble très utile pour la suite de ma propre réflexion, je vais vous la lire en entier:

«Das, was in der Kirche überall, immer und von allen geglaubt wurde (Vincenz von Lerinum, *Commonitorium* 2), nahm bestimmte konkrete Formen der äusseren Erscheinung und der menschlichen Ausdrucksweise und Formulierung an, die wie folgt definiert werden können:

a) Die offiziellen Formulierungen und Glaubensbekenntnisse der alten Kirche; b) die Definitionen, Symbola und Kanones der Ökumenischen Konzilien sowie die von diesen anerkannten Beschlüsse und Kanones von lokalen Synoden und Vätern; c) die verbindlichen und authentischen Auslegungen der Schrift; d) die gottesdienstlichen Texte und vor allem die Göttliche Liturgie; e) die übereinstimmende Lehre der Kirchenväter (« consensus patrum »).

Alle diese Formen bringen klar den Glauben und die Lehre der Kirche zum Ausdruck. Die offiziellen Formulierungen und Glaubensbekenntnisse der alten Kirche « enthalten in wenigen Zeilen das ganze Dogma des Glaubens... » (Kyrill von Jerusalem, *Katechese* V, 12). Die Definitionen, Symbola und Kanones der Ökumenischen Konzilien legen kategorisch und authentisch dar, wie « die katholische Kirche glaubt », wie die gottinspirierten Väter « offen bekannten, wie sie glauben, um zu zeigen, dass ihr Denken nicht neu, sondern apostolisch ist und dass ihre Schriften nicht von ihnen erfunden wurden, sondern der Lehre der Apostel entsprechen » (Athanasius von Alexandrien, *Über die Synode von Nikaia*, 3 und 27). Die verbindlichen und authentischen Auslegungen der Schrift zeigen auf, wie « der göttliche Kanon der Schriften gemäss den Überlieferungen der katholischen Kirche und in Übereinstimmung mit dem katholischen Dogma interpretiert wird » (Vincenz von Lerinum, *Commonitorium* 2). Die Texte des Gottesdienstes und vor allem die Göttliche Liturgie sind eine inhaltsreiche und wesentliche Form des Glaubens, den die katholische Kirche im Gottesdienst bekennt, nach dem bekannten Gesetz « Lex orandi lex credendi ». Die übereinstimmende Lehre der Väter ist die Stimme des ewig lebendigen Glaubens und Lehrens der Kirche, denn sie « folgten dem Willen der Schrift » (Basilios, *Über den Heiligen Geist* 7). « Durch den Heiligen Geist... haben Hirten und Lehrer gesprochen » (Johannes von Damaskus, *Darlegung des rechten Glaubens* 4, 17). Durch ihre Übereinstimmung im

allgemeinen und besonderen wurden sie durch die Jahrhunderte zu Interpreten und Vermittlern der geoffenbarten Wahrheit und der Heiligen Überlieferung »<sup>16</sup>.

Du côté protestant, on n'est pas étonné de trouver un document tout à fait parallèle au Décret *De divina Revelatione* qui, de plus, a été élaboré à la même époque (dans l'oecuménisme, il y a des thèmes qui sont « dans l'air » à un *kairos* donné!). Il s'agit du rapport de la Section II de la 4<sup>e</sup> Conférence mondiale de Foi et Constitution du Conseil oecuménique des Églises, tenue à Montréal en 1963, rapport qui est intitulé *L'Écriture, la Tradition et les traditions*<sup>17</sup>.

Pour commencer, j'aimerais encore une fois citer le commentaire de J.-L. Leuba qui était l'un des Pères de ce document:

« Un fait est certain: alors que le cheminement catholique constitue un dépassement du *et tridentin* vers le *una cum*, le cheminement protestant constitue un dépassement du principe *sola Scriptura* traditionnel vers le même *una cum*. Si, à propos du cheminement catholique, il y avait lieu de remarquer qu'il aboutissait à traiter surtout de l'Écriture, on remarquera, à propos du cheminement protestant, qu'il a abouti, à Montréal, à traiter surtout de la Tradition, et cela, en vertu de l'exigence inverse: rééquilibrer la doctrine protestante tout entière, en donnant un net coup de barre du côté de la Tradition, reconvenue comme indispensable pour livrer le contenu de l'Écriture, puisqu'elle est l'action même du Saint-Esprit dans chaque situation historique nouvelle »<sup>18</sup>.

Le rapport de Montréal essaie en effet de rééquilibrer le point de vue protestant sur la relation entre Écriture et Tradition. Cela se voit déjà clairement au début de la 1<sup>ère</sup> partie (qui seule nous intéresse ici):

« La tradition orale et écrite des prophètes et des apôtres, sous la direction du Saint-Esprit a conduit à la formation des Écritures, et à la canonisation de l'Ancien et du Nouveau Testament, Bible de l'Église. Le fait même que la Tradition pré-

---

<sup>16</sup> *Ibid.* pp. 289-290.

<sup>17</sup> Edité dans *Foi et vie* 63 (1964) 18-36.

<sup>18</sup> *Art. cit.* (note 1), p. 483.



cède les Écritures fait ressortir la signification de la tradition, mais désigne aussi la Bible comme le trésor de la Parole de Dieu »<sup>19</sup>.

Ensuite, on reconnaît que la Tradition qu'est l'Évangile a besoin d'être réactualisée dans et par l'Église, à chaque époque, par l'Esprit Saint:

« Nous pouvons dire que nous existons comme chrétiens par la Tradition de l'Évangile (la *paradosis* du *kerygma*), attestée dans l'Écriture et transmise dans l'Église et par elle, par la puissance du Saint-Esprit. Prise dans ce sens la tradition est actualisée dans la prédication de la Parole, dans l'administration des sacrements, dans le culte, dans l'enseignement chrétien, dans la théologie et dans la mission et le témoignage rendu au Christ par la vie des membres de l'Église ».

« La Tradition dans sa forme écrite, comme Écriture Sainte (comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament), doit être interprétée par l'Église dans chaque situation nouvelle. Ces interprétations de la Tradition se manifestent dans la cristallisation de la tradition dans les confessions de foi, dans les formes liturgiques des sacrements et des autres éléments du culte, dans la prédication de la Parole et dans les exposés théologiques de la doctrine de l'Église. Une simple répétition des paroles des Écritures Saintes serait une trahison de l'Évangile, qui doit être rendu compréhensible, pour être un ferment dans le monde »<sup>20</sup>.

Mais à vrai dire, c'est — me semble-t-il — seul le rapport de Montréal, parmi les documents étudiés jusqu'ici, qui a aussi exprimé le *problème* lié à la Tradition. Peut-on en effet affirmer, comme le Décret *De divina Revelatione* et le texte orthodoxe de Chambésy le font, chacun à sa manière, que la Tradition est, grâce au Saint-Esprit, *toujours* en conformité avec l'Écriture? que, en d'autres termes, telle Église *concrète* est infaillible? Comment alors expliquer le fait qu'il y ait *plusieurs* Églises chrétiennes qui se réclament toutes de la *même* Révélation en Jésus-Christ, qui se réfèrent toutes au *même* canon des Écritures, Ancien et Nouveau Testament, mais

---

<sup>19</sup> § 42, p. 20.

<sup>20</sup> §§ 45 et 50, pp. 21 et 22-23.

*divergent* entre elles dans leurs traditions particulières, au point de s'être séparées les unes des autres? Le rapport de Montréal s'exprime ainsi:

« Mais cette Tradition, qui est l'oeuvre du Saint-Esprit, est incorporée dans des traditions (dans les deux sens du mot, diversité des formes d'expression, et confessions séparées). Dans l'histoire chrétienne les traditions sont distinctes de la Tradition, et cependant elles ont un lien avec elle. Elles sont les expressions et les manifestations, sous diverses formes historiques, de l'unique vérité et de l'unique réalité qu'est le Christ. Ainsi définies, les traditions posent de graves problèmes. Selon les uns, les questions suivantes se posent: Est-il possible de déterminer plus exactement le contenu de la Tradition unique, et par quels moyens? Toutes les traditions qui prétendent être chrétiennes contiennent-elles la Tradition? Comment pouvons-nous distinguer entre traditions incorporant la vraie Tradition, et traditions purement humaines? Où trouver la Tradition authentique, et où n'avons-nous qu'une tradition appauvrie ou même défigurée? La tradition peut être une transmission fidèle de l'Évangile, mais elle peut aussi le défigurer. C'est dans cette ambiguïté que la gravité du problème de la tradition apparaît »<sup>21</sup>.

## II

C'est ici le lieu où l'on peut et doit faire intervenir un autre texte du Concile de Vatican II qui est un texte — et n'est pas un hasard — qui vise le dialogue oecuménique et qui apporte un élément nouveau dont nous n'avons, à mon avis, pas encore épuisé toutes les profondeurs. Je parle du principe de la *hiérarchie des vérités* formulé dans le *Décret sur l'oecuménisme*. Je prétends que ce principe est en rapport direct avec le problème qui nous occupe, à savoir le problème de la Tradition dans la discussion oecuménique.

Je vais d'avord citer tout ce passage contenu dans le § 11:

« La méthode et la manière d'exprimer la foi catholique ne doivent nullement faire obstacle au dialogue avec les frères.

---

<sup>21</sup> §§ 47-48, pp. 21-22.

Il faut absolument exposer clairement la doctrine intégrale. Rien n'est plus étranger à l'oecuménisme que ce faux irénisme, qui altère la pureté de la doctrine catholique et obscurcit son sens authentique et incontestable.

En même temps, il faut expliquer la foi catholique de façon plus profonde et plus droite, utilisant une manière de parler et un langage qui soient facilement accessibles même aux frères séparés.

En outre, dans le dialogue oecuménique, les théologiens catholiques, fidèles à la doctrine de l'Église, en conduisant en union avec les frères séparés leurs recherches sur les divins mystères, doivent procéder avec amour de la vérité, charité et humilité. En comparant les doctrines, ils se rappelleront qu'il y a un ordre ou une hiérarchie des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur lien différent avec le fondement de la foi chrétienne. Ainsi sera tracée la voie qui les incitera tous, par cette émulation fraternelle, à une connaissance plus profonde et une manifestation plus évidente des insondables richesses du Christ »<sup>22</sup>.

En lisant ce passage, on a d'abord l'impression qu'il s'agit d'une simple tactique apologetique inventée pour gagner plus facilement l'accord des frères séparés. Or, quand on lit l'intervention de Mgr. Pangrazio, alors archevêque de Gorizia, grâce à laquelle ce passage fut introduit dans le schéma, on se rend compte qu'il n'en est rien:

« Il est bon d'énumérer les nombreux éléments d'Église qui, par la grâce de Dieu, ont été conservés dans ces Communautés (sc. des frères séparés) et continuent à y produire des fruits de salut. Mais cette énumération est trop « quantitative », si je puis m'exprimer ainsi; elle ressemble trop à une simple « juxtaposition ». Il me semble qu'il faudrait un lien qui unisse ces divers éléments. Nous voulons dire un *centre*, auquel tous ces éléments seraient référés, et sans lequel ils ne

---

<sup>22</sup> Concile oecuménique Vatican II, Paris 1963, p. 620. Pour le passage décisif, j'ai repris la traduction de Mgr. G. Thils, « *Hierarchia veritatum* » (*Décret sur l'oecuménisme*, n. 11), dans *Revue théologique de Louvain* 10 (1979) 209 (« in comparandis doctrinis meminerint existere ordinem seu 'hierarchiam' veritatum doctrinae catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae »).

pourraient être expliqués. Ce lien ou centre est le Christ lui-même, que tous les chrétiens reconnaissent comme Seigneur de l'Église, que les chrétiens de toutes les Communautés désirent certainement servir fidèlement et qui, activement présent dans ces Communautés séparées, y accomplit par son Esprit-Saint des choses merveilleuses, au nom de sa gracieuse miséricorde, et non en vertu des mérites des hommes... Pour parvenir à discerner exactement l'unité déjà existante entre chrétiens et les différences qui persistent encore entre eux, il me semble important d'accorder une sérieuse attention à l'*ordre hiérarchique* des vérités révélées par lesquelles s'exprime le mystère du Christ, et des éléments qui sont constitutifs de l'Église. Même si toutes les vérités révélées doivent être crues par une même foi divine, et si tous les éléments constitutifs de l'Église doivent être tenus avec une égale fidélité, tous néanmoins n'occupent pas la même place.

Certaines vérités relèvent de l'*ordre de la fin*, par exemple le mystère de la Sainte Trinité, l'Incarnation du Verbe et la Rédemption, l'amour de Dieu et sa miséricorde envers l'humanité pécheresse, la vie éternelle dans le royaume de Dieu, etc. D'autres vérités relèvent de l'*ordre des moyens de salut*, ainsi le septénaire sacramentel, la structure hiérarchique de l'Église, la succession apostolique, etc. Il s'agit là de moyens donnés par le Christ à l'Église pour son pèlerinage terrestre; et qui disparaîtront lorsque celui-ci prendra fin. Les différences doctrinales entre chrétiens concernent moins les vérités primordiales relevant de l'ordre de la fin, que les vérités relevant de l'ordre des moyens, lesquelles sont certainement subordonnées aux premières. On peut dire que l'unité des chrétiens consiste dans une foi et une confession communes relatives aux vérités relevant de l'ordre de la fin »<sup>23</sup>.

Ce passage du Décret sur l'oecuménisme a eu un énorme succès. On n'a qu'à lire la thèse récente soutenue à la Grégorienne par William Henn sur *The Hierarchy of Truths according to Yves Congar* (1987) dans laquelle il y a tout un chapitre consacré à la discussion post-conciliaire du concept de la hiérarchie des vérités; il fait état d'une trentaine d'ouvrages et d'articles de revue parus à ce sujet! Puisque nous sommes entre historiens, à ce Colloque

---

<sup>23</sup> G. Thils, *art. cit.*, pp. 209-210.

de l'*Augustinianum*, j'ose peut-être exprimer le regret que l'ensemble de ces travaux vient — à une ou deux exceptions près — de la part des systématiciens. On n'est donc pas étonné que tous ces collègues essaient de définir et de préciser très soigneusement le lien *systématique* entre les vérités et le fondement de la foi chrétienne. Même Mgr. Pangrazio, comme nous l'avons entendu, en parlant de la hiérarchie en termes de « ordre de la fin » et de « ordre des moyens », s'est engagé par là plutôt dans une réflexion systématique. Par la suite, on discutera beaucoup aussi sur la différence entre vérités objectives (*fides quae creditur*) et vérités subjectives (*fides qua creditur*).

N'étant pas du tout systématicien moi-même, j'aimerais maintenant aborder le sujet de la hiérarchie des vérités non pas de manière verticale, mais horizontale, historique, en me posant la question suivante: Ne peut-on pas parler en termes de « hiérarchie des vérités » par rapport au fondement de la foi chrétienne, en étudiant, historiquement parlant, le lien plus ou moins rapproché, immédiat de ces vérités avec les origines, *dans le temps*, de la Révélation en Jésus-Christ?

Pour clarifier ce que je veux dire, je me permets d'introduire ici tout de suite un Père de l'Église auquel j'aimerais me référer pour mon propos. C'est — peut-être l'avez-vous déjà deviné? — Vincent de Lérins. Bien que Vincent de Lérins ait suscité des controverses dès sa redécouverte au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup> et n'ait pas bonne presse dans nos discussions oecuméniques actuelles<sup>25</sup>, je pense que son célèbre canon *id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*, garde toute son importance dès qu'on l'applique au concept de la « hiérarchie des vérités ».

Vous vous souvenez sans doute que les critères du canon de Vincent constituent eux-mêmes une hiérarchie entre eux: d'abord, on partira du stade présent pour voir si l'on peut trouver un consensus entre des opinions divergentes. Ce sera tâche facile si une majorité écrasante se trouve d'un côté, et une minorité infime de l'autre. Mais si la chrétienté est profondément divisée — comme elle l'était au IV<sup>e</sup> siècle, et comme elle l'est au XX<sup>e</sup> siècle —, ce critère de l'universalité dans le présent ne joue pas. Dans ce cas,

---

<sup>24</sup> Cf. H. Kremser, *Die Bedeutung des Vincenz von Lerinum für die römisch-katholische Bewertung der Tradition*, Thèse Hambourg 1959.

<sup>25</sup> Un exemple significatif: Vincent est encore cité par Vatican I, mais il n'est plus cité par Vatican II.

dit Vincent, il faut remonter dans le temps, à l'antiquité, qui se situe avant la division, pour retrouver le consensus entre-temps perdu. Bien sûr, dans l'antiquité même, le consensus n'était jamais parfait. C'est pour cela, dit Vincent, qu'on doit s'en tenir, en premier lieu, aux Conciles oecuméniques, reconnus par tous, c'est-à-dire par tous les chrétiens aujourd'hui divisés; et si l'on ne trouve pas de décisions conciliaires qui trancheraient tel problème, qui s'est posé seulement par la suite, on s'efforcera ensemble d'établir le consensus non-explicite, mais implicite, des Pères dans la foi, reconnus par tous, en étudiant les documents du passé. Ainsi, on pourra établir une base d'entente dans le présent, dans la continuité avec la Tradition de tous les temps qui émane de l'Eglise une, apostolique, catholique, Mère de tous.

Je ne veux évidemment pas prétendre que Vincent ait formulé la clé pour la solution de tous nos problèmes actuels. Il ne pouvait pas encore prévoir toutes les déchirures graves de l'Eglise qui se sont produites entre l'Occident et l'Orient chrétiens et dans notre Occident même. Mais avec ses critères, il indique une piste fructueuse qu'il vaut la peine d'explorer davantage.

Vous avez entendu que le document orthodoxe de 1971 semble — en se référant explicitement à Vincent de Lérins — établir une hiérarchie des vérités, en énumérant dans un ordre bien précis les différentes formes que la Tradition a prises au cours de l'histoire. Or il me semble qu'aussi bien du côté protestant que du côté catholique-romain, cette piste ait été perçue, même si on l'a fait sans se référer explicitement à Vincent de Lérins. Je parle du dernier livre d'Oscar Cullmann, *L'unité par la diversité, son fondement et le problème de sa réalisation*<sup>26</sup> et des thèses de Heinrich Fries et de Karl Rahner sur *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit*<sup>27</sup>.

Oscar Cullmann s'est exprimé à plusieurs reprises au sujet de la « hiérarchie des vérités »<sup>28</sup>. Je ne retiens que ce qu'il en dit sans son livre mentionné<sup>29</sup>. En tant qu'exégète du Nouveau Testament et historien des origines chrétiennes, il est intéressé par l'optique

<sup>26</sup> Paris 1986.

<sup>27</sup> Dans *Quaestiones disputatae* 100, Freiburg 1983; Sonderausgabe 3<sup>e</sup> éd. 1987.

<sup>28</sup> *Diversité des charismes — le même Esprit. Pour une théologie de l'unité dans la diversité*, in *In necessariis unitas, Mélanges offerts à Jean Louis Leuba*, édités par Richard Stauffer, Paris 1984, pp. 86 et s.; *Einheit in der Vielfalt im Licht der 'Hierarchie der Wahrheiten'*, in *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner*, Freiburg 1984, pp. 356-364.

<sup>29</sup> Dans la nouvelle édition qui paraîtra bientôt, il n'y aura pas de changements dans ces chapitres.

historique d'aborder le problème de la « hiérarchie des vérités ». Je le constate surtout dans le fait qu'il attribue la première importance, au sommet de la hiérarchie, non seulement au canon néotestamentaire, mais aussi aux premières confession de foi. Pourquoi? Écoutons le maître lui-même:

« Pour découvrir un critère objectif permettant de saisir avec plus de précision la vérité centrale de la Bible, j'ai l'habitude de renvoyer aux formules de confession de foi déjà fixées dans la primitive Église et citées par les auteurs du Nouveau Testament eux-mêmes comme étant la quintessence de leur foi... Par ces résumés concis, la primitive Église a exprimé ce qui, *pour elle*, constituait l'essentiel, mais j'ajoute ici aussi: sans rendre superflues pour autant les autres vérités révélées qu'elle a attestées » <sup>30</sup>.

Cependant, conscient du fait que cette base est encore trop étroite pour servir de fondement à une entente oecuménique entre les différentes Églises, Oscar Cullmann veut faire un pas de plus:

« En cherchant à déterminer le sommet de la hiérarchie des vérités, nous sera-t-il permis d'aller plus loin, sans devenir infidèles, en tant que protestants, au charisme de la concentration sur la Bible? A cette question nous répondons par l'affirmative, et cela en ce qui concerne les confessions de foi plus développées de l'Église ancienne des *premiers siècles*. Elles sont considérées par presque toutes les Églises comme des développements corrects et légitimes de la révélation biblique. Il est extrêmement important qu'elle aient été reconnues comme telles par les Réformateurs, car cette concession est un correctif apporté au biblicisme qui risque d'engendrer l'étroitesse dont nous avons parlé. Elle surmonte, sur ce point, le « trop peu » du protestantisme. Je proposerai — ce qui pourrait assurément être accepté du côté catholique — de juxtaposer à ces confessions de foi de l'Église ancienne les formules néotestamentaires en raison de la concentration plus forte que leur confère leur brièveté. Cela s'imposerait d'autant plus que les résumés plus développés des premiers siècles comportent, à leur tour, une pluralité d'affirmations doctrinales qui rend une sélection sinon indispensable, du moins utile. Il est inté-

---

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 33.

ressant que le grand théologien catholique, Karl Rahner, ait proposé comme référence commune, sans ajouter, il est vrai, les formules néotestamentaires, le Symbole baptismal dit « apostolique » (dont les linéaments datent du II<sup>e</sup> siècle) et le Credo de Nicée-Constantinople, donc le Symbole de la messe (IV<sup>e</sup> siècle): tous deux sont admis par presque toutes les Eglises et utilisés, la plupart du temps, dans leur culte. Ainsi, en ce qui concerne la vérité principale, il existe aujourd'hui une situation oecuménique très prometteuse »<sup>31</sup>.

Ici, Oscar Cullmann se réfère lui-même aux thèses que Heinrich Fries et Karl Rahner ont rédigées et commentées en vue de l'avancement du dialogue oecuménique et même en vue d'un accord entre les Églises qu'ils jugent urgent et possible. La première thèse est formulée ainsi:

« Die Grundwahrheiten des Christentums, wie sie in der Heiligen Schrift, im Apostolischen Glaubensbekenntnis und in in dem von Nicäa und Konstantinopel ausgesagt werden, sind für alle Teilkirchen der künftig einen Kirche verpflichtend »<sup>32</sup>.

Dans son commentaire de la thèse, Heinrich Fries souligne que l'Écriture est et reste le fondement pour la foi de l'Église à travers les âges:

« Die Heilige Schrift, vor allem das Neue Testament, ist das Zeugnis der Erstglaubenden, das Zeugnis der Erstzeugen, konkret der Verkündigung und des Glaubens der Apostel, der von Jesus Berufenen, der Zeugen der Auferstehung Jesu und so das Zeugnis der von Jesus dem Christus in alle Welt Gesandten, der von seinem Geist Erfüllten. Die Heilige Schrift ist die Urkunde des Glaubens der Kirche in ihrem Ursprung. Dieser ist nicht nur ein zeitlicher, sondern ein normativer, für alles Künftige massgebender und zugleich traditionskritischer Ursprung. Von ihm gilt das Wort: Der Fluss steigt nicht höher als die Quelle (J.H. Newman) ».

« Alles Künftige muss dem Ursprung verpflichtet sein und muss gleichsam auf ihn transparent gemacht werden können.

---

<sup>31</sup> *Op. cit.*, pp. 34-35.

<sup>32</sup> Sonderausgabe, p. 17.



Dieser normative, in der Heiligen Schrift bezeugte Ursprung ist das der Gemeinschaft des Glaubens, der Kirche, durch die Geschichte von zweitausend Jahren und bis zur Gegenwart Vorgegebene und zugleich der bleibende Grund ihres Lebens. Ohne diesen Grund verlöre die Kirche ihr Fundament und das Eigentliche ihrer Bestimmung und Sendung. Es wird darum immer die Frage sein, ob und wie dieser Ursprung im Lauf der Geschichte und durch sie bewahrt und lebendig erhalten wurde, ob der von jeder christlichen Kirche erhobene Anspruch, ursprungstreu zu sein, erfüllt wurde »<sup>33</sup>.

Pourquoi la confession de foi telle qu'elle est exprimée dans le Symbole des apôtres doit-elle s'ajouter à l'Écriture comme obligatoire pour toutes les Églises particulières? Henrich Fries n'est à mon avis pas assez explicite à ce sujet. Il dit que la confession de foi — qui est un acte communautaire ancré dans la vie de l'Église — est un condensé des vérités fondamentales de la foi chrétienne. Personnellement, j'irais plus loin. Je dirais que le Symbole des apôtres est — aux dires des Pères contemporains à son élaboration — la « règle de foi », le principe herméneutique qui permet de comprendre *l'unité* du canon néotestamentaire. Le contenu du Symbole des apôtres est tiré du Nouveau Testament — pour cette raison-là, il est apostolique —, mais c'est grâce à lui aussi, qu'on dispose d'une clé d'interprétation correcte des écrits contenus dans le Nouveau Testament lui-même; dans ce sens, celui-ci ne se suffit pas à lui-même, mais a besoin de la règle de foi qu'est le Symbole des apôtres.

On peut reprendre à ce sujet ce que Vincent de Lérins dit au début de son *Commonitorium*:

« Ici on me dira peut-être: Puisque le canon des Écritures est parfait, qu'il se suffit amplement et surabondamment pour tous les cas, qu'a-t-on besoin d'y joindre l'autorité de l'interprétation de l'Église? C'est que justement, en raison même de la profondeur de l'Écriture sainte, tous ne l'entendent pas dans un seul et même sens, mais les paroles de la même Écriture sont interprétées d'une façon par l'un, d'une autre façon par un autre. Il semble presque que l'on puisse en extraire autant d'opinions qu'il y a de lecteurs »<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 24 et 25.

<sup>34</sup> Ch. 2.

Pourquoi le Symbole de Nicée-Constantinople est-il ajouté au Symbole des apôtres dans la première thèse de H. Fries et K. Rahner? Heinrich Fries explique que le texte du Symbole des apôtres émane de l'Église de Rome et n'a pas reçu valeur d'autorité dans les Églises orientales<sup>35</sup>. En revanche, le Symbole de Nicée-Constantinople, issu des deux premiers Conciles oecuméniques, a reçu une approbation universelle tant qu'en Orient (il a été ratifié par le Concile de Chalcédoine) qu'en Occident; il a été également reçu par les Églises issues de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle. Il est donc resté jusqu'à l'heure actuelle, avec l'Écriture, le texte de base reconnu par toutes les Églises chrétiennes. Ajoutons que Vincent de Lérins fait allusion principalement à ce texte quand il parle du consensus conciliaire dans l'Antiquité.

Nous aurions donc là, avec l'Écriture et les deux confessions de foi mentionnées, historiquement et théologiquement parlant, la source et le sommet de la hiérarchie des vérités, ou disons maintenant en rapport avec la thème de notre Colloque: la source et le sommet de la Tradition oecuménique de l'Église.

Tout le problème est de savoir de quelle façon les autres vérités ou traditions que nous trouvons dans les Églises particulières sont reliées à cette source et à ce sommet. Heinrich Fries et Karl Rahner font une proposition intéressante à ce sujet-là. C'est leur thèse II:

« Darüber hinaus gelte ein realistisches Glaubensprinzip: in keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismässig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist. Im übrigen ist aber über These I hinaus kein ausdrückliches und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma einer anderen Teilkirche verpflichtend gefordert, sondern einem weitergehenden Konsens der Zukunft überlassen... » (p. 17).

Et le commentaire:

« Nach der ersten These bezüglich der Einheit der künftigen Kirche im Glauben folgt die zweite, die sich auch noch auf die Glaubenseinheit als solche bezieht. Es ist einerseits klar, dass die Glaubenseinheit sich nicht einfach auf die bleibende Gültigkeit des apostolischen Glaubensbekenntnisses

---

<sup>35</sup> *Op. cit.*, pp. 26 et ss.

und der Bekenntnisse von Nicäa und Konstantinopel beschränken kann, weil die Geschichte des Glaubens, des Dogmas und der Theologie fast anderthalb Jahrtausende weitergegangen ist und die Kirchen, die sich vereinigen sollen, diese Geschichte selbstverständlich nicht auslöschen können. Dabei haben die einzelnen Kirchen eine verschiedene Entwicklung auch in ihrem Glaubensbewusstsein durchgemacht, die nicht einfach ausgestrichen werden kann... Andererseits muss aber, soll die Einheit der Kirchen nicht eine bloße Utopie und ein theoretisches Postulat bleiben, die Einheit im Glauben so konzipiert werden, dass sie unter Respektierung dieser verschiedenen Entwicklungen und der damit gegebenen Ungleichzeitigkeit der zu vereinigenden Kirchen gedacht wird »<sup>36</sup>.

Je ne veux pas aller dans le détail pour expliciter comment cette thèse peut être appliquée. J'aimerais juste donner un exemple. Il me semble que la façon dont on parle actuellement, dans le débat oecuménique, du problème du *filioque*, est une application très concrète de cette thèse<sup>37</sup>: On en revient au texte original de la confession de foi, sans l'ajout occidental. Cependant, on reconnaît que les Églises d'Orient et d'Occident doivent ensemble s'efforcer de trouver un nouveau consensus en ce qui concerne la formulation de la pneumatologie. Cet exemple est prometteur pour la manière dont le dialogue oecuménique pourra se faire et avancer à l'avenir.

Avec Vincent de Lérins — que je me permets d'évoquer encore une fois —, on peut souhaiter que le dernier critère de son canon soit aussi pris au sérieux, dans cette nouvelle étape de la découverte du consensus futur: *ab omnibus*, c'est-à-dire qu'on cherche ensemble à établir un consensus à partir du témoignage des Pères de l'Église qui nous sont communs à nous tous.

Heinrich Fries et Karl Rahner avaient dit, à propos de leur première thèse:

« Dies zu sagen bedeutet nicht, dass dieses Bekenntnis (sc. von Nizäa) nur buchstäblich wiederholt zu werden braucht. Sein Ort in den Liturgien aller Kirchen verlangt die Interpre-

---

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 35.

<sup>37</sup> Cf. entre autres *Geist Gottes - Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*, éd. L. Vischer, Frankfurt 1981; *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)*, éd. K. Lehmann et W. Pannenberg, Freiburg-Göttingen 1982, *passim*, en particulier les thèses, pp. 122-123.

tation und die verantwortete Auslegung als immerwährende Aufgabe. Diese kann jedoch nicht dadurch allein gelöst werden, dass man neue Glaubensbekenntnisse aus dem jeweiligen Geist einer Zeit zu formulieren sucht, sondern dass das alte Glaubensbekenntnis ursprungsgetreu und situationsgemäss vermittelt wird. Die bleibende Gültigkeit des Glaubensbekenntnisses von Nicäa und Konstantinopel ist der Garant der Kontinuität und Identität der Kirchen durch die Zeit »<sup>38</sup>.

Ce travail est maintenant bien entamé dans les Églises sur une échelle oecuménique. C'est le projet de la Commission de foi et constitution du Conseil oecuménique des Églises intitulé *Confesser la foi commune. Vers une explication oecuménique de la foi apostolique exprimée dans le Symbole de Nicée-Constantinople* (381), projet dans lequel les grandes confessions collaborent et dont un document d'étude (1988) est actuellement en consultation. Dans l'Introduction, on trouve l'explication suivante:

« À Lima, en 1982, la Commission de foi et constitution a décidé que l'étude sur la foi apostolique devrait se développer selon trois axes: *reconnaissance commune, explication et confession* de la foi apostolique. Par la suite, lors d'un colloque qui s'est tenu à Rome en octobre 1983, il a été convenu que l'interprétation devrait constituer le point de départ du projet et la partie centrale de cette étude parce que c'est ce qui conditionne la possibilité d'atteindre l'objectif d'une reconnaissance et d'une confession de foi communes de la foi apostolique à notre époque et dans notre monde. Afin de mieux préciser les éléments fondamentaux de la foi apostolique qui devraient faire l'objet d'une interprétation dans cette entreprise oecuménique, la Commission de foi et constitution a décidé d'utiliser le *Symbole de Nicée-Constantinople de 381* (dans sa version originale); c'est donc lui qui sera la base théologique et l'outil méthodologique de cette explication de la foi apostolique. La Commission de foi et constitution était en effet convaincue que ce symbole constitue un résumé exemplaire et authentique de la foi apostolique, officiellement reconnu et utilisé par de nombreuses Églises appartenant au mouvement oecuménique. Cette explication du Symbole de Nicée est en

---

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 30.

outre présentée à la lumière du *Symbole des Apôtres* qu'utilisent aussi de nombreuses Eglises dans leur vie et leur liturgie. On retrouve aussi les principaux éléments de ces confessions de foi dans la pensée et la vie d'Eglises qui ne les reconnaissent pas officiellement ou ne les utilisent pas dans leur enseignement ou leur liturgie. Un autre argument en faveur de cette décision a été le fait que le Symbole de Nicée a servi à exprimer l'unité de l'Eglise primitive et que, en conséquence, il revêt aussi une grande importance pour nous tous qui, aujourd'hui, sommes en quête de l'unité de l'Eglise du Christ. En outre, en prenant cette décision, la Commission de foi et constitution était consciente du fait que ce symbole a besoin d'être interprété en fonction de son fondement biblique et en tenant compte du lieu et de l'époque qui sont les siens dans l'évolution de la doctrine chrétienne »<sup>39</sup>.

Il est à espérer que les Eglises chrétiennes puissent enfin toutes ensemble trouver le courage d'exprimer leur témoignage *commun* lié au fondement historique de la foi en Jésus-Christ, dans un monde qui a de plus en plus de peine à accepter le message même du christianisme.

Pour terminer, j'aimerais citer la page qui ouvre le livre de Heinrich Fries et de Karl Rahner, une page qui, à mes yeux, n'a rien perdu de son actualité:

« Die Einheit der Kirche ist das Gebot des Herrn der Kirche, der Rechenschaft von den Leitern der Kirchen fordern wird, ob sie auch wirklich alles in dieser Sache getan haben, was möglich ist. Diese Einheit ist eine Frage auf Leben und Tod für die Christenheit in einer Zeit, in der der Glaube an Gott und seinen Christus durch einen weltweiten und militanten Atheismus und einen relativistischen Skeptizismus auch in den Ländern zutiefst bedroht ist, in denen der Atheismus noch nicht Staatsreligion ist. Das Christentum kann es sich heute, wo es nicht mehr durch den europäischen Kolonialismus unterstützt wird, nicht mehr leisten, gespalten und zerrissen den Völkern und Kulturen zu begegnen, denen es noch immer seine Botschaft, bisher fast vergebens, vermitteln will. Das Fehlen der grossen Einheit der Kirchen bedeutet auch unter den Christen selbst eine dauernde

---

<sup>39</sup> §§ 10-11, pp. 3-4.

Schwächung ihres Glaubensmutes und ihrer Zuversicht, zumal es keine Länder und Gegenden mehr gibt, in denen das Christliche eine gesellschaftliche und kulturelle Selbstverständlichkeit in der Öffentlichkeit wäre und den christlichen Glauben stützen und erleichtern könnte. Es gibt vielleicht noch gewisse kulturelle Enklaven, wo das Christliche die alte Plausibilität von aussen her bewahrt hat, und es ist denkbar, dass viele Kirchenmänner in allen Konfessionen (zumeist aus diesen Enklaven herkömftig) noch kein spontanes und radikales Empfinden für die Dringlichkeit der ökumenischen Aufgabe haben, auch wenn sie guten Willens sind und abstrakt sich zu dieser Aufgabe bekennen. Aber im ganzen leben alle Kirchen und Christentümer heute in einer Situation, in der die ökumenische Aufgabe eine dringende Existenzfrage für das Christentum und die Kirchen geworden ist, deren hohe Priorität immer deutlicher gesehen werden kann »<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 9.

## Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes\*

Unter den zahlreichen Problemen, die die Geschichte der vorkonstantinischen Kirche der Forschung aufgibt, steht die Frage nach der Stellungnahme der Christen zum Heeres- und Kriegswesen sicher nicht an erster Stelle; aber da diese Frage nicht ohne Bedeutung für die jeweilige Aktualität ist, kommt sie doch immer wieder zur Sprache und wird dann lebhaft diskutiert. In unserem Jahrhundert, das zwei Kriege von bisher unbekanntem Ausmass gekannt hat, ist begreiflicherweise ein vermehrtes Interesse gerade an diesem Problemkreis zu verzeichnen.

Die Antworten, die auf die Frage gegeben wurden, wie die Kirche vor der konstantinischen Wende den Soldatenstand beurteilt habe, spiegeln zwar gewöhnlich nur zu deutlich den persönlichen Standpunkt des Forschers wider; sie reichen von der Behauptung des grundsätzlichen Pazifismus der Christen bis hin zur Behauptung ihres fast ebenso grundsätzlichen Militarismus. Glücklicherweise sind aber gerade in neuerer Zeit wertvolle Studien erschienen, die sich bemühen, das Problem möglichst objektiv-historisch anzugehen; diese Arbeiten sind denn auch zu Ergebnissen gekommen, die alle vorschnellen oder parteiischen Urteile ausschliessen: tatsächlich muss man hier wie in vielen andern Bereichen von einer *Entwicklung* reden, die die alte Kirche in ihrer Stellungnahme durchgemacht hat und die zudem je nach Zeitepoche und geographischem Raum, ja nach Eigenart und persönlicher Anschauung der einzelnen christlichen Autoren, die sich zum Thema geäußert haben, verschiedenartig gefärbt ist.<sup>1</sup>

---

\* Gastvorlesung, gehalten am 25.1.1968 an der Universität Zürich, auf Einladung der theologischen Fakultät und der philosophischen Fakultät I. – Ich widme diese Blätter meinen Kollegen Prof. Dr. A. Labhardt und Prof. Dr. A. Schneider, mit denen ich im Winter 1967/68 ein Seminar über die Tertullian'sche Schrift *De corona* gehalten habe.

<sup>1</sup> Vgl. Aufsatz von J. Fontaine, *Les chrétiens et le service militaire dans l'Antiquité*, *Concilium* 7 (1965), S. 95–105, der die neueren Arbeiten zum Thema bespricht. Unter diesen seien namentlich erwähnt: R.H. Bainton, *The Early Church and War*, *Harv. Theol. Rev.* 39 (1946), S. 189–212; E.A. Ryan, *The Rejection of Military Service by the*

Ich möchte in diesem Aufsatz das Problem, so wie es sich aus der Sicht Tertullians darstellt, angehen. Dieser Einsatzpunkt empfiehlt sich aus mehreren Gründen, von denen zwei erwähnt seien: (1) Erstens haben wir vor Tertullian, also in den ersten zwei Jahrhunderten christlicher Geschichte, kaum Anzeichen dafür, dass die Frage des Armeedienstes des Christen überhaupt in den Horizont der Kirche getreten, geschweige denn von ihr grundsätzlich behandelt worden wäre; auch sind in diesem Zeitraum nur gelegentliche Andeutungen eines *militia Christi*-Begriffs anzutreffen. Beides ist nun aber bei Tertullian, wenn auch noch in Ausbildung begriffen, vorhanden: er ist für unser Wissen der erste christliche Schriftsteller, der nicht nur, wie andere vor ihm, den Soldatenstand mit kritischen Augen betrachtet, sondern seine Haltung auch zu begründen sucht, und zwar gerade vom Gedanken der *militia Christi* her, wie wir sehen werden.<sup>2</sup> (2) Ein zweiter Anreiz, sich gerade mit Tertullian zu beschäftigen, liegt darin, dass das Werk dieses temperamentvollen, eigenwilligen Mannes nicht nur allerhand Probleme der Interpretation stellt, sondern gleichsam wie ein erratischer Block in der altchristlichen Literatur drin steht und darum nur schwer in ein ihm angemessenes Beziehungsfeld eingeordnet werden kann. Vor allem durchzieht ja sein ganzes Schrifttum ein eigenartiges Ineinander von grosskirchlich-orthodoxer Tradition und teils unausgesprochenem, teils ausgesprochenem Montanismus. Bei der Beurteilung Tertullians wird es darum immer wieder von entscheidender Bedeutung sein, welchem dieser beiden „Pole“ in seinem Schrifttum das grössere Gewicht beigelegt wird. Ist insbesondere Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes montanistisch oder grosskirchlich-orthodox? Von

---

Early Christians, *Theol. Stud.* 13 (1952), S. 1–32; H.v.Campenhausen, Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums, *Festschrift K.Jaspers* (München 1953), S. 255–264 (wieder abgedruckt in: *Tradition und Leben* [Tübingen 1960], S. 203–215); J.Daniélou, La non-violence dans l'Ecriture et la tradition, in: *Action chrétienne et non-violence* (Paris 1955), S. 9–32; H.Karpp, Die Stellung der alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg, *Evang. Theol.* 17 (1957), S. 496–515; B.Schöpf, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern*. Studien zur Gesch. der kath. Moraltheol. 5 (Regensburg 1958), S. 198–240; J.-M.Hornus, *Evangile et labarum. Etude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violence* (Genève 1960). – Siehe auch die klassische Studie von A.v.Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten* [Neuausgabe Darmstadt 1963] (mit Textsammlung); ferner H.Leclercq, Art. „Militarisme“, *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* XI, 1, Sp. 1108–1181.

<sup>2</sup> Auch in anderer Beziehung kommt Tertullian ja aus dem gleichen Grunde ein wichtiger Platz in der Erforschung der nachapostolischen Kirche zu: etwa was Ausbildung des Traditionsbegriffs, des trinitarischen Dogmas, der Ethik, der Sakramentslehre und der Liturgie betrifft.



der Beantwortung dieser Frage hängt viel ab für die richtige Einschätzung des Gesamtproblems „Kirche-Armee“ in den ersten drei Jahrhunderten.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in zwei Teile: (1) Zunächst sind die zwei Haupttexte in Tertullians Schrifttum zu behandeln, die sich direkt mit der Frage des Soldatenstandes beschäftigen, nämlich *De idololatria* 19 und *De corona* 11; sie sind auf ihren Aussagewert zu untersuchen und im Lichte anderer zeitgenössischer Dokumente zu erläutern. (2) In einem zweiten Teil sind die inneren Motive der Stellungnahme Tertullians herauszustellen und deren Verankerung im Ganzen der frühchristlichen Geschichte sichtbar zu machen.

# I

Beginnen wir mit *De idololatria* 19. Ich gebe zunächst eine Uebersetzung des Kapitels:<sup>3</sup>

XIX (1) Es sollte scheinen, als sei im vorangehenden Kapitel auch über den Soldatenstand die Entscheidung getroffen, welcher zwischen Würde und Macht steht. Doch wird gegenwärtig<sup>4</sup> die Frage verhandelt, ob ein Gläubiger sich

<sup>3</sup> XIX. 1. Possit in isto capitulo etiam de militia definitum uideri, quae inter dignitatem et potestatem est. At nunc de isto quaeritur, an fidelis ad militiam conuerti possit et an militia ad fidem admitti, etiam caligata uel inferior quaeque, cui non sit necessitas immolationum uel capitalium iudiciorum. 2. Non conuenit sacramento diuino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, deo et Caesari. Et uirgam portauit Moyses, fibulam et Aaron, cingitur loro et Iohannes, agmen agit et Iesus Naue, bellauit et populus, si placet ludere. 3. Quomodo autem bellabit, immo quomodo etiam in pace militabit sine gladio, quem dominus abstulit? Nam etsi adierant milites ad Iohannem et formam obseruationis acceperant, si etiam centurio crederat, omnem postea militem dominus in Petro exarmando discinxit. Nullus habitus licitus est apud nos illicito actui adscriptus.

(Text nach A. Reifferscheid/G. Wissowa: CC II,1120).

<sup>4</sup> *At nunc quaeritur*: Zuerst ist man versucht, an den Vordersatz anzuschliessen („im vorangehenden Kapitel – doch jetzt, in diesem Kapitel“). Aber diese Interpretation ist wenig glaubhaft. Denn im Grunde wird die Frage, die doch sehr präzise umrissen wird (*an fidelis ad militiam conuerti possit et an militia ad fidem admitti, etiam caligata uel inferior quaeque, cui non sit necessitas immolationum uel capitalium iudiciorum*), im folgenden gar nicht verhandelt, sondern Tertullian schneidet jeder Diskussion das Wort ab mit seinem kategorischen *non conuenit*. Diese Beobachtung bestärkt den Leser in der Annahme, dass Tertullian im Satz, der mit *at nunc quaeritur* beginnt, in Tat und Wahrheit die Meinung anderer Leute wiedergibt. (So übrigens auch A.v. Harnack [Anm. 1], S. 59; K.A.H. Kellner, *Tertullians private und katechetische Schriften*. Bibliothek der Kirchenväter [1912], S. 168). Da Tertullian schon in *De idol.* 17,2 berichtet: *Hinc proxime disputatio oborta est, an seruus dei alicuius dignitatis aut potestatis administrationem capiat...*, ist es naheliegend zu vermuten, dass auch *De idol.* 19,1 auf eine ähnliche Diskussion Bezug nimmt, die sich um die (übrigens ver-

dem Soldatenstande zuwenden und ob das Militär zum Glauben zugelassen werden könne, auch (nur) die gemeinen Soldaten oder diejenigen Unteroffiziere, die nicht (von Amts wegen) gezwungen sind zu opfern oder Todesurteile zu fällen. (2) Göttlicher und menschlicher Fahneneid, das Merkzeichen Christi und das Merkzeichen des Teufels,<sup>5</sup> das Lager des Lichts und das Lager der Finsternis reimen nicht zusammen; ein Mensch kann nicht Zweien zugleich verpflichtet sein: Gott und dem Kaiser. (Gewiss,) auch Moses hat einen Stab getragen, auch Aaron eine Spange, auch Johannes gürtet sich mit einem Riemen, auch Josua der Sohn Nuns steht an der Spitze eines Heerhaufens, auch das Volk (Israel) hat Krieg geführt, wenn's beliebt zu scherzen. (3) Aber wie wird derjenige Krieg führen, vielmehr: wie wird er auch in Friedenszeiten ohne Schwert Soldat sein, da der Herr (ihm) das (Schwert) abgenommen hat? Denn mögen auch Soldaten zu Johannes hingegangen sein und (von ihm) eine Verhaltensregel entgegengenommen haben, mag auch ein Hauptmann zum Glauben gekommen sein, der Herr, indem er Petrus entwaffnete, hat jedem Soldaten nach ihm (das Schwert) abgeschnallt. Keine Tracht ist bei uns erlaubt, wenn sie zu unerlaubtem Tun bestimmt ist.<sup>6</sup>

Das Kapitel 19 schliesst inhaltlich eng an die Kapitel 17 und 18 an. Tertullian hatte in ihnen die, wie er sagt, in kirchlichen Kreisen lebhaft erörterte Frage angeschnitten, ob ein Christ irgendeine Ehrenstelle (*dignitas*) oder ein Amt (*potestas*) annehmen könne, ohne mit seinem Gewissen in Konflikt zu geraten. Er hatte zugestanden (Kap. 17), dass das allenfalls möglich sei, wenn sich der betreffende Christ entweder durch Gunst seiner Vorgesetzten oder durch persönliches Geschick von

---

wandte) Frage dreht, ob ein Christ Soldat werden oder ob ein gläubig gewordener Soldat in der Armee bleiben dürfe, wenn er nicht opfern oder Blut vergiessen müsse. Tertullian ist darum gezwungen, auf diese Frage noch speziell einzugehen. Aber für ihn steht es von vornherein fest, dass von christlichem Heeresdienst keine Rede sein kann. Diese Deutung von *at nunc quaeritur* scheint auch durch den folgenden Satz bestätigt: *Et uirgam portauit Moyses, fibulam et Aaron ... si placet ludere*. Tertullian bezieht sich hier in ironischem Ton augenscheinlich wieder auf die Argumente anderer Leute, die den christlichen Heeresdienst verteidigen wollen (wie schon in *De idol.* 17,2 und 18,4 von der Gegenseite das Beispiel von Joseph und Daniel angeführt wurde, um die öffentliche Tätigkeit der Christen zu verteidigen). Zwei sprachliche Argumente sprechen ebenfalls für meine Interpretation von *at nunc quaeritur*: 1. Die Konstruktion des Vordersatzes (*possit ... videri*) besagt doch, dass für Tertullian zwar die in den Kapiteln 17 und 18 vorgetragenen Begründungen genügen, aber offensichtlich nicht für *jedermann* stichhaltig sind. 2. Wenn Tertullian in dem mit *at nunc quaeritur* beginnenden Satz seine eigene Meinung äusserte, würde er dann nicht eher formuliert haben: *at nunc quaeram*, *at nunc quaeratur* oder dgl.? – Wir werden sehen, dass sich die vorgeschlagene Deutung von *at nunc quaeritur* auch am besten in das Gesamtbild einfügt, das sich durch den Vergleich dieses Kapitels mit andern kirchlichen Dokumenten vom Anfang des 3. Jahrhunderts ergibt.

<sup>5</sup> Wir werden von der Bedeutung des *signum* noch sprechen; vgl. Anm. 31.

<sup>6</sup> Harnack (Anm. 1), S. 60 übersetzt: „die das Abzeichen eines unerlaubten Berufs ist.“

jeglichem götzdienerischen Akt fernhalten könne und nicht in die Lage komme, jemanden zu verhaften, ins Gefängnis zu setzen und zu foltern. Schliesslich nimmt er aber doch zurück, was er vorerst scheinbar zugibt hatte (Kap. 18): jede Amtswürde widerspreche der von Christus geforderten Demut und sei der „*pompa diaboli*“ zuzurechnen, der der Christ bei seiner Taufe abgeschworen habe.

Begreiflicherweise bemerkt er darum am Anfang des 19. Kapitels, eigentlich sei im Vorhergehenden implizit schon seine Meinung wenigstens über den höheren Soldatenstand enthalten, da dieser eine Mittelstellung zwischen Würde und Amtsgewalt einnehme. Aber er geht nun doch noch auf das Problem des christlichen Heeresdienstes ein, da es gegenwärtig (wie die Aemterfrage!) in kirchlichen Kreisen verhandelt werde. Und zwar dreht sich die Diskussion offenbar um die Doppelfrage, ob ein getaufter Christ Soldat und ob ein Soldat, der sich zum christlichen Glauben bekehrt, zur Taufe zugelassen werden dürfe. Dabei wird hauptsächlich der Fall des gemeinen Soldaten sowie des Unteroffiziers ins Auge gefasst, die nicht von Berufs wegen aktiv am Götterkult beteiligt seien und auch nicht Todesstrafen verhängen oder vollstrecken müssten. Man scheint also wiederum – wie bei der Aemterfrage – Wert darauf zu legen, dass ein Christ jedenfalls keinen Beruf ausüben dürfe, der ihn entweder in kompromittierender Weise mit der heidnischen Religion in Berührung bringe oder ihn zum Blutvergiessen zwingt.

Freilich muss auffallen, dass in Bezug auf den Soldatenberuf vom Blutvergiessen nur im Zusammenhang mit dem Verhängen oder Vollstrecken von Todesstrafen die Rede ist und nicht auch vom doch viel näherliegenden Töten im Kriege. Um diese auffällige Tatsache zu erklären, müssen wir kurz von der römischen Heeresorganisation zur Zeit der Severen sprechen.<sup>7</sup> Seit dem ausgehenden 2. Jahrhundert, vor allem aber im 3. Jahrhundert ist die römische Staatsverwaltung mehr und mehr „militarisiert“ worden; d.h. Militärpersonen fanden in vorher nicht gekanntem Ausmass Zugang zu Verwaltungs- und Regierungsstellen, sowohl in den Provinzen wie in Italien. Gemeine Soldaten (*milites*

<sup>7</sup> Vgl. die klassischen Werke von A.v.Domaszewski, *Die Rangordnung des römischen Heeres*. Bonner Jahrbücher 117, 1908 (Neuausgabe, besorgt von B.Dobson, Köln 1967); J.Kromayer-G.Veith, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer*, *Handb. der Altertumswissenschaft* IV, III,2 (München 1928); sowie die einschlägigen Artikel in *Pauly-Wissowa*. Neuerdings kommen dazu: E.Sander, *Zur Rangordnung des römischen Heeres*, *Historia* 3 (1954), S. 87ff.; 6 (1957), S. 347ff.; R.MacMullen, *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire* (Cambridge, Mass., 1963).

*gregarii* oder *caligati*) und besonders Unteroffiziere (*principales*), deren es eine Menge mit Spezialchargen gab,<sup>8</sup> wurden immer häufiger in zivile Ämter (etwa die Zoll- und Steuerverwaltung) oder in die Polizeikorps detachiert und hatten dementsprechend nie das blutige Kriegshandwerk zu verrichten.<sup>9</sup> Dazu kommt ein weiteres: Die Rekrutierung wurde um dieselbe Zeit immer leichter gemacht. Waren früher nur römische Staatsbürger zum Militär zugelassen worden, fanden jetzt mehr und mehr auch Nicht-Römer, Freigelassene und sogar Sklaven darin Aufnahme. Sie konnten im Militär und auf dem Umweg über das Militär auch leicht Karriere machen; waren nämlich früher gewisse Militär- und Zivilstellen Leuten aus den oberen Ständen vorbehalten gewesen, so standen sie jetzt jedermann und oft ohne grosse Mühe offen.

Es ist verständlich, wenn die Christen, die in dieser Zeit noch vorwiegend aus den unteren Gesellschaftsschichten stammten, hier wie andere ihresgleichen eine willkommene Möglichkeit sahen, sich finanziell und sozial besserzustellen. Darum die zur Zeit Tertullians in kirchlichen Kreisen offenbar lebhaft diskutierte Frage, ob man nicht auch als Christ Beamter oder Soldat sein dürfe. Man hatte ja kaum zu riskieren, dabei Blut vergiessen zu müssen, wenn man nicht gerade hohe Magistratsperson oder Offizier war<sup>10</sup> und wenn man es einrichten konnte, nicht mit der kämpfenden Truppe in den Krieg geschickt zu werden. Auch konnte man sicher Mittel und Wege finden, nicht aktiv am Staatskult teilnehmen zu müssen; und wenn schon, so konnte man doch wenigstens durch sein diskretes Verhalten seinem Gewissen Genüge tun.

Tertullian hat dieser „Versuchung“ nur ein kategorisches Nein entgegenzuhalten. In scharfen Antithesen macht er klar, dass für ihn Christenstand und Soldatenstand (er beschreibt sie beide mit militärischen Bildern!) zwei Welten sind, die sich gegenseitig ausschliessen. (Wir kommen darauf noch zurück). Als Begründung hat er folgendes anzuführen: Es ist wohl wahr, dass im Alten Testament vom Volk Gottes und seinen Machthabern Kriege geführt wurden und Amtsgewalt ausgeübt wurde und dass im Neuen Testament von Soldaten berichtet wird,

<sup>8</sup> Um einen Begriff von dieser Vielfalt zu geben, seien einige Grade erwähnt. Bei der Truppe: *tesserarius* – *optio* – *signifer* (in *ala* oder Auxiliarkohorte auch *decurio*); im *officium*: *speculator* – *beneficiarius* – *quaestionarius* – *curator fisci* – *cornicularius* – *librarius* – *frumentarius*.

<sup>9</sup> Auch im persönlichen Gefolge der hohen Beamten, den *domestici*, fand sich immer mehr Militär (vgl. Tertullian, *De corona* 12,5).

<sup>10</sup> Oder sich bei einer Verhaftung und Exekution (etwa als *speculator* oder *frumentarius*) beteiligen musste.

von denen nicht verlangt wurde, dass sie ihren Beruf wechselten (offenbar hatten sich die Verfechter des christlichen Armeedienstes auf diese Beispiele berufen!); aber das ist alles überholt, sagt Tertullian, seitdem Christus bei seiner Gefangennahme in Gethsemane dem Petrus das Schwert abgenommen hat mit den Worten: „Stecke dein Schwert an seinen Ort; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen“ (Matth. 26,52; cf. Apc. 13,10). Seither ist für Tertullian eine neue, christliche Weltordnung in Kraft gesetzt, die dem Jünger Jesu jegliches Blutvergiessen verbietet. Mehr noch: das Tragen des Schwertes überhaupt ist verboten, auch in Friedenszeiten, auch wenn man sich seiner nicht bedient; denn nur schon diese Tracht erinnert an unerlaubtes Tun. Folgerung: dem Christen ist es untersagt, in den Soldatenstand zu treten oder darin zu bleiben, mag er auch nicht zur kämpfenden Truppe gehören, mag er auch sonst mit Götzendienst und Blutvergiessen nichts zu tun haben.

Dass Tertullian mit seinem kategorischen Urteil von *De idololatria* 19 bald auf unhaltbarem Posten stand, erschen wir aus andern zeitgenössischen kirchlichen Dokumenten.

Zum Beispiel aus der *Traditio apostolica* von Hippolyt, einer römischen Kirchenordnung vom Anfang des 3. Jahrhunderts, die in Bezug auf die Zulassung zum Katechumenat bestimmt:<sup>11</sup>

Ein Soldat in obrigkeitlichem Dienst<sup>12</sup> soll niemanden töten. Wenn er den Befehl dazu erhält, soll er ihn nicht ausführen; er soll auch nicht schwören.<sup>13</sup> Wenn er das aber nicht will, dann soll er zurückgewiesen werden.<sup>14</sup> Wer über Exekutionsgewalt verfügt oder eine städtische Magistratsperson, die den Purpur trägt, soll entweder (auf diesen Beruf) verzichten oder er soll zurückgewiesen werden. Ein Katechumene oder (getaufter) Gläubiger, die Soldaten werden wollen, sollen ausgestossen werden, weil sie Gott geringgeschätzt haben.

Die *Traditio apostolica* hält das absolute Nein Tertullians nicht aufrecht; sie lässt prinzipiell den Soldatenstand des Christen gelten.

<sup>11</sup> XVI. Miles qui est in potestate non occidet hominem. Si iubetur, non exequetur rem, neque faciet iuramentum. Si autem non vult, reiciatur. Qui habet potestatem gladii, uel magistratus civitatis qui induitur purpura, uel cesset uel reiciatur. Catechumenus uel fidelis qui uolunt fieri milites reiciantur, quia contemperunt deum. (Textrekonstruktion nach B. Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte*. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39 [2. Aufl. 1963], S. 36).

<sup>12</sup> Diese Übersetzung von *in potestate* drängt sich auf im Blick auf die Fortsetzung und wegen der Textvarianten: vgl. B. Botte (Anm. 11), S. 36 (Apparat) und S. 37, Anm. 5.

<sup>13</sup> Der Zusatz *neque faciet iuramentum* steht nur in der koptischen Version; vgl. dazu B. Botte (Anm. 11), S. 37, Anm. 6.

<sup>14</sup> D.h. nicht zugelassen werden zum Katechumenat.

Aber beachten wir, dass sie im übrigen Punkt für Punkt mit dem, was wir aus dem Tertullian'schen Text erheben konnten, übereinstimmt:<sup>15</sup> Soldaten- und Beamtenstand werden zusammen behandelt;<sup>16</sup> eine hohe Beamtenstelle (als Richter oder Regierungsmitglied) ist für den Christen ausgeschlossen, da man Todesurteile zu fällen hat und gegen die evangelische Demut verstößt; Soldat *werden* ist dem Christen nicht erlaubt, da er sonst Gott geringschätzt (wir werden noch sehen, was das bedeutet); aber auch ein Soldat, der Christ werden und die Taufe empfangen will, darf nur zugelassen werden, wenn er jedes Blutvergiessen vermeidet<sup>17</sup> und wenn er nicht schwört.<sup>18</sup>

Wir finden in den Bestimmungen der *Traditio apostolica* also genau die Haltung wieder, die wir auf Grund des Zeugnisses der Tertullian'schen Schrift *De idololatria* als die zur selben Zeit auch in Afrika vorherrschende glaubten eruieren zu dürfen, der aber Tertullian sein schroffes Nein entgegenhält. Diese offenbar weitverbreitete kirchliche Haltung (die *Traditio apostolica* ist immerhin eine offizielle römische Kirchenordnung!)<sup>19</sup> kommt einer durch ganz bestimmte, einschneidende Vorbehalte eingeschränkten Akzeptierung des Soldatenstandes der Christen gleich.

Dass die gleiche Haltung sich am Anfang des 3. Jahrhunderts auch im Osten des Reiches Bahn brach, scheint aus einem Text von Clemens Alexandrinus hervorzugehen. „Baue das Land“, schreibt er *Protrepticus* X,100, „wenn du

---

<sup>15</sup> Ueberhaupt besteht eine enge Verwandtschaft zwischen Tertullians *De idololatria* und Hippolyts *Traditio apostolica*, besonders was die Liste der „verbotenen Berufe“ betrifft; siehe dazu F. Gistelink, *De Christelijke initiatie in Romeins Afrika gedurende de derde Eeuw* (ungedruckte Dissertation Löwen, 1967), S. 34 ff.

<sup>16</sup> Cf. Origenes, *C. Celsum* VIII, 73 f.; 75.

<sup>17</sup> Diese Aufforderung wäre lächerlich, wenn sie sich an einen Soldaten bei der kämpfenden Truppe richtete; offensichtlich ist wieder der Fall des Zivildienst tuenden Soldaten vorausgesetzt.

<sup>18</sup> Wahrscheinlich eine Anspielung auf das christliche Schwörverbot Matth. 5,33–37; so verstehen jedenfalls die *Canones Hippolyti* 13 (Anspielungen auf das Schwörverbot finden sich u.a. *Mart. Polycarpi* 9,2; Justin, 1. *Apol.* 16,5; Tertullian, *Apolog.* 32,2; *De idol.* 17,3; *Mart. Apollonii* 6; Origenes, *C. Celsum* VIII, 65; Euseb, *Hist. eccl.* VI, 5,5). An den Fahneid zu denken, ist hier kaum möglich, da kein Soldat darum herum kam, ihn zu leisten; die arabische und äthiopische Version der *Traditio apostolica* lassen darum diese Vorschrift weg.

<sup>19</sup> Es ist ein Fehlurteil, ihr deswegen den kirchlichen Wert abstreiten zu wollen, weil sie unter dem Namen des Schismatikerbischofs Hippolyt geht, der wie Tertullian als Rigorist bekannt ist. Die *Traditio apostolica* ist sicher nicht das Privatwerk Hippolyts, sondern der Niederschlag offizieller römischer Kirchenlehre, sonst hätte sie nicht als Modell sowohl für koptische, äthiopische, arabische, als auch syrische Kirchenordnungen gedient!

ein Landmann bist, aber erkenne Gott, während du das Land bebaust. Segle, der du Lust hast zur Schifffahrt, aber rufe den himmlischen Steuermann an. Hat dich als Kriegsmann die (christliche) Erkenntnis erfasst, höre den Heerführer, dessen Losung die Gerechtigkeit ist.“ Zwei Dinge scheint man aus dieser Stelle folgern zu dürfen: 1. Clemens rechnet dem paulinischen Grundsatz gemäss, dass jeder im Stande bleiben solle, in dem er berufen wurde (1. Kor. 7,20), mit der Möglichkeit, dass ein zum Christentum bekehrter Soldat in der Armee verbleiben kann; er legt ihm aber 2. nahe, nun auf seinen himmlischen Feldherrn zu hören, „dessen Losung die Gerechtigkeit ist“.<sup>20</sup> Diese Mahnung impliziert, dass der christliche Soldat den himmlischen Feldherrn höher achten soll als den irdischen und im Konfliktsfalle ersterem eher zu gehorchen hat als letzterem.

Kehren wir zu Tertullian zurück! Der zweite Text aus seinem Werk, der sich mit dem Problem des Soldatenstandes befasst, das Kapitel 11 des Traktats *De corona*, wird uns zeigen, dass der Afrikaner seinen Rigorismus darin erheblich modifiziert. Geben wir zunächst eine Uebersetzung des Kapitels:<sup>21</sup>

<sup>20</sup> So sicher die rechte Deutung bei Harnack, Bainton, Schöpf, Hornus (in ihren Anm. I erwähnten Arbeiten), gegen H. Leclercq, *DACL* XI,1, Sp. 1125, Anm.; 1130.

<sup>21</sup> XI. 1. Etenim, ut ipsam causam coronae militaris aggrediar, puto prius conquerendum an in totum christianis militia conueniat. Quale est alioquin de accidentibus retractare, cum a praecedentibus culpa sit? Credimusne humanum sacramentum diuino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum, et eicere patrem ac matrem et omnem proximum, quos et lex honorari et post Deum diligere praecepit, quos et euangelium, solum Christum pluris faciens, sic quoque honorauit? 2. Licebit in gladio conuersari, Domino pronuntiante gladio perituro qui gladio fuerit usus? Et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conuenit? Et uincula et carcerem et tormenta et supplicia administrabit, nec suarum ultor iniuriarum? 3. Iam et stationes aut aliis magis faciet quam Christo, aut et dominico die, quando nec Christo? Et excubabit pro templis quibus renuntiauit? Et cenabit illic, ubi apostolo non placet? Et quos interdiu exorcismis fugauit, noctibus defensabit, incumbens et requiescens super pilum quo perfossum est latus Christi? Vexillum quoque portabit aemulum Christi? Et signum postulabit a principe, qui iam a Deo accepit? Mortuus etiam tuba inquietabitur aeneatoris, qui excitari a tuba angeli expectat? Et cremabitur ex disciplina castrensi christianus, cui cremari non licuit, cui Christus merita ignis indulsit? 4. Quanta alibi illicita circumspecti possunt castrensium munium, transgressionis interpretenda! Ipsum de castris lucis in castra tenebrarum nomen deferre transgressionis est. Plane, si quos militia praecentos fides posterior inuenit, alia condicio est, ut illorum quos Iohannes admittebat ad lauacrum, ut centurionum fidelissimorum quem Christus probat et quem Petrus catechizat, dum tamen, suscepta fide atque signata, aut deserendum statim sit, ut a multis actum, aut omnibus modis cauillandum, ne quid aduersus Deum committatur quae nec extra militiam permittuntur, aut nouissime perpetiendum pro Deo, quod acque fides pagana condixit. 5. Nec enim delictorum impunitatem aut martyriorum immunitatem militia promittit. Nusquam christianus aliud est, unum euangelium et idem: Iesus negaturus omnem negatorem et confessurus omnem confessorem, et saluam facturum animam pro nomine eius amisam, perditurus autem de contrario aduersus nomen eius lucrum habitam. Apud hunc

XI (1) Ich glaube nämlich – um zur Sache des Soldatenkranzes selber zu kommen –, dass man zuerst untersuchen muss, ob sich für Christen der Soldatenstand überhaupt schickt. Was hätte es sonst für einen Sinn, über Nebendinge zu verhandeln, wenn von den Voraussetzungen her die Schuld feststeht? Halten wir es für gestattet, über den göttlichen Fahneneid noch einen menschlichen zu setzen?, nach Christus uns (noch) einem andern Herrn anzugeloben?<sup>22</sup> und uns von Vater und Mutter und allen Nächsten loszuschwören, die sowohl das (alttestamentliche) Gesetz gebietet zu ehren und nächst Gott zu lieben, als auch das Evangelium in gleicher Weise geehrt hat, einzig Christus höher stellend? (2) Wird es gestattet sein, mit dem Schwert umherzugehen, obwohl der Herr erklärt hat, dass durchs Schwert umkommen wird, wer sich des Schwertes bedient haben wird? Wird der Sohn des Friedens beim kriegerischen Treffen mitwirken, er, dem es nicht einmal zustehen wird, zu prozessieren?<sup>23</sup> Wird Ketten, Gefängnis, Foltern und Hinrichtungen anwenden, wer nicht einmal die ihm angetanen Beleidigungen rächt? (3) Wird er ferner auch Wache stehen, entweder für andere mehr als für Christus, oder auch am Sonntag, an welchem Tag nicht einmal für Christus (sc. Wache gehalten werden soll)?<sup>24</sup> Wird er an den Tempeln auf Posten stehen, denen er (bei der Taufe) abgesagt hat? und am Orte speisen, wo es dem Apostel nicht gefällt (sc. bei den Tempeln)? Wird er diejenigen, die er bei Tag durch Exorzismen in die Flucht geschlagen hat (nämlich die Dämonen, die mit den Götteridolen in Verbindung stehen), des Nachts beschützen, gestützt auf die Lanze und ruhend auf der Lanze, womit die Seite Christi durchbohrt wurde? Wird er auch die Fahne tragen, diese Nebenhuhlerin Christi? und sich vom Feldherrn die (oder: eine) Losung<sup>25</sup> geben lassen, obwohl er von Gott schon (die Losung) empfangen hat? Wird er als Toter sich von der Tuba des Spielmanns aufstören lassen, er, der erwartet, von der Posaune des Engels auferweckt zu werden? Wird er auch als Christ sich dem

---

tam miles est paganus fidelis quam paganus est miles fidelis. 6. Non admittit status fidei necessitates. Nulla est necessitas delinquendi, quibus una est necessitas non delinquendi. Nam et ad sacrificandum et directo negandum necessitate quis premitur tormentorum siue poenarum. Tamen nec illi necessitati disciplina coniuuet, quia potior est necessitas timendae negationis et obeundi martyrii quam euadendae passionis et implendi officii. 7. Ceterum subuertit totam substantiam sacramenti causatio eiusmodi, ut etiam uoluntariis delictis fibulam laxet. Nam et uoluntas poterit necessitas contendii, habens scilicet unde cogatur uel ipsa. Haec praestruxerim et ad ceteras officialium coronarum causas, quibus familiarissima est aduocatio necessitatis, cum idcirco aut officia fugienda sunt ne delictis incidamus, aut martyria toleranda sunt ut officia rumpamus. De prima specie quaestionis, etiam militiae ipsius illicitae, plura non faciam, ut secunda reddatur, ne, si omni ope expulero militiam, frustra iam de corona militari prouocarim. Puta denique licere militiam usque ad causam coronac. (Text nach J. Fontaine, *Tertullien. Sur la couronne* [Collection „Erasmé“, Paris 1966], S. 132–146).

<sup>22</sup> Ueber die Bedeutung siehe unten das Kapitel über die *militia Christi*.

<sup>23</sup> Cf. 1. Kor. 6,1–6; 2. Tim. 2,24.

<sup>24</sup> Das christliche Fasten am Mittwoch und Freitag hiess seit Hermas *statio*, es war aber am Sonntag verboten (cf. Tertullian, *De corona* 3,4; *De orat.* 23,2,4; *Const. Apost.* V,20,19; Gangra, can. 18; etc.).

<sup>25</sup> Andere Deutungen siehe Anm. 31.



militärischen Herkommen gemäss kremieren lassen, er, dem es nicht gestattet war, kremiert zu werden, und dem Christus die verdiente Feuerstrafe erlassen hat? (4) Wie viele anderweitig (sc. in der kirchlichen Disziplin) unerlaubte Verrichtungen kann man unter den Pflichten des Lagerlebens ausfindig machen, die als Uebertretung anzusehen sind! Die Tatsache selbst, dass man seinen Namen vom Heerlager des Lichts zu demjenigen der Finsternis überträgt, ist (ein Akt) der Fahnenflucht. – Allerdings bei solchen, die schon Soldaten waren und die der Glaube nachträglich erreicht hat, ist die Sache eine andere, wie bei jenen, die Johannes zum Wasserbad zuliess, wie bei den beispielhaft gläubigen Zenturionen, von denen Christus einen lobte und Petrus einen andern unterwies. Trotzdem muss man, sobald der Glaube angenommen und versiegelt ist, entweder sogleich den Soldatenstand verlassen, wie das von vielen getan worden ist, oder auf jede Art und Weise Auswege suchen, damit man nicht etwas (von den Dingen) gegen Gott begeht, die auch nicht ausserhalb des Soldatenstandes erlaubt sind, oder im Extremfall für Gott das erdulden, was der Glaube im Zivilleben gleicherweise vorgeschrieben hat. (5) Denn der Soldatenstand stellt weder Strafflosigkeit bei Verfehlungen noch Freibleiben von Martyrien in Aussicht. Nirgends ist der Christ etwas anderes; (es gibt) nur ein und dasselbe Evangelium: Jesus wird jeden Verleugner verleugnen und jeden Bekenner anerkennen; er wird die Seele erretten, die um seines Namens willen dahingegeben wurde, aber im Gegenteil (diejenige) dem Verderben preisgeben, die gegen seinen Namen erhalten wurde (Mark 8,36; vgl. *Acta Maximi* II,2). Vor ihm gilt der gläubige Nichtsoldat als Soldat, wie der gläubige Soldat als Zivilperson. (6) Die Glaubensverfassung lässt kleine Berufung auf „force majeure“ gelten. Es besteht keinerlei Notwendigkeit zum Sündigen für diejenigen, die einzig die Notwendigkeit kennen, nicht zu sündigen. Denn auch zum Opfern und öffentlich Ableugnen wird einer durch die zwingende Gewalt von Foltern und Strafen getrieben. Trotzdem übt die Kirchengenossenschaft nicht einmal jener Zwangslage gegenüber Nachsicht, weil die Notwendigkeit, den Abfall zu fürchten und das Martyrium zu erleiden, grösser ist als diejenige, dem Leiden zu entgehen und den Opferdienst zu verrichten. (7) Uebrigens untergräbt eine derartige Begründung die Kernsubstanz des Taufbids, dergestalt, dass sie auch den Zügel<sup>26</sup> zu freiwilligen Vergehen lockert. Denn auch der Wille könnte als „force majeure“ ausgegeben werden, da er natürlich irgend etwas hat, woher auch er selber bestimmt ist. Dieselben Argumente würde ich auch zu den übrigen Fällen der von Amts wegen aufgesetzten Kränze vortragen, für die die Berufung auf die zwingende Verpflichtung gang und gäbe ist, da gerade deswegen entweder die Amtspflichten zu meiden sind, damit wir nicht in Vergehen geraten, oder das Martyrium zu erleiden ist, um mit den Amtspflichten zu brechen. – Ueber den ersten Punkt des fraglichen Gegenstandes, die Unerlaubt-heit des Soldatenstandes an sich,<sup>27</sup> will ich mich nicht weiter äussern, um den

<sup>26</sup> Eigentlich die Spange; Bild, das vom Ablegen des Kleides hergenommen ist, das aber bei uns nicht üblich ist.

<sup>27</sup> *Etiam* führt hier eine explikative Apposition zu *quaestionis* ein, anstelle einer indirekten Frage: *num etiam militia ipsa illicita sit* (laut brieflicher Mitteilung von P.Petitmengin).

zweiten Punkt wieder aufnehmen zu können, damit ich, wenn ich mit allen zu Gebote stehenden Mitteln den Soldatenstand beseitige, nicht bereits vergeblich zum Streit über den Kranz des Soldaten herausfordere. So nimm denn schliesslich an, der Soldatenstand sei erlaubt bis auf den Punkt des Kranztragens.

Das Kapitel ist sehr lang; es gibt viele Spezialprobleme auf, von denen ich hier unmöglich handeln kann.<sup>28</sup> Worauf es mir in unserm Zusammenhang lediglich ankommt, ist der Vergleich des Kapitels mit *De idololatria* 19. Die Problemstellung von *De idololatria* 19 und *De corona* 11 ist genau die gleiche; beide Male erfolgt die Beurteilung des Soldatenstandes des Christen unter einem Doppelaspekt: 1. darf ein Christ Soldat werden? (*Idol.* 19,1; *Cor.* 11,1–4a), und 2. darf ein Soldat in die Kirche aufgenommen werden? (*Idol.* 19,1; *Cor.* 11,4bff.). Zudem hat man auch in *De corona* 11, wie in *De idololatria* 19, den Eindruck, dass hauptsächlich der Soldatenstand in Friedenszeiten, oder der Soldatenstand, der im Zivildienst eingesetzt ist, Gegenstand der Diskussion ist: ausser der kurzen Anspielung in *Cor.* 11,2 beziehen sich alle Verfehlungen, die Tertullian dem christlichen Soldaten vorwirft, ausnahmslos auf soldatische Tätigkeiten, die mit dem Krieg nicht in direkter Beziehung stehen. Es ist darum kein Zufall, dass sowohl in *De idololatria* 17–18 als auch in *De corona* 12–13 die parallele Frage einer christlichen Beamtenlaufbahn mitbehandelt wird.

Auch im einzelnen ist die Verwandtschaft zwischen *De idololatria* 19 und *De corona* 11 gross. Weisen wir auf einiges hin! Hier wie dort wird das Problem des Soldatenstandes des Christen unter dem Gesichtswinkel des *conuenire* resp. *non conuenire* betrachtet (*Idol.* 19,2; *Cor.* 11,2). Hier wie dort wird die Frage der *necessitas* angeschnitten, die den Christen nicht seiner Verantwortung entheben kann, wenn er Dinge tut, die gegen die kirchliche Ethik verstossen (*Idol.* 19,1; *Cor.* 11,6–7). Hier wie dort kehrt die gleiche Reihe der Argumente wieder, die gegen den Soldatenstand des Christen sprechen:<sup>29</sup> (a) göttlicher und menschlicher Fahneneid schliessen sich gegenseitig aus;<sup>30</sup> (b) das *signum Christi* und das *signum*

<sup>28</sup> Siehe den Kommentar in J. Fontaine's Ausgabe (Anm. 21); dazu P. Franchi de'Cavalieri, Note agiografiche, fasc. 8, XI, Sopra alcuni testi del De corona di Tertulliano, *Studi e Testi* 65 (Città del Vaticano 1935), S. 357–386.

<sup>29</sup> *De corona* 11,2 fügt allerdings noch einige weitere Argumente hinzu, die freilich auch weniger Gewicht haben und die wir hier weglassen können.

<sup>30</sup> In *De corona* 11,1 ist Tertullian allerdings wesentlich ausführlicher als in *De idololatria* 19,2; er spielt sogar auf den Inhalt des Militäreides an, man wolle den Kaiser mehr als seine Angehörigen lieben; vgl. dazu Justin, 1. *Apol.* 39,5, und Franchi de'Cavalieri (Anm. 28), S. 367f.

des Feldherrn (*Cor.* 11,3; *Idol.* 19,2 sagt sogar: das *signum* des Teufels!) kann man nicht gleichzeitig entgegennehmen;<sup>31</sup> (c) das Heerlager des Lichts und der Finsternis haben nichts miteinander gemein (*Idol.* 19,2; *Cor.* 11,4); (d) Jesus verbietet dem Christen, das Schwert zu tragen, gemäss Matth. 26,52: „Alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen“ (*Idol.* 19,3; *Cor.* 11,2). Jedes Blutvergiessen, auch in Friedenszeiten, ist darum für den Christen unerlaubt (*Idol.* 19,1; *Cor.* 11,2). – Wir werden noch zu fragen haben, in welchem inneren Zusammenhang alle diese Argumente gegen den Soldatenstand des Christen stehen.

Was nun freilich in *De corona* 11 gegenüber *De idololatria* 19 überrascht, ist die tolerante Haltung Tertullians. Hatte er in *De idololatria* 19 kategorisch den Soldatenberuf für den Christen abgelehnt, ist seine Meinung in *De corona* 11 wesentlich differenzierter. Er hält nach wie vor daran fest, dass ein Christ unter keinen Umständen Soldat werden könne; aber er lässt mit sich reden, was den Fall des Soldaten betrifft, der Christ werden möchte. Es ist zwar besser, wenn er zumindest als getaufter Christ seinen Abschied aus der Armee gibt, aber er kann meinetwegen, sagt Tertullian, im Soldatenstand bleiben, wenn er es fertig bringt, sich aus allen Situationen herauszuretten, die für ihn als Christen kompromittierend wären, vielmehr: mit denen für ihn der *status confessionis* gegeben wäre. Wenn er trotzdem in eine solche Situation hineingerät, dann hat er die Konsequenz aus seinem Wagemut zu ziehen und für seinen Glauben, wenn nötig, das Aeusserste zu leiden; denn für einen Verstoss gegen die christliche Disziplin gibt es keinen Entschuldigungsgrund, auch nicht den der *force majeure*.<sup>32</sup> Tertullian selber glaubt allerdings auch in *De corona* im Grunde, es sei besser, die Hände ganz

<sup>31</sup> Das Wort lässt mehrere Deutungen zu: entweder (und das ist das Wahrscheinlichste nach dem Zusammenhang) ist es die Losung (im militärischen Bereich die Aufgabe des *tesserarius*, im christlichen Bereich dann etwa das Glaubensbekenntnis, das als christliche „Losung“ gebraucht wurde: es hiess ja später „symbolum“; vgl. dazu die Erklärung Augustins, *Sermo* 214,2); oder es ist die Bleierkennungs-marke resp. Tätowierung des definitiv aufgenommenen Rekruten, im christlichen Bereich dann etwa die Bezeichnung mit dem Kreuz anlässlich der Taufe (cf. *Acta Maximiliani* II,4; dazu F.-J. Dölger: *Antike und Christentum* 2 [1930], S. 270); schliesslich könnte es (ähnlich dem *vexillum*) das Feldzeichen des *signifer* sein, das kreuzähnlich war und darum mit dem christlichen Kreuzzeichen rivalisierte.

<sup>32</sup> Die ganze Schrift *De corona* hat ja zum Anlass das Martyrium eines christlichen Soldaten, der den Kranz nicht aufsetzen wollte bei einer Geldgeschenkausteilung an die Truppe; für diesen Soldaten war damit der *status confessionis* gegeben, und Tertullian lobt ihn dafür (cf. *De cor.* 11,7).

vom Soldatenberuf zu lassen, wenn er auch äusserlich Konzessionen macht.<sup>33</sup>

Tertullians Haltung in *De corona* 19 entspricht genau den Bestimmungen der *Traditio apostolica*, die wir schon kennengelernt haben.<sup>33a</sup> Mehr noch: sie entspricht in der Hauptsache dem Standpunkt, den wir als denjenigen der „Gegner“ Tertullians im Kapitel 19 der Schrift *De idololatria* erschliessen können! Diese auffallende Tatsache kann nicht anders erklärt werden, als indem wir annehmen, dass Tertullian seine Stellungnahme zum Problem zwischen der Abfassung von *De idololatria* und *De corona* modifiziert hat, und zwar in dem Sinn, dass er seinen anfänglichen Rigorismus gemässigt hat, m.a.W.: dass die Schrift *De idololatria* früher anzusetzen ist als die Schrift *De corona*. Denn in *De idololatria* bemerkt Tertullian, dass *gegenwärtig* die Frage aufgeworfen werde, ob ein Christ auch Soldat sein könne, eine Frage, die er entschieden verneinen zu müssen glaubt. In *De corona* hingegen liegt eine völlig veränderte Situation vor: es ist ein *fait accompli*, dass Christen in der Armee dienen; das ganze erste Kapitel der Schrift legt davon Zeugnis ab. Tertullian wagt es nicht mehr, sein grundsätzliches Nein zum Soldatenstand zu erneuern – was angesichts der Tatsachen allzu unrealistisch gewesen wäre –, sondern er verhandelt die Frage im Rückzugsgefecht und sozusagen beiläufig, indem er seinen Hauptangriff dorthin richtet, wo er hofft, noch Gehör zu finden: nämlich, dass der christliche Soldat keinen Kranz aufsetzen soll.<sup>34</sup>

Eine andere Beobachtung führt zum gleichen Ergebnis: Die Stellungnahme zum Problem der *militia* des Christen ist in *De corona* nicht nur viel reicher entwickelt, sondern auch viel präziser gefasst als in *De idololatria*. Tertullian gibt sich nicht mehr mit einem knappen Pauschalurteil zufrieden, sondern differenziert genau zwischen den beiden möglichen Fällen: dass entweder ein Christ Soldat werden will oder ein Soldat die Taufe begehrt. Daran, dass er diese beiden Fälle verschieden behandelt, zeigt sich gerade, dass er sich der gemeinkirchlichen Haltung annähert, wie wir sie etwa aus der *Traditio apostolica* erheben können. Noch immer ist er rigoroser als der Durchschnitt seiner christ-

<sup>33</sup> Cf. die parallele Methode von *De idololatria* 17–18!

<sup>33a</sup> Die Bemerkung Tertullians in *De cor.* 11,4: *ut a multis actum*, zeigt, dass diese Bestimmungen auch in Afrika allgemein befolgt wurden.

<sup>34</sup> Und auch nicht aufzusetzen braucht: dieses Privileg genoss schon der Angehörige des Mithraskultes in der Armee, wie uns Tertullian, *De corona* 15,3ff., berichtet.

lichen Zeitgenossen, aber im Grunde ist sein Standpunkt von dem ihrigen nicht so sehr verschieden.<sup>35</sup>

Wir sind nun so weit, dass wir mit aller gebotenen Vorsicht skizzieren können, wie man sich in der Kirche am Anfang des 3. Jahrhunderts zum Problem „Christ und Armee“ gestellt hat. Im 1. und 2. Jahrhundert scheint es noch kaum christliche Soldaten gegeben zu haben.<sup>36</sup> Diese Tatsache erklärt sich hauptsächlich aus zwei Gründen: (1) Die Christen waren damals noch wenig zahlreich und hatten (auch wegen ihrer zu meist niederen sozialen Herkunft) zu Armeekreisen kaum Zugang;<sup>37</sup> und (2) (das ist der weitaus wichtigere Grund) scheint die Abneigung gegen den Soldatenstand in christlichen Kreisen gross gewesen zu sein, gemessen an den gelegentlichen Aeusserungen, die wir bei den Kirchenschriftstellern dieser Zeitepoche finden (wir werden noch davon sprechen).<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Ich weiss, dass ich mich damit von einer (besonders in der französischen Forschung) weitverbreiteten Ansicht distanzieren, wonach *De idolatria* nach *De corona* geschrieben sein soll, mit der Begründung, Tertullian, schon bei der Abfassung von *De corona* Montanist, sei inzwischen noch rigoroser geworden. Es lässt sich aber zeigen, dass diese „Faustregel“ auch in andern Fällen nicht stimmt. Im Falle des Verhältnisses von *De idolatria* 19 und *De corona* 11 scheint mir aber die Folge: *De corona* – *De idolatria* aus den angeführten Gründen geradezu ausgeschlossen. Ein Autor, der *De corona* 11 geschrieben hat, kann nicht später behaupten, das Problem der *militia* des Christen habe sich *gegenwärtig* erhoben und dann dieses Problem mit einigen Worten abtun! (so auch Harnack und Bainton in ihren Anm. 1 zitierten Arbeiten). Damit ist noch nichts über die absolute Chronologie der beiden Schriften ausgesagt; es ist sehr wohl möglich, dass die Abfassung von *De idol.* und *De cor.* nur wenige Jahre auseinander liegt. – Die Philologen bringen hoffentlich eines Tages mehr Licht in diese Frage; im Moment sind sie sich allerdings noch nicht einig: P. Petitmengin und P. G. van der Nat†, die beide eine Ausgabe von *De idolatria* vorbereiten, kommen zu gegenteiligen Ergebnissen (der erstere glaubt an die Priorität von *De corona*, der letztere behauptet, wie ich, die Priorität von *De idol.* und datiert diese Schrift sogar „not long before the persecution of the year 197“; vgl. seine Dissertation *Q. S. F. Tertulliani De idolatria* [Leiden 1960], S. 11\*ff.).

<sup>36</sup> Der Bericht über das Regenwunder zur Zeit Mark Aurels, veranlasst durch die christlichen Soldaten in der 12. Legion, der *fulminata Melitensis* (cf. Tertullian, *Apolog.* 5,6; *Ad Scapulam* 4) ist doch wohl legendär; der gleichzeitige Bericht des Celsus (bei Origenes, *C. Celsum* VIII,68–69; 73,1) spricht jedenfalls gegen die Historizität dieses Ereignisses. Harnack (Anm. 1), S. 56, ist zwar anderer Ansicht. Wenn er recht hat, dann ist das Zeugnis der christlichen Soldaten in der 12. Legion jedoch nur für die Verhältnisse in Ostsyrien aufschlussreich; vgl. auch Bainton (Anm. 1), S. 189ff.

<sup>37</sup> Auch war das römische Heer im Vergleich zur Bevölkerungszahl klein und bestand hauptsächlich aus Freiwilligen; die Christen waren also sicher nur in seltenen Fällen gezwungen, Militärdienst zu leisten. (Gegen H.-F. Secrétan: *Rev. de théol. et de philos.*, N.S. 2 [1914], S. 345-365.)

<sup>38</sup> Harnack (Anm. 1), S. 50ff., führt noch einen weiteren erwägenswerten Grund an: nach ihm trieb die Erwartung des nahen Weltendes in eine Art quietistischer Haltung, wonach jeder Christ in der kurzen Zwischenzeit in dem Stand bleiben soll,

Um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert ändert die Lage jedoch mit einem Schlag: wir hören nun gleich von einer ganzen Anzahl von Christen, die in der Armee Dienst tun.<sup>39</sup> Dieser Umschwung hängt offensichtlich mit der Militarisierung des römischen Staates unter den Severen zusammen, von der wir am Anfang gesprochen haben und die ja gerade in diese Zeitepoche fällt. Wir können also Tertullian Glauben schenken, wenn er *De idololatria* 19,1 sagt, die Frage erhebe sich *gegenwärtig*, ob ein Christ Soldat werden oder bleiben dürfe. Die Kirche hat sich, wie wir jetzt wissen, offenbar sehr bald auf eine mittlere Linie festgelegt, der sich sogar der Heisssporn Tertullian nach und nach, wenn auch zögernd, fügt: getaufte Christen sollen nicht Soldaten werden, aber Soldaten können zur Taufe zugelassen werden, wenn sie weder gezwungen sind, der heidnischen Staatsreligion ihren Tribut zu zahlen, noch Menschenblut vergiessen müssen. Diese Regelung, die uns heute, was den zweiten Punkt angeht, schwer zu verwirklichen scheint, war gerade damals durchaus nicht illusorisch, da der Armeedienst mit seinen vielen Spezialbranchen zur Zeit der Severen mehr und mehr auch blossen Zivildienst bedeuten konnte.<sup>40</sup> Und es scheint, dass die christlichen Soldaten meistens auch Mittel und Wege fanden, der Kompromittierung

---

in dem er berufen worden ist (also auch der Soldat). Erst später, als die Enderwartung nachliess, wurde auch das Problem des christlichen Soldatenstandes grundsätzlich zu lösen versucht. – Die Frage ist nur, ob es vor dem Ende des 2. Jahrhunderts schon christliche Soldaten gab, was jedenfalls von unsern Quellen her gesehen keinesfalls feststeht.

<sup>39</sup> Tertullian selber gibt uns einige Hinweise: im *Apologeticum* sagt er, die Christen hätten „Städte und Inseln, Garnisonen, Gemeinden, Ortschaften, ja Heerlager (*castra*)“ ... überflutet (37,4; cf. *Ad nat.* 1,1,2; *Ad Scap.* 5; Tertullian nimmt aus propagandistischen Gründen den Mund sicher etwas voll); *Apolog.* 42,3 behauptet er: „Wir fahren mit euch zusammen zur See, sind wie ihr Soldaten und Bauern“ (die gleichen 3 Beispiele wie Clemens, *Protrept.* X,100!); *De fuga* 13 spricht er von christlichen *beneficarii*; ferner setzt die ganze Schrift *De corona* natürlich die Existenz christlicher Soldaten voraus (vgl. auch *Passio Felicitatis et Perpetuae* 9: der *optio* Pudens wird Christ). Auch *Traditio apostolica* 16 verbürgt das Vorhandensein christlicher Soldaten. In die gleiche Zeit gehört das Martyrium des Basilides in Aegypten (Euseb, *Hist. eccl.* VI,5,5). Die frühesten epigraphischen Hinweise auf christliche Soldaten führen auch an den Anfang des 3. Jahrhunderts: vgl. H. Leclercq (Anm. 1). Wir wissen auch von Martyrien christlicher Soldaten in der decischen Verfolgung: Bischof Dionysios von Alexandrien berichtet davon (bei Euseb, *Hist. eccl.* VI,41,16.22f.; VII,11,20); vgl. Cyprian, *Epist.* 39,3. – Es scheint mir bezeichnend zu sein, dass viele dieser Zeugnisse von *Martyrien* christlicher Soldaten berichten!

<sup>40</sup> Es ist gewiss auch kein Zufall, dass nach allen Zeugnissen die christlichen Soldaten dieser Zeit entweder dem gemeinen Soldatenstand oder dem Unteroffizierskorps angehörten! (vgl. *De idol.* 19,1).

durch aktive Teilnahme am Staatskult zu entgehen,<sup>41</sup> jedenfalls bis zur Zeit der diokletianischen Verfolgung, wo dann gerade mittels des Opferzwangs die Armee von Christen gesäubert werden sollte und die grosse Zahl von Martyrien christlicher Soldaten beweist, dass für diese Soldaten noch immer die *necessitas* im Tertullian'schen Sinn kein Entschuldigungsgrund sein konnte, den Glauben zu verleugnen.<sup>42</sup> Wir sehen also, dass bis zum Ende des 3. Jahrhunderts die am Anfang desselben Jahrhunderts festgelegte kirchliche Disziplin in Kraft gewesen zu sein scheint.<sup>43</sup>

Es ist von vornherein anzunehmen, dass im Zeitalter Konstantins und seiner Nachfolger, also in einem Zeitalter, da das Christentum von einer *religio illicita* zur vom Staat geförderten Hauptreligion wird, das kirchliche Urteil über den Soldatenstand noch einmal revidiert werden musste. Denn in einem solchen Zeitalter musste das Bewusstsein politischer Mitverantwortung der Kirche am Wohl des Staates erwachen und erstarken. Es ist darum um so erstaunlicher und spricht für die Zähigkeit kirchlicher Disziplin, dass es trotzdem über 100 Jahre gedauert hat, bis die im 3. Jahrhundert festgelegten kirchlichen Regeln in Bezug auf den Soldatenstand endgültig durchbrochen wurden. Es würde zu weit führen, diese Entwicklung im einzelnen zu verfolgen. Es seien nur einige Marksteine gesetzt, die den Verlauf der Entwicklung anzeigen mögen (ich beschränke mich dabei auf einige kaiserliche und kanonische Verordnungen, die ja am ehesten den offiziellen Standpunkt wiedergeben).

Als erstes Zeugnis sei der Kanon 3 des Konzils von Arles (314) erwähnt, der bestimmt: *De his qui arma proiciunt in pace, placuit abstinere eos a communione*. Die Worte *arma proicere in pace* sollen wohl bedeuten, dass man (als Christ) in Friedenszeiten die Waffen nicht niederlegen soll.<sup>44</sup> Das will besagen: 1. dass es Christen in der Armee gibt; 2. dass sie nicht unnötig Skandal machen sollen, indem sie in Friedenszeiten den Militärdienst quittieren (jetzt, da kein *status*

<sup>41</sup> Als Beispiel sei die Haltung der christlichen Umgebung beim Kaiseropfer erwähnt, laut Lactanz, *De mortibus persec.* 10.

<sup>42</sup> Vgl. dazu Harnack (Anm. 1), S. 80ff. Zum ganzen Thema der Verfolgungen siehe jetzt das monumentale Werk von W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford 1965).

<sup>43</sup> Das liesse sich auch an manchem Einzelpunkt der Soldatenmartyrien aus der Zeit der Christenverfolgungen im 3./4. Jahrhundert nachweisen: z.B. Basilides, der keinen Eid leisten will (Euseb, *Hist. eccl.* VI,5,5; vgl. *Traditio apostolica* 16); oder Maximus, Marinus, Marcellus und Julius, die nicht opfern wollen (Knopf-Krüger-Ruhbach, *Ausgewählte Märtyrerakten* [4. Aufl. 1965], S. 60ff.; 85f.; 87ff.; 105ff.; vgl. Tertullian, *De idololatria* 19,1); Maximilianus und Marcellus geben zu verstehen, dass *militia saecularis* und *militia Christi* sich ausschliessen (Knopf-Krüger-Ruhbach, S. 86; 88; vgl. Tertullian, *De idololatria* 19,2; *De corona* 11,1 ff., und dazu das Kapitel „militia Christi“ weiter unten). Vgl. auch Anm. 46.

<sup>44</sup> Mit Bainton, v. Campenhausen, Hornus gegen Harnack und Schöpf (in den Anm. 1 erwähnten Arbeiten), die darin K.-J. Hefele, *Conciliengeschichte* I (2. Aufl.), S. 206, folgen. Die Gegenüberstellung *bellare - in pace militare* scheint schon bei Tertullian, *De idol.* 19,3 geläufig. Die Wendung *arma proicere* übrigens auch *Acta Marcelli* IV,3.

*confessionis* mehr vorliegen kann wie im 3. Jahrhundert);<sup>45</sup> 3. dass damit aber noch nicht über den Fall entschieden ist, ob ein Christ *in bello* die Waffen niederlegen soll oder nicht. Man hat eher den Eindruck, dass – im Sinn der Kirchendisziplin des 3. Jahrhunderts – die Möglichkeit des Austritts aus der Armee im Kriegsfall ausdrücklich offen bleiben soll.<sup>46</sup> Wir sehen also: im ganzen ist die kirchliche Disziplin des 3. Jahrhunderts beibehalten, aber man befiehlt den christlichen Soldaten jetzt, da der Kaiser der Kirche in so vielen Stücken entgegenkommt, sich auch dem Kaiser gegenüber loyal zu verhalten und den Armeedienst nicht *ohne Not* zu verlassen.

Als Ergänzung und zugleich Bestätigung dieser Interpretation mag der Brief Konstantins an die Orientalen vom Jahre 324 dienen (bei Euseb, *Vita Constantini* II,24ff.), in dem der Kaiser Anordnungen trifft, um die Folgen der letzten Christenverfolgung zu beseitigen. Unter anderem bestimmt er (Kap. 33): „Die ferner einst einen militärischen Rang einnahmen, diesen aber aus einem harten und ungerechten Vorwande verloren haben, weil sie der Stellung, die sie inne hatten, es vorzogen, das höchste Wesen anzuerkennen und öffentlich zu bekennen, in deren Belieben soll es stehen, entweder, falls sie dem Kriegsdienste noch zugetan sind, in dem Rang zu verbleiben, den sie eingenommen haben, oder ehrenvollen Abschied zu nehmen und in Musse ein freies Leben zu führen; denn es ist doch wohl billig und angemessen, dass ein Mann, der angesichts der hereinbrechenden Gefahren eine solche Hochherzigkeit und Standhaftigkeit gezeigt hat, auch der Ruhe, wenn er will, oder seiner Ehrenstelle sich erfreue, so er diese vorzieht.“ Konstantin rechnet durchaus mit der Möglichkeit, dass christliche Soldaten, die in der Verfolgungszeit die Armee verlassen mussten, weil sie nicht ihrem Glauben untreu werden wollten, auch jetzt keine Lust verspüren, in die Armee zurückzukehren, und der Kaiser respektiert ihre Gewissensgründe, wenn er sie auch einlädt, zur Armee zurückzukommen. – Die Kirche will mit ihrem Synodalbeschluss von Arles einen Massenaustritt christlicher Soldaten aus dem Heere verhindern; der Kaiser seinerseits zwingt ehemalige christliche Soldaten nicht in die Armee zurück –: wir erkennen darin den konkreten Ausdruck des gegenseitigen Entgegenkommens in der Zeit erster Annäherung zwischen Staat und Kirche.

Wesentlich strenger tönt der nur ein Jahr später erlassene Kanon 12 des Konzils von Nizäa: „Diejenigen, die von der Gnade berufen wurden, ersten Eifer gezeigt und die Waffenrüstung abgelegt haben, hernach aber zu ihrem eigenen Auswurf zurückgekehrt sind wie Hunde, so dass einige sogar Geld gaben und mit Geschenken es einrichten wollten, wieder in die Armee aufge-

<sup>45</sup> Offenbar bestand die Gefahr eines Massenaustritts von christlichen Soldaten aus dem Heer; darum die Strenge der Massnahme.

<sup>46</sup> Das Beispiel Martins von Tours scheint diesen Eindruck zu bestätigen. Der Jüngling hatte gezwungenermaßen etwa drei Jahre lang Militärdienst geleistet; er war damals noch Katechumene. Nach seiner Taufe wollte er eigentlich aus dem Heer austreten, blieb aber noch auf die Bitten seines Tribuns hin. Als es jedoch nach zwei weiteren Dienstjahren zur Schlacht kommen sollte, gab Martin endgültig seinen Austritt (Sulpicius Severus, *Vita Martini* I,1-4; es verdient Beachtung, dass diese Geschichte genau mit den Anweisungen von *Traditio apostolica* 16 übereinstimmt!).



nommen zu werden; diese sollen drei Jahre *audientes* sein und hernach 10 Jahre *substrati*." Es kann sich hier offensichtlich nicht um eine allgemeine Bestimmung handeln. Wie hätten christliche Soldaten mit Bestechung versuchen sollen, in die Armee zurückzukehren, denen Konstantin doch schon ein Jahr früher die förmliche Einladung zugehen liess, ihren Dienst im Heer wieder zu versehen, wenn sie das wünschen würden! So wird man wohl derjenigen Deutung des Kanons recht geben müssen, die meint, dass es sich hier um Soldaten handelt, die noch zur Zeit des Licinius versucht hatten, in *dessen* Armee wieder aufgenommen zu werden.<sup>47</sup>

Um die Mitte des 4. Jahrhunderts sieht die Lage schon wesentlich anders aus. Zitieren wir zunächst die *Canones Hippolyti*.<sup>48</sup> Während Kanon 13 im wesentlichen die Regeln der *Traditio apostolica* 16 reproduziert, bestimmt Kanon 14:<sup>49</sup> „Il ne faut pas qu'un chrétien devienne soldat, sauf s'il est contraint par un chef ayant le glaive. Qu'il ne se charge pas du péché du sang. Mais s'il a versé le sang, qu'il ne participe pas aux mystères, à moins qu'il ne se soit purifié par un châtement, des larmes et des gémissements. Qu'il n'exerce pas son commandement avec duplicité mais avec la crainte de Dieu." In diesem Text wird die *Traditio apostolica* in zwei Punkten erweitert: 1. Die *necessitas* gilt jetzt als Entschuldigungsgrund, Soldat zu werden. 2. Man rechnet jetzt mit der Möglichkeit, dass ein Soldat (oder eine Magistratsperson) Menschenblut vergiesst, und man setzt die Bedingungen der Kirchenbusse für dieses Vergehen fest. Basilius der Grosse, in seinem ersten kanonischen Brief (= *Epistula* 188), ist ein Zeuge für die nämliche Praxis, geht aber in der Billigung des Blutvergiessens noch einen Schritt weiter, wenn er im Kanon 13 sagt: „Die Tötung im Krieg rechneten unsere Väter nicht unter den Mord (!). Meines Erachtens wollten sie dabei nachsichtig sein gegen die, die für Sitte und Glauben kämpften. Vielleicht empfiehlt sich aber der Rat, dass sie mit ihrer unreinen Hand drei Jahre wenigstens der Kommunion fernbleiben sollen.“

Im 4. Jahrhundert gilt das Blutvergiessen immerhin noch als *das* Skandalon des Soldatenberufs. (Vgl. auch Ambrosius *De obitu Theod.* 34). Um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert jedoch hören wir davon nicht mehr viel. Es gelten jetzt die Christen in Gegenteil als die einzigen zum Soldaten- und Beamtenstand zulässigen Personen: *Qui profano pagani ritus errore seu crimine polluuntur, hoc est gentiles, nec ad militiam admittantur nec administratoris uel iudicis honore decorentur* (*Cod. Theod.* 16,20,21). Damit ist die vorkonstantinische Kirchendisziplin den Soldatenstand betreffend endgültig über den Haufen geworfen.<sup>50</sup> – Vergessen wir nicht, dass das 5. Jahrhundert das Jahrhundert der

<sup>47</sup> So K.-J. Hefele, *Conciliengeschichte* I (2. Aufl.), S. 414–416; gefolgt von Harnack, Schöpf, Hornus, in ihren Anm. 1 genannten Arbeiten. Diese Interpretation liegt um so näher, als Kanon 11 von Nicäa tatsächlich von den unter Licinius Abgefallenen spricht.

<sup>48</sup> R.-G. Coquin, in seiner neuen Ausgabe der *Canones Hippolyti*, *Patrologie orientalis* XXXI,2 (Paris 1966), S. 318ff., setzt ihre Entstehung in die Jahre 336–340.

<sup>49</sup> In der Uebersetzung Coquins (Anm. 48), S. 369.

<sup>50</sup> Andererseits liegt gerade diese Gesetzgebung auf der Linie der apologetischen Propaganda, wonach die Christen die besten Staatsbürger seien!

Völkerwanderung ist. Der der Staatskirche gegenüber loyale Christ und Patriot hat sich jetzt zum Kampf gegen die Barbaren, die das Vaterland bedrohen, zur Verfügung zu stellen. In diesem Sinne billigt Ambrosius den christlichen Militarismus (*De officiis* I,129). Und Augustin entwickelt die Lehre vom „gerechten Krieg“. <sup>51</sup>

## II.

Im 2. Teil dieses Aufsatzes möchte ich den Motiven nachgehen, die in Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes massgebend sind und die sicher auch für die Kirche seiner Zeit die massgebenden waren, da der kirchliche Standpunkt und derjenige Tertullians, wie wir gesehen haben, in den Grundlinien übereinstimmen. Zwei Motive scheinen sich mir als die massgebenden zu erweisen: es ist dies einerseits die Ueberzeugung, dass es dem Christen verboten ist, Menschenblut zu vergiessen, und andererseits ist es das sich erst allmählich entwickelnde Bewusstsein, dass die *militia Caesaris* im inneren Widerstreit stehe zur geistigen *militia Christi*, wie die Christen sie verstehen. Wir werden dadurch zu einer Schlussbetrachtung geführt werden, in der wir versuchen wollen, das politische Gesamtbild zu entwerfen, in das sich die Beurteilung des Soldatenstandes eingliedert und als dessen Ausdruck sie zu gelten hat.

### 1. Das Verbot des Blutvergiessens

In den Bestimmungen der *Traditio apostolica* zum christlichen Soldaten- und Beamtenstand, die wir kennengelernt haben, spielt das Argument, dass der Christ nicht töten darf, als Kriterium des Verhaltens offensichtlich die Hauptrolle. <sup>52</sup> Aber auch in den beiden Texten Tertullians *De idololatria* 19 und *De corona* 11 kommt es deutlich zum Ausdruck, dass das Tötungsverbot, neben dem Verbot der Idololatrie, entscheidendes Gewicht hat. <sup>53</sup>

Es muss auffallen, dass Tertullian, wenn er „Kataloge“ von Vergehen bildet, immer wieder den Mord (neben der Sünde des Ehebruchs und der Hurerei) an erster Stelle erwähnt; er lehnt sich dabei (wie auch andere christliche Schriftsteller) offensichtlich an die Reihenfolge der Gebote der 2. Tafel des Dekalogs an. <sup>54</sup> In der seiner montanistischen Periode

<sup>51</sup> Vgl. dazu Karpp (Anm. 1); schon bei Origenes, *C. Celsum* IV,82, findet sich ein erster Ansatz dazu.

<sup>52</sup> Vgl. auch Cyprian, *De bono patientiae* 14: nach dem Eucharistieempfang darf die Hand des Christen nicht mehr durch Schwert und Blut besudelt werden.

<sup>53</sup> *De idol.* 19,2-3; *De cor.* 11,2.

<sup>54</sup> Vgl. *De idol.* 1,1 ff.; *De spect.* 2; *Adv. Iud.* 2.

angehörenden Schrift *De pudicitia* (12,4ff.) sind Mord, Ehebruch resp. Hurerei mit der Idololatrie zur Triade von Kapitalsünden zusammengefasst, die vom kirchlichen Bussinstitut nicht vergeben werden können. Die Zusammenfassung wird mit dem sogenannten Aposteldekret von Apostelgeschichte 15 begründet, das den Christen, die aus der Heidenwelt stammen, Enthaltung von Götzenopfer, Hurerei und Blut vorschreibe. Wir wollen jetzt nicht auf das komplizierte Problem eingehen, wie alt diese ethische Auslegung des Aposteldekrets ist;<sup>55</sup> aber soviel wird man jedenfalls sagen können, dass man zur Zeit Tertullians (zumindest in gewissen kirchlichen Kreisen) Götzendienst, Mord und Unzuchtdelikte als Kapitalsünden betrachtet, die, wenn sie ein getaufter Christ begeht, ihm während dieses Lebens nicht vergeben werden können (im Unterschied zu den andern, leichteren Sünden). Darum wendet sich Tertullian in seiner Schrift *De pudicitia* heftig gegen einen Bischof (wohl Kallist von Rom),<sup>56</sup> der sich erdreistet, auch Unzuchtsünden zu vergeben. Dass Tertullian hier wieder nicht ein persönliches Steckenpferd reitet, sondern ähnlich wie andere seiner kirchlichen Zeitgenossen denkt, geht aus der Haltung des Origenes in der Bussfrage hervor, die derjenigen Tertullians genau entspricht (cf. Origenes, *De orat.* 28). Mehr noch: es lässt sich nachweisen, dass die ganze Liste der für einen getauften Christen verbotenen Berufe, die wir gleichzeitig bei Tertullian, in der Schrift *De idololatria*, und bei Hippolyt, im 16. Kapitel der *Traditio apostolica*, finden, auf dem gleichen Prinzip beruht: alle diejenigen Tätigkeiten sind für den Christen ausgeschlossen, die ihn in Gefahr bringen, eine der drei Kapitalsünden nach seiner Taufe zu begehen, für die es keine Kirchenbusse gibt.<sup>57</sup>

Das Verbot des Blutvergiessens insbesondere hat im frühchristlichen Schrifttum ein reichhaltiges Echo gefunden, das sich auf alle möglichen Teilfragen erstreckt: es wird darin verhandelt das Problem der Menschen-

<sup>55</sup> G. Resch, *Das Aposteldekret*. Texte u. Unters. 28,3 (1905), wollte sie sogar als die ursprüngliche Meinung des Textes selbst verteidigen. Tatsächlich finden wir auch im Spätjudentum ähnliche Listen von Kapitalsünden!

<sup>56</sup> Siehe dazu zuletzt K. Beyschlag, Kallist und Hippolyt, *Theol. Zeitschrift* 20 (1964), S. 103–124; auch H. Gültzow, Kallist von Rom, *ZNW* 58 (1967), S. 102–121.

<sup>57</sup> Seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts vergibt man allerdings die sexuellen Kapitalsünden, seit der decischen Verfolgung auch die Sünde des Abfalls, und seit dem 4. Jahrhundert auch die Sünde des Mordes, wie wir gesehen haben. Zur Geschichte der kirchlichen Bussverfahren siehe B. Poschmann, *Paenitentia secunda*. Theophaneia I (Bonn 1940), der allerdings meint, es hätte schon früher keine „unvergebbaren“ Sünden gegeben. Eine Textsammlung ist von H. Karpp vorbereitet worden, die die Reihe «Traditio christiana» (Zollikon/Neuchâtel) eröffnen soll, (erschienen 1969).

tötung zu kultischen Zwecken und aus andern religiösen Motiven, das Problem des Selbstmords, der Euthanasie, der Tötung aus Notwehr; ferner das Problem des Todes in der Arena, des Kindsmords, der Todesstrafe, des Tyrannenmords, und natürlich das Problem des Krieges.<sup>58</sup> Wenn auch im einzelnen die Stimmen, die sich zu den erwähnten Problemen äussern, etwas auseinandergehen und eventuell auch einmal in Grenzfällen ein relatives Tötungsrecht anerkannt wird, so ist doch der Gesamteindruck eindeutig: überall wird grundsätzlich am Prinzip festgehalten, dass der Christ nicht töten soll.<sup>59</sup>

Es ist nicht schwer, die Wurzeln dieses Grundsatzes ausfindig zu machen: sie liegen in erster Linie im 6. Gebot des Dekalogs: „Du sollst nicht töten“, dem Christus in der Bergpredigt die verschärfte Form gegeben hat: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist ‚Du sollst nicht töten; wer aber tötet, der soll dem Gericht verfallen sein‘. Ich aber sage euch: wer mit seinem Bruder zürnt, der soll dem Gericht verfallen; wer aber zu seinem Bruder sagt: ‚Raka!‘ der soll dem Hochgericht verfallen; wer aber sagt: ‚du Narr!‘ der soll der Hölle mit ihrem Feuer verfallen“ (Matth. 5,21–22). Beide Texte, Dekaloggebot und Bergpredigt-mahnung, werden von den christlichen Schriftstellern häufig zitiert (dazu die Abschnitte von der Wiedervergeltung und der Feindesliebe, Matth. 5,38–48). Ferner wird der Mord regelmässig in den neutestamentlichen und frühchristlichen Lasterkatalogen, häufig an erster Stelle, genannt. Gerade diese Tatsache zeigt uns aber auch, dass das Tötungsverbot nicht genuin christlich ist; denn die christlichen Lasterkataloge gehen teils auf spätjüdische, teils auf griechisch-römische Vorlagen zurück.<sup>60</sup>

Führen wir noch einige Texte aus den ersten christlichen Jahrhunderten an, die speziell das Problem des Krieges aus dieser Sicht behandeln. Schon die *Didache*, eine Kirchenordnung vom Anfang des 2. Jahrhunderts, zitiert ausführlich das Herrenwort: Liebet eure Feinde (*Did.*

<sup>58</sup> Vgl. zu allen diesen Fragen die einzelnen Kapitel des wertvollen Buches von Schöpf (Anm. 1).

<sup>59</sup> Oft wird dieses Prinzip so weit getrieben, dass Christen auch Tiere nicht töten sollen: Tatian, *Oratio* 23,2; Tertullian, *Apol.* 9,13; cf. Minucius Felix, *Oct.* 30,6. Auch Marcion verbot den Fleischgenuss; später die Manichäer.

<sup>60</sup> Siehe A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*. Neutest. Abhandl. XVI,4–5 (Münster i. Westf. 1936); S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte*. BZNW 25 (Berlin 1959); E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*. Wissensch. Untersuch. z. NT 7 (Tübingen 1964).

1,3–4; cf. 2,1.3; 3,2). Justin der Märtyrer, wo er vom christlichen Lebenswandel im Sinne der Bergpredigt spricht, drückt sich u.a. so aus: „Hassten und mordeten wir einander und hielten wir mit denen, die nicht unseres Stammes sind, wegen der verschiedenen Stammesgewohnheiten nicht einmal Herdgesellschaft, so leben wir jetzt nach Christi Erscheinen als Tischgenossen zusammen, beten für unsere Feinde und suchen die, welche uns mit Unrecht hassen, zu bereden, dass auch sie nach Christi schönen Weisungen leben und guter Hoffnung seien, dass auch sie dieselben Güter wie wir von dem allherrschaftenden Gott erlangen werden“ (1. *Apol.* 14,3; vgl. 39; *Dial.* 110). Justins Schüler Tatian bemerkt im gleichen Zusammenhang, nämlich bei der Darstellung christlichen Lebenswandels: „militärische Würden lehne ich ab“ (*Oratio* XI,2).<sup>61</sup> Und Athenagoras rühmt in seiner *Supplicatio* (Kap. 11) im Anschluss an das Zitat Matth. 5,44–45 von den Christen, auch den einfachsten, dass sie geschlagen nicht wieder schlagen, ausgeraubt nicht prozessieren, den Bittenden geben, die Nebenmenschen wie sich selbst lieben würden. Da die gleichen Schilderungen stereotyp wiederkehren, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass alle diese Schriftsteller Anleihen beim Gemeingut christlicher ethischer Unterweisung machen.

Die lateinischen Autoren sprechen nicht weniger deutlich. Tertullian sagt: „(Gott) hat jede Art von Mord durch das eine und prinzipielle Gebot untersagt: ‚Du sollst nicht töten‘“ (*De spect.* 2,8).<sup>62</sup> Cyprian ruft aus: „Sieh nur, wie ... Kriege mit dem blutigen Greuel des Lagerlebens über alle Länder verbreitet sind! Es trift die ganze Erde von gegenseitigem Blutvergiessen; und begeht der einzelne einen Mord, so ist es ein Verbrechen; Tapferkeit aber nennt man es, wenn das Morden im Namen des Staates geschieht. Nicht Unschuld ist der Grund, der dem Frevel Straflosigkeit sichert, sondern die Grösse der Grausamkeit“ (*Ad Donatum* 6). Lactanz begründet seine Ablehnung des Krieges ausdrücklich mit dem Verbot des Blutvergiessens: „Wenn Gott das Töten verbietet, ist nicht nur der Raubmord verboten, was auch nach den staatlichen Gesetzen nicht erlaubt ist, sondern er gebietet, dass auch das nicht geschehe, was bei den Menschen für erlaubt gilt. So wird es dem Gerechten auch nicht gestattet sein, Soldat zu sein, ihm, dessen Soldatenberuf die Gerechtigkeit selber ist; er wird aber auch niemanden eines Verbrechens anklagen, auf dem Todesstrafe steht, weil es keinen

<sup>61</sup> Cf. Tertullian, *De pallio* 4: *non milito*.

<sup>62</sup> *De corona* 11,2: der Christ ist *filius pacis*; *De spect.* 16,4: er ist *sacerdos pacis*.

Unterschied macht, ob du mit dem Schwert oder mit deinem Reden tötest, da ja das Töten selbst verboten ist. Darum darf man in betreff dieses göttlichen Gebotes durchaus keine Ausnahme zulassen, da es immer ein Verbrechen ist, einen Menschen zu töten, von dem Gott gewollt hat, dass er ein heiliges Lebewesen sei“ (*Divin. inst.* VI,20,15–17).<sup>63</sup>

Es ist eine Bestätigung dieser Einstellung, wenn wir davon hören, dass die Christen selber nie zu den Waffen gegriffen haben, obwohl das vielleicht nahe gelegen hätte. In den Jahren 132–135 sind zahlreiche palästinensische Christen zu Märtyrern geworden, weil sie sich nicht am 2. jüdischen Aufstand beteiligen wollten (laut Justin, 1. *Apol.* 31,6). Tertullian führt in einer bekannten Stelle seines *Apologeticums* sicher der Wahrheit gemäss aus:

„Wenn uns, wie ich vorhin sagte, befohlen ist, unsere Feinde zu lieben, wen sollten wir dann hassen? Ebenso: wenn uns verboten ist, für erlittenes Unrecht Vergeltung zu üben, damit wir nicht durch solches Tun gleichschuldig werden, wem könnten wir dann Unrecht tun? Macht euch das doch selber klar! Wie oft geht ihr gegen die Christen aufs grausamste vor, teils eigener Aufwallung, teils den Gesetzen gehorchend! Wie oft auch setzt uns über eure Köpfe hinweg eigenmächtig der wilde Pöbel zu mit Steinwürfen und mit Flammen! ... Doch was hättet ihr uns so eng Verschworenen jemals vorzuwerfen, womit müsstet ihr uns so Entschlossenen und zum Tod Bereiten euer Unrecht büssen – obwohl doch schon eine einzige Nacht mit ein paar winzigen Fackeln ein Uebermass an Rache stiften könnte, wenn Böses mit Bösem zu vergelten bei uns erlaubt wäre? Doch fern sei es, dass die Gemeinschaft Gottes mit dem Feuer des Menschen sich räche oder dass sie traurig ist, wenn sie erduldet, worin sie sich bewähren darf! Wenn wir aber als offene Feinde, nicht nur als heimliche Rächer auftreten wollten, fehlte es uns dann an Truppen- und Heeresmacht? (Folgt die Schilderung der Verbreitung der Christen im römischen Reich.) Zu welchem Kriege wären wir nicht imstande, nicht bereit, selbst bei ungleicher Truppenzahl – wir, die wir so bereitwillig uns morden lassen –, wäre nicht in unserer Lehre eher erlaubt sich töten zu lassen als zu töten?“ (*Apol.* 37,1–5)<sup>64</sup>

Freilich finden wir zum Teil bei den gleichen Autoren Ausführungen, die eine positivere Einstellung zum Kriege vermuten lassen. Wie sich die scheinbar widersprüchlichen Aussagen zusammenreimen, wollen wir erst in unserer Schlussbetrachtung versuchen aufzuklären.

<sup>63</sup> *Divin. inst.* I,18,8–10; VI,6,18–24 redet er wie Cyprian über die Grausamkeit und Ungerechtigkeit der Kriege. – Vgl. auch Arnobius, *Adv. nationes* I,6, und schon vorher Minucius Felix, *Oct.* 30,6.

<sup>64</sup> Uebersetzung nach C. Becker, *Tertullian. Apologeticum* (München 1952), S. 177–179. Genau entsprechend: Origenes, *C. Celsum* III,7. – Freilich hören wir später von armenischen Christen, die sich während der Verfolgung des Maximinus Daza zur Wehr gesetzt haben: Euseb, *Hist. eccl.* IX,8,2.

Es ist in diesem Zusammenhang noch kurz ein Spezialproblem zu streifen. Wenn die Christen grundsätzlich das Blutvergiessen verurteilen, wie erklären sie es dann, dass im Alten Testament trotz des Dekaloggebotes von zahlreichen Kriegen berichtet wird, die von Gott nicht nur gebilligt, sondern bisweilen ausdrücklich angeordnet wurden? Dieses Problem machte den Christen in der Tat zu schaffen. Wir finden im frühchristlichen Schrifttum drei Lösungsvorschläge: (1) Das Alte Testament ist unter anderem eben aus diesem Grund von der christlichen Kirche abzulehnen. Das ist der Lösungsvorschlag Marcions, der in seinen „Antithesen“ seinem Unmut über den blutdürstigen Judengott giftig Luft schafft.<sup>65</sup> (2) Das Alte Testament ist nur scheinbar ein Geschichtsbuch; es erzählt zwar von Kriegen, aber gerade diese sonst unglaublichen Geschichten sind ein Hinweis darauf, dass wir sie nicht in wörtlicher Auslegung als historische Ereignisse anzusehen haben, sondern dass sie allegorische Anspielungen auf übersinnliche Realitäten sind. Das ist der Lösungsvorschlag des Origenes.<sup>66</sup> (3) Die Kriege des Alten Testaments sind zwar durchaus geschichtliche Realitäten, entsprechen aber einer niederen Stufe der religiösen Erziehung des Menschengeschlechts, die jetzt im Christentum, der Friedensreligion, überboten ist. Wir haben gesehen, dass Tertullian in *De idololatria* 19,3 so argumentiert: wohl haben Moses und Josua Kriege geführt, aber Christus hat uns *nunmehr* jede Möglichkeit der Kriegführung abgeschnitten, durch sein lapidares Wort an Petrus: ‚Stecke dein Schwert an seinen Ort; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen‘.<sup>67</sup> Noch deutlicher spricht Tertullian diesen Grundsatz in *Adversus Iudaeos* aus: „Das alte Gesetz behauptete sich durch Ahndung mit dem Schwerte, forderte Auge für Auge und nahm Rache für Unrecht; das neue Gesetz aber hat Sanftmut verkündet, hat das frühere Wüten mit Schwertern und Lanzen zu friedlicher Ruhe angeleitet und das frühere krieglerische, gegen die Gegner des Gesetzes und die Feinde gerichtete Treiben in die friedlichen Tätigkeiten des Pflügens und Ackerbauens umgewandelt“ (*Adv. Iud.* 3,10, im Anschluss an Jes. 2,3ff.; ganz ähnlich *De patientia* 6,4–6). Dass der Afrikaner damit gemeinkirchliche Anschauung wiedergibt, scheint mir dadurch erwiesen, dass sie sich schon bei Justin (I. *Apol.* 39; *Dial.* 110) und bei Irenäus (*Adv. haer.* IV,34,4) findet (vgl. auch

<sup>65</sup> Vgl. A. v. Harnack, *Marcion*, 2. Aufl. (Neuauf., Darmstadt 1960), S. 89ff.

<sup>66</sup> Grundsätzlich in *De principiis* IV,2,8–9; 3,5; die praktische Ausführung etwa in den Homilien zu Numeri und Josua.

<sup>67</sup> Matth. 26,52, das in *De corona* 11,2 wiederkehrt.

Origenes, *C. Celsum* VII,26). Wir werden von der weltpolitischen Sicht, die damit verbunden ist, noch zu sprechen haben. Für den Augenblick wollen wir uns dem zweiten massgebenden Motiv zuwenden, das die kritische Einstellung Tertullians zum Soldatenstand bedingt hat: es ist der Gedanke der *militia Christi*.

## 2. Die *militia Christi*

*De corona* 11,5 steht die eingestreute, aber grundsätzliche Bemerkung: *Apud hunc* (sc. Iesum) *miles est paganus fidelis*, "bei Jesus gilt (auch) der gläubige Nichtsoldat als ein Soldat".<sup>67a</sup> Der Christenstand ist Soldatenstand! *De exhortatione castitatis* 12,1 ruft Tertullian aus: „Sind denn nicht auch wir Soldaten, und zwar unter einer um so strengeren Kriegszucht, als wir Soldaten eines so erhabenen Herrschers sind?“<sup>68</sup>

Hat Tertullian den Gedanken der *militia Christi* geprägt? Man könnte es meinen, da er Soldatensohn ist und in seinem Schrifttum eine besondere Vorliebe für militärische Bilder hat. In Tat und Wahrheit ist aber die Vorstellung der *militia Christi* schon sehr alt.<sup>69</sup> Schon im Neuen Testament, besonders in der paulinischen und in der dem Apostel Paulus zugeschriebenen Briefliteratur ist das Christenleben, speziell das Leben des christlichen Missionars und seiner Mitarbeiter, in militärischen Farben geschildert.<sup>70</sup> Bei den Apostolischen Vätern finden sich ähnliche und neue militärische Bilder.<sup>71</sup>

Ist diese Sprache, die ja nur gelegentlich erscheint, rein symbolisch-bildhaft zu verstehen oder drückt sich darin das Bewusstsein aus, dass der Christ wirklich als Soldat im Dienste seines Herrn steht? Eine ganze Reihe von Stellen scheint darauf hinzuweisen, dass dem Vergleich des Christenstandes mit dem Soldatenstand grundsätzliche Bedeutung zukommt. Das ganze Christenleben ist darin als ein Kampf aufgefasst.

<sup>67a</sup> Zu diesem Text siehe C. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens*, Bd. III (1965), S. 280f. Zur ganzen Frage der Geschichte des Begriffs *paganus* vgl. B. Altaner, *Kleine patristische Schriften* (Berlin 1967), S. 582–596.

<sup>68</sup> Vgl. *De fuga* 10,1; 11,1. Später Lactanz, *Divin. inst.* VI,20,16. – Texte der Martyrienliteratur: *Mart. Pauli* 2–4; *Acta Maximiliani* II,1; *Acta Marcelli* IV, 3 (Fassung M).

<sup>69</sup> Vgl. die sehr anregende 1. Studie in A. v. Harnacks kleinem Büchlein (Anm. 1).

<sup>70</sup> 1. Thess. 5,8; 1. Kor. 9,7; 2. Kor. 6,7; 10,3–6; 11,8; Röm. 6,13f. 23; 13,12; 16,7; Phil. 2,25; Philem. 2,23; Kol. 4,10; Eph. 6,10–18; 1. Tim. 1,18; 2. Tim. 2,3f.; 1. Petr. 2,11.

<sup>71</sup> Ignatius, *Brief an Polyk.* 6,2 ist ähnlich wie Eph. 6,10ff.; Hermas, *Similitudo* V,1, wird das christliche Fasten erstmals *statio* genannt; 1. Clemensbrief 37,1–3 vergleicht sogar die kirchliche Hierarchie mit der römischen Heeresorganisation.



Einerseits als ein Kampf gegen den Feind im eigenen Herzen, nämlich den Hang zur Sünde und zur bösen Leidenschaft;<sup>72</sup> andererseits als ein Kampf gegen das heidnische Wesen und gegen die Irrlehre;<sup>73</sup> schliesslich als ein Kampf gegen die unsichtbaren Mächte, die hinter den Gegnern von Fleisch und Blut stehen, nämlich die Dämonen und der Teufel selbst.<sup>74</sup>

Die erste Art des Kampfes ist allen Christen auferlegt, denn jeder muss sich gegen den eigenen Hang zur Sünde wehren, sonst unterliegt er ihm. Die zweite Art des Kampfes ist schwerer; der Christ, der für seinen Glauben in einer dem Christentum feindlichen Welt Zeugnis ablegt, lernt ihn kennen, denn er hat gegen geistige Widerstände zu kämpfen, die so gross werden können, dass er sein Leben für sein Zeugnis lassen muss, dass er Blutzeuge wird.<sup>75</sup> Tertullian ist ein kraftvoller Vertreter dieses Aspekts des christlichen Soldatenstandes, etwa wenn er im *Apologeticum* sagt:

„Allerdings – wir wollen leiden, aber in der Weise, wie auch ein Soldat den Krieg erleidet. Keiner tut das mit Freuden, da Angst und Gefahr dabei unvermeidlich sind; dennoch kämpft er mit allen Kräften, und siegt er im Kampfe, so freut sich, wer sich zuvor über den Kampf beklagte, weil er Ruhm gewinnt und Beute. Kampf bedeutet es für uns, dass wir vor euren Richterstuhl gezogen werden, um dort unter Lebensgefahr für die Wahrheit zu streiten. Sieg aber heisst, dass man durchsetzt, wofür man streitet. Ein Sieg hier bringt den Ruhm, Gott wohlgefällig zu sein, und zugleich als Beute das ewige Leben. – Aber wir unterliegen doch? Gewiss – wenn wir unsere Sache durchgesetzt haben. Also sind wir Sieger, wenn wir umgebracht werden; kurz: wir entrinnen, wenn wir unterliegen. Mögt ihr uns immerhin Reisig- und Pfahlleute nennen, weil wir, mit dem Rücken an den Pfahl eines halbierten Brettes gefesselt, rings mit Reisig umgeben und verbrannt werden – dies ist unsere Siegesgebärde, auf solchem Wege feiern wir Triumph“ (*Apol.* 50.1–3).<sup>76</sup>

Und im 1. Kapitel seiner Schrift *De corona* schildert Tertullian den das Martyrium im Kerker erwartenden Christen als wahren Kämpfen Christi.<sup>77</sup> Aeusseres Unterliegen, nämlich Sterben, kann hier gerade

<sup>72</sup> Röm. 6,12–14; 13,12–14; 1. Petr. 2,11; Didache 1,4; Hermas, *Mandatum* 12,1–2. Clemens Al., *Strom.* I,24,159f.; II,20,120; *Quis dives salvetur* 25.

<sup>73</sup> 2. Kor. 10,3–6; 2. Tim. 3,6; cf. Origenes, *Hom. in Jes. Nav.* VII,1; XVIII,11.

<sup>74</sup> Eph. 6,10–18; Ignatius, *Pol.* 6,2. Clemens Al., *Strom.* II,20,110.

<sup>75</sup> Zur Doppelbedeutung des griechischen *martys*-Begriffs vgl. zuletzt H. Kraft, Zur Entstehung des altchristlichen Märtyrertitels, *Ecclesia und Res Publica* (Festschrift K.D. Schmidt, Göttingen 1961), S. 64–75.

<sup>76</sup> Uebersetzung von C. Becker (Anm. 64), S. 219–221. Vgl. Minucius Felix, *Octavius* 37,1–3.

<sup>77</sup> Bei den Montanisten war die nämliche Auffassung lebendig: cf. die beiden Prophetenworte bei Tertullian, *De fuga* 9,4.

Sieg bedeuten. Denn der Jünger Christi, in der Nachfolge seines Herrn, bezwingt in seiner unbeugsamen Treue bis in den Tod die unsichtbare Macht Satans. Einer der ersten schriftstellerischen Versuche Tertullians, die Schrift *Ad martyras*, in der der Afrikaner gefangene Christen, die auf die Verurteilung warten, zur Standhaftigkeit ermuntert, bringt diesen Gedanken unmissverständlich zum Ausdruck.<sup>78</sup>

Bei den alexandrinischen Zeitgenossen Tertullians, bei Clemens und Origenes, wird die Konzeption der geistlichen Ritterschaft des Christen gegen Welt und Teufel machtvoll ausgebildet.<sup>79</sup> Sie formen das Idealbild des christlichen Asketen, des mannhaften Streiters, das dann im Mönchtum zu seiner vollen Blüte gelangen wird.<sup>80</sup>

Wir sehen also: die Vorstellung der *militia Christi* scheint nicht ein am Rande gelegentlich auftauchendes blosses Bild zu sein, sondern sie scheint zutiefst verwurzelt mit der Konzeption christlichen Lebens überhaupt. Diese Vermutung gewinnt an Ueberzeugungskraft, wenn wir feststellen, dass jedenfalls seit dem Ende des 2. Jahrhunderts die christliche *Taufe* konkret als der *Eintritt in die militia Christi* verstanden wurde. Wieder ist Tertullian unser Hauptzeuge. Wir haben in den beiden eingangs besprochenen Texten, *De idololatria* 19 und *De corona* 11, die Gegenüberstellung von *sacramentum divinum* und *humanum* angetroffen. Da das *sacramentum humanum* dem Zusammenhang nach nur den militärischen Fahneneid meinen kann, hat auch das *sacramentum divinum* in erster Linie die konkrete Bedeutung: göttlicher Fahneneid. Was ist damit gemeint? Eine andere Tertullian-Stelle weist uns den Weg: *Ad martyras* 3,1. Da heisst es: *Vocati sumus ad militiam dei uiui iam tunc, cum in sacramenti uerba respondimus*. Dieses *in uerba sacramenti respondere* ist ein eindeutiger Hinweis auf den Taufritus, wo der Täufling durch sein Glaubensbekenntnis Christus „antwortet“. <sup>81</sup> Das Taufbekenntnis ist also der Fahneneid, den der Täufling Christus, seinem neuen Herrn, zu leisten hat. Das Taufbekenntnis ist wie ein Vertrag, den der

<sup>78</sup> Kap. 1 und 3; vgl. *Scorpiace* 4.

<sup>79</sup> Vgl. die Arbeiten von W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. Beitr. z. hist. Theol. 7 (1931); *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. Texte u. Unters. 57 (1952). Origenes hat ja auch eine *Exhortatio ad martyrium* geschrieben; und Clemens schildert den christlichen Asketen und Märtyrer als wahren Helden (besonders im 4. Buch seiner *Stromateis*).

<sup>80</sup> Siehe die soldatischen Vorstellungen schon bei Antonius und Pachomius, dann in den Regeln des Basilios und des Benedictus, um ganz zu schweigen von Ignatius von Loyola.

<sup>81</sup> Cf. die parallele Stelle in *De corona* 3,3.

Gläubige mit Christus eingeht und der durch das Wasserbad und die Oelsalbung „besiegelt“ wird.<sup>82</sup> Wir können sogar einen Schritt weitergehen. Spätestens zur Zeit Tertullians hat der göttliche Fahneneid einen doppelten Aspekt: er ist einerseits die feierliche Zusage an Christus im Taufgelöbnis, die fürs Leben gilt; andererseits ist er begleitet von dem Akt der Absage an den bisherigen Herrn, den Satan.<sup>83</sup> Später, im 4. Jahrhundert, wird dieser doppelte Ritus des *sacramentum divinum* liturgisch reich ausgebaut.<sup>84</sup>

Aus diesem Zusammenhang heraus wird es klar, warum Tertullian sowohl in *De idololatria* 19,2 und *De corona* 11,4 davon reden kann, dass es „zwei Heerlager“ gibt: dasjenige des Lichts und dasjenige der Finsternis. Der Christ ist durch seine Taufe aus dem Heerlager der Finsternis, aus der *militia* Satans, ausgetreten und hat sich dem Heerlager des Lichts, der *militia Christi*, angeschlossen. Darum, so folgert Tertullian, hat er auch nicht das Recht, darum ist es gleichbedeutend mit Fahneneid, aus dem Heerlager des Lichts wieder in das Heerlager der Finsternis überzulaufen; das wäre aber der Fall, wenn ein getaufter Christ Soldat werden wollte. (Wir werden noch zu fragen haben, warum Tertullian zu dieser Schlussfolgerung kommt).

Es wäre eine lohnende Aufgabe, die Hintergründe des derart verstandenen christlichen „Sakraments“ der Taufe zu untersuchen. Wir können in diesem Rahmen nur die Möglichkeiten andeuten.<sup>85</sup>

(1) Am einfachsten wäre es, den Ritus des christlichen Fahneneids als eine Nachbildung des militärischen Aushebungszeremoniells zu verstehen. Der römische Rekrut wurde ja nach einer gewissen Probezeit auf den Kaiser vereidigt und dann seiner Truppe zugeteilt;<sup>86</sup> der christliche Katechumene wurde (ebenfalls nach einer Bewährungszeit) durch die Taufe (ebenfalls als *sacramentum* verstanden) in die *ecclesia militans* aufgenommen. Gewiss mag, sobald einmal die Parallelität von Rekrutenaufnahme und Katechumenenaufnahme bewusst wurde, die Angleichung des christlichen Taufzeremoniells an das

<sup>82</sup> Vgl. F.-J. Dölger, *Sphragis* (Münster i.W. 1911). Darum spricht Tertullian auch vom *signum Christi*, das im Widerstreit zum militärischen *signum* stehe: *De cor.* 11,3; cf. *De idol.* 19,2.

<sup>83</sup> Cf. *De cor.* 3,2; 13,7; *De spect.* 4,1; *De anima* 35,3. Die Formel lautet bei Tertullian: *renuntio diabolo et pompae et angelis eius*. Vgl. dazu H. Kirsten, *Die Taufabsage* (Berlin 1960).

<sup>84</sup> Vgl. F.-J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*. Liturgiegeschichtl. Forschungen 2 (Münster i.W. 1919).

<sup>85</sup> Zur Bedeutungsgeschichte des Begriffs *sacramentum* vgl. C. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens* I (1958), S. 233–244; R. Braun, *Deus christianorum* (Paris 1962), S. 435–443. Auch G. Bornkamm, *ThWbNT* IV, 831–834 (Lit.). Speziell zu Tertullian vgl. auch A. Kolping *Sacramentum Tertullianum* (Münster i.W. 1948).

<sup>86</sup> Vgl. P. Franchi de' Cavalieri (Anm. 28), S. 382f.

profane Vorbild vorangetrieben worden sein,<sup>87</sup> aber den *Ursprung* des christlichen Aufnahmerrituals scheint mir diese Parallelität nicht zu erklären. Denn es wäre schwer verständlich, wie die *militia Christi* in diesem Fall gegen die *militia Caesaris* hätte ausgespielt werden können, wäre sie eine bloße Kopie der letzteren gewesen.

(2) Näher läge es, in anderer Richtung zu suchen. Denn die Initiation in gewisse Mysterienreligionen war schon lange mit einem *sacramentum*, das gerade eine eidliche Verpflichtung in sich schloss, verbunden.<sup>88</sup> Wir wissen das von den Dionysosmysterien (cf. Titus Livius XXXIX,8–18), von den Isismysterien (cf. Apuleius, *Metam.* XI,15) und von der Mithrasreligion. Speziell die Mithrasreligion war militärisch aufgebaut. Kannte sie doch sogar den Rang des „Soldaten“ in ihrer Hierarchie.<sup>89</sup> – Auch die christlichen Gnostiker scheinen solche Initiationsriten gekannt zu haben.<sup>90</sup> Da in allen diesen Initiationsriten ein starkes dualistisches Element zu verspüren ist, das auch in der christlichen Taufabsage und -zusage wiederkehrt, da wir ferner im 2. Jahrhundert auch eine anderweitige Beeinflussung des Christentums durch das Mysterienwesen feststellen können,<sup>91</sup> ist man versucht, hier das eigentliche Modell der christlichen Taufinitiation zu vermuten.

(3) Doch scheint mir, dass wir im spätjüdischen Essenertum einen noch näherliegenden Vorläufer zu sehen haben. Wir wussten schon von Josephus,<sup>92</sup> dass die Essener die Aufnahme in ihre Gemeinschaft mit einer eidlichen Verpflichtung verbunden haben. Durch die Qumranfunde werden diese Nach-

<sup>87</sup> Dies scheint mir im 4. Jahrhundert eindeutig der Fall; etwa die Zeremonie der „Einschreibung“ ins Katechumenat (Cyrill Jerus., *Cat.* I,1; u.a.), oder der Taufölung als „Markierung“ (Theod. Mops., *Hom. Cat.* XIII,17) resp. „Einkleidung“ (Cyrill Jerus., *Cat. myst.* III,4; Joh. Chrysost., *Cat.* II,22) des christlichen Soldaten.

<sup>88</sup> Ob die Mysterien ihrerseits von anderer Seite (etwa vom Heeresbrauche!) beeinflusst waren, bleibe dahingestellt (vgl. immerhin Titus Livius X,38,2–3).

<sup>89</sup> Cf. *De cor.* 15,3ff.; *De praescript.* 40,4; dazu E. Demougeot, *Paganus, Mithra et Tertullien*. Texte und Unters. 78 (1961), S. 345–365., und F. Cumont: *Harv. Theol. Rev.* 26 (1933), S. 151–160, der sogar die Eidesformel des Mithrasoldaten glaubte eruieren zu können: als engagement „au nom du Dieu qui a séparé la terre du ciel, la lumière des ténèbres“, à garder le secret sur les cérémonies auxquelles il avait assisté et sur les „discours sacrés“ prononcés par le Père (S. 153).

<sup>90</sup> Cf. Irenäus, *Adv. haer.* I,21; Hippolyt, *Refutatio* I, prooemium; dazu K. Thraede, Art. „Exorzismus“, *RAC* VII, Sp. 76–85, und sein Vortrag: „Zum Ursprung des Taufexorzismus“, gehalten am Patristik-Kongress in Oxford, 1967, der in den *Studia Patristica* erscheinen wird.

<sup>91</sup> Klassisches Werk immer noch: R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3. Aufl., neu herausgegeben 1956. A. D. Nock, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments*, *Mnemosyne* ser. 4,5 (1952), S. 178ff.; 202ff., warnt allerdings vor einer vereinfachenden Sicht. Doch ist wohl ein Einfluss der Mysterienreligionen auf das Christentum auch schon des 2. und 3. Jahrhunderts in einzelnen Bereichen zuzugeben; vgl. W. Rordorf, *La foi – une illumination*, *Theol. Zeitschr.* 23 (1967), S. 161–179.

<sup>92</sup> *Bellum judaicum* II,8,135–143 (Hippolyt, *Ref.* IX,23); Damaskusschrift (CD) 15,8–10.12; 16,1f. 4f. 6–12. Josephus, *Antiquit.* XV,371, berichtet, Herodes habe die Essener vom Eid, den seine Untertanen leisten mussten, befreit!

richten nicht nur in weitestem Umfang bestätigt (siehe bes. die Sektenregel: IQS), sondern es wurde uns auch deutlich, dass die dualistische Scheidung in „Söhne des Lichts“ und „Söhne der Finsternis“ schon in dieser spätjüdischen Bewegung zu Hause war.<sup>93</sup> Mehr noch: dieser Dualismus spricht sich in militärischen Bildern aus (cf. die Kriegerrolle: IQM); die Gläubigen von Qumran fühlen sich als die Soldaten des Lichtes, die durch die Aufnahme in das Heerlager des Lichtes der Herrschaft Beliairs, des Fürsten der Finsternis, abgesagt haben, die aber gerade deswegen zum geistigen Kampf gegen die Streitmacht der Finsternis herausgefordert sind, ein Kampf, der in der Endzeit, die bereits angebrochen ist, zum endgültigen Austrag kommen wird.<sup>94</sup>

Man hat schon zur Genüge die Verwandtschaft der Qumranliteratur mit den neutestamentlichen Schriften herausgestellt.<sup>95</sup> Es scheint ziemlich deutlich, dass insbesondere die militärische Bildersprache der neutestamentlichen Briefliteratur von Qumran her beeinflusst ist. Es liegt nahe, zu vermuten, dass die ganze Auffassung des christlichen Lebens als eines Kriegsdienstes gegen die Macht des Bösen, die wir im frühchristlichen Schrifttum deutlich bezeugt gefunden haben, auf die spätjüdische Bewegung, die mit den Stichworten Essenertum – Qumran bezeichnet ist, zurückgeht. Ist dem aber so, dann stellt sich auch die Frage, ob nicht auch der Gedanke des „*sacramentum*“, des christlichen Taufgelöbnisses, in derselben Traditionskette verankert ist. Freilich wird man sagen, dass im Neuen Testament und im nachapostolischen Schrifttum die Aussagen noch fehlen, die die Taufe als die Aufnahme in die *militia Christi* verstehen. Das ist aufs ganze gesehen richtig, obwohl an Stellen wie Röm. 6,13 f. und Ignatius, *Brief an Polykarp* 6, erinnert werden kann, die den Appell zum soldatischen Kampf mit der Taufe verknüpfen; obwohl an viele Stellen erinnert werden kann, wo der Dualismus „Söhne des Lichts“ und „Söhne der Finsternis“ und die Aufforderung, den Werken der Finsternis zu „entsagen“, sich ihrer zu „enthalten“, in einer Weise vorkommt, die an Schemata christlicher Taufunterweisung denken lässt.<sup>96</sup>

Ohne uns bei all diesen noch wenig abgeklärten Fragen aufhalten zu wollen, führen wir noch zwei Texte an, die im gleichen Sinne sprechen. a) 1. Clemens 37,1 ff. A. Jaubert<sup>97</sup> hat den Beweis erbracht, dass ausgerechnet dieser Text,

<sup>93</sup> Vgl. etwa H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten*. Abhandl. z. Theol. AT u. NT 34 (1959).

<sup>94</sup> Dieser Kampf wurde wohl hauptsächlich geistig verstanden; vgl. Philo, *Quod omnis probus* 78, der die pazifistische Gesinnung der Essener hervorhebt. Es ist jedenfalls nicht sicher, dass die Essener sich am jüdischen Krieg aktiv beteiligt haben (aus Josephus, *Bell. jud.* II,8,152, kann das nicht gefolgert werden; eher aus II,20,567).

<sup>95</sup> Zuletzt H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, I und II (Tübingen 1966). Zu Eph. 6,10–19 speziell I, S. 222 ff.

<sup>96</sup> Besonders „militärisch“ 1. Thess. 5,4.8. Zu den katechetischen Schemata vgl. A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Neuausgabe besorgt von F. Hahn in der Theol. Bücherei 26 (1966); Ph. Carrington, *The Primitive Christian Catechism* (Oxford 1940); E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 2. Aufl. (1947), S. 365–466; C. H. Dodd, *Gospel and Law* (Cambridge, 6. Aufl. 1965).

<sup>97</sup> A. Jaubert, *Les sources de la conception militaire de l'Eglise en 1 Clément 37*, *Vig. Christ.* 18 (1964), S. 74–84.

der immer wieder als Zeugnis dafür angeführt wird, dass im frühen Christentum das Bewusstsein lebendig war, die Kirche verkörpere die *militia Christi*, von qumranischen Vorstellungen beeinflusst ist! b) Der allbekannte Brief Plinius' des Jüngeren an Trajan über die Christen (X,96 resp. 97) würde in diesem Lichte betrachtet wohl noch allerhand Aufschlüsse geben.<sup>98</sup> Ich bin nach wie vor der Meinung, dass H. Lietzmann den Text richtig interpretiert hat, als er vermutete, dass in ihm vom christlichen Taufgelöbnis die Rede sein müsse.<sup>99</sup> Sehen wir uns aber den Inhalt des Gelöbnisses an, das aus einem *carmen Christo quasi deo dicere secum inuicem* und aus einem *sacramentum* bestanden hat, das des Inhalts war, dass die Christen *ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent*, dann müssen wir zwei Dinge zugeben: (a) beide Teile des christlichen Aufnahmeaktes entsprechen auffallend den qumranisch-essenischen Gepflogenheiten;<sup>100</sup> (b) beide Teile des christlichen Aufnahmeaktes können sehr wohl als Vorgänger dessen gelten, was wir am Ende des 2. Jahrhunderts als christliches Tauf-, „Sakrament“ vorfinden und dessen Struktur wir nun kennen.

Das alles kann nicht als Beweis gelten, dass die Hintergründe des *militia Christi*-Gedankens im Spätjudentum liegen – dazu bedürfte es sorgfältiger Analysen des gesamten zur Verfügung stehenden (leider ohnehin spärlichen) Materials<sup>101</sup> – aber ich hoffe doch, auf eine Möglichkeit hingewiesen zu haben, die verdient, erwogen zu werden.<sup>102</sup>

Wir haben noch auf die Frage zu antworten, warum denn *militia Christi* und *militia Caesaris* als in innerem Widerstreit zueinander

<sup>98</sup> Dieser Pliniusbrief ist freilich ein sehr umstrittener Text!

<sup>99</sup> H. Lietzmann, Die liturgischen Angaben des Pliniusbriefes, *Geschichtliche Studien für A. Hauck zum 70. Geburtstag* (1916), S. 34ff. Dazu W. Rordorf, *Der Sonntag*. Abhandl. z. Theol. AT u. NT 43 (1962), S. 249–257. Erst Tertullian, *Apol.* 2,6 sieht im Plinustext eine Anspielung auf den gewöhnlichen Sonntagsgottesdienst.

<sup>100</sup> Das *carmen* scheint dem *sacramentum* parallel zu sein und eine „heilige Formel“ zu bedeuten; so Lietzmann (Anm. 99), vgl. etwa Titus Livius XXXIX,18,3. Dann entspräche aber das *carmen Christo quasi deo dicere* dem 1. Teil der eidlichen Verpflichtung bei den Essenern (nämlich zu Gott und seinem Bund mit ganzem Herzen und ganzer Seele umzukehren); während das ethisch ausgerichtete *sacramentum* mit dem 2. Teil des Essenerides übereinstimmen würde, sich seinen Mitmenschen gegenüber gerecht zu verhalten (z.T. lauten ja die inhaltlichen Bestimmungen gleich).

<sup>101</sup> Nur zwei Hinweise, die Tertullian selbst betreffen: 1. es ist auffallend, dass bei ihm die qumranische Bezeichnung des Widersachers als „Belial“ wieder auftaucht (*De cor.* 10,7; *De cult. fem.* I,2,5; cf. 2. Kor. 6,15); 2. Die Bezeichnung *filius pacis* (*De cor.* 11,2) ist ein Hebraismus (cf. Origenes, *C. Celsum* V,33; Luk. 10,6), der auf die gleichzeitigen spätjüdischen Kreise zurückverweist.

<sup>102</sup> Eine 4. Möglichkeit wäre es, den Ursprung des *militia Christi*-Gedankens in philosophischen Konzeptionen zu suchen, wonach der Philosoph „Streiter“ seines Gottes resp. für die Sache der Wahrheit ist; vgl. H. Emonds, im Anhang der Schrift von A. v. Harnack (Anm. 1). Diese Möglichkeit fällt wohl deswegen ausser Betracht, weil sie nicht (wie bei den Christen) mit einem konkreten Akt des Eintritts in die „*militia*“ verbunden war. Freilich mag die philosophische Konzeption von Einfluss auf die Bildung des Asketenideals der Alexandriner Clemens und Origenes gewesen sein.

befindlich angesehen werden konnten, dergestalt, dass man den getauften Christen verbot, Soldaten zu werden, und nur mit Zögern sich zur Konzession bereitfand, Soldaten in die Reihen der Kirche aufzunehmen.<sup>103</sup>

Wir können diese Frage nicht richtig beantworten, wenn wir sie nicht in ihrem konkreten historischen Zusammenhang sehen. Tertullian lebte in einer Zeit, da der Kaiserkult seine Blüten trieb; m.a.W.: im Staatswesen, dem er angehörte, waren Politik und heidnische Religion zu einem untrennbaren Ganzen verschmolzen. Gerade an diesem Punkt traten in den drei ersten christlichen Jahrhunderten Kirche und Staat immer wieder in offenen Konflikt zueinander, dessen Zeugnis die Christenverfolgungen mit ihren Martyrien sind. Das ist der eigentliche Hintergrund, auf dem die Haltung Tertullians und seiner christlichen Zeitgenossen zu verstehen ist. Sie prägt sich in der kurzen Formel aus, der wir schon *De idololatria* 19,2 begegnet sind und die an Matth. 6,24 par anklingt: „Niemand kann zwei Herren dienen“ (cf. *De corona* 12,4). Dann nämlich, wenn beide Herren den gleichen totalen Herrschaftsanspruch stellen, dann nämlich, wenn der irdische Herr, der Kaiser, gleiche Ehre beansprucht wie Gott. Dann ist für den Christen der *status confessionis* gegeben: er kann nicht seinem himmlischen Herrn dienen, dem er sich im Taufbund mit Leib und Seele angelobt hat, und zugleich einem Menschen, der sich göttliche Rechte anmasst. Dann ist der Staat widergöttlich, dämonisiert; man muss ihm den Gehorsam verweigern. Die Beamtenschaft und die Armee eines solchen Kaisers sind das „Lager der Finsternis“, dem ein „Sohn des Lichts“ nicht beitreten darf (*Idol.* 19,2; *Cor.* 11,4); die Ehren, die von einem solchen Staat vergeben werden, gehören zur *pompa diaboli*, der der Christ in seiner Taufe entsagt hat (*Cor.* 13,7; *Idol.* 18,7; cf. *Cor.* 3,2).

Wir sehen, warum es den Christen Mühe macht, den Soldatenstand zu billigen: sie leben in einem Staat, der als absolutistischer Staat sie immer wieder verfolgt; wie sollten sie ausgerechnet in der Armee und Beamtenschaft eines solchen Staates dienen wollen und können? Es ist angesichts dieser Lage beinahe mehr zum Staunen, dass man seit der Zeit Tertullians den Soldaten- und Beamtenstand des Christen kirchlicherseits unter gewissen Voraussetzungen gebilligt hat. Damit schneiden wir jedoch das Problem der weltpolitischen Gesamtschau der frühen Christenheit an, auf das wir zum Schluss noch kurz eingehen wollen.

---

<sup>103</sup> Auch Mitglieder der Mysterienvereine (allen voran die Mitglieder der Mithrasreligion) konnten doch in der Armee dienen!

Um uns nicht ins Uferlose zu verlieren, wollen wir unser Augenmerk wieder hauptsächlich auf Tertullian richten.<sup>104</sup>

### 3. Die weltpolitische Gesamtschau Tertullians und seiner christlichen Zeitgenossen

Tertullian ist grundsätzlich *staatsfreundlich* eingestellt. Dass dem so ist, kann anhand zahlreicher Texte, namentlich aus den apologetischen Schriften des Afrikaners, nachgewiesen werden.<sup>105</sup> Um sie nicht alle einzeln anführen zu müssen, will ich mich auf einen charakteristischen Passus beschränken, der die hauptsächlichsten Elemente der Tertullian'schen Ansicht in knapper Form vereinigt. In seinem „Offenen Brief“ an Scapula sagt er: „Der Christ ist niemandes Feind, am wenigsten des Kaisers. Da er denselben von seinem Gott eingesetzt weiss, so muss er ihn notwendig lieben, fürchten, ehren und seine Erhaltung wünschen mit der des gesamten römischen Reiches, solange die Welt steht. Denn so lange wird letztere auch bestehen. Wir verehren daher auch den Kaiser, aber auf eine Weise, wie es uns erlaubt ist und ihm selbst nützt, als einen Menschen, der nach Gott der zweite ist; der, was er ist, von Gott erhalten hat und nur Gott nachsteht .... Daher bringen wir denn auch für das Wohl des Kaisers Opfer dar, aber nur unserm Gotte, der auch der seinige ist und, so wie es Gott vorgeschrieben hat, mit blossem Gebet“ (*Ad Scap.* 2,6–8).<sup>106</sup> Stellen wir die Elemente der Ansicht Tertullians zusammen: (1) Die Staatsordnung ist von Gott eingesetzt;<sup>107</sup> (2) Man hat den Kaiser entsprechend zu ehren; die Christen würden sich niemals an einem Umsturzversuch beteiligen, sogar wenn sie sich von ihm Vorteile versprechen könnten (*Ad Scap.* 2,5); (3) Die Staatsordnung ist die für

<sup>104</sup> Vgl. J.-M. Hornus, *Etude sur la pensée politique de Tertullien*, *Revue d'hist. et de phil. rel.* 38 (1958), S. 1–38. Zum Problem in der alten Kirche im allgemeinen: K. Aland, „The Relation of Church and State in early Times: a reinterpretation“ (Vortrag, gehalten am Patristik-Kongress in Oxford, 1967; soll in den *Studia Patristica* erscheinen); derselbe, *Kirche und Staat in der alten Christenheit*, *Kirche und Staat* (Festschrift H. Kunst, Berlin 1967), S. 19–49; P. Lebeau, *L'engagement des chrétiens dans la cité antique. Contestation et réponse à l'époque des Pères de l'Eglise*, *Lumen Vitae* 21 (1966), S. 591–599. Was speziell das Neue Testament betrifft, siehe O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament* (Tübingen, 2. Aufl. 1961); L. Goppelt, *Die Freiheit zur Kaisersteuer, Ecclesia und Res Publica* (Festschrift K.D. Schmidt, Göttingen 1961), S. 40–50; W. Schneemelcher, *Kirche und Staat im Neuen Testament*, *Kirche und Staat* (Festschrift H. Kunst, 1967), S. 1–18.

<sup>105</sup> Das ganze *Apologeticum* ist eine Fundgrube für Hinweise; cf. *Ad nationes* I, 17.

<sup>106</sup> Parallel dazu: *Apol.* 28–37.

<sup>107</sup> Dahinter steht die Ansicht, dass die Schöpfung, die seit dem Fall des Menschen vom Chaos bedroht ist, Gesetz und Ordnungsmacht braucht.



das menschliche Zusammenleben von Gott gewollte Form, die bis ans Ende der Welt bestehen soll; (4) Die Christen beten darum für das Wohl des Kaisers und des römischen Reiches.<sup>108</sup> Freilich schliesst diese grundsätzlich positive Einstellung nicht die kritische Haltung aus: der Staat wird nur so lange von den Christen aktiv unterstützt, als er in dessen von Gott gesetzten Grenzen bleibt.<sup>109</sup> Da der römische Staat seiner Zeit diese Grenze überschreitet, wird er von Tertullian oft scharf kritisiert; diese Kritik ist aber durch das anormale Verhalten des Staates bedingt, der sich in eigenmächtiger Verabsolutierung wider Gott und dessen Kirche auflehnt.<sup>110</sup>

Tertullian hat noch nicht die Möglichkeit ins Auge gefasst, dass der Kaiser selbst einmal Christ werden könnte.<sup>111</sup> Hätte er die „konstantinische Wende“ wohl begrüsst? Aufs erste gesehen, möchte man diese Frage bejahen. Denn die innere Logik der Tertullian'schen politischen Vorstellungen scheint auf den Idealfall eines christlichen Weltreiches zuzusteuern. Wenn ein Staatswesen aus christlichen Grundsätzen regiert wird, dann muss es ja seine von Gott gesetzte Funktion erfüllen. Mehr noch: es wird dann das von den Propheten verheissene,<sup>112</sup> von den Christen gepredigte und vorgelebte Friedensreich auf Erden anbrechen! Es ist kein Zufall, dass die ganze *Oikumene* seit Augustus sich politisch zu einem Weltstaat zu einigen begonnen hat; die göttliche Vorsehung hat es so gewollt, dass das Christentum sich zu derselben Zeit bei allen Völkern ausbreitet. Bald wird es so weit sein, dass alle Völker, Römer und Barbaren, sich zum christlichen Glauben bekehren werden, und dann wird friedliche Eintracht unter den Menschen herrschen, dann werden Kriege ein Ding der Unmöglichkeit sein, da alle Menschen Brüder sind. Es ist ausser Tertullian ein ganzer Chor von christlichen Apologeten des 2. und

<sup>108</sup> Die Haltung entspricht der neutestamentlichen Linie (cf. Röm. 13, 1ff.; 1. Petr. 2,13–17; 1. Tim. 2,1ff.). Was die christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte betrifft, ist alles Wesentliche bei Schöpf (Anm. 1), S. 173ff., zusammengetragen. Von Tertullian wird freilich der paulinische *katechon*-Gedanke umgedeutet: das Imperium hält den Antichristen auf (*Apol.* 32,1; cf. Lactanz, *Divin. inst.* VII,25,6–7). Siehe Anm. 114.

<sup>109</sup> Sehr bezeichnend dafür ist die Exegese von Röm. 13,1ff. in *Scorpiace* 14!

<sup>110</sup> Auch in dieser Beziehung ist Tertullian Vertreter gemeinchristlicher Lehre; vgl. K. Aland (Anm. 104, 2. Aufsatz), S. 36f. Schon im Neuen Testament steht Apc. 13 neben Röm. 13!

<sup>111</sup> Er scheint diese Möglichkeit sogar auszuschliessen: *Apol.* 21,24. Das Kapitel 5 derselben Schrift hat allerdings ein anderes Gefälle! (Das Schema der „guten“ und „schlechten“ Kaiser, das wir ja schon bei Meliton, dann vor allem bei Lactanz finden, hat übrigens etwas „deuteronomisches“ an sich).

<sup>112</sup> Jes. 2,3ff.; Micha 4,1ff.

3. Jahrhunderts, der so denkt und spricht;<sup>113</sup> sie huldigen offensichtlich einem kosmopolitischen Idealismus. Es ist im Rahmen dieser Hoffnung durchaus verständlich, wenn die Christen, die freilich, was ihre Person angeht, nur geistig für das kommende Friedensreich streiten wollen, für tapfere römische Heere beten; denn dadurch wird nach ihrer Meinung die Verwirklichung des friedlichen Weltstaates nur vorangetrieben.<sup>114</sup> Es ist im Rahmen derselben christlichen Hoffnung zu verstehen, wenn die im Zeichen des Kreuzes von Konstantin errungenen Siege dann von Lactanz<sup>115</sup> und Euseb gepriesen werden.<sup>116</sup>

Die Ernüchterung kam bald: nicht nur wurde der christliche Welstaat, der die ganze *Oikumene* umfassen sollte, unter Konstantin und seinen Nachfolgern nicht verwirklicht, sondern was schwerer wiegt: Christen begannen gegen Christen mit Waffengewalt vorzugehen, zuerst aus religiösen, dann aus nationalen und politischen Erwägungen.<sup>117</sup> Die Ausbildung der Lehre von den christlichen „Ständen“, wonach wenigstens Priester und Mönche sich nicht mit weltlichen, zum Teil blutigen Geschäften die Hände besudeln sollten, während ihre Mitchristen *volens volens* wenigstens „gerechte“ Kriege zu führen hätten,<sup>118</sup> konnte nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, ja machte sie erst recht offenbar, dass der Gedanke des christlichen Friedensreiches eine Illusion gewesen war. Ich denke nicht, dass Tertullian, hätte er die konkrete Verwirklichung seines erhofften Friedensreiches erlebt, davon entzückt gewesen wäre, er, der schon in *De corona* 12,4 den Extremfall brandmarkt, dass Christen gegen Christen kämpfen. Sowohl für ihn wie für die andern christlichen Apologeten stand es natürlich fest, dass das erhoffte Friedensreich einer-

<sup>113</sup> Schon Aristides, *Apol.* 16,1; dann Meliton, *Apol.* (bei Euseb, *Hist. eccl.* IV, 26,7–11); Diognetbrief 6; Justin, 1. *Apol.* 39 (cf. *Dial.* 110); Irenäus, *Adv. haer.* IV,34,4; Origenes, *C. Celsum* II,31; V,33; VIII,69–72; Arnobius, *Adv. nationes* I,14; Euseb, *Hist. eccl.* III,8,11 – Bei Tertullian siehe insbesondere *Adv. Iud.* 3,9–10 (cf. 7,9); auch etwa *Apol.* 40,13.

<sup>114</sup> Origenes, *C. Celsum* VIII,73; Tertullian, *Apol.* 30,4 (bei ihm spielt noch der *katechon*-Gedanke hinein: Anm. 108).

<sup>115</sup> Derselbe, der zur Zeit der letzten Verfolgung überzeugter Pazifist war!

<sup>116</sup> Um so mehr, als am Anfang des 4. Jahrhunderts zum ersten Mal der Druck der Verfolgung von der Kirche weicht.

<sup>117</sup> Die ersten grossen Kirchenväter, die das z.T. am eigenen Leibe zu spüren bekamen und deren Haltung dem Staat gegenüber darum wieder wesentlich nüchterner ist, sind Athanasius und Basilius der Grosse. Zum ersteren siehe W. Schneemelcher, Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker, *ZNW* 43 (1950/51), S. 242–256; zu letzterem siehe L. Vischer, *Basilius der Grosse* (Basel 1953).

<sup>118</sup> Erster Zeuge: Origenes, *C. Celsum* IV,82; VIII,73; nachher etwa Euseb, *Demonstratio evang.* I,8,29b–30b; Can. 7 von Chalcedon.

seits globalen, andererseits durchwegs christlichen Charakter tragen würde, m.a.W., dass es die Begriffe „Barbar“ und „Heide“ ausschliessen würde. In diesem Idealzustand, so meinten sie, würde – wenigstens zeitweise – auf Erden verwirklicht, was das Evangelium des „Friedens unter den Menschen“ anstrebt. Weder das konstantinische noch irgendein Zeitalter nach ihm hat allerdings – auch nur zeitweise – verwirklicht, was sich die christlichen Apologeten der ersten drei Jahrhunderte erträumt haben.

## Marriage in the New Testament and in the Early Church<sup>1</sup>

Christian ethics is not a matter of fixed and unchangeable laws. If we are to study its history we must follow a story of development and trace the evidence of an evolution. This is not something that should shock us as though its development were something that puts in question its changeless value. On the contrary, its value is confirmed by its evolution, because Christian ethics is essentially dynamic. From this intrinsic dynamism we are constantly pushed forward. As Christians we live under one commandment, the commandment of love given by Jesus himself which is the centre of the dynamism. If Christian ethics becomes static, it contradicts its very nature. Far from being a tradition that is to be upheld from age to age, Christian ethics is the means of criticising the traditions of every age and a means of searching lines of development for the future.

Instead of imitating, with my native Germanic thoroughness, one of the surgical dissections of Kittel's 'Theological Word Book', I would rather study the New Testament doctrine of marriage by means of four questions; then in the following section we shall ask the same questions of the patristic literature. First I propose to investigate the relation of marriage and eschatology; then I propose to study the theme of adultery, divorce, and second marriages; thirdly, there is the question of the attitude toward women and toward sexuality; and, finally, I would like to ask whether marriage is a sacrament.<sup>2</sup>

### 1. Marriage and eschatology

Jesus preached the coming of the kingdom of God. Whoever hears the preaching is faced by the eschatological challenge to repent and obey.

<sup>1</sup> Special Lecture in Theology, delivered at University of London King's College on 21 November 1968. Translation by Rev. H. O. Old.

<sup>2</sup> There are, of course, a great number of studies on marriage in the New Testament. See the bibliographies in H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchung über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung*, Zürich 1967; E. Schillebeeckx, *Le mariage*, Paris 1966, I; *Christliche Ehe und getrennte Kirchen* (Oekumenische Beihefte, 1), Freiburg/Switzerland 1968, 96 f.; H. Greeven, J. Rattinger, R. Schnackenburg, R. D. Wendland, *Theologie der Ehe*, Göttingen 1969.

God's call to men in the person of Jesus puts this world and all its structures in question, but also it sends men into this same world in a ministry of reconciliation. This double movement of judgment and reconciliation is forcefully reflected in both the New Testament's doctrine of marriage and in its ethics of marriage. We shall study first one movement and then the other, but we shall not lose sight of the fact that the two movements are dynamically related. Precisely here is the originality of Jesus. The question of whether a particular interpretation of Christian ethics has been able to maintain these two movements in a dynamic relationship will enable us to evaluate its claim to being truly Christian.

In certain texts the eschatological questioning of marriage has not risen above a mere repeating of some of the images of Jewish apocalyptic literature: because the end of time approaches, it is not good, it is even perhaps tragic, to be married.

'And alas for those who are with child and for those who give suck in those days!' (Mk. xiii. 17)

'For in those days before the flood they were eating and drinking, marrying and giving in marriage, until the day when Noah entered the ark, and they did not know until the flood came, and swept them all away, so will be the coming of the Son of man.' (Mt. ii. 33 ff.)

We find similar teaching in Jewish apocalyptic.<sup>1</sup> But this is not the only angle from which the Gospels question marriage: there is that call to follow Christ which demands that a disciple put his family obligations behind him and give himself totally to God:

'If any man comes to me and does not hate his own father and mother and wife and children . . . he cannot be my disciple' (Lk. xiv. 26).<sup>2</sup>

The joy of finding the pearl of great price and the treasure hidden in the field<sup>3</sup> would so fill the disciple that he would be willing to sacrifice all the rest. Surely it is in the context of the joy of being completely free and open to God's will that we are to understand Christ's saying about eunuchs:

'For there are eunuchs who have been so from birth, and there are eunuchs who have been made eunuchs by men, and there are eunuchs who have made themselves eunuchs for the kingdom of heaven' (Mt. xix. 12).<sup>4</sup>

Unlike Qumran, we do not have here some sort of obligatory celibacy for all the faithful, but rather a special spiritual gift given by God.<sup>5</sup> It is these who rejoice in the presence of the bridegroom<sup>6</sup> and who await the wed-

<sup>1</sup> *Syriac Apocalypse of Baruch*, x.

<sup>2</sup> Cf. Lk. xiv. 20; xx. 34-36; Mt. viii. 22 par.

<sup>3</sup> Mt. xiii. 44 f.

<sup>4</sup> Cf. H. Baltensweiler, *op. cit.*, 107.

<sup>5</sup> Cf. H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen 1966, ii. 292 where the same difference is stated between Qumran and Paul: at Qumran, celibacy was required, for Jesus and Paul it was not obligatory.

<sup>6</sup> Mk. ii. 19 par.; cf. Jn. ii. 1 ff.; xix. 34 ff.

ding feast of the Lamb.<sup>1</sup> Their whole apostolic work is done in this perspective.<sup>2</sup>

We find that the apostle Paul subjects marriage to the same eschatological perspective. One has often done Paul an injustice in failing to recognise the eschatological context of his so-called negative remarks about marriage.<sup>3</sup> Actually this eschatological context is essential for understanding the attitude of Paul, who says:

‘I think that in view of the impending distress it is well for a person to remain as he is . . . I mean brethren the appointed time has grown very short; from now on, let those who have wives live as though they had none, . . . for the form of this world is passing away . . . I want you to be free from anxieties. The unmarried man is anxious about the affairs of the Lord, how to please the Lord; but the married man is anxious about worldly affairs’ (I Cor. vii. 26, 29, 31b–33a).

One may conclude therefore that celibacy for the sake of the Kingdom of God is a possible, legitimate and honourable way of living the Christian life, and that Paul is a faithful interpreter of a tradition that goes back to the preaching of Jesus himself. It might be well for the Christian Churches to remember that marriage belongs to that ‘form of this world which is passing away’.<sup>4</sup>

## 2. Adultery, divorce and second marriages

Even though both Jesus and Paul treat marriage as being of penultimate importance rather than of ultimate importance, this penultimate importance is, nevertheless, of profound importance.<sup>5</sup> I do not think I would be mistaken if I were to claim that the common denominator of all the sayings of Jesus about marriage is the commandment of total love towards one’s neighbour. The human love of man and wife belong to the natural created order,<sup>6</sup> and, therefore, it is important that Christian love enter into it. *Agape*, the self-giving love which is the true Christian love ought not to be confused with sexual love, to be sure, but certainly Christian love ought to infuse sexual love; Christian love ought to animate sexual love, and that is why it is perfectly appropriate to read I Cor. xiii

<sup>1</sup> Mt. xxii. 1–14 par.; xxv. 1–12; and especially Rev. xix. 7–9; xxi. 2, 9; xxii. 17; also xiv. 4.

<sup>2</sup> Jn. iii. 29; II Cor. ii. 2.

<sup>3</sup> See for instance H. Preisker, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten*, Berlin 1927, 123 ff.; G. Delling, *Paulus’ Stellung zu Frau und Ehe*, Stuttgart 1931. Cf. the critique by H. Baltensweiler, op. cit., 150 ff. and especially 167 ff.

<sup>4</sup> H. Baltensweiler, op. cit., 265 makes the following remark in this respect: ‘Es scheint, dass die Einschätzung der ehelos lebenden Gemeindeglieder in den protestantischen Kirchen einen untrüglichen Gradmesser darstellt für die Rolle, welche die Endzeit in unserm Glauben spielt’. Cf. also M. Thurian, *Mariage et célibat*, Neuchâtel 1964.

<sup>5</sup> E. Stauffer, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, i. 649 says justly: ‘Er (Jesus) weiss um das Recht, um den Sinn, um die Herrlichkeit der Ehe, wie er um die Herrlichkeit der Blumen weiss, die doch morgen vergehen’.

<sup>6</sup> Mk. x. 6 ff.

at the blessing of weddings. If it is the responsibility of all Christians to practise *agape*, then certainly married couples ought to practise it toward each other.

The commandment of love applied to concrete life situations could not help but make radical demands.

'You have heard that it was said "you shall not commit adultery". But I say unto you that every one who looks at a woman lustfully has already committed adultery with her in his heart' (Mt. v. 27-28).<sup>1</sup>

Divorce is looked upon as an easy way out and as such it is criticised by Jesus according to the stringent requirement to love. Moses had permitted divorce, only because of the hardness of men's hearts, but 'whom God has joined together let no man put apart' (Mk. x. 5, 9 par.). Jesus does not decree the indissolubility of marriage as though it were some sort of ontological union, but rather he speaks of the ethical imperative of a love which continues to give of itself without reserve even until the very end. Needless to say, this is not very consistent with divorce and remarriage.<sup>2</sup>

'Whoever divorces his wife and marries another, commits adultery against her; and if she divorces her husband and marries another, she commits adultery' (Mk. x. 11b-12).<sup>3</sup>

The apostle Paul takes up the same position when, perhaps referring to this very saying of Jesus, he says:

'To the married I give charge, not I but the Lord, that the wife should not separate from her husband . . . and that the husband should not divorce his wife' (I Cor. vii. 10-11).

The famous verses in the Gospel of Matthew (v. 32; xix. 9) with which some would soften Christ's radical rejection of divorce by allowing it in the case of adultery, have provoked a discussion much too involved for us to take up in detail.<sup>4</sup> We will simply indicate in the most general way the lines on which the discussion has gone. On the one hand, there are those who have seen this exception as an expression of the circle of Christians which produced the Gospel of Matthew and which did not find an echo in other strata of the literature of the New Testament and the ancient Church,<sup>5</sup> or, on the other hand, some explain the text of Matthew in line with Paul (I Cor. vii. 11) and the unanimous opinion of the Church

<sup>1</sup> There are Jewish parallels to this radical attitude: cf. H. Preisker, *op. cit.*, 80; H. Braun, *op. cit.*, 292.

<sup>2</sup> A similar position is taken by G. Bornkamm, *Geschichte und Glaube*, Munich 1968, i. 56 ff.; H. Greeven, in *Zeitschrift für evangelische Ethik*, i (1957), 117.

<sup>3</sup> Note that here the woman is placed on the same level as the man.

<sup>4</sup> E. Schillebeeckx (*op. cit.*, 151 ff.) gives a good summary of the different interpretations.

<sup>5</sup> This is especially the case in the interpretation of *porneia* as meaning illicit marriages according to Lev. xviii (thus J. Bonsirven, H. Baltensweiler, P. Bonnard). But Mt. xix. 3 reflects rather the discussion between Hillel and Shammai where *porneia* means 'adultery' in the traditional sense.

Fathers.<sup>1</sup> I have to admit that I find the second approach more convincing. In this case it would seem to me that the Gospel of Matthew allows for the separation of a married couple because of the immorality of one or the other, but it does not allow the remarriage of either.

One should also say something of Paul's acceptance of the division of a mixed marriage in the event that the non-Christian demands such a separation (I Cor. vii. 15). To understand this we must understand the whole argument of the seventh chapter of I Corinthians.<sup>2</sup> Challenged by the ascetics of Corinth, Paul makes a defence of marriage. Marriage is good for several different reasons. In the first place marriage is a protection against immorality.<sup>3</sup> Secondly, marriage has a certain positive value aside from procreation. Paul does not follow post-exilic Judaism in finding that the value of marriage is to be found exclusively in giving birth to children. 'The husband should give to his wife her conjugal rights, and likewise the wife to her husband. For the wife does not rule over her own body, but the husband does; likewise, the husband does not rule over his own body, but the wife does' (I Cor. vii. 3-4).

Not even prayer is to be used as a pretext for abstaining from sexual relations.<sup>4</sup> Thirdly, Paul understands marriage under the category of sanctification: the married couple being members of the body of Christ, become one flesh, and mutually sanctify themselves in Christ. It is because of this that their children too are holy, and this is even the case if one of the partners is not a Christian. The believer sanctifies the non-believer.<sup>5</sup> There is an exception, however:

'But if the unbelieving partner desires to separate, let it be so; in such a case the brother or sister is not bound. For God has called us to peace' (I Cor. vii. 15).

There is, then, in mixed marriages the possibility of separation if the non-Christian refuses to live with the Christian.<sup>6</sup> It is not said in the text itself whether the Christian separated from a marriage partner under such circumstances may marry another. It seems to me that Paul's reason for allowing the division of a mixed marriage is closely related to the sayings of Jesus to the effect that one must leave one's family and loved ones for the sake of the Kingdom of God.<sup>7</sup> Certainly, if we are to recognise this

<sup>1</sup> Cf. J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Bruges 1959, 161-220; E. Schillebeeckx, op. cit., 159; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, 2nd ed. Munich 1962, 103 ff. See now also F. J. Leenhardt, in *Revue de théol. et de philos.*, ci (1969), 31-40.

<sup>2</sup> For the following, see H. Baltensweiler, op. cit., 153 ff.; 191 ff.; also 197 ff.

<sup>3</sup> I Cor. vii. 2, 5, 9; cf. vii. 36 ff.

<sup>4</sup> I Cor. vii. 5 f.

<sup>5</sup> I Cor. vii. 12 ff. St. Paul is, then, much more optimistic with regard to mixed marriage than post-exilic Judaism was: see especially the interpretation of I Cor. vii. 16 given by J. Jeremias, in *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, Tübingen 1954, 255-260. Cf. also I Peter iii. 1 f.

<sup>6</sup> A similar, but extreme case, is described in I Cor. vi. 15 ff.: a Christian could marry a prostitute; but he has no right to have intercourse with her if she does not want to marry him. Cf. the interdiction of fornication in I Thess. iv. 3, 7.

<sup>7</sup> Cf. Lk. xviii. 29 f. See H. Baltensweiler, op. cit., 193.



eschatological basis of Paul's teaching, we must recognise how inconsistent a remarriage would be with his understanding of the problem.

There is really only one case where Paul permits a remarriage and that is when one of the marriage partners dies; even then Paul says he would rather see one remain a widow or a widower.<sup>1</sup> The second marriage of a Christian who has lost a husband or wife by death should very definitely be 'in the Lord', that is, one should marry another Christian and avoid the dangers of a mixed marriage.<sup>2</sup>

### 3. Attitude toward women

There is a whole area of marriage morality, which, it would seem to me, is not really derived from the essence of the Christian Gospel. It is found, to be sure, in the New Testament, but its sources are not so much to be found in the message of Jesus or any of his apostles as in the general environment of the classical world. This area of New Testament ethics is often referred to by the German word *Haustafeln*, that is, those lists of laws for the family and the running of the house which we might simply call domestic duties.

These lists of domestic duties reflect the social structures and the rules of good conduct of their age.<sup>3</sup> The Christian message is not interested in changing them. Rather it teaches the Christian to live 'in the Lord' within the ordinary framework of his culture. It is among these relations between civil authorities and ordinary citizens, between master and slave, between parent and child, that we find the ideal for the relationship of man and wife, and this relationship is stated in about the same terms as we find it in post-exilic Judaism. And here this concern, just as for the Jews of the Hellenistic period, has a strong apologetic interest. One is to lead an exemplary life as a witness to the heathen:

'Likewise you wives, be submissive to your husbands, so that some, though they do not obey the Word, may be won without a word by the behaviour of their wives, when they see your reverent and chaste behaviour. Let not yours be the outward adorning with the braiding of hair, decoration of gold, and wearing of robes, but let it be the hidden person of the heart, with the imperishable jewel of a gentle and quiet spirit, which in God's sight is very precious' (I Peter iii. 1-4).<sup>4</sup>

In all the various versions of these lists of domestic duties, both in biblical and patristic literature, we find that a woman's submission to her husband is the central theme.<sup>5</sup> What is amazing is how this aspect of

<sup>1</sup> I Cor. vii. 39 f.; vii. 8 f.; Rom. vii. 2-3. Remarriage is excluded for bishops, deacons and widows: I Tim. iii. 2, 12; v. 9; Titus i. 6.

<sup>2</sup> I Cor. vii. 39; cf. II Cor. vi. 14 ff.

<sup>3</sup> Cf. K. Weidinger, *Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese*, Leipzig 1928, and D. Schroeder, *Die Haustafeln des Neuen Testaments*, Hamburg 1959.

<sup>4</sup> Cf. Titus ii. 3-5; I Tim. ii. 9-10; I Clem. xxi. 7.

<sup>5</sup> Col. iii. 18; Eph. v. 22, 24, 33; Titus ii, 5; I Tim. ii, 11; I Peter iii. 1, 5-6; I Clem. i. 3.

classical culture has so unsuspectingly been drawn into the Christian tradition. The apostle Paul even makes an attempt to base woman's submission to man on an anthropological argument. In I Cor. xi he tries to prop up the rather curious dictum that women must wear veils in church. According to Paul, man is made in the image of God while woman is a reflexion of man.<sup>1</sup> But one almost senses that Paul is as uncomfortable with his argument as we are. This is especially evident when he says,

'Nevertheless in the Lord woman is not independent of man nor man of woman; for a woman was made from man, so man is now born of woman' (I Cor. xi. 11-12).

This remark obviously weakens his whole argument.

I am not criticising the primitive Church for having uncritically adopted the social structures and patterns of conduct of its environment. In the first place, the eschatological hope of the first Christians did not make them especially ready to make sweeping reforms in a world that was about to pass away. Their manner of doing things can also be understood as being in accord with the commandment of love. Man of course cannot live in a vacuum, even while awaiting the *eschaton*. He has need of structures and concrete rules of conduct. These patterns are not cast away by the commandment of love, but rather they are given a 'direction' and a 'quality', to use the terms of that great Englishman respected by the whole theological world, Professor C. H. Dodd.<sup>2</sup> Indeed, sometimes it is necessary to change Christian ethical standards on account of the same commandment of love when the social structures on which these standards were based and to which they spoke have changed. The new social structures will need a new set of Christian ethics and a new Christian social criticism. It would be anachronous to try to realise some ethical standards of New Testament times in the twentieth century. Worse than an anachronism, it would be an inhuman legalism, and that certainly was not the intention of the exhortations of the first Christians. In our society it would make no sense to preach the obedience of slaves to their masters. In fact, if anyone were to try it we would consider his preaching intolerable. It is the same with the submission of women to their husbands. It would be foolish for the Church to teach such a thing to-day.<sup>3</sup>

#### 4. The sacramentality of marriage

On the basis of the New Testament it is difficult to claim that marriage is a sacrament. It is not so much a case of there being no so-called 'Dominical institution' of a supposed sacrament of marriage such as one is accus-

<sup>1</sup> I Tim. ii. 11 ff. goes even further in saying that because the fall of man was caused by his wife, she must be submissive to her husband. This position is already taken by *Jesus ben Sirach*, xxv. 24, and Philo, *De officiis mundi*, § 165.

<sup>2</sup> In his book *Gospel and Law*, 6th ed. Cambridge 1965.

<sup>3</sup> There are, of course, few to say it frankly; one of them is E. Schillebeeckx, *op. cit.*, 173 ff., especially 191.

tomed to claim for Baptism and the Lord's Supper. The fact that weighs so heavily against considering marriage as a sacrament is simply that we have no evidence that there was any sort of nuptial blessing presided over by the ministers of the Church, either in the literature of the New Testament or in the earliest patristic literature.<sup>1</sup>

Naturally I expect someone to ask about the famous passage in Ephesians, where the author quotes the creation story to the effect that a man shall be joined to his wife and that the two shall become one flesh, and then comments on the passage:

'This is a great mystery, and I take it to mean Christ and the Church' (Eph. v. 32).

The author of *Ephesians* sees, therefore, in the biblical account of the first couple a type of the relation of Christ to the Church. This is one possible interpretation, among others of course, which might be defended. Our author takes over here the prophetic tradition which speaks of the marriage of Yahweh and his people. As we see in the same passage, he was just as capable of taking over the Gnostic image of the Church as the body of Christ. The diversity of images and typologies which is used to illustrate the relation of Christ and the Church should put us on our guard against over-accentuating one of these images. They are all relative; none expresses totally and adequately the reality of Christ and the Church.

In fact, the author of *Ephesians* is not content to compare the relation of Christ to the Church to the marriage relationship. He wishes to go on and draw practical applications for the married life of Christian couples. It is here that the questions begin to arise. I would like now to formulate a triple reserve in regard to these applications.

(a) To be sure, Christ's love for the Church implies an ethical imperative, but this imperative is the commandment to love which is the basis of all Christian ethic. Is this imperative addressed any more to the married than to the celibate? Marriage is only one particular domain in which this imperative must be lived. If the comparison between the love of husband and wife and the love of Christ for the Church is drawn too uncritically then there is the danger of thinking that only married people can fully live the Christian life. After what we have just said about celibacy it would be hard to reconcile such an idea with the New Testament.<sup>2</sup>

(b) A second abuse of this passage is that it has often been used to give a *Christological* basis to male supremacy. As we have already said the predominance of the husband was part of the cultural environment of the early Christians, not one of their creations, and it would be just as well not to apotheosise or eternalise this state of affairs by some sort of Christo-

<sup>1</sup> I find that I cannot completely agree with the provocative interpretation of I Cor. vii. 39, given by J.-J. von Allmen, *Maris et femmes d'après saint Paul*, Neuchâtel 1951, 18 ff.

<sup>2</sup> The same thing is to be said against the conception which tries to found the sacramentality of marriage on the task of mutual sanctification (Eph. v. 26 f.; I Cor. vii. 14, 16; cf. B. Reicke, in *Novum Testamentum*, i (1956), 21-34; E. Schillebeeckx, op. cit., 163), as if this were a privilege of the Christian couple.

logical special pleading.<sup>1</sup> That profound saying 'Husbands love your wives as Christ loved the Church',<sup>2</sup> loses its value, if we read on to find 'The Church submits itself to Christ, women ought therefore in the same manner to submit themselves to their husbands in all things'. No! women ought to love their husbands as Christ loved the Church! Even more than that, *all* Christians ought to love one another as Christ loved the Church!

(c) My third reserve concerns the tendency to found the indissolubility of marriage on the indissoluble union between Christ and the Church.<sup>3</sup> This is an improper application. In the first place, the union of a couple does not last beyond death, while the love of Christ for the Church continues throughout eternity. Secondly, that which is true of Christ is not necessarily true of husbands, who, even if they are baptised, remain sinners. We have seen that Jesus does not quote the passage in *Genesis* in order to show that marriage creates an ontological bond between husband and wife, but rather to say that God wishes that the married couple form one flesh for as long a time as they live. It is for Christian married couples to hear this call founded on Christ's love! There is no state of human life, which is free from the responsibility to obey God.

Let us now ask the same four questions of the patristic literature.<sup>4</sup>

### 1. Celibacy<sup>5</sup>

We have already seen that celibacy for the sake of the Kingdom of God is a new possibility for the Christian life. In some movements this original Christian conception of celibacy is maintained, even in the second century. In fact, we find in the tradition of the itinerant Syrian apostles and the Montanist movement that the eschatological aspect was not completely choked out. But in the main stream of Christian tradition during the first centuries we find that the basis of the celibate life begins to change. It is no longer basically determined by a call to the total service of God, it is no longer a life lived in expectation of the *eschaton*, but rather it now comes to be considered as a superior degree of perfection, attained only by

<sup>1</sup> E. Schillebeeckx, op. cit., 191 says rightly: 'La suprématie de l'homme ne doit pas être considérée ici comme une sorte de conclusion théologique tirée du mystère du Christ; c'est plutôt cette suprématie, *donnée à l'avance* et généralement reçue dans les mœurs du temps, qui est mise en relation avec le Seigneur. La différence est énorme!'

<sup>2</sup> This maxim has no parallel in Jewish or pagan ethics; cf. W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh 1961, 206 ff.; H. Greeven, in *Z.E.E.*, i (1957), 122.

<sup>3</sup> Cf., for instance, E. Schillebeeckx, op. cit., 129.

<sup>4</sup> There are few monographs on marriage in the Early Church; see H. Preisker, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten*, Berlin 1927; L. Godefroy, in *Dictionnaire de théologie catholique*, ix. 2, 2077-2123. Some more specialised studies will be mentioned in the following pages.

<sup>5</sup> See G. Kretschmar, 'Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese', *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, lxi (1964) 27-67; H. von Campenhausen, 'Die Askese im Urchristentum', in *Tradition und Leben*, Tübingen 1960, 114-56; H. Chadwick, art. 'Encratēia', in *Reallexikon für Antike und Christentum*, v, 343-65; A. Vööbus, *Celibacy a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, Stockholm 1951.

special people, or even the consequence of a dualist conception of the universe, which devaluates the carnal side of creation. In the first case we find ourselves face to face with a perfectionism which we notice is especially developed in Qumran. In the second case the Christian tradition has been marked by the intellectual atmosphere which belonged to the end of pagan antiquity. The two influences, Jewish and Hellenistic, contributed to give celibacy a false importance. They were responsible for a double standard of morals, which divided Christians into two classes. The first-class Christians were monks; the second-class Christians were married.

Let us rapidly regard several facts. One notices already during the time of the Apostolic Fathers that those who were 'pure according to the flesh' received growing esteem. In fact, Ignatius of Antioch found it necessary to warn them against thinking that they were better than the bishop.<sup>1</sup> *The Shepherd* of Hermas tells us of having received the order to consider his wife as being a sister from that time on, that is, he was to live with her in a life of continence.<sup>2</sup> II Clement requires the celibate life of all Christians.<sup>3</sup> In several of the apocryphal Acts, the preaching of the Gospel culminates in an appeal to live a life of continence.<sup>4</sup> The apostles, we are told, had great success. Many converts were led to live a life without sex,<sup>5</sup> and still more remarkable some were converted on the wedding night itself.<sup>6</sup> In the *Acts of Thomas* the mystical element plays its role as well: one does not become married because one is already engaged to Christ.<sup>7</sup>

From here it is only a short step to believing that corporal existence itself is evil, and this step Marcion and the various Gnostic sects actually took.<sup>8</sup> We all know with what vehemence Marcion attacked sexuality as having nothing to do with the good God of Jesus Christ. In Christian Gnosticism, the distrust of the flesh expressed itself in two opposite ways: either men adopted the most rigid sort of asceticism or they engaged in religious<sup>9</sup> or even simply frivolous<sup>10</sup> libertinism. The Church evidently reacted against such an explicit condemnation of God's creation: sexuality and marriage have a positive value and are willed by God.<sup>11</sup>

Even though an absolute dualism of the Gnostic sort was rejected by the Church, the Church was more and more open to the influences of the philosophies of the age, especially middle Platonism and then later neo-Platonism which considered the realm of sensible things to be inferior to

<sup>1</sup> Polycarp, *Letter*, v. 2; cf. I Clem. xxxv, 2.

<sup>2</sup> *Visio*, ii, 2, 3; *Mandatum*, i, 2; *Similitudo*, v, 7, 1 ff.

<sup>3</sup> viii. 4-5; xii; xiv-xv. 1; Eph. v is now used in order to prohibit marriage!

<sup>4</sup> For instance *Acta Pauli*, v; xi.

<sup>5</sup> For instance *Acta Petri*, xxxiii-xxxiv.

<sup>6</sup> *Acta Thomae*, xiv f.

<sup>7</sup> xiv; cxxiv; cf. *Acta Joh.*, cxiii.

<sup>8</sup> But see also Tatian, *Acta Andreae*, etc.

<sup>9</sup> Cf. the *hieros gamos* of the disciples of the gnostic Marcus.

<sup>10</sup> Cf. Carpocrates. There were Gnostic schools between those extremes: cf. Basilides and his disciples.

<sup>11</sup> Already I Tim. iv. 3 f.; Dionysius of Corinth *apud* Eusebius, *Hist. Eccl.*, iv. 23.7; Iren., *Adv. Haer.*, i, 28; Clement of Alexandria, *Strom.*, iii who gives us many details on the Christian Gnostics.

the realm of the intelligible and religious. The wise Christian separates himself from desire and rises through a spiritual ascension to the pure contemplation of God. In brief, he chooses the royal road of virginity. As is well known, this is the way things were understood by the great Alexandrians, Clement and Origen.<sup>1</sup> The conviction of the superiority of virginity over married life became a mark of the whole patristic tradition, both eastern and western. It is only necessary to read the numerous works on virginity by so many of the fathers, Cyprian, Ambrose, Jerome, Augustine, Athanasius, Gregory of Nyssa, John Chrysostom and so on. We find this idea institutionalised in monasticism on the one hand, and in the celibate priesthood on the other hand, from the fourth century onward.<sup>2</sup> As we shall see this has left the strongest traces in marriage ethics ever since.

One should mention, too, that this over-evaluation of celibacy could not help but provoke certain reactions. Even in the ancient Church we find, not at all to our surprise, that among the Judeo-Christians marriage was the rule, as we see from the Pseudo-Clementine literature.<sup>3</sup> It is probably a reaction to Hellenistic-Christianity that inspires the remarks of Elchasai when he declares that he hates celibacy and continence and that he required his disciples to become married.<sup>4</sup> Even the Syrian *Didascalia*, which seems to have come from a Judeo-Christian background, considers those who preach virginity to be heretics.<sup>5</sup>

To bring this section to an end, I would say that certainly the celibate life ought to be considered an authentic way of living the Christian life, in so far as it is considered as a vocation for the sake of the Kingdom of God. But when it is taken as a requirement either for all Christians or for a privileged group of those who are really capable of following the evangelical call, or for those who exercise the priestly ministry, then it certainly becomes highly questionable.

## 2. Adultery, divorce and second marriages

Concerning the conception of marriage as a total union of the couple implying a fidelity without reserve, there is unanimous agreement between the New Testament and the Early Church. One cannot help but be impressed with the obvious fact that there is almost no evolution in this matter.

<sup>1</sup> Clement, as we shall see, has a positive conception of marriage; but nevertheless he prefers celibacy.

<sup>2</sup> On the celibate priesthood which develops slowly and in the West in a different way than in the East, see C.-J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, ii. 2, Paris 1908, 1321-48.

<sup>3</sup> *Hom.*, iii. 26, 68; v. 25; *Epist. Clem. ad Jac.*, vii; Epiphanius, *Adv. haer.*, xxx. 18. Cf. H. Schoeps, 'Ehebewertung und Sexualmoral der späteren Judenchristen', *Studia Theologica*, ii (1949-50), 99-101.

<sup>4</sup> According to Epiphanius, *Adv. Haer.*, xix. 1 f.

<sup>5</sup> Ed. Funk, vi. 10. It is not possible to speak here of the special form of celibacy which is the 'spiritual marriage' and which flourished in the Early Church. See the bibliography in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3rd ed. vi. 361, and H. Baltensweiler, op. cit., 175 ff.

(a) It goes without saying that adultery is unanimously condemned. It is not only that it often appears in the catalogues of vices, where it often heads the list,<sup>1</sup> but, more than that, it begins to be counted in a special group of capital or mortal sins along with idolatry and murder.<sup>2</sup> Normally, however, with the exception of a few rigorists, such as Tertullian and Hippolytus,<sup>3</sup> the Church would accept penitent adulterers back into the Church.<sup>4</sup>

(b) With this problem the teaching of the Early Church on divorce stands in close relationship. Divorce is not permitted. In the case of the separation of a couple on account of adultery, remarriage is, according to the general rule, excluded. The first to express himself on this question is *The Shepherd of Hermas*. He says that a Christian husband who discovers that his wife has committed adultery ought to send her away, but to remain alone and not to marry another. For his wife might repent after having been put away by her husband and desire to return to him.<sup>5</sup> So it is because of the possibility of repentance that the man may not remarry. Hermas is not the only one to teach this. Remarriage during the lifetime of a previous marriage partner always remains excluded as we see from Justin,<sup>6</sup> Athenagoras,<sup>7</sup> Clement of Alexandria<sup>8</sup> and Lactantius.<sup>9</sup> The legislation of the first councils is no less clear as we can see from the canons of the Council of Elvira<sup>10</sup> and the Council of Arles.<sup>11</sup> Augustine, in his work *De conjugii adulterinis*, follows a painstaking exegesis of both the Gospels and the letters of Paul, which for the Occident left the matter quite precisely stated.

We should notice, however, that there exists a tradition in the Early Church which interpreted the Matthean exception more forcefully. It assumed that adultery was the equivalent of death for the guilty partner; therefore, the remarriage of the innocent partner could be permitted.<sup>12</sup> It

<sup>1</sup> For instance *Shepherd of Hermas*, *Mand.*, viii. 3; Aristides, *Apol.*, xv. 4; Theophilus, *Ad Autol.*, ii. 34; already I Cor. vi. 9; Mk. vii. 22 par.; *Didache*, ii. 2; iii. 3; *Barnabas*, xix. 4; Pliny, *Ep.*, x. 96. Further texts where adultery is condemned: Hebr. xiii. 4; Justin Martyr, *Apol.*, i. 15; Hippolytus, *Ap. Trad.*, xv; Clement Alex., *Strom.*, ii. 147; Lactantius, *Div. Inst.*, vi. 23, 32 ff.

<sup>2</sup> Cf. Pseudo-Clementine, *Epist. ad Jac.*, vii. 8; *Hom.*, iii. 68; *Shepherd of Hermas*, *Mand.*, iv. 1.2; Origen, *De orat.*, xxviii. 10; Tertullian, *De pud.*, xii. 4 ff. (speaking on the Apostolic Decree; on the question of the ethical interpretation of the Apostolic Decree see G. Resch, *Das Aposteldecree*, Leipzig 1905).

<sup>3</sup> Tertullian, *De pud.*; Hippolytus, *Ref.*, x. 12; cf. Origen, *De orat.*, xxviii. 10.

<sup>4</sup> Cf. John viii, 1 ff.; *Shepherd of Hermas*, *Mand.*, iv. 1.7-8; Callixtus, according to Tertullian and Hippolytus, loc. cit.; Clement of Alex., *Strom.*, ii. 147.

<sup>5</sup> *Mand.*, iv. 1, 4-8.

<sup>6</sup> *Apol.*, i. 15-5.

<sup>7</sup> *Suppl.*, xxxiii.

<sup>8</sup> *Strom.*, ii. 145.3; cf. iii. 47.2.

<sup>9</sup> Lactantius, *Div. Inst.*, vi. 23, 30 ff.

<sup>10</sup> *Can.*, 9-10.

<sup>11</sup> *Can.*, 10. Cf. Council of Carthage A.D. 407, *Can.* 8.

<sup>12</sup> Cf. Origen, *Comm. Matth.*, xiv. 23 f. (Origen is against remarriage); Basil, *Ep. ad Amphiloc.*, i. 9 (but cf. ii. 48; *Moralia*, lxxiii); Epiphanius, *Adv. haer.*, lix; John Chrysostom, *Comm. Matth.*, *Hom.*, xvii; and even in the West: Lactantius, *Epitome*, lxi; Jerome, *Ep.*, lxxvii, 3 ff.; Pollentius, the adversary in Augustine, *De conjugii adulterinis* (cf. *De fide et operibus*, xxxv); Ambrosiaster, *Comm. in I Cor.*, vii. 10. See O. Rousseau, 'Divorce et remariage. Orient et Occident', *Concilium*, xxiv (1967), 107-25; Pat E. Harrell, *Divorce and*

was this tradition which the Eastern Church canonised in the Council in Trullo of 692, which explains the difference in attitude between the occidental and oriental Christians in regard to the remarriage of divorced persons. (The Churches issuing from the Reformation follow, in general, the oriental tradition.)

(c) With regard to the second marriage of a partner after the death of the husband or wife, the fathers of the Early Church were inclined to follow the opinion of the apostle Paul, that is, that the remarriage of a widow or widower is permitted but not recommended.<sup>1</sup> Only Tertullian<sup>2</sup> goes so far as to condemn second marriages in his three works dedicated to this subject.<sup>3</sup> In the last of these works, *De monogamia*, which comes from his Montanist period, he would like us to see in the condemnation of second marriage the progress made by the new prophecy, over the specific words of the Gospel.<sup>4</sup> One of his principal arguments is that the bond of marriage is not broken by death, but rather that it lasts unto eternity.<sup>5</sup> The intransigence of Tertullian is only followed by the Novatians.<sup>6</sup> Nevertheless, one usually reaffirms the position of the Pastoral Epistles that the clergy ought not to remarry,<sup>7</sup> and it is considered strictly against the advice of the Church that a Christian should marry or remarry a non-Christian.<sup>8</sup>

To sum up this section, I would say: The requirement of faithfulness in marriage flows from our Lord's commandment to love. Just as the love of Christians one of another ought to be love of a durable quality, so the particular Christian married couple ought to love one another with fidelity. For this reason adultery is condemned in an absolute manner, but for this reason also the divorce and remarriage of divorced persons appear as an unsatisfactory solution, which does not reconcile those who have been separated but rather perpetuates their separation. As we have seen, Christian tradition has held firmly to this teaching which it received from Jesus, and this, I do not think, we have the right to put in question.

Even though the requirement of faithfulness in marriage continues to remain valid, naturally a man or a woman can fall short here. While the Church continues to condemn adultery and discourage divorce, the Church recognises that divorce and misunderstanding of married couples belong to the realities of this world and, because of its pastoral concern, it

---

*Remarriage in the Early Church*, Austin, Texas 1967; J. Moingt, 'Le divorce pour motif d'impudicité (Matthieu 5, 32; 19, 9)', *Recherches de science religieuse*, lvi (1968), 337-84.

<sup>1</sup> Cf. *Shepherd of Hermas*, *Mand.*, iv. 4. 1-2; Clement of Alex., *Strom.*, iii. 12.82.4-5; Cyril of Jerusalem, *Cat.*, iv. 26; John Chrysostom, *Ad viduam juniorem* and *Peri monandrias*; etc.

<sup>2</sup> But cf. Athenagoras, *Suppl.*, xxxiii.

<sup>3</sup> *Ad uxorem*, *De exhortatione castitatis*, *De monogamia*.

<sup>4</sup> Chap. xiv.

<sup>5</sup> Chap. x.

<sup>6</sup> Cf. Socrates Schol., *Hist. Eccl.*, v. 22; Council of Nicaea, *Can.* 8.

<sup>7</sup> Tertullian, *De exhort. cast.*, vii; *De monog.*, xi; *Didascalia*, ed. Funk, ii. 2; Augustine, *De bono conjugali*, xviii; *Apostolic Church Order*, xvi; xviii.

<sup>8</sup> Especially Tertullian, *Ad uxorem*, ii; Cyprian, *Testimonia*, iii. 62; cf. Council of Elvira, *Can.*, xvi-xviii. See J. Köhne, *Die Ehen zwischen Christen und Heiden in den ersten christlichen Jahrhunderten*, Paderborn 1931.



does not abandon those who find themselves in such situations. The exception that we find in the Gospel of Matthew and Paul's acceptance of the division of a mixed marriage in the event that the non-Christian demands such a separation, open a long series of casuistic concessions, many examples of which are to be found in the canon law of both the Occident and the Orient. These never put in question the absolute character of the ethical imperative of faithfulness, but, rather, they take seriously human frailty. The attitude of mercy and pardon is, after all, equally required by the Gospel. We need only remember the story of Jesus and the woman taken in adultery to recognise that this was the attitude of Jesus.

### 3. Attitude toward women

We have already seen that in the New Testament there is a whole area of marriage ethics which has been borrowed from its environment. Beginning with the second century this area starts to enlarge and to take on a philosophical aspect. The 'household duties' of the earliest literature disappear and its place is taken by a whole ethical system such as we find among the Stoics and Platonists of the period—such as marked Hellenistic Judaism, and Philo in particular.<sup>1</sup> We would expect to find teaching which, faced by the sexual disorders of late antiquity, would recommend chastity (and that with a strong tendency toward asceticism), without denying the value of marriage. We should not forget that at this same period the Church began to idealise virginity; without doubt it was strongly motivated in this by the spirit of the age.

The Christian apologists have already begun to point out the exemplary character of Christian chastity: many believers hold fast to their virginity. It is the ideal Christian life. Even those who are married do not understand their marriage in terms of pleasure but rather as having the sole purpose of bringing children into the world.<sup>2</sup> It is Clement of Alexandria who makes the synthesis of this teaching. Because he was the most cultivated humanist among the fathers of the early centuries, it was he who found the kindest words for marriage. His judgment is quite positive. But even so we cannot help but notice—and perhaps we cannot help but be disappointed—within what narrow limits Clement recognises the value of marriage. The great reservation which he constantly makes is that conjugal love cannot be an end in itself. Only in procreation is marriage justified.<sup>3</sup> In order to support his opinion he quotes a phrase of the Stoic philosopher, Musonius: 'The pleasure alone, even if it is enjoyed in a legitimate union, is contrary to the law, to justice, and to reason'.<sup>4</sup> From this one phrase one can deduce a good part of the marriage ethics of

<sup>1</sup> A good summary of marriage ethics in the ancient world is given by H. Preisker, *op. cit.*, 13–99.

<sup>2</sup> Athenagoras, *Suppl.*, xxxiii; Aristides, *Apol.*, xv; Justin Martyr, *Apol.*, i. 14–15; Ignatius of Antioch, *Ad Polycarp.*, v. 2.

<sup>3</sup> *Paed.*, ii. 83, 90, 95, 105; *Strom.*, ii. 137, 143.

<sup>4</sup> *Paed.*, ii. 99.2.

Clement of Alexandria. All who seek pleasure in marriage are condemned. 'Marriage for others may find its meaning in a voluptuous joy', says he, 'but for those who practise philosophy, marriage finds its meaning in accordance with the Logos, because it teaches husbands not to treat their wives as lovers by dishonouring their bodies, but to preserve marriage as an aid for the whole of life and for the excellence of virtue and temperance. Much more precious, it would seem to me, than the sowing of wheat and barley thrown upon the earth at the seasonable time is the fruit of that human sowing. In this regard, that farmer is best who scatters his seed with sobriety.<sup>1</sup> Clement goes on to draw some practical conclusions from his metaphor of the farmer. 'For the husband there is only one time when he may sow the field, and just as for the farmer it is only that moment when the seed can be received with the hope of fruition'.<sup>2</sup> In other words you are not supposed to go to bed with your wife when she is already pregnant or during the period when she is still nursing a newborn child.<sup>3</sup>

But one must go on to recognise that in spite of this mistrust of sexuality, which it must be admitted was common to all the Church Fathers (as it was already to Hellenistic Judaism), Clement does see the positive sides of marriage. With great attention he enumerates the family cares of the married couple, not to discourage one from entering upon marriage, as indeed some of the later Church fathers such as John Chrysostom and Gregory of Nyssa did, but far more to underline that those who perform these tasks with fidelity deserve a respect for their obedience to the Lord every bit as much as the celibate.<sup>4</sup> Marriage does not hinder sanctification; on the contrary, the husband and wife are of mutual aid in deepening one another's faith.<sup>5</sup> It is Clement who has given us that beautiful line: 'Who are those two or three united together in the name of Christ in the midst of whom is to be found the Lord himself? Could it be any other than the husband, the wife and the child?'<sup>6</sup>

In that which concerns wifely conduct, Clement quite uncritically takes over the ideals of antiquity for the perfect wife and mistress of the household in regard to good manners and proper attire;<sup>7</sup> and of this, of course, we have already found traces in the New Testament. As a matter of fact, being a bit different from the New Testament, Clement does not teach any longer that above all a woman must be submissive to her husband, but rather he underlines the basic human equality of the two.<sup>8</sup> The wife, being bound to her husband by the most intimate ties of a profound love,<sup>9</sup> may well be responsible for the amelioration of her husband;<sup>10</sup> she is his helpmate, not only in household affairs but in matters of faith as

<sup>1</sup> *Strom.*, ii. 143.1-3.

<sup>2</sup> *Strom.*, ii. 102.1.

<sup>3</sup> *Strom.*, iii. 72.

<sup>4</sup> *Strom.*, iii. 79.5-7, especially vii. 70.7-8.

<sup>5</sup> *Strom.*, iii. 88.2, 108.1, iv. 126.1-2. Cf. Tertullian, *Ad uxorem*, ii. 8.6 ff.

<sup>6</sup> *Strom.*, iii. 68.1.

<sup>7</sup> *Paed.*, iii. chap. 11, et passim; cf. Tertullian, *De cultu feminarum*.

<sup>8</sup> *Paed.*, i. 4.

<sup>9</sup> *Strom.*, ii. 137.4, 140.2.

<sup>10</sup> *Paed.*, iii. 57.3-4.

well.<sup>1</sup> This emancipation has, if I am correct, two sources.<sup>2</sup> For one thing it was the fruit of the preaching of the Gospel itself. Religiously speaking, a woman has the same value as a man, in the eyes of Christians. There are facts which prove this: Jesus was surrounded by women, and Paul found that many of those who were of the greatest aid to him in his ministry were women. Then, too, one recalls the great services rendered to the Church by virgins and widows during the second century, and this was above all true among the various sects. On the other hand, the emancipation of the Christian married wife was much more the work of men such as Clement who knew how, with great profit to the Christian Church, to draw upon the best of the pagan philosophical teaching of his age on marriage and love<sup>3</sup>.

We know quite well that the mistrust of the Church Fathers in regard to sexuality was a reaction against the sexual debauchery of the late Roman empire, with its prostitution, adultery, and, as a consequence, abortion, infanticide, and exposure of infants. In part we know the same problems to-day. Now, however, we have the possibility of being wiser than our Fathers in the faith, by avoiding those positions which are extreme. Our reaction ought to be to raise up the value of marriage instead of blackening all forms of sexuality, which is a gift of the creator. Quite concretely, I mean by this that we ought to get rid of that strange doctrine picked up by the Fathers that procreation is the purpose of marriage—a view which incidentally has once more come to our attention, being found as the basis of the Encyclical *Humanae vitae*.<sup>4</sup> Modern means of contraception are not, for the Christian, an invitation to loose morals, but a new means of enabling men and women to undertake marriage in joy and responsibility.<sup>5</sup>

#### 4. The sacramentality of marriage

We have already said that it is difficult to claim the sacramentality of marriage on the basis of the New Testament. Now we are going to find that a study of patristic literature leads to the same result. The tradition of a nuptial blessing develops late; in fact, even in the Middle Ages it retains an optional character, and it is still later that we find an ontological interpretation of the indissolubility of marriage.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Strom.*, iii. 108.1.

<sup>2</sup> Cf. J. Leopoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig 1954.

<sup>3</sup> For instance Musonius, Plutarch.

<sup>4</sup> Cf. *Casti connubii* (Denzinger, 31st ed., 2228 ff.), and *De finibus matrimonii* (ibid. 2295).

<sup>5</sup> Fortunately, there is a general consensus among protestants: see R. Grimm, *Amour et Sexualité*, Neuchâtel 1962; Th. Bovet, *Ehekunde*, Bern 1961–2; G. Barczay, *Revolution der Moral?*, Zürich 1967; *Sex and Morality: a report presented to the British Council of Churches*, London 1966; *What the Bishops have said about Marriage*, London 1968; etc.

<sup>6</sup> See R.-C. Gerest, 'Quand les chrétiens ne se mariaient pas à l'Eglise', *Lumière et Vie*, lxxii (1967), 3–32; E. Schillebeeckx, op. cit., 207–331; K. Ritzer, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Münster 1962.

(a) For marriage entered upon according to the contemporary laws, the first generation of Christians gave no additional juridical or liturgical form. All recent historians admit this.<sup>1</sup> There is a passage in Ignatius of Antioch<sup>2</sup> and another passage in Tertullian<sup>3</sup> which have at times been used to prove the contrary, but I think one has to say that these attempts are quite unconvincing.<sup>4</sup> It is only from the fourth century onwards that we begin to see the clergy participating in marriage festivities. The first text which indicates this, to my knowledge, is a canon of the Council of Neocaesarea, which forbids priests from participating in the celebration of second marriages.<sup>5</sup> As we find in Augustine, the priest was invited to the wedding as a witness, but no more.<sup>6</sup> John Chrysostom<sup>7</sup> and the Ambrosiaster<sup>8</sup> speak of a benediction given by the priest to the new couple. In the West he has, in addition, the responsibility of veiling the couple—a tradition which we find mentioned by Ambrose<sup>9</sup> and the Leonine and Gelasian Sacramentaries.<sup>10</sup> In the Orient, according to the information given us by John Chrysostom and Gregory of Nazianzus, a clergyman aids in crowning the couple and in joining their right hands.<sup>11</sup> This always remains, however, a private affair within the framework of the family and home. It is only from the beginning of the sixth century that we have a public religious ceremony and then it is to be found in the framework of the mass.<sup>12</sup> In the Orient it does not occur until the reign of the Byzantine emperor Basil I, at the end of the ninth century.<sup>13</sup>

What, then, must we conclude from these facts of history? First, we have to admit that the Early Church did not conceive a new form of marriage; it simply took over and conventionalised those local rites which it found. Secondly, we see that it is not an ecclesiastical act of blessing which makes a valid Christian marriage, but each marriage, contracted by either Christian or non-Christian according to the ordinary civil laws of a given time and place, is recognised as valid by the Church.<sup>14</sup> In reality, during long centuries, the religious ceremony of marriage was considered optional rather than obligatory. It was only after the ninth century that in the East the emperor imposed the liturgical celebration of

<sup>1</sup> R.-C. Gerest, *op. cit.*, 10.

<sup>2</sup> *Ad Polycarp.*, v. 2.

<sup>3</sup> *Ad uxorem*, ii. 8.

<sup>4</sup> K. Ritzer, *op. cit.*, 29 ff.; E. Schillebeeckx, *op. cit.*, 219 ff.; R.-C. Gerest, *op. cit.*, 29 ff.; J. Koehne, *op. cit.*, 68 ff.

<sup>5</sup> Clement of Alex., *Paed.*, iii. 63.1 cannot be quoted here.

<sup>6</sup> *Sermo*, 332.4.

<sup>7</sup> P.G., li. 210; liv. 443.

<sup>8</sup> P.L., xvii. 238.

<sup>9</sup> Ambrose, *Ep.*, xix; cf. Paulinus of Nola, *Carmen*, xxv; Pope Siricius, P.L., xiii. 1136.

<sup>10</sup> Ed. Mohlberg, 1105 ff.; 1442 ff.

<sup>11</sup> Gregory of Nazianzus, *Epp.*, cxciii and cxcxcii; John Chrysostom, P.G., lxii. 546.

<sup>12</sup> Cf. note 10, above; Nicolas I, P.L., cxix. 978.

<sup>13</sup> *Procheiros Nomos*, tit. 4.

<sup>14</sup> In one domain, however, the Church was going farther than the civil laws: the Church recognised the validity of slave marriages; see R.-C. Gerest, *op. cit.*, 24 ff.

marriage as a condition of its validity. In the West this step was not taken until the Council of Trent.<sup>1</sup>

(b) In any case it is not, according to the Early Church, the nuptial blessing which makes of marriage a sacrament. How then did the Church come to claim that marriage was a sacrament? The fifth chapter of *Ephesians* did not inspire this idea, because, in the patristic period at least, it was never used to interpret marriage.

It was Augustine, in his work *De bono conjugali*, who spoke of the sacrament of marriage for the first time, but what does he mean by this phrase?<sup>2</sup> First of all we note that he does not make any direct allusion to the 'mystery' of Ephes. v. 32. We can better appreciate the meaning of *sacramentum* in the works of Augustine, if we consider first of all the conception of marriage given in Roman civil law during the late Roman Empire: *Nuptias non concubitus, sed consensus facit*.<sup>3</sup> That is, it is the mutual consent of the couple which makes the marriage valid.<sup>4</sup> Augustine rendered the idea of consent by the word *sacramentum* which had, in secular Latin, this idea among several other meanings. Nevertheless, the consent which makes the marriage, according to civil law, is placed by Augustine in a Christian framework; and in this context the consent receives a meaning which is quite profound. The commitment of marriage is to last the whole of life. Neither infidelity nor sterility permitted a marriage partner, says Augustine, to break the *sacramentum*.

For Augustine, then, the sacrament of marriage is nothing other than the ethical imperative of perpetual fidelity, which is derived from the commandment of love preached by Jesus. Augustine is a faithful witness of the teaching on marriage that we find in the New Testament and in the whole of the Early Church. It is only with the eleventh century that, in the West, the perspective changes. It is then that one begins to speak of an ontological union which unites husband and wife in the sacrament of marriage, and which cannot be broken; it is at this time, too, that one begins to number marriage among the seven sacraments.<sup>5</sup> The fact that this interpretation of the sacramentality of marriage is, historically speaking, so very late, hardly speaks in its favour.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Father Gerest, in his conclusion, arrives at this statement: 'On étonnerait bien des gens en leur disant qu'un jour peut-être l'Eglise catholique déclarera que le "oui" de ses fidèles devant Monsieur le Maire suffit pour qu'ils soient mariés et sacramentellement mariés. Théologiquement, il n'y a là rien d'impossible'.

<sup>2</sup> Cf. B. A. Pereira, *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, Paris 1930; E. Schillebeeckx, op. cit., 249 ff.

<sup>3</sup> *Codex Justiniani*, Dig. xvii. 30.

<sup>4</sup> Cf. Ambrose, *De inst. virg.*, vi; Basil, *Ep.*, cxcix.

<sup>5</sup> Cf. E. Schillebeeckx, op. cit., 253 ff, 266 ff. On the Eastern conception of the sacramentality of marriage see M. Jugie, in *Dictionnaire de théologie catholique*, ix. 2.2317-31; P. Evdokimov, 'Le sacerdoce conjugal', *Le mariage*, Tours 1966, 75-125.

<sup>6</sup> It is to be noticed that Roman Catholic research after Vatican II is calling in question the traditional conception of the sacrament of marriage: cf. C. Duquoc, 'Le sacrement de l'amour', *Le mariage*, Tours 1966, 129-84. A report of the World Council of Churches proposes to found marriage rather on the Biblical conception of 'covenant': cf. *Istina*, xii (1967), 207-29.

## Beobachtungen zum Gebrauch des Dekalogs in der vorkonstantinischen Kirche

PROFESSOR BO REICKE hat vor nicht allzu langer Zeit eine Studie veröffentlicht über *Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart*.<sup>1</sup> Er richtet darin sein Augenmerk hauptsächlich auf die unterschiedliche Zählung der Dekaloggebote im Katholizismus und Luthertum einerseits, in der Ostkirche und bei den Reformierten andererseits; im Judentum begegnen wir noch einer dritten Zählung. Seine Studie, die einen konzentrierten Überblick über die Geschichte dieser verschiedenen Numerierungssysteme bietet, vermittelt auch—sozusagen nebenbei—eine Fülle von überraschenden Einsichten theologie- und auslegungsgeschichtlicher Art und dürfte auch für den ökumenischen Dialog der Gegenwart bedeutsam sein. Ein gutes Beispiel, wie eine auslegungsgeschichtliche Arbeit, wenn der Hebel am richtigen Ort angelegt wird, allerhand höchst aktuelle Resultate zutage fördern kann! Der Verfasser hat seiner kirchenhistorischen Arbeit aber auch in dankenswerter Weise ein Kapitel über “Die zehn Worte im Exodus-text” vorausgeschickt, welches die Fragen alttestamentlicher Exegese, die der Dekalog stellt, beleuchtet; und am Ende der Untersuchung befasst er sich als Neutestamentler und zugleich engagierter zeitgenössischer Lutheraner mit dem Problem, was “Die zehn Worte im Neuen Testament und in der Gegenwart” bedeuten.

Was ich als Festgabe dem Jubilaren überreichen möchte, ist eine kleine patristische Ergänzung zu seinen gelehrten Ausführungen, die aus einem etwas anderen Blickwinkel geschrieben ist. Für die alt- und neutestamentliche Exegese des Dekalogs verweise ich auf Bo Reicke's Arbeit und die dort zitierte Bibliographie.

---

<sup>1</sup>Bo Reicke, *Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart: Zählung und Bedeutung der Gebote in den verschiedenen Konfessionen* (BGBE 13; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1973).

Auch für die im folgenden in Betracht gezogene Geschichtsepoche, die Zeit der vorkonstantinischen Kirche, verfügen wir seit einigen Jahren über eine gründliche Studie von Bourgeault.<sup>2</sup> Sie untersucht nicht nur alle ausdrücklichen Zitate des Dekalogs in den Werken der christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, sondern spürt auch alle eventuellen Anspielungen an den Dekalog in diesen Texten auf. Das Buch Bourgeault's hat endlich die diesem Thema gewidmete Monographie geliefert, welche die bis dahin in der wissenschaftlichen Forschung vorhandene empfindliche Lücke ausgefüllt hat. Ich kann für das Textmaterial und dessen Erklärung im einzelnen also auf die Veröffentlichung von Bourgeault zurückgreifen.<sup>3</sup> Es kommt mir aber darauf an, hier einige Beobachtungen vorzutragen, die sich anhand des gesamten Textmaterials des untersuchten Zeitabschnitts anstellen lassen. Da Bourgeault in seiner Arbeit zur Hauptsache chronologisch vorgegangen ist, sind diese Zusammenhänge bei ihm nicht leicht ersichtlich; ich glaube deswegen, daß die hier vorgelegte Studie nicht überflüssig ist.

# I

Beginnen wir mit einer doppelten Beobachtung, welche die Exegeten des Neuen Testaments schon oft gemacht haben und welche auch Bo Reicke notiert<sup>4</sup>: im Neuen Testament begegnen wir der auffälligen Tatsache, daß (1) hauptsächlich die Gebote der *zweiten* Tafel des Dekalogs, also die die zwischenmenschlichen Beziehungen betreffenden Gebote, zitiert werden (Markus 10,19; Matt 19,18-19; Lukas 18,20; Röm 13,9; cf. Matt 5,21.27) und daß (2) die Gebote der zweiten Tafel manchmal mittels des Gebots der Nächstenliebe *zusammengefasst* werden (Matt 19,19b; Röm 13,9; cf. Gal 5,14; Jak 2,8).

In der nachneutestamentlichen Periode wird diese Tradition weiter überliefert; oft wird hier die sogenannte "Goldene Regel" (Matt 7,12;

---

<sup>2</sup>Guy Bourgeault, *Décalogue et morale chrétienne. Enquête patristique sur l'utilisation et l'interprétation chrétiennes du décalogue de c. 60 à c. 220* (Recherches publiées par les Facultés de la Compagnie de Jésus à Montréal, no. 2, Théologie; Paris: Desclée; Montréal: Belarmin, 1971).

<sup>3</sup>Dank den ausführlichen Registern kann der Leser mühelos den Kommentar Bourgeault's zu den meisten der von mir angeführten Texte nachschlagen.

<sup>4</sup>Reicke, *Zehn Worte*, 52.

Apg 15,20.29 D) als parallele Zusammenfassung der Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs hinzugefügt.<sup>5</sup> Hier eine Reihe von diesbezüglichen Zeugnissen bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts:

*Did.* 1,2.3a; 2,2.3: "Der Weg des Lebens ist nun folgender: Erstens sollst du Gott lieben, der dich geschaffen hat, zweitens deinen Nächsten wie dich selbst; alles aber, was du nicht willst, daß es dir geschehe, tue auch du einem andern nicht an. Die Lehre aber, die in diesen Worten liegt, ist folgende: . . . Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen . . . , du sollst nicht das Gut deines Nächsten begehren . . . , du sollst kein falsches Zeugnis ablegen".<sup>6</sup>

Aristides, *Apol.* 15,2-5 (griech. Text): "Sie [sc. die Christen] kennen Gott . . . , von dem sie die Gebote empfangen . . . . Sie begehen keinen Ehebruch . . . sie legen kein falsches Zeugnis ab,<sup>7</sup> sie begehren kein fremdes Gut, sie ehren Vater und Mutter . . . ; was sie nicht wollen, daß ihnen geschieht, das tun sie auch nicht einem andern".

Justin, *Dial.* 93,2: (Nachdem Justin Ehebruch, Unzucht und Mord erwähnt hat, fährt er fort) "Darum scheint mir unser Herr und Heiland Jesus Christus trefflich gesagt zu haben, in zwei Geboten würde die ganze Gerechtigkeit und Frömmigkeit erfüllt. . . . Denn wer aus ganzem Herzen und mit ganzer Kraft Gott liebt, der ist voll gottesfürchtiger Gesinnung und wird keinen anderen Gott fürchten . . . . Und wer den Nächsten liebt wie sich selbst, der wird alles Gute, das er sich selbst wünscht, auch dem andern wünschen".

Theophil v. Antiochien, *Ad Autol.* 2,34: "Gott . . . hat das Gesetz gegeben und heilige Propheten geschickt . . . , auf daß ein jeder von uns nüchtern werde und erkenne, daß nur ein Gott sei; diese lehrten auch, daß man sich enthalten solle vom sündhaften Götzendienste, vom Ehebruch, Mord . . . , Diebstahl . . . , Meineid . . . ; daß der Mensch alles, was er nicht will, daß es ihm geschehe, auch einem andern nicht tue".

---

<sup>5</sup>Vgl. Albrecht Dihle, *Die goldene Regel: Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik* (Studienhefte zur Altertumswissenschaft 7; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) 109-27, der auch sehr klar die Unterschiede zwischen der Goldenen Regel und dem Nächstenliebegebot herausarbeitet. Die immer noch vollständige Materialsammlung zur Goldenen Regel in der altkirchlichen Tradition bietet Gotthold Resch, *Das Aposteldecret nach seiner außerkanonischen Textgestalt* (TU 28/3; Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905) 132-41.

<sup>6</sup>*Did.* 1,2 und 2,2-7 bildete ursprünglich eine literarische Einheit; vgl. Willy Rordorf-André Tuilier, *La Didachè: La Doctrine des Douze Apôtres* (SC 248; Paris: Éditions du Cerf, 1978) 85. Vgl. *Barn.* 19,2.4-6.

<sup>7</sup>Der syrische Text schiebt hier noch ein: *et depositum non negant*; vgl. Plinius, *Ep.* 10,96,7!



Athenagoras, *De resurr.* 23: "Gott hat geboten, sich gewisser Dinge zu enthalten . . . , wie Ehebruch, Mord, Diebstahl, Raub, Unehrebarkeit gegen die Eltern, überhaupt jede auf Beleidigung oder Schädigung des Nächsten gerichtete Begierde".

Ps.-Clementinen, *Hom.* 7.4,3-4: "Alles Gute, was jeder für sich selbst will, das soll er auch für den Nächsten wollen . . . Du willst nicht getötet werden, also töte auch keinen andern; du willst nicht, daß ein anderer mit deiner Frau Ehebruch begeht, also begehe ihn auch nicht mit der Frau eines andern; du willst nicht, daß etwas von dem, was dir gehört, gestohlen wird, also stehle auch einem andern nichts" (vgl. *syr. Didaskalie* 1.1).

Clemens v. Alex., *Paed.* 3.88.1.3: "Es gibt nun eine völlig bündige Lehre und Lebensregel, die alles in sich schließt: Wie ihr wollt, daß euch die Menschen tun, so tut ihnen! Es ist aber auch möglich, die Gebote in zwei Sätzen zusammenzufassen, wie der Herr sagt (folgt Matt 22,37.39 par). . . . Indessen müssen wir mehr ins einzelne gehen und die liebevolle Lehre des Erziehers durch die mannigfachen und heilsamen Gebote vor Augen führen" (vgl. auch *Thomasakten* 83-84).

Tertullian, *Adv. Marc.* 4.16,17: "Gott, wenn er erklärt: Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen, du sollst kein falsches Zeugnis ablegen, hat mich damit gelehrt, daß ich andern nicht tue, was ich nicht möchte, daß mir geschieht" (vgl. 2,17,4; 4,36,5).

Laktanz, *Epitome* 54-55: "Erste Aufgabe der Gerechtigkeit ist es, Gott zu erkennen, ihn als Herrn zu fürchten und als Vater zu lieben. Zweite Pflicht der Gerechtigkeit ist es, daß wir im Nebenmenschen den Bruder erkennen . . . Die Pflichten nun aber, die wir dem Nebenmenschen schulden, schreibt uns das nämliche göttliche Gesetz vor; denn es lehrt uns, daß wir die Dienste, die wir dem Nebenmenschen erweisen, Gott erweisen. Indes die Wurzel der Gerechtigkeit und die gesamte Grundlage der Billigkeit ist der Satz, daß man dem Nächsten nicht zufüge, was man selbst nicht leiden will" (In Kap. 59 werden die Gebote der 2. Hälfte des Dekalogs dann noch im einzelnen besprochen).

## 2

Nun ist aber andererseits festzustellen, daß schon das Judentum<sup>8</sup> und dann das Neue Testament (Markus 12,28-31 par) das *Doppelge-*

---

<sup>8</sup>Vgl. Klaus Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu: Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alien Testament*, Teil 1: *Markus und Parallelen* (WMANT 40; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1972) 136-42; Andreas Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum: Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe* (WUNT 15; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1974) 230-44; Reginald H. Fuller, "Das Doppelgebot der

bot der Gottes- und Nächstenliebe als Zusammenfassung und Inbegriff des alttestamentlichen Gesetzes verstand. Wenn, wie wir gesehen haben, die zweite Tafel des Dekalogs als Illustration der Nächstenliebe aufgefasst wurde, was lag dann näher, als die erste Tafel des Dekalogs mit dem Gottesliebegebot in Verbindung zu bringen? Finden wir Spuren im Neuen Testament und in der frühchristlichen Literatur, die zeigen, daß tatsächlich so vorgegangen wurde?

Im Neuen Testament sind die Dinge nicht eindeutig. Mit aller gebotenen Vorsicht möchte ich hier einige Lasterkataloge<sup>9</sup> erwähnen, die sich frei an den Dekalog anlehnen und auch auf die erste Tafel anzuspielen scheinen: Röm 1,30 (θεοστυγεῖς, ὑβρισταί; vgl. *1 Clem.* 35,5-6); Matt 15,19/Markus 7,22 (βλασφημίαι; vgl. *Hermas, Mand.* 8,3); Gal 5,20 (εἰδωλολατρία, φαρμακεία<sup>10</sup>; *1 Tim* 1,9 (ἄσεβεῖς).

In der frühchristlichen Literatur wird diese Tradition deutlicher sichtbar. Ich stelle auch hier einige Zeugnisse zusammen:

*Did.* 5,1: εἰδωλολατρίαι, μαγεῖαι, φαρμακίαι (vgl. 2,2).

Aristides, *Apol.* 15,2 (syr. Text): "Götzen in Menschengestalt beten sie nicht an . . . Von der Götzenopferspeise essen sie nicht".

Justin, *1 Apol.* 16,6: "Daß man ferner Gott allein anbeten soll, hat er [sc. Christus] folgendermaßen vorgeschrieben (folgt Markus 12,30 par)".

Theophil v. Antiochien, *Ad Autol.* 3,9: "Wir haben als Gesetzgeber den wahrhaftigen Gott, der uns auch lehrt, Gerechtigkeit und Frömmigkeit zu üben und Gutes zu tun. Und zwar sagt er über die Frömmigkeit (folgt Exod 20,3-5). . . Und über die Gerechtigkeit sagt er (folgt Exod 20,13-17)".

---

Liebe", *Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Festschrift für Hans Conzelmann zum 60. Geburtstag*, ed. Georg Strecker (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1975) 317-29.

<sup>9</sup>Zum Problem der Lasterkataloge im allgemeinen vgl. Anton Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht* (NTAbh 16,4/5; Münster: Aschendorff, 1936); Siegfried Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (BZNW 25; Berlin: Alfred Töpelmann, 1959); Alfred Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit* (Leipzig: A. Deichert, 1903; repr. Theologische Bücherei 26; München: Chr. Kaiser, 1966).

<sup>10</sup>Vgl. auch Apk 21,8, und dazu Pierre Prigent, "Une trace de liturgie judéo-chrétienne dans le chapitre XXI de l'Apocalypse de Jean", *Judéo-christianisme: Recherches historiques et théologiques offertes en hommage au Cardinal Jean Daniélou* (Paris: Beauchesne, 1972) 165-72 (= *RSR* 60 [1972] 165-72).

Clemens v. Alex., *Paed.* 3,89,1: (führt einzelne Dekaloggebote in folgender Reihenfolge an) "Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht Götzendienst treiben (οὐκ εἰδωλολατρήσεις!) . . . , du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsches Zeugnis geben; ehre deinen Vater und deine Mutter".

Tertullian, *Scorp.* 2,2: stellt Exod 20,2-5 an die Spitze seiner Beweisführung, daß das ganze Alte Testament den Götzendienst verbietet.

Ich möchte in diesem Zusammenhang eine Frage aufwerfen: wäre es nicht möglich, daß die Entstehung der Lehre von den drei sogenannten "Todsünden" (Götzendienst, Mord, Ehebruch), die in der Alten Kirche zumindest seit Tertullian, Hippolyt und Origenes als allgemein bekannt vorauszusetzen ist und beim Ausbau des altkirchlichen Bußwesens eine große Rolle gespielt hat,<sup>11</sup> mit der christlichen Auslegung des Dekalogs in direkter Beziehung steht? Man hat zwar schon im Judentum<sup>12</sup> und im Neuen Testament<sup>13</sup> die Lehre von den drei Todsünden im Ansatz ausgebildet finden wollen; ich muß gestehen, daß man mich davon noch nicht überzeugt hat. Aber es ist zumindest auffällig, daß die Verbote des Götzendienstes, des Mordes und Ehebruchs in den Listen, die sich an die Dekaloggebote anschließen, immer mehr zusammenrücken und an den Anfang der Verbote zu stehen kommen (vgl. *Did.* 3,1-4; Aristides, *Apol.* 15,2-3; Theophil v. Antiochien, *Ad Autol.* 2,34; Clemens v. Alex., *Paed.* 3,89,1).<sup>14</sup> Dann folgen aber unmittelbar auf das Verbot des Götzendienstes oder, positiv ausgedrückt, auf das Gebot der Gottesliebe, wie sie die erste Tafel des Dekalogs anordnet, die "Hauptgebote" der zweiten Tafel: Ehebruch und Mord (nach der Reihenfolge der griechi-

---

<sup>11</sup>Vgl. Heinrich Karpp, ed., *Die Busse: Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesens* (Traditio Christiana 1; Zürich: EVZ, 1969) Einleitung, und speziell Texte Nr. 138, 143, 158.

<sup>12</sup>Vgl. Hans Kosmala, "The three Nets of Belial. A Study in the Terminology of Qumran and the New Testament", *ASTI* 4 (1965) 91-113.

<sup>13</sup>Vgl. Harald Sahlin, "Die drei Kardinalsünden und das Neue Testament", *ST* 24 (1970) 93-112.

<sup>14</sup>Bemerken wir in diesem Zusammenhang, daß das Gebot der Elternliebe oft an den Schluß der Gebote der zweiten Tafel verschoben erscheint; so schon Markus 10,19 par; dann Aristides, *Apol.* 15,4; Theophil von Antiochien, *Ad Autol.* 2,34; Athenagoras, *De resurr.* 23; Tertullian, *Adv. Marc.* 2,17,4; 4,36,5; Clemens von Alex., *Paed.* 3,89,1. Das Sabbatgebot ist ohnehin ein Spezialfall; siehe unten Anm. 21.

schen Bibel) oder Mord und Ehebruch (nach der Reihenfolge der hebräischen Bibel).

Die Art und Weise, wie Tertullian im Anschluß an den Dekalog die drei Verbote des Götzendienstes, des Mordes und des Ehebruchs zusammenstellt (*De idol.* 1; *De spect.* 2; *De pud.* 12), scheint mir ein gewichtiges Zeugnis für meine zunächst etwas kühn anmutende Hypothese. Ich würde also denken, daß sich die Lehre von den drei Todsünden erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts entwickelt hat. Die Geschichte des "westlichen" Texts des Aposteldekrets (Apg 15,20.29) bestätigt auf ihre Weise diese Annahme.<sup>15</sup>

### 3

Es ist nun wichtig, der Frage nachzugehen, welchen Stellenwert der Dekalog für die frühe Christenheit gehabt hat und welche Auslegung ihm zuteil geworden ist. Auch da erhalten wir aus den erhaltenen Texten eine einigermaßen klare Antwort.

Entscheidend ist die Tatsache geworden, daß Jesus in den Antithesen der Bergpredigt (Matt 5,21-24.27-48) so etwas wie eine Auslegung der ersten—eben der "Hauptgebote"—der zweiten Tafel des Dekalogs gegeben hatte.<sup>16</sup> H. Braun hat diese Auslegung wohl richtig gekennzeichnet, wenn er sie als "Radikalisierung" der Thora charakterisiert.<sup>17</sup> Diese Methode der Auslegung war auch schon im Judentum heimisch.<sup>18</sup> In der christlichen Kirche hat sie Schule gemacht.<sup>19</sup> Eine ganze Reihe von Texten kann das illustrieren:

*Did.* 3,2-5: "Sei nicht zornig, denn der Zorn führt zum Mord; auch nicht eifernd noch streitsüchtig noch aufbrausend, denn all das führt zu Mordtaten. Mein Kind, sei nicht lüstern, denn die Begier führt zur Hurerei; rede

---

<sup>15</sup>Vgl. Resch, *Das Aposteldekret*, 132-41; Yves Tissot, "Les prescriptions des presbytres (Actes XV,41,D): Exégèse et origine du décret dans le texte syro-occidental des *Actes*", *RB* 77 (1970) 321-46.

<sup>16</sup>Vgl. zu den Antithesen das grundlegende Buch von Berger (*Die Gesetzesauslegung Jesu*); siehe Anm. 8.

<sup>17</sup>Herbert Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus: Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*, 2 Bde. (BHT 24/1-2; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1957), 2:135.

<sup>18</sup>Rordorf-Tuilier, *La Didachè*, 29,32-33.

<sup>19</sup>Zur Auslegung der Bergpredigt vgl. nun Karlmann Beyschlag, "Zur Geschichte der Bergpredigt in der Alten Kirche", *ZTK* 74 (1977) 291-322.

auch nicht obszön und hab keine frechen Augen, denn aus all dem entstehen Ehebrüche. Mein Kind, sei kein Vogelschauer, denn das führt zum Götzendienst, auch kein Beschwörer, kein Astrolog, kein Zauberer; wolle auch diese Dinge weder ansehen noch anhören, denn aus all diesem entsteht Götzendienst. Mein Kind, sei kein Lügner, denn die Lüge führt zum Diebstahl, auch nicht geldgierig noch ruhmsüchtig; denn aus all diesem entstehen Diebstähle“.

Justin, *1 Apol* 14-16: tut dar, daß die Forderungen der Bergpredigt von den Christen erfüllt werden.

Irenäus, *Dem.* 96: “Deshalb bedürfen wir auch nicht des Gesetzes als unseres Erziehers . . . . Denn zu demjenigen, in dem auch nicht einmal die Begierde nach dem Weibe des Nebenmenschen vorhanden ist, wird das Gesetz nicht sagen: Du sollst nicht ehebrechen; und zu dem, der allen Zorn und alle Feindschaft von sich gewiesen hat, nicht: Du sollst nicht töten; und zu denjenigen, welche sich gar nicht um die Güter der Erde kümmern, sondern nur nach den himmlischen Früchten trachten, nicht: Du sollst nicht begehren deines Nächsten Acker oder Ochs oder Esel; und zu demjenigen, der keinen Menschen als Feind, aber alle als seinen Nächsten betrachtet, nicht: Aug um Aug, Zahn um Zahn” (vgl. *Adv. haer.* 4,13-16).<sup>20</sup>

Clemens v. Alex., *Protr.* 10,108,5: “Wie lauten seine Gesetze? Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht Knaben schänden, du sollst nicht stehlen, du sollst kein falsches Zeugnis geben, du sollst den Herrn deinen Gott lieben. Es gibt aber auch Ergänzungen zu diesen Geboten, weise Gesetze und heilige Lehren, die in den Menschenherzen selbst eingeschrieben sind: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, und dem, der dich auf die Wange schlägt, biete auch die andere, und du sollst nicht begehren; denn durch die bloße Begierde hast du die Ehe gebrochen”.

*Didaskalie* 1,1 (lat. Text): “Im Evangelium sagt er [sc. Jesus Christus] nämlich, indem er die zehn Worte des Gesetzes erneuert, bestätigt und erfüllt: Du sollst nicht ehebrechen, ich aber sage euch—d.h., im Gesetz habe ich durch Moses gesprochen, jetzt aber sage ich es euch selbst—: Jeder, der die Frau seines Nächsten anschaut, um ihrer zu begehren, hat mit ihr in seinem Herzen schon die Ehe gebrochen. Er ist also als Ehebrecher verurteilt, weil er begehrt hat” (vgl. auch Ps.-Clementinen, *Hom.* 11,32,1).

---

<sup>20</sup>Hugo Röthlisberger (*Kirche am Sinai: Die Zehn Gebote in der christlichen Unterweisung* [Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 19; Zürich-Stuttgart: Zwingli, 1965] 51) urteilt falsch, wenn er meint, Irenäus und andere hätten diese Auslegung von Ptolemäus (siehe dessen “Brief an Flora”) übernommen; vielmehr ließ sich umgekehrt Ptolemäus von der Großkirche beeinflussen (das kann z.B. am Begriff der “Überlieferung” exakt nachgewiesen werden).

Hinzuzunehmen ist die Geschichte der Auslegung des Sabbatgebotes.<sup>21</sup>

Es ist nun bemerkenswert, daß der Dekalog—und vor allem die zweite Tafel—in mehreren Texten als das “natürliche Gesetz” gilt (Justin, *Dial.* 93; Irenäus, *Adv. haer.* 4,12-13; 16,4-5; Clemens v. Alex., *Strom.* 6,16,133; Origenes, *C. Cels.* 5,37; Tertullian, *Adv. Iud.* 2). Es ist allen Menschen “von Natur” bekannt, ohne spezielle Offenbarung. Auf ihm beruhen auch die Gesetze der Völker. Das bedingt aber, daß das christliche Ethos eine “bessere Gerechtigkeit” bringt, als die Juden und die übrigen Völker sie hatten. So etwas wie der Inbegriff dieses besseren Gesetzes ist nun eben die Bergpredigt; sie ist das “vollkommene Gesetz” Christi.<sup>22</sup>

Schon bald brachte es aber die Entwicklung mit sich, daß auch bei den christlichen Gläubigen die große Masse nur das “natürliche Gesetz” befolgte und das “vollkommene Gesetz” Christi, die Forderungen der Bergpredigt, zu schwer fand. In der *Didache* (6,2) zeichnet sich diese Problematik bereits ab<sup>23</sup>; in späteren Texten ist sie deutlich greifbar.<sup>24</sup>

#### 4

Damit sind wir beim letzten Punkt angelangt, der zu erörtern ist: welches war der Sitz im Leben, der für die christliche Behandlung des Dekalogs den Rahmen bildete? Viele der bis jetzt angeführten Texte sind apologetischen Schriften entnommen; man könnte also den Eindruck gewinnen, daß der Dekalog hauptsächlich in der Auseinandersetzung der Christen mit Juden und Heiden eine Rolle spielte. Dieser

---

<sup>21</sup>Vgl. dazu Willy Rordorf, *Der Sonntag: Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttags im ältesten Christentum* (ATANT 43; Zürich: Zwingli, 1962), und die Quellensammlung Willy Rordorf, ed., *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche* (Traditio Christiana 2; Zürich: EVZ, 1972).

<sup>22</sup>Vgl. Georg Kretschmar, “Ein Beitrag zu Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese”, *ZTK* 61 (1964) 27-67. Bourgeault (*Décatalogue et morale chrétienne*, 408ff.) legt in seiner Zusammenfassung den Hauptakzent auf diesen Aspekt des Problems.

<sup>23</sup>Vgl. Rordorf-Tuillier, *La Didachè*, 32-33.

<sup>24</sup>Vgl. Willy Rordorf, “Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne: Les Deux Voies”, *Judéo-christianisme: Recherches historiques et théologiques offertes en hommage au Cardinal Jean Daniélou* (Paris: Beauchesne, 1972) 109-28 (= *RSR* 60 [1972] 109-28).

Eindruck aber täuscht. Die Ansichten, welche die christlichen Apologeten nach außen vertreten, hatten gewöhnlich im Leben der Gemeinden ihren Rückhalt.

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß sich unter den angeführten Texten auch *katechetische* Schriften befinden: die *Didache*, deren erster Teil im Taufunterricht verwendet wurde<sup>25</sup> und deren Unterweisung dann wieder von der *syrischen Didaskalie* und von den *Apostolischen Konstitutionen* aufgenommen wurde; ferner die irenäische Schrift *Erweis der apostolischen Verkündigung*, welche die erste zusammenhängende katechetische Arbeit darstellt, die uns aus der Alten Kirche überliefert ist; schließlich die Schriften des Clemens von Alexandrien *Mahnrede an die Heiden* und *Der Erzieher*, die für die Hörer der Katechetenschule bestimmt waren.

Nun haben wir aber noch andere Texte, die darauf hindeuten scheinen, daß der Dekalog sogar beim christlichen *Taufversprechen* eine Rolle spielte. Berühmt ist die betreffende Stelle im Pliniusbrief (10,96,7), die folgendermaßen lautet:

(Die verhörten Christen sagten aus) "daß sie gewohnt gewesen seien, an einem festgesetzten Tag vor Tagesanbruch zusammenzukommen und unter sich wechselseitig ein Carmen Christus als wie einem Gott (zu Ehren) zu sagen und sich mit einem Gelübde nicht zu irgendeinem Verbrechen zu verpflichten, sondern dazu, keinen Diebstahl, keine Räuberei, keinen Ehebruch zu begehen, nicht das gegebene Wort zu brechen, nicht ein zurückgefordertes Gut abzuleugnen".

Die Anklänge an den Dekalog sind hier deutlich. Und wahrscheinlich haben auch die Kommentatoren recht, die hinter dem Ausdruck "Gelübde" (*sacramentum*) das Taufversprechen vermuten.<sup>26</sup> Denn dieser Text ist ja nicht der einzige, der in diese Richtung weist. Aus judenchristlich-häretischen Kreisen ist das Buch Elchasai zu erwähnen, das folgendes Versprechen bei einer Taufe vorschreibt<sup>27</sup>:

"Ich bezeuge, daß ich nicht mehr sündigen, nicht ehebrechen, nicht stehlen, kein Unrecht tun, nicht übervorteilen, nicht hassen, nicht freveln noch an irgendeiner Bosheit Gefallen haben will" (Hippolyt, *Ref.* 9,15,5-6).

---

<sup>25</sup>Vgl. Rordorf-Tuilier, *La Didachè*, 30-33, 170 Anm 3.

<sup>26</sup>Vgl. Rordorf, *Der Sonntag*, 251-55.

<sup>27</sup>Eigentlich handelt es sich um eine zweite Taufe; aber wir müssen für die erste Taufe dasselbe Versprechen voraussetzen.

Und in den Ps.-Clementinen (*Hom.* 7,4-5) wird der Dekalog auch unmittelbar vor der Taufe im Lichte der Bergpredigt erklärt (vgl. *Recog.* 4,36).

In der Großkirche spricht Justin (*I Apol.* 61,2) von einem die Lebensführung betreffenden Versprechen, das die Täuflinge vor der Taufe abgeben mußten. Es wird allerdings nichts über den Inhalt dieses Versprechens gesagt. Aber es ist auffallend, daß Hippolyt, in seiner ebenfalls in Rom geschriebenen *Traditio apostolica* (Kap. 20), eine ähnliche Prüfung der Taufkandidaten nach ihrem Lebenswandel kennt. Vorher (Kap. 16)<sup>28</sup> hat er eine ganze Serie von Berufen aufgezählt, deren Ausübung einem angehenden Christen verboten ist; geht man diese Liste durch, so ergibt sich, daß das Verbot darauf basiert, daß alle diese Berufe in Konflikt mit einem der drei Hauptgebote stehen: Götzendienst, Mord, Ehebruch. Wir haben schon gesehen, daß die Lehre von den drei Hauptgeboten mit dem Dekalog direkt in Verbindung gebracht werden kann.

Das alles ist natürlich noch kein Beweis, daß der Dekalog effektiv schon in der vorkonstantinischen Kirche im Taufunterricht seinen festen Platz gehabt hat. Es gibt aber noch einen indirekten Grund, der eine solche Vermutung immerhin nahelegen kann. In vorchristlicher Zeit gehörte der Dekalog als integrierender Bestandteil zum täglichen Gebetsgottesdienst der Juden. In christlicher Zeit verschwindet er aber spurlos daraus.<sup>29</sup> Im jerusalemischen Talmud (*j. Ber.* 1,30) wird erzählt, diese Entfernung des Dekalogs sei wegen der "Minim" geschehen, die behauptet hätten, der Dekalog sei das einzige von Moses auf dem Sinai gegebene Gesetz; die dahinter stehende Tradition führt auf das frühe 2. Jahrhundert. Bei diesen "Minim" könnte es sich sehr wohl um die Christen handeln, denn in vielen christlichen Texten finden wir die Auffassung ausgedrückt, daß die ethische Gesetzgebung des Alten Testaments (und insbesondere des Dekalogs) einzig verbindlich sei,

---

<sup>28</sup>Vgl. die Ausführungen Tertullians in *De idolatria*, speziell Kap. 12. *De anima* 37 weist vielleicht auf den Gebrauch des Dekalogs im Taufunterricht hin.

<sup>29</sup>Vgl. dazu und zum Folgenden Hans Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1949) 179-87, speziell 183-84; Heinrich Schneider, "Der Dekalog in den Phylakterien von Qumran", *BZ N.F.* 3 (1959) 18-31; F. E. Vokes, "The Ten Commandments in the New Testament and in First Century Judaism", *SE V* (= TU 103; Berlin: Akademie, 1968) 146-54.



während das Zeremonialgesetz dem jüdischen Volk wegen seines Ungehorsams oder seiner Herzenshärtheit auferlegt worden sei.<sup>30</sup>

Ich bin also mit Bourgeault der Meinung, daß der Dekalog in der vorkonstantinischen Kirche eine, wenn nicht zentrale, so doch nicht zu unterschätzende Rolle gespielt hat. Damit ist natürlich noch nichts darüber gesagt, ob und wie wir den Dekalog heute im christlichen Unterricht verwenden sollen. Professor Bo Reicke hat in seinem eingangs erwähnten Buch gezeigt, daß dem Dekalog durchaus eine aktuelle Bedeutung abgewonnen werden kann.<sup>31</sup> Ich bin allerdings auch beeindruckt von der grundsätzlich kritischen Frage, die Röthlisberger unüberhörbar gestellt hat.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup>Vgl. Pierre Prigent, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources* (EBib; Paris: J. Gabalda, 1961) 29-70, 127-41.

<sup>31</sup>Vgl. G. W. Locher, "Der Geltungsgrund der Zehn Gebote", *ZEE* 13 (1969) 129-45.

<sup>32</sup>Röthlisberger, *Kirche am Sinai*; siehe oben Anm. 20.

## Does the Didache Contain Jesus Tradition Independently of the Synoptic Gospels?

The subject given to me was simply 'The Jesus tradition in the second century'. This is such a vast subject that it cannot be treated in a short final paper; it could have provided material for another week-long Conference. Since the main topic of our Symposium is 'Oral tradition before, inside and outside the Gospels', the relevant second-century material can be divided on these lines too. Basically I see three possibilities:

1. Research into the textual tradition of the canonical Gospels. This would have been the topic 'Jesus tradition inside the Gospels'.
2. Research into the extracanonical Jesus tradition, the area of the so-called 'Agrapha' to be found in the New Testament Apocrypha and partly in the Church Fathers. This would have been the topic 'Jesus tradition outside the Gospels'. Since the discoveries at Nag Hammadi this material has grown enormously. Correspondingly, scholarly literature on the subject has passed all limits. How much has been published in the last 40 years on the *Gospel of Thomas* alone! I have no intention of casting myself adrift on this ocean.<sup>1</sup>
3. Finally, an attempt to determine whether the oral Jesus tradition which received a written expression in the canonical Gospels also continued beside and beyond this written form. This is, so to speak, the question how 'the oral tradition' existed 'before the Gospels' and then partly 'inside the Gospels'

1. A good conspectus of the literature may be found in the article 'Agrapha' by O. Hofius in *TRE*, II, pp. 103-110.

and partly 'outside the Gospels'. This seems to me the most exciting question of all for New Testament exegetes. For a precise comprehensive treatment of the Synoptic problem the consideration of the extracanonical material is extraordinarily important.

I have decided to select one aspect of this last topic. And because I shared with André Tuilier the task of editing the *Didache* for 'Sources Chrétiennes' (No. 248; Paris: Cerf, 1978), I would like to put this text forward as a test case for the problem under discussion. Both before and since 1978 intensive research has been done on this work. Not only have two commentaries been recently published,<sup>1</sup> but in the last year two investigations have been done on precisely the question which concerns us here, namely whether or not the Synoptic Gospels are used in the *Didache*.<sup>2</sup> So at the present time everything is in flux again, and my intention is to consider the matter anew and from my own perspective with regard to these new studies. Since they are complementary to each other, I can present them simultaneously and then add my own reaction.

It must of course be clear from the outset that the answer to the question whether the Synoptic Gospels use the *Didache* is closely dependent on the date given to the final edition of the *Didache*. A scholar who places the final edition in the first century or at the very beginning of the second will be concerned to check out thoroughly the claim that the *Didache* did not use the Synoptic Gospels, whereas one who is convinced that the *Didache* cannot have come into existence before the middle of the second century will find this question almost meaningless.<sup>3</sup> Especially here is it essential to beware of arguing in a circle. In any case it would be a great mistake to establish the date of

1. K. Wengst, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet* (SUC, 2; Munich: Kösel, 1984); K. Niederwimmer, *Die Didache* (Erg.-reihe zum Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament, 1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989).

2. C.M. Tuckett, 'Synoptic Tradition in the *Didache*', in *The New Testament in Early Christianity: La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif* (Louvain: Louvain University Press, 1989), pp. 197-230.

3. Jefford shows in his report (*The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles* [Leiden: Brill, 1989], pp. 3-17) that in this connection it is possible to speak of a 'French', a 'German' and an 'Anglo-Saxon School'.

the editing of the *Didache* on other grounds, and then declare that this implicitly solved the question of the dependence or independence of the *Didache* on the Synoptic Gospels. Rather this latter question must first be dealt with on its own, and then must form an important building-block together with other criteria in the attempt to date the *Didache*.

The *Didache* cannot, of course, be considered a homogeneous text. Even those who attempt to attribute it to a single editor must unhesitatingly grant that older material is used in it. This is especially true of the first five chapters, which contain the teaching on the Two Ways. My procedure will be first to examine this doctrine of the Two Ways, and especially the so-called 'Evangelical Section' (1.3b-5) which is included in this teaching and is particularly close to the Synoptic tradition; only after this will we come to consider the rest of the *Didache*.

### 1. *The Doctrine of the Two Ways*

The Old Testament and Jewish roots of the doctrine of the Two Ways were noted immediately after the original publication of the *Didache* by Bryennios in 1883.<sup>1</sup> The question gained new urgency through the discoveries at Qumran, because the *Rule of the Community* (3.13–4.26) now provides a teaching connected both in outline and in content with that of the *Didache*. Naturally this discovery was pressed into service for research without delay.<sup>2</sup>

Nevertheless, not all problems have yet been solved. Above all there is the puzzling fact that the doctrine of the Two Ways is differently presented in the three most ancient Christian sources which contain it, namely *Didache* 1–5, *Barnabas* 18–20 and the Latin *Doctrina Apostolorum*.<sup>3</sup> The controversy no longer centres, as it once did, on which source is dependent on which other, for a common Jewish source has been accepted as lying behind them all. But that is not the end of the matter, for in *Barnabas* and the *Doctrina Apostolorum* the

1. Cf. C. Taylor, *The Teaching of the Twelve Apostles with Illustrations from the Talmud* (Cambridge, 1886); A. von Harnack, *Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege* (Leipzig, 1886; 2nd edn, 1896).

2. J.-P. Audet led the way in 'Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline', *RB* 59 (1952), pp. 219–38, then in his commentary *La Didaché, instruction des apôtres* (Paris: Gabalda, 1958).

3. In our edition (SC, 248), A. Tuilier published it on pp. 203–10.

doctrine of the Two Ways evinces a dualistic eschatological framework that is largely absent from the *Didache*, which is closer to the Old Testament Wisdom tradition.

It is not our task to enter upon these difficult questions. But the problem must be mentioned because the opening sentences of the *Didache* (1.1-2) already contain echoes of the Synoptic tradition, and we therefore need to know whether we are standing on the ground of the pure Jewish tradition of the Two Ways, or whether the organizing hand of the Christian editor is already at work.

I am grateful to Jefford for subjecting precisely these opening sentences to a critical examination (pp. 22-38). I follow his presentation verse by verse.

### *Didache 1.1*

Since the opening phrase of the doctrine of the Two Ways appears in the *Didache*—by contrast to *Barnabas* and the *Doctrina Apostolorum*—in non-dualistic form, Jefford argues (especially p. 24, note 4) that this phrase was at least not yet connected with the doctrine of the Two Ways in the source used by the Didachist and that this theme was introduced by the editor. He compares the theme with Mt. 7.13-14 // Lk. 13.23-24. In a first step he reaches the conclusion that Mt. 7.13-14 cannot derive from the sayings-source Q but must be drawn from Matthew's special material.<sup>1</sup> In a second step he reckons to prove that the editor has inserted the Two Ways at the beginning on catechetical grounds (pp. 26-27). Finally he concludes (pp. 28-29) that *Didache* 1.1 and the special material behind Mt. 7.13-14 derive from the same source.

These elaborations are richly hypothetical. While to me personally the first conclusion is enlightening—though I cannot really evaluate it—I would reply to the second step that the assumed anchoring of the framework of the Two Ways in Jewish (possibly catechetical) material is precisely derived from the comparison with *Barnabas* and the *Doctrina Apostolorum*; only the weakening of the dualistic components is attributed to the Didachist. To the final point I have nothing to

1. *Sayings*, pp. 25-26. I would like to refer to the important 'Appendix A: Q 13:23-24 (Matt 7:13-14/Luke 13:23-24)', pp. 146-149, which also gives a glimpse of the project of the Institute for Antiquity and Christianity in Claremont, centred on the sayings-source Q, under the direction of James M. Robinson.

say at all: its basis seems to me altogether too narrow.

### *Didache 1.2*

It seems to me that Jefford (pp. 29-38) has something extremely important to say on this verse, which concerns the combination of the double command of love with the Golden Rule which follows immediately.<sup>1</sup> I myself have hitherto paid far too little attention to the facts here presented. The important consequences of these insights for the evaluation of the following verses (*Did.* 1.2b-5) earn a more leisurely treatment.

First it must be noted that, while the Synoptics unanimously (Mt. 22.37-39; Mk 12.30-31; Lk. 10.27) use the LXX text of Deut. 6.5, the *Didache* (1.2a; cf. *Barn.* 19.2a) offers a text unique but typical of dependence on the Jewish sources: κύριος is omitted, but τὸν ποιήσαντά σε is added. On the other hand it must be granted that the combination of the command to love God and neighbour—in contrast to the parallel tradition in *Barnabas* (19.2a, 5c)—must be ascribed to the Didachist. Is, then, the Didachist dependent on the Synoptic tradition in this passage? On this point Jefford (pp. 33-34<sup>2</sup>) seems to me to prove very convincingly that it is not the case; rather the Didachist as well as the Gospel of Matthew draws on a 'free-floating' tradition which derives neither from Mark nor from the sayings-source Q. Nor can the Golden Rule in *Did.* 1.2c, appearing in its normal, negative form, derive from the positive formulation which appears in Q.

It is certainly best for me here to quote at length Jefford's corresponding conclusion (pp. 36-37).

With respect to *Did.* 1.2 we are thus left with a situation whereby:

1. the Didachist is dependent upon the Two Ways source for the *ordering* of the individual sayings and for the suggestion of the inclusion of the 'double love commandment' near to the motif of the Two Ways;
2. the Didachist knew and used a tradition of the double love commandment that did not stem from the Markan tradition or from the Sayings Gospel Q;

1. Really this implies that I find the brief comments of Tuckett on this verse ('Synoptic Tradition', pp. 210-11) insufficiently developed to be convincing.

2. Jefford (*Sayings*, p. 34 nn. 36-37), appeals to A.J. Hultgren, 'The Double Commandment of Love in Matt 22:34-40: its Sources and Composition', *CBQ* 36 (1974), pp. 373-78.



3. the Didachist knew and used a tradition of the Golden Rule that also did not stem from the Sayings Gospel Q; and
4. the presence of the Golden Rule in *Did.* 1.2 was not suggested by either the Two Ways source or the 'double love commandment' of the Markan tradition.

Several features of the Matthean Gospel suggest that the Matthean redactor recognized to some extent the same set of elements as that from which the Didachist derived *Did.* 1.2:

1. the Matthean redactor, alone among the Synoptic writers, places the Golden Rule in close proximity to a statement of the Two Ways (Mt. 7.12-14);
2. the Matthean redactor probably knew and incorporated a tradition of the 'double love commandment' that did not stem from the Markan or Q traditions (as is argued above);
3. though the Matthean redactor used the Q version of the Golden Rule, much of the terminology of the Matthean rendering is similar to that of *Did.* 1.2b; and
4. the Matthean redactor appears to recognize the significance of the 'double love commandment' in connection with the Golden Rule, as is indicated by the uniquely Matthean conclusion that appears in each instance: Mt. 7.12b; 22.40. . . This notation concerning the 'double love commandment' and the Golden Rule as the summation of 'the law and the prophets' appears only here in the Gospels, and thus may imply that the Matthean redactor was familiar with a tradition in which the 'double love commandment' and the Golden Rule were recognized as two elements of a single *inclusio* concerning the parameters of the OT law.

For our purposes, it is *not* significant that the phrase was used as an indicator of the summation of the law, since this was a common practice in early Jewish circles. It is significant that the Matthean redactor uses this phrase to underscore two sayings that come from different OT sources, which the Didachist also considered to be the essence of the 'Way of Life', since this lends some support for the position that the Didachist and the Matthean redactor are dependent upon a common tradition of scriptural interpretation.

These conclusions of Jefford seem to me wholly decisive if we now proceed to bring the so-called Evangelical Section (*Did.* 1.3a-5) into consideration. For I believe that Jefford himself failed to draw the obvious conclusions. But first I would like to make a résumé of his research on this passage. In this I have primarily in mind the explanation of this passage which Tuckett added to the published form of the



lecture he gave at the 1986 *Journées d'études bibliques* in Louvain.<sup>1</sup> Both scholars reach similar conclusions, which is the more remarkable in that each pursued his researches independently of the other. I must, however, admit that I find Jefford's remarks on this passage disappointing in comparison with those of Tuckett; Tuckett's work is—after that of H. Köster—incomparably the most careful and comprehensive study of the problem that I know.<sup>2</sup>

Since the section *Did.* 1.3b–2.1 is lacking in an important part of the textual tradition (it does not occur, for instance, in *Barnabas* or the *Doctrina Apostolorum*), and since it consists entirely of sayings of Jesus which we know in similar form also from the Synoptic tradition, and therefore can have nothing to do with the Jewish tradition which lies behind *Did.* 1–5, and since, finally, it clearly interrupts the connection between *Did.* 1.2 and 2.2, it is clear that we are here confronted by an interpolation. The question is only whether it goes back to the Didachist himself, or whether it represents a later insertion.

In another article<sup>3</sup> I have investigated this interpolation more closely, and I came to the conclusion that it must be ascribed to the Didachist, that is, to the compiler who added chs. 7–13 to the Two Ways. Unfortunately Jefford was not aware of this study. It would perhaps have prevented him simply taking as his point of departure that it was here a question of the latest stratum of the *Didache*.<sup>4</sup>

1. 'Synoptic Tradition', pp. 214–30.

2. Especially noteworthy in earlier literature are: H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern* (TU, 65; Berlin: Akademie Verlag, 1957); R. Glover, 'The Didache's Quotations and the Synoptic Gospels', *NTS* 5 (1958–59), pp. 12–39; B. Layton, 'The Sources, Date and Transmission of Didache 1,3b–2,1', *HTR* 61 (1968), pp. 343–83; W. Rordorf, 'Le problème de la transmission textuelle de Didaché 1,3b–2,1', in *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* (TU, 125; Berlin: Akademie Verlag, 1981), now in *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens* (Etudes patristiques [Théol. hist. 45]; Paris: Beauchesne, 2nd edn, 1988), pp. 139–53; and J. Draper, 'The Jesus Tradition in the Didache', in *Gospel Perspectives. V. The Jesus Tradition outside the Gospels* (Sheffield: JSOT Press, 1985). Unfortunately K. Niederwimmer was not yet able to consider the papers of Jefford and Tuckett in his Commentary.

3. 'Problème de la transmission'.

4. Cf. his 'Introduction', pp. 38–39 and *passim*. His last word (p. 145, in the 'Summary of Conclusions') is extremely vague: 'Several other passages, including 1.3a–2.1, 6.2–3 and most of chap. 16 cannot be dated with accuracy, since they reflect concerns of the early church that continued into the second century and beyond'.

I have stressed that, in handling the problem of whether we can in *Did.* 1.3a–2.1 assume knowledge of one or two of the Synoptic Gospels in their final form, we may not make our point of departure previous conclusions reached through other criteria; rather we must start from the most precise possible comparison of the texts. The procedure can operate only on the basis enunciated by Tuckett (p. 217) building on H. Köster:

despite the uncertainty inherent in the synoptic analysis, the method of trying to identify redactional elements in the gospels, and then comparing these with the text of the *Didache*, remains the best way of determining whether this section of the *Didache* presupposes the finished gospels or not.

I continue my verse-by-verse investigation, using as a basis the Synoptic comparisons given by Tuckett, and also his commentary. Jefford will be mentioned where he has something special to offer.

### *Didache 1.3a*

Let us begin with Jefford's discussion. He finds here, as in four other places (which will be discussed later) 'evidence of a Matthean Tradition' (pp. 43-46). His criterion is the combination of εὐλογέω, προσεύχομαι and νηστεύω. He says (p. 44): 'From the outset, the triad of praise, prayer and fasting that opens the H version [this is the siglum of the single complete remaining Greek MS of the *Didache*] of these materials immediately recalls the similar triad of almsgiving, prayer and fasting (= the Three Rules) that appears in Matt. 6:2-6, 16-18'.<sup>1</sup> Although Jefford subsequently also notes (p. 46) that *Did.* 1.3b-4 is connected with Mt. 5.38-48, that is, the passage immediately preceding Mt. 6.1-18, I cannot avoid the impression that this 'evidence' is a castle in the air, since in *Did.* 1.3b it is a question not of the triad *almsgiving*, prayer and fasting, but the triad *blessing*, prayer and fasting. In my opinion this gives a wholly different context.<sup>2</sup>

1. It should be mentioned that in this connection Jefford refers (in footnote 54) to B. Gerhardsson, 'Geistiger Opferdienst nach Matth. 6, 1-6 16-21', in *Neues Testament und Geschichte: Festschrift O. Cullmann zum 70. Geburtstag* (Zurich; Theologischer Verlag, 1972), pp. 69-77.

2. Cf. my 'Problème de la transmission', pp. 501-502. Tuckett ('Synoptic Tradition', p. 219 n. 99) quotes me, but misunderstands when he attributes (in the

Tuckett (p. 218) is much more careful and exact here. He does not pass over the difficulties, as one little example shows:

It is not certain whether Luke's fourfold form, or Matthew's twofold form, most accurately represents the Q version of the command to love one's enemies. . . . The strongest argument for the activity of LkR concerns the use of καλῶς ποεῖτε. . . . But it is just this phrase of Lk. 6,27f. which does *not* have a parallel in Did. 1,3. . . . Thus the longer form of the command to love one's enemies in the Didache can probably not tell us very much in the present discussion.

Tuckett expresses himself with more certainty in another case (pp. 219-20):

One small feature which may be more significant in this section is the use of διώκω which agrees with Matt 5, 44b against Lk 6, 28b. Many would argue that διώκω in Matt 5 is due to MattR. . . . One could argue that the word is too general to carry much weight here; but against this is the fact that the motif of 'persecution' is not one that really dominates this, or any, section of the Didache. It is therefore unlikely to have been added by the Didachist himself. This small agreement between the Didache and Matthew may thus be an instance where the Didache presupposes MattR and hence Matthew's finished gospel.

In fact the verb διώκω (as opposed to ἐπηρεάζω in Lk. 6.28) can scarcely carry the weight given it by Tuckett; on the contrary, I believe precisely that the specifically *Didache* expression 'fast for those who persecute you' presupposes a concrete background of persecution from the Jewish side, which indeed was no less a reality for the Matthaean community.

### *Didache 1.3b*

The first thing that strikes one is the divergence between ἔθνη/ἔθνικοί (*Did./Mt.*) and ἁμαρτωλοί (*Lk.*). On the whole exegetes give preference to the Matthaean version. The almost identical formulation of the *Didache* is a further argument in its favour. It must be remembered that the *Didache* is a document directed towards non-Jewish Christians; therefore the manner of speaking in *Did.* 1.3b is rather awkward, and presumably goes back to Jewish-Christian tradition.<sup>1</sup> In

main text) *Did.* 1.3b to a 'later development of the tradition', which is precisely what I wanted to call into question.

1. Tuckett ('Synoptic Tradition', pp. 222-23) denies this argument its true

my article<sup>1</sup> I attempted to draw the following conclusion from the choice of words in *Didache*/Matthew:

The fact that the text of the *Didache* is close to that of Matthew, without actually reproducing it, seems to me highly significant. This means that the textual tradition of the *Didache* here sinks its roots into a milieu similar to the Gospel of Matthew without, nevertheless, directly depending upon it.

Incidentally, this sentence of mine was not accepted by Tuckett.<sup>2</sup>

The second problem of this verse concerns the introductory rhetorical question ποῖα γὰρ χάρις; this occurs almost identically three times in Lk. 6.32-34. Tuckett (pp. 223-24) among others considers that it betrays the work of LkR. He appeals especially to an article of W.C. van Unnik,<sup>3</sup> in which this veteran scholar, whose loss we all regret, draws attention to the fact that the Gospel of Luke is here alluding to the ancient 'reciprocity ethic', in order to criticize it. In Tuckett's opinion the *Didache* took over the rhetorical question itself, but omitted the framework in order to replace it with the conclusion οὐχ ἔξετε ἐχθρόν, thereby falsifying the original intention: 'This is now precisely the ethos of the reciprocity ethic which Luke's language was designed to oppose: love others and they will love you back'; and in conclusion: 'The fact remains that the author of this section of the *Didache* seems to presuppose Luke's version here in a way that goes beyond simply using the word χάρις—he takes over the Lukan rhetorical question, but fails to see its significance and hence betrays the secondary nature of his own text'.

weight when he says that the tension exists only with the second title of the *Didache*. In fact the whole work shows that it is directed to non-Jewish Christians (cf., e.g., *Did.* 2.2). Jefford (pp. 46-47) goes in the same direction as Tuckett, but with an *a priori* judgment: 'If the interpolation of 1, 3b-2 is among the latest layers of the *Didache*, which it most probably is, one would not expect the interpolator to have reverted back to a Jewish sympathy'.

1. 'Problème de la transmission', p. 503.

2. He writes ('Synoptic Tradition', p. 222 n. 108): 'It is dubious whether one can place too much weight on the difference between ἔθνη and ἐθνικοί. The two are almost synonymous and one must remember that the *Didache* is not a scribe's copy of the text of the gospels.' He then appeals to Layton ('Sources', p. 355) to say: 'In fact it is Matthew's ἐθνικοί which is unusual and invites a change to ἔθνη'.

3. 'Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas VI 32-35', *NovT* 8 (1966), pp. 288-300.

This is a penetrating observation. At this point of my paper I cannot yet give a comprehensive reply; I would like to say only this much: it is correct that there is here an allusion to the 'reciprocity ethic'. The *Didache* confirms exactly this state of affairs in that it sets as introduction and heading of the whole passage 1.3-5 the Golden Rule, which may be considered to be the perfect expression of this 'reciprocity ethic'. However I do think that Tuckett somewhat misses the exact point when he maintains that the *Didache* abandons any criticism of this 'reciprocity ethic' by drawing the conclusion that 'you will have no enemy'. If I understand the matter rightly, the *Didache* does indeed make a critique but one slightly differently angled. The Gentiles wrongly limit the validity of the Golden Rule to situations which are in any case satisfactory: love evokes love in return. But, in a situation which is troubled or hostile, my enemy's conduct should not give me any pretext to give him a dose of his own medicine, namely hate; rather should I seize the initiative by loving him, so that he also may learn to love me. Presumably that is why the Golden Rule is given in *Did.* 1.2 in its negative version: 'Whatever you do not wish to be done to you [in concrete terms, for example, that you should be hated], you yourself should not do to another [in concrete terms, hate another person, so that that person may learn to love you]'.

If this is correct then the question remains open for this verse too, whether the *Didache* here shows itself to be secondary to the Lukan version, or whether its view of things at least *could* be considered wholly independent.

#### *Didache 1.4a*

The *Didache* is here far closer to the Matthaean than to the Lukan version of the saying (compare δὴ ῥάπισμα or ῥαπίζει τῷ τύπτοντι, δεξιάν [lacking in Luke], στρέψον as opposed to πάρεχε). Tuckett (p. 225) naturally raises the question whether these three specific variants are to be traced to the Matthaean redaction. But, like most exegetes, he assumes that in comparison to the Lukan version they are more original: 'Thus the *Didache* does not have any clear links with MattR'.

Two problems must still be carefully considered. The first is precisely the difference between δὴ ῥάπισμα (*Did.*) and ῥαπίζω

(Mt.). I had already noted, as on *Did.* 1.3c:<sup>1</sup> 'The text of the Didache is, then, close to the version of Matthew, though without depending on it'. Tuckett replies that this proves nothing. After all, 'the Didachist is capable of writing poor Greek' and 'one must allow for a greater element of freedom on the part of the Didachist in using his sources than in the case of a scribe seeking to copy a manuscript'.

It is all the more gratifying that Tuckett (p. 226) agrees with me about the second problem: καὶ ἔση τέλειος, in comparison with Mt. 5.48, could indeed be considered Matthaean redaction, which is picked up again by the Didachist also in another passage. But since the same idea appears in *Did.* 6.2, it is clear 'that this language of "perfectio" is of some importance for the Didachist. The exhortation here could be due to independent redaction by the Didachist.'

### *Didache 1.4b*

This verse has no parallel in Luke. Is it added by Matthew or removed by Luke? Tuckett explains (p. 227):

The situation presupposed here is probably that of Roman troops forcing service from native Jews; but whether this already reflects the situation of the Q 'community', or the later Matthean community, or a stage of the tradition in between, is very hard to say without arguing in a circle.

Jefford (p. 47) also finds a decision difficult, but then says in footnote 67: 'It seems reasonable to agree with Kilpatrick here (*The Origins of the Gospel according to St Matthew*, 1946, 20) that the Matthean redactor has added this element to the Q materials from a separate M source'.

### *Didache 1.4c*

Here it has always been remarked that Mt. 5.40 and Lk. 6.29 presuppose two different situations: while Matthew has trade in mind, Luke is alluding to theft: this is indicated not only by the verb αἵρω (which recurs in the following verse) but also through the order ἱμάτιον—χιτῶν. Which version is more original? Tuckett (p. 227) shrugs his shoulders: 'Again the argument about originality can go (and has gone) either way'. The *Didache* version is unmistakeably closer to the Lukan, without following it. There is an impression that in the

1. 'Problème de la transmission', p. 504.

*Didache* the sequence of 1.4c-5 is more logically built up than in Luke: the series on (involuntary) taking away is closed (v. 4d), before the transition occurs to (voluntary) almsgiving.<sup>1</sup> I will return to this later.

### *Didache 1. 4d-5a*

This is an extremely important passage for Tuckett's investigation (pp. 228-230). First he discusses the exact relationship of the meaning of παντί and δίδου in *Did.* 1.5a and Lk. 6.30a. Since both of these seem to stem from the Lukan redaction, one could conclude that the *Didache* is dependent on that redaction. But Tuckett interposes (p. 228),

one cannot build too much on this here: Luke's aim is to generalize the idea of giving, but the *Didache* has exactly the same idea and hence the παντί and the present imperative δίδου could just as easily be seen as independent redaction of the tradition by the *Didachist*.

In what follows (pp. 228-29), Tuckett nevertheless opts very definitely for the originality of the Matthaean over the Lukan version. To do full justice to the nuances of his argument I will quote him in full, even though it is somewhat lengthy:

More significant in the present context is the opening sentence here, where the *Didache* agrees with Luke against Matthew in referring to someone who takes, rather than someone who wants to borrow; there is also agreement between the *Didache* and Luke in using ἀπαίτει in the final part. Now it is almost certain that Matthew's reference to 'borrowing' represents the Q version here: Luke uses the same (rather rare) verb in vv. 34, 35 and this seems to constitute a reminiscence of the earlier saying. Luke is above all here interested in the idea of generous giving, and he appears to save up the borrowing reference to develop it considerably in v. 34f. Further, it is of considerable importance to Luke to stress the idea that one should expect nothing in return. (This is, of course, part of his critique of the reciprocity ethic.) Hence Luke's 'lending' to a borrower is virtually equivalent to a gift.

However, the 'not expecting anything back' idea dominates Luke's version here; thus the Lukan ἀπαίτει in v. 30 is much more likely to be redactional than Matthew's ἀποστραφῆς. In v. 30 Luke appears to have continued the robbery idea from v. 29, and saved the reference to the

1. 'Problème de la transmission', p. 506.

'borrower' for later; but he starts to introduce the idea of not asking for anything in return here.

The result is that Luke's version is rather uneven. For the Lukan text exhorts someone who has just been robbed not to demand his property back. But whatever means one might employ to recover stolen goods, simply demanding is unlikely to have any effect at all.

I must admit that I have some difficulty in following this argument. Above all Tuckett seems to me to read the text of Luke too much from the perspective of the parallel passage in the *Didache*, for instance as though v. 30b *preceded* v. 30a. But if in fact 'Give to everyone who asks you' introduces the new verse, then we are no longer in the situation of a 'robbery'; in this case the subsequent αἶρω in v. 30b has obviously a much weakened character. Because of this it is not easy to follow Tuckett's next observation (p. 229): 'It may be that it is precisely this incongruity in the Lukan text which is reflected in the notorious little clause οὐδὲ γὰρ δύνασαι, which is appended at this point in the *Didache*'.

I grant that this clause of the *Didache* brings difficulties with it, on which I have also given my opinion.<sup>1</sup> But it is too easy a 'solution' of the problem to assume with Tuckett that the Didachist had the text of Luke before him, and finding that his text was here 'uneven' simply added his despairing sigh at the end. In this case the first thing to be explained would be why he reversed the order of v. 30 a and b as he found it in Luke. Next it would have to be explained why he himself inserted in his text the much weaker λαμβάνω (by contrast to Luke's αἶρω), which could have saved him from having to add the οὐδὲ γὰρ δύνασαι as a despairing sigh. Some questions remain open. In any case I cannot accept the judgment of Tuckett which next follows (p. 230): 'The net result of the discussion of this section is that the *Didache* here appears to presuppose Luke's redactional work and hence Luke's finished gospel'.

I cannot, however, simply leave the matter there, putting a question-mark to Tuckett's (and Jefford's) explanations to indicate that they have not succeeded in proving what they set out to prove. A fresh examination of the texts by a Synoptic comparison will presumably yield nothing new. But I would like to devote a positive section to

1. 'Problème de la transmission', p. 505.



expounding my own, partly newly-won, view of the matter. I divide it into three points.

1. For the first point I can take as my point of departure the remark of Jefford about *Did.* 1.1-2 which I have already praised. I quote again a concluding remark of Jefford (p. 37) which I have already quoted:

This notation concerning the 'double love commandment' and the Golden Rule as the summation of 'the law and the prophets' [Jefford is referring to Mt. 7.12b and 22.40] appears only here in the Gospels, and thus may imply that the Matthean redactor was familiar with a tradition in which the 'double love commandment' and the Golden Rule were recognized as two elements of a single *inclusio* concerning the parameters of the OT Law. For our purposes, it is *not* significant that the phrase was used as an indicator of the summation of the Law, since this was a common practice in early Jewish circles. It *is* significant that the Matthean redactor uses this phrase to underscore two sayings that come from different OT sources, which the Didachist also considered to be the essence of the 'Way of Life', since this lends some support for the position that the Didachist and the Matthean redactor are dependent upon a common tradition of scriptural interpretation.

I am in full agreement with Jefford and would therefore now like to put a further question. It is not only the case that Matthew and the *Didache* put together the double love commandment and the Golden Rule as summary of the OT law; they also do it in the same *mnemotechnical form*: the first—the second command (Mt. 22.38-39; cf. Mk 12.29, 31); firstly—secondly (*Did.* 1.2). In Matthew this mnemotechnique is somewhat overdone (it only gives the heading, the agenda: the first/the second commandment/on these depend the law and the prophets) and is left hanging in the air. But in the *Didache* this agenda is carried out: in *Didache* 2ff. the law (primarily the Ten Commandments) and the prophets (primarily the Wisdom Literature) are copiously quoted, in order to show that there was good reason to put the mnemotechnical formula at the beginning.

Let me put it this way: in the *Didache* we have before our eyes what in Matthew (and partly in Mark) was only *presupposed*. One cannot claim that the Didachist read the relevant passages in Matthew and then had the brilliant idea of developing from it a whole teaching programme. The reverse is the case: the passages in Matthew make sense fully only in the knowledge that they serve as the résumé of an agenda

which we find fully worked out in the *Didache*.

A further argument backs this up. It is well known that the whole doctrine of the Two Ways presents itself in the *Didache* as a *catechetical* programme of instruction (cf. *Did.* 7.1). This catechetical programme of instruction is widespread in the early Christian sources. With striking frequency it is attached to the double command of love and to the Golden Rule, and is then worked out through the second tablet of the Ten Commandments.<sup>1</sup> In my opinion it is unthinkable that this catechetical programme was derived solely and simply from the *Didache* and thence spread so widely in the pre-Constantinian Church, since it is commonly accepted that the *Didache* comes from a marginal community, presumably settled in Syria. It could never have exercised such an influence. We must presuppose that the *Didache* itself is dependent on a tradition of teaching which was connected to the mainstream of Christian tradition. It is easily imaginable that the *Didache* is somehow related to the tradition of Matthew's community, just as Jefford attempts to show.<sup>2</sup>

2. Now for the material in the 'Evangelical Section' of the *Didache* (1.3bff.). Above all I should like to draw attention to the fact that this material is presented both in the Gospels of Matthew and Luke and in the *Didache*, each from a particular point of view. Without being a specialist in these matters I will attempt to outline these points of view:

a. In the Sermon on the Mount Matthew presents his material in the form of antitheses (5.21-48). Again it is a question of 'the law and the prophets' (5.17). The antithetical form is the work of the evangelist. But I would like to draw attention to the fact that, as far as *content* is concerned, similar structural elements appear in the *Didache*, though not within the Evangelical Section. In Matthew and in the *Didache* (2.2-3), the Ten Commandments are adduced primarily as examples. Incidentally it is striking that they appear in the same order in Matthew and in the *Didache*: prohibition of killing and of divorce (so

1. I cannot go deeper into this matter here; I refer to my contribution to the Bo Reicke Festschrift, 'Beobachtungen zum Gebrauch des Dekalogs in der vorkonstantinischen Kirche', in *The New Testament Age*, II (Macon, GA: Mercer University Press, 1984), pp. 431-42 (= Aufsatz XX).

2. In the third part of his book (pp. 93ff.). This merits a good deal of comment, some of it critical. But in any case Jefford's viewpoint is stimulating.

the order of the Hebrew Bible, not of the LXX), and this is particularly remarkably followed by the prohibition of oaths, which is otherwise unparalleled. Then in *Did.* 3.1-6 in addition the Ten Commandments are laid out in the same explanatory way as in the Matthaean antitheses (bad intention leads to wicked action). And *Did.* 3.7 uses the same quotation of Ps. 36.11, which forms one of the Beatitudes in Mt. 5.5. So we see that, besides the material of the Evangelical Section of the *Didache* (1.3bff.), which occurs in Mt. 5.43-48, and what we have said about the schema of the Two Ways and about the Golden Rule, the whole shape of Matthew's Sermon on the Mount runs largely parallel to the *Didache*, even though it is presented largely differently in accordance with Matthew's own point of view.<sup>1</sup>

b. Luke's point of view is less easy to define. I would simply like to note what strikes me in comparison to the *Didache*. Luke puts the material of the Evangelical Section of the *Didache* immediately after the Beatitudes and the Woes, right at the beginning of his Sermon on the Plain (6.27-36.). The Golden Rule appears *here* (6.31), just as it does in the *Didache*! So it can be no accident that in the *Didache* the material of the Evangelical Section is understood as an explanation of the Golden Rule which stands at its head. The Didachist wants, as I have already explained, to use *this* method of protesting against the 'reciprocity ethic'; in this he finds himself working on the same lines as Luke.

c. In the *Didache* the material of the Evangelical Section is divided up and explained according to a catechetical structure, as I attempted to show in a previous article.<sup>2</sup> Here I can do no more than briefly recapitulate what I said there. The passage is composed of two units, which had already been joined together before the Didachist came to use them. *Did.* 1.3-4 speaks of the attitude of a Christian to those who wish him ill, with regard to whom he has no freedom of movement. *Did.* 1.5-6 speaks of the attitude of a Christian to those who wish to take advantage of him, and here he has the possibility of thrusting

1. Several exegetes, especially G. Bornkamm and H.-D. Betz, have drawn attention to this; it would be possible to link together the parts of the two works which deal with almsgiving, prayer and fasting. But this would lead us too far astray.

2. Cf. 'Problème de la transmission'.

their attempts aside. Each unit is subdivided and provided with explanatory additions. I will not now enter upon these additional commentaries. I wish to draw attention only to v. 4a, which introduces the consequence of hostility expressed in unacceptable and painful physical violence, and to the progressively more cautious reflections on almsgiving (1.5d-6) which must reflect unpleasant experiences in this connection.

3. It is now tempting to ask which point of view is the original one. I do not know whether this question has any mileage in it. Presumably the question has no conclusive answer. But I would like to hold fast to the conclusions which seem to me to follow from the previous considerations, namely that the *Didache* certainly did not put together its material from the completed versions of the Synoptic Gospels, more exactly from Matthew and Luke. I pass over the detailed questions which remain open if one accepts the negative answer. Of this I have already spoken above. I pose now only the basic, and for me in the last analysis the decisive question: is it conceivable that the Didachist culls the double command of love from a passage in Matthew (there is no question of it being Luke), namely Mt. 22.36-40, which he then quotes in a remarkably different form? Furthermore does he draw the Golden Rule from Mt. 7.12, but express it in the otherwise normal negative form, and subsequently add the Synoptic material about love of enemies and retribution in a form and order different from those both of Matthew and of Luke?

It seems to me that to put this question is to provide an answer to it. There could be only one other alternative, to speak of a later *harmony* of the Gospels used in the *Didache*.<sup>1</sup> But one simple reason seems to me to exclude this. A harmony of the Gospels presupposes that the basic text has canonical authority. But with a canonical text it is impossible to chop and change as the *Didache* does; it is not permissible to complete it by glosses and added commentaries.

Therefore in my opinion it is possible only to postulate that in this passage of the doctrine of the Two Ways the *Didache* has preserved a Jesus tradition independently of the Synoptic Gospels. I forbear to investigate how far this Jesus tradition is connected with the so-called sayings-source Q for two reasons:

1. This has already been suggested, e.g., by H. Köster.

1. The question of the sayings-source Q is so controversial among New Testament scholars that I do not intend to burn my fingers on this hot potato.
2. It seems to me out of the question in this case to succeed in reconstructing the postulated original behind the Gospels of Matthew and Luke, and then comparing it to the *Didache*. If anyone is determined to make this attempt, I wish him luck!

For the sake of completeness I may perhaps also note that K. Niederwimmer comes to the same result as myself in his Commentary<sup>1</sup> when he writes: 'For the whole pericope [*Did.* 1.4b, 5a] it is again tempting to assume that we have before us an oral tradition parallel to the Synoptic tradition, or (better) the presumption of the use of the same apocryphal collection of sayings which we assumed already for 1.3bff.'

Incidentally Niederwimmer was not yet aware of the studies of Jefford and Tuckett.

## 2. *Didache* 16

The second homogeneous passage which demands comparison with the Synoptic tradition is the final apocalyptic chapter of the *Didache*.<sup>2</sup> Practically all commentators have chronological and logical difficulties in placing this chapter. Jefford provides an example of the shoulder-shrugging which occurs in this connection (p. 90): 'In the final analysis, the situation of the chapter with respect to its sources and with respect to the historical framework of the development of the *Didache* must remain without certain answers'.

In concrete terms the problem is that the chapter certainly belongs to the final redaction of the *Didache*; in this I concur. But at the same time it reaches back to an unmistakably Jewish tradition which was precisely connected to the doctrine of the Two Ways of which we have already spoken. A comparison with the tradition of the Synoptic Gospels will therefore contribute greatly to a closer definition of its chronological position. At this point, however, I would like to express a statement of principle which must precede the detailed comparison.

In order to make clear what I mean, I can appeal to Jefford's study,

1. *Die Didache*, p.108.
2. But also see the Addendum below.

although he reaches a contrary result, since in this matter he makes a decisive mistake. Already the formulation of the title of his study points in the wrong direction: 'The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles'. The 'Sayings of Jesus' are for Jefford not restricted to those sayings which we find also in the Synoptic Gospels, but obviously include the unmistakably Jewish tradition of the doctrine of the Two Ways taken up in the early chapters of the *Didache*. The following sentence makes this clear (Jefford, p. 144): 'The original collection of sayings [*Did.* 1-5] did not reflect the theological concerns of the later church...but instead, they probably were envisioned as prophetic interpretations by *Jesus* [my italics] that were offered upon the Jewish tradition'.

I can explain this contention of Jefford's only if he takes the subtitle of the *Didache*, Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν, as genuine. By this title (and there is now a firm conviction that it is certainly not original<sup>1</sup>) a *later* viewpoint is expressed that puts the whole of the *Didache*-material under the authority of Jesus and the twelve (!) apostles, in order to give it more weight. But in the first five chapters of the *Didache* no word is spoken of the Lord, nor is there any appeal to this authority.

I have placed such emphasis on this matter because it seems to me especially important to be aware of it in connection with ch. 16. For the decisive difference between the *Didache* and the Synoptic Gospels is that the Gospels place the apocalyptic teaching on Jesus' lips, while the *Didache* forgoes this support. Since the majority of the material of the apocalyptic teaching is unmistakably of Jewish origin, the Synoptic Gospels seem to have gone a step further than the *Didache* on this point towards 'Christianization'. In any case I find it very difficult to assume that the Didachist, if he had the completed text of the Synoptic Gospels before him, would have dared to take this doctrine, so to speak, out of Jesus' mouth again and present it as anonymous instruction. It is much easier to assume that in the Didachist's source the connection of this teaching with Jesus had not yet been made. This introduction must, as we have said, precede the detailed investigation.<sup>2</sup>

1. See now, e.g., Niederwimmer, *Die Didache*, pp. 81ff.

2. Professor A. Milavec (Cincinnati, USA), who is working on a new commentary on the *Didache*, and for this purpose has recently been staying for some weeks in Neuchâtel, has convinced me by his independent research on *Didache* 16 that the

In the discussion of the single verses I again follow Tuckett's investigation (pp. 200ff.). For vv. 6-8 the work of Kloppenborg will also be pressed into service.<sup>1</sup>

Tuckett (pp. 200-201) expresses the thrust of his investigation in the following sentences:

It is said that Did. 16 only shows links with material peculiar to Matt 24 in the synoptic tradition: the Didache does not have any links with material from Matt 24 which Matthew has derived from Mark. Hence, it is argued, the Didache is more likely to be dependent on the source(s) which lie behind Matt 24 and which were available to Matthew alone; if the Didache were dependent on Matthew, one would expect some of Matthew's Markan material to be reflected as evidence of Did. 16 itself. For the text of Did. 16 contains possible allusions to synoptic material in four verses common to Matthew and Mark (and which Matthew presumably derived from Mark).

Tuckett then goes on to investigate these passages.

#### *Didache 16.4b-d*

Tuckett (p. 201) first compares the parallels between Mk 13.22 // Mt. 24.24; Mk 13.19 // Mt. 24.21 and *Did.* 16.4 and then pronounces:

apocalypse contained in our text has a thoroughly Jewish character. This supports the view that it cannot simultaneously be dependent on the Synoptic apocalypses which have already been worked over in a Christian sense. The individual passages are (and Professor Milavec will give the arguments in his publication):

*Did.* 16.5: κατάθεμα is an allusion not to the crucified Jesus but to the πύρωσις τῆς δοκιμασίας.

*Did.* 16.6: ἐκπέτασις is not a designation of the Cross, but an allusion to the 'standard' (στ) at which the elect will gather, according to the prophetic promises, at the end.

*Did.* 16.7: it is a question of the resurrection not of all the dead, but only of the righteous, as in the Mishnah.

*Did.* 16.8: κύριος designates God himself, by contrast to Dan. 7.12, where it means the υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

1. J.S. Kloppenborg, 'Didache 16, 6-8 and Special Matthean Tradition', ZNW 70 (1979), pp. 54-67, with which Niederwimmer (*Die Didache*, pp. 255-26) also seems to agree. For earlier literature see the works mentioned on p. 400 n. 2, and in addition especially E. Bammel, 'Schema und Vorlage von *Didache* 16', TU 79 (1961), pp. 253-62, and recently, H.R. Seelinger, *Erwägungen zu Hintergrund und Zweck des apokalyptischen Schlusskapitels der Didache* (Studia Patristica, 21; Leuven: Peeters, 1989), pp. 185-92.

It can be argued, of course, that these parallels are not very significant. Both the *Didache* and the synoptists could be reflecting standard eschatological motifs and using OT language. However, it is clear that the verbal links between Did. 16 and Matthew 24 are *not* confined to material peculiar to Matthew.

He then (pp. 201-202) criticizes Köster for granting this, but adding the precision that the material which is not specifically Matthaean is drawn not from Mark but from Mark's source.<sup>1</sup> This point is not satisfactorily made by Tuckett.

I would, above all, like to add that Tuckett makes too light of the *differences* between the Synoptic tradition and the *Didache*. As in other places, he here (p. 201 n. 19) falls back on the argument that it is important not to confuse quotation and reminiscence or allusion. Nevertheless, the extremely striking variants in the text of the *Didache* (κοσμοπλανής is the subject, v. 4c is inserted, and also ποιήσει ἀθέμιτα) cannot be done away with in this manner without making a mockery of all serious comparison. Therefore with the best will in the world I cannot see in this verse more than that 'Both the *Didache* and the synoptists could be reflecting standard eschatological motifs and using OT language'.

#### *Didache 16.5c*

Since Tuckett (pp. 202-203) himself grants that we here approach ideas expressed in Dan. 12.12 (Theod) and 4 Esd. 6.25, and that Mk 13.13 is presumably pre-Markan, this verse contributes nothing to his thesis. His rather weak final sentence makes this clear: 'But whatever its origin, it is clear that Did. 16.5 provides another instance where the *Didache* shows verbal links with material which Matthew shares with Mark'.

#### *Didache 16.8*

This is the crux of Tuckett's argument (pp. 23ff.). In my opinion, however, it is the weakest link in his chain of evidence. Against Glover and Kloppenborg he puts forward the argument that Mt. 24.30b is dependent on Mk 13.26, but that the passage was subsequently assimilated to the LXX-language of Dan. 7.13. He finds

1. Köster, *Synoptische Überlieferung*, p. 182. That this leads to the use of self-contradictory criteria, as Tuckett claims, is not true.



this a simpler solution than the assumption that both Matthew and Mark (and of course Lk. 21.27!) depend on Dan. 7.13 LXX, in which case Matthew diverges least from the language of the LXX. *Did.* 16.8 is closest to Mt. 24.30b, but again shows a striking free variation at the beginning: τότε ὥσεται ὁ κόσμος τὸν κύριον.<sup>1</sup>

I do not see that this verse contains more than a shared use of the idea in Dan. 7.13 by Matthew, Mark, Luke and *Didache*; in this case it would be difficult to determine more precisely the further inter-relationships between the four Christian texts. It should be noted that Kloppenborg (p. 63) comes to exactly the opposite conclusion: 'Far from suggesting that *Did.* 16, 8 depends upon Matt 24, 30, the evidence indicates that *Did.* 16, 8 represents an independent tradition under whose influence Matthew altered his Marcan source, namely by substituting ἐπί for ἐν and adding τοῦ οὐρανοῦ!'

### *Didache 16.3-5*

These verses (or, more exactly, 16.3, 4a, 5) of the *Didache-Apocalypse* have parallels *only* in Matthew, and especially in Mt. 24.10-12. Here I can quote Tuckett's conclusions (pp. 205-206):

16.3 πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφηταὶ uses similar language to Matt 24, 11f. (ψευδοπροφηταὶ in v. 11; πληθυνθήσονται in v. 12); 'sheep becoming wolves' in *Did.* 16, 3 uses imagery similar to that of Matt 7, 15; 'ἀγάπη turning to μῖσος' reflects Matt 24, 10, 12 (μισήσουσιν in v. 10, ἀγάπη in v. 12); ἀνομία increasing (*Did.* 16, 4) is similar to Matt 24, 11 (ἀνομία multiplying); and διώξουσιν in *Did.* 16, 4 links with διώκουσιν in the very closely related context of Matt 10, 23. Finally σκανδαλισθήσονται πολλοί of *Did.* 16, 5 recalls the identical words in Matt 24, 10.

1. If a comparison between Mt. 25.31 and *Did.* 16.7 enters into the discussion (and unfortunately Tuckett neglects this), then Kloppenborg's judgment is most persuasive: 'There can be no doubt concerning the independence of *Did.* 16.7 from Matthew. The *Didache* agrees with the LXX against Matthew in its use of ἤξει instead of ὅταν δὲ ἔλθῃ, κύριος instead of ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου and ἄγιοι instead of ἄγγελοι. Matthew's addition of ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ as well as the reference to the Son of Man sitting upon the throne of glory is without parallel in *Did.* 16.7. Put briefly, the *Didache* disagrees with Matthew where Matthew changes the wording of Zechariah. It would be absurd to suppose that the author of the *Didache-Apocalypse*, in quoting Mt. 25.31, arrived at a formulation which agreed with the LXX against Matthew in at least three different respects.'

It is only Tuckett's method which seems to me problematical. He explains:

Methodologically, the problem should perhaps be one of synoptic study before one considers the *Didache* itself. Within Matthean scholarship there is widespread agreement that these verses are due to MattR. If this is the case, then it would appear to provide clear evidence of the *Didache*'s presupposition of Matthew's redactional activity and hence of Matthew's gospel. . . .

and he must then add, 'This conclusion has however been disputed from the side of *Didachean* scholarship'.

Of course! For if any statement at all is to be made about use of sources in Mt. 24.10-12, it is possible only in view of the parallels in the *Didache*. H. Köster<sup>1</sup> makes precisely this analysis and comes to the conclusion (p. 184):

Did. 16 seems to prove that Matt 24, 10-12 is not a résumé of Mark 13, 9-13 (= Matt 10, 17-22) composed by Matt, but is an independent piece of Jewish apocalyptic tradition, added here by Matt as a substitute for the passage of Mark 13, 9-13 which he has already used in chapter 10. The same piece of Jewish tradition is used also in Did. 16. This explains without any difficulty why Did. 16 shows such contacts with Matthew's version of the synoptic apocalypse only in this passage. It cannot be accounted for simply as unintentional use of the same apocalyptic features, as is the case with all the other contacts between the special Matthean passages and Did. 16. It also explains why Did. 16, 3 gives the impression of being more original than Matt 24, 12. For a variant of Matt 24, 10-12 has been worked into the *Didache*-Apocalypse while still partly in more original form than it exists in Matt.

Tuckett's criticism (pp. 207-208) of Köster's method does not seem to me to hold water. He says first (p. 207):

The measure of verbal agreement between the *Didache* and Matthew cannot be used to determine whether that agreement is due to direct dependence of one on the other or to common dependence on a prior source. Common dependence on a prior source does not necessarily involve less close verbal agreement.

In this Tuckett refers only to *one* part of Köster's argument (p. 181); but elsewhere Köster writes as follows, presenting a far weightier argument: 'The precise reason why the assumption that Did. 16 is

1. *Synoptische Überlieferung*, pp. 177ff.

dependent on Matt seems to me no explanation at all is that it still remains unexplained why Did. considers only this one passage which was inserted by Matt into the synoptic apocalypse'.

But above all the continuation of Tuckett's criticism of Köster is, to me at least, unconvincing (pp. 207-208):

Second, and more important, the claim that Did. 16 itself may provide evidence that Matt 24, 10-12 is pre-Matthean is a case of *petitio principii* here. If the question is whether the Didache depends on Matthew's gospel or on a pre-Matthean source, one cannot use the evidence of the Didache itself to solve the source problem of Matthew's text. Köster's argument is thus dangerously circular.

I cannot see this. The only procedure possible for me is to ask the question whether Mt. 24.10-12 can be a self-sufficient Matthean composition based on Mk 13.9-13. In this the *Didache* parallel provides me with some assistance, because then I can investigate whether it seems to be dependent on Matthew 24. If it is *not* dependent, then this is a strong argument that Mt. 24.10-12, just like the *Didache*, draws on another apocalyptic source. This is the result reached by Köster, and apart from his criticism of method, which we have seen to be invalid, Tuckett has unfortunately made no answer to it.

### *Didache 16.6*

Here I may leave Kloppenborg to speak (p. 65):

What is of the greatest significance for our contention that Did. 16, 6 is not dependent upon Matt 24, 30f. is the fact that Did. 16, 6 contains none of the elements which Matthew took over from Mark. Missing from 16,6 are those sections in which Matthew and Mark agree:

The sun will be darkened and the moon will not give out her light.  
The stars will fall from heaven and the powers of heaven will be shaken,  
He shall send out his angels, and they will gather up his elect from the four winds.

Did. 16, 6 corresponds to Matt 24, 30-31 *only* at those points at which Matthew turned from Mark to his special source, namely, in καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον, ἐν οὐρανῷ and μετὰ φωνῆς σάλπιγγος μεγάλης. It would be coincidental beyond belief that the Didache, using Matt 24, 30-31, would select only those elements which Matthew received from his special source and would reject all Marcan elements as reproduced by Matthew. Clearly, this makes dependence of the Didache upon Matthew extremely unlikely, but it does suggest that part of

Matthew's Sondergut was related to the tradition which eventually crystallized in the *Didache*-Apocalypse.

Tuckett (p. 208) alludes to this:<sup>1</sup> 'Several too point to the fact that *Did.* 16, 6 shows links only with material peculiar to Matthew. However, this is valid only if one confines attention to 16, 6; in 16, 8 the *Didache* does use material common to Matthew and Mark, as we have seen.' Implicitly Tuckett grants, or so it seems to me, that Kloppenborg's arguments about *Did.* 16.6 hit the mark. With regard to the problem of *Did.* 16.8 I have already made my position clear.

### *Didache* 16.1

Something must still be said about this verse, because dependence on the Synoptic Gospels and especially on Lk. 12.35 has been postulated. Here I can follow Tuckett's conclusions (pp. 212-13):

The introductory ὑπογροῦντε is parallel to Matt 24, 42 (MattR of Mark 13, 33 though the word occurs elsewhere in Mark). The saying about the lamps and loins is close to Lk 12, 35; and the saying about being 'ready for you do not know. . . ' is close to the ending of the parable of the thief at night in Matt 24, 44/Lk 12, 40 and the similar saying in Matt 24, 42/Mark 13, 35.

Certainty is not possible here. One must again bear in mind the fact that this is not an explicit quotation but a piece of exhortation perhaps using traditional language. Thus it is not unexpected that the uses of individual words may have shifted slightly from their synoptic contexts. There is nothing here that is so clearly MattR that it could only have derived from Matthew's gospel. More difficult is the question about the parallel between *Did.* 16, 1a and Lk 12, 35. Some have seen this as clear evidence of the *Didache*'s dependence on the gospel of Luke. Others have disagreed, arguing variously that Lk 12, 35 may be Q material so that the *Didache* is here dependent on Q rather than Luke, that the imagery is stereotyped (cf. 1 Pet 1, 13; Eph 6, 14), that the verbal agreement between the *Didache* and Luke is not close enough to imply direct dependence, or that the *Didache* nowhere else shows knowledge of Luke's gospel and hence is unlikely to do so here. It must be said that none of these arguments is absolutely convincing.

Tuckett himself is inclined to accept a dependence of the passage of *Did.* 16.1 on LkR, though he grants (p. 214): 'This last conclusion is

1. Also to Glover, 'Didache's Quotations', p. 24, and Köster, *Synoptische Überlieferung*, pp. 184-85.

not certain in view of the very limited extent of the evidence available. Nevertheless it seems perhaps the least problematic solution.'

Presumably this opening of the *Didache-Apocalypse* belongs to a secondary redaction of the *Didache*. In this I agree with an observation of Kloppenborg:<sup>1</sup>

This is undoubtedly the best solution: Did. 16, 1 with its consciousness of the delay of the Parousia or at least the uncertainty of its precise time, is in conflict with 16, 6-8 which precisely describes the succession of events and implies a certainty about the time of the Parousia.

Then the problem of the dependence of *Did.* 16.1 on the Synoptic tradition also must be seen in another light. Since the addition of ch. 16 belongs to the *final* redaction of the *Didache*, as we have said, a subsequent redactional link to the Synoptic material must not be excluded.

Precisely in this connection I would like to make a concluding comment which refers to *all* the passages considered in the doctrine of the Two Ways and in *Didache* 16. It seems to me a further decisive argument for the assumption that the Didachist did *not* have before him the completed Synoptic Gospels, and that he did not use them. This is the way in which the *Didache* quotes canonical sources. Precisely in ch. 16 we have an example of an Old Testament quotation: in v. 7, Zech. 14.5b LXX is quoted, and this quotation is introduced by ὡς ἐπρέθη. A similar case occurs in Did. 14.3 where the quotation of Mal. 1.11, 14 LXX is introduced thus: αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ρηθεῖσα ὑπὸ κυρίου, in which 'kyrios' is here obviously God.

In ch. 15 (and this too, just like ch. 14, is in my opinion added subsequently) we have also a clear allusion to a *written Gospel* where it says, 'Direct your prayers and almsgiving and all your deeds as you have it in the Gospel of our Lord' (15.4).<sup>2</sup> Anyone who refers by means of such an expression to whole chapters of instruction must have a written source in mind to which he is referring. And

1. 'Didache 16, 6-8', p. 57 n. 12.

2. We come upon a parallel formula when *Did.* 8.2 presents the Lord's Prayer: 'As the Lord in his Gospel commanded, so should you pray'. Here the instruction chapter 'Prayer' is in view, as in *Did.* 15.4, rather than oral tradition; cf. Köster, *Synoptische Überlieferung*, pp. 203, 240. Note that in *Did.* 9.5 ('For in this connection the Lord said, "Do not give holy things to dogs"') there is, and this is noteworthy, no mention of 'Gospel'.

presumably the same situation obtains in the immediately preceding verse where we read: 'Put one another right, not in anger but in peace, just as you have it in the Gospel' (15.3).

So we see that in the *later* parts of the *Didache*, which must be ascribed to a redactor, the canonical sources are very precisely characterized as such. If this is not the case for *any* of the other passages we have discussed, then I have only *one* explanation: no *written source* is being used, either Synoptic or otherwise canonical; rather the Didachist is using *oral* Jesus tradition known to him.

Therefore to the question posed in the title, 'Does the *Didache* contain Jesus tradition independently of the Synoptic Gospels?', in my view I can answer only 'Yes!'

### Addendum

I would like to raise a further issue, hitherto unmentioned, since I had confined myself to investigation of the doctrine of the Two Ways and of the *Apocalypse* of *Didache* 16. But this further point comes to the fore from a comparison of the remaining passages in which *Didache* and Matthew are in parallel. R. Glover<sup>1</sup> noticed that several of these sayings common to the *Didache* and Matthew appear in different contexts, which would be inexplicable on the supposition of dependence of the *Didache* on Matthew.

#### *Didache* 1.5

and he will not come out of there [the prison] until he has paid the last penny.

In Mt. 5.26 (and probably in Lk. 12.59) this saying is connected with repayment of debts; in the *Didache* precisely the reverse is true: no debts should be incurred unless there is pressing need. Additionally, in the *Didache* the saying has a clear eschatological sense, just as in a well-attested branch of the patristic interpretation (Tertullian, *De orat.* 7; *De anima* 35, 58; Clem. Alex., *Quis dives salvetur* 40.5; Cyprian, *Ep.* 55, 20.3; *Sayings of Sextus*, 39). It could even be that the interpretation preserved in the *Didache* is more original, because it stands in direct connection with the idea of indebtedness, rather than in a transferred sense as it does in Matthew.

1. 'Didache's Quotations', p. 25.

*Didache 8.1-2*

Do not fast as the hypocrites do. . . do not pray as the hypocrites do.

Here it is clear that the term 'hypocrites' cannot denote the same people as in Mt. 6.5 and 6.16, for this would make nonsense. In my opinion by 'hypocrite' the *Didache* denotes certain Gentile Christians who, without regard for their new situation, wanted to adhere to Jewish traditions, namely the fasts of Monday and Thursday, and the thrice daily praying of the Shmoneh-Esre.

About the text of the Lord's Prayer we may say the following (cf. Köster, pp. 203ff.): over against the short version in Luke (five petitions), Matthew and the *Didache* seem to present the same form of the prayer. But this does not imply that the *Didache* depends on Matthew, since:

1. A comparison between the *Didache* and Matthew shows that, in three places at least, Matthew differs from the *Didache* ('in the heavens' instead of 'in heaven'; the past ἀφῆκαμεν instead of the present ἀφίεμεν; the petition to forgive 'debt' [*Didache*] instead of 'debts' [Matthew]).
2. The author of the *Didache* was citing the liturgical, that is, oral form of the prayer in use in his community; this is shown by the doxology at the end, which is absent from the oldest manuscripts of Matthew.

*Didache 9.5*

Do not give holy things to dogs.

In Mt. 7.6 this saying occurs without any clear context. In the *Didache* the situation is quite precise: only the baptized have the right to take part in the eucharistic meal. J.-P. Audet<sup>1</sup> pointed out that in this passage the *Didache* stands close to the original Jewish context of the temple-offering, which might not be given to dogs, that is, Gentiles.

*Didache 11.7*

All sins will be forgiven, but these sins [sins against the Holy Spirit] will not be forgiven.

1. *La Didaché*, p. 173.

H. Köster (p. 215) pointed out that the context in the *Didache*—by contrast to Mk 3.28-29 // Mt. 12.31 and Q (Mt. 12.32 // Lk. 12.10)—is close to the rabbinic background of this saying, according to which the sin against the Holy Spirit is considered to be the sin against prophetic inspiration.



## Die Jakobsleiter

### *Gen 28,10ff. und Joh 1,51 in der patristischen Exegese*

Die Neutestamentler sind sich m. W. für *ein* Mal einig: in Joh 1,51 ("Ihr werdet den Himmel offen und die Engel Gottes auf und nieder steigen sehen auf den Sohn des Menschen") liegt eine deutliche Anspielung auf die Geschichte vom Traum Jakobs in Bethel vor (Gen 28,10ff)<sup>1</sup>. Dann wäre der Sinn dieser Stelle eine *christologische* Auslegung des in der Genesis Gemeinten: aus der heiligen Stätte ist eine *Person* geworden. In Jesus ist jetzt der Tempel Gottes; damit ist die Vorstellung zugleich geographisch eingeschränkt und personifiziert. Es sei gestattet, als einen unter vielen Oscar Cullmann zu zitieren: "Wiederum begegnet uns hier der für den vierten Evangelisten wie für den Stephanuskreis so wichtige Gedanke, daß Gottes Gegenwart nicht mehr an einen Ort gebunden ist, also auch nicht mehr an jenen Stein in Bethel, wo Jakob die Himmelsleiter sah. Es geht um die Frage nach dem *Ort* des Gottesdienstes. Von nun an ist der Himmel überall offen, wo Christus ist. *Er* bildet die Brücke zwischen Himmel und Erde; auf *ihn* steigen die Engel auf und nieder. Er ersetzt den Gottesdienstort"<sup>2</sup>.

Mit dieser Exegese hat das Johannes-Evangelium für die frühchristliche Interpretation von Gen 28,10ff eine entscheidende Richtung gewiesen. Der ganze christologisch-ekklesiologische Strang der patristischen Exegese fußt auf diesem Ausgangspunkt. Wir werden aber sehen, daß nicht die *ganze* exegetische Tradition der ersten Jahrhunderte durch den johanneischen "Filter" hindurchging. Ein Großteil der patristischen Exegese ist direkt von der jüdischen, speziell philonischen Auslegung von Gen 28,10ff beeinflusst. Von daher ist der starke Trend zur anthropologisch-asketischen Interpretation, vor allem in der monastischen Tradition, zu verstehen.

Dementsprechend legt es sich nahe, das exegetische Material in zwei gesonderten Kapiteln zu behandeln<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Siehe die Kommentare z. St.

<sup>2</sup> Oscar Cullmann, Vorträge und Aufsätze 1925-1962, Tübingen-Zürich 1966, S.267f.

<sup>3</sup> Die patristischen Quellen aus den drei ersten Jahrhunderten und z.T. aus dem 4.Jahrhundert sind in den vier bisher erschienenen Bänden der Biblia patristica (Centre d'analyse et de documentation patristiques, Strasbourg), Paris 1975ff, erfaßt. Ich habe das Material gesichtet und einige mir charakteristisch erscheinende Texte ausgewählt. Aus der Masse der patristischen Literatur der folgenden Jahrhunderte konnten - das versteht sich von selbst -

## 1. Die christologisch-ekklesiologische Auslegung von Gen 28,10ff

Sie ist die zeitlich erste und genuin christliche Auslegung der Geschichte von der Jakobsleiter. Da wir sie trotzdem erst bei Autoren finden, welche die kanonischen Evangelien kennen und benutzen (also z.B. noch nicht bei den sog. Apostolischen Vätern), können wir davon ausgehen, daß die Idee zur christologischen Auslegung aus dem Johannes-Evangelium stammt.

Freilich ist es nun gerade deswegen auffallend, daß die christologische Auslegung sich - zumindest in den ersten drei Jahrhunderten - nie direkt an Joh 1,51 anschließt<sup>4</sup>, sie jedoch eindeutig voraussetzt und weiter entwickelt. Es ist nämlich nicht Jakob selber, der zum Typus Christi wird, sondern es sind die mit seinem Traum in Verbindung stehenden *Gegenstände*, die zu Symbolen Christi werden. Das kann in drei Richtungen geschehen.

a) Zunächst und am häufigsten wird der *Stein*, auf dem Jakob schläft und den er als Stele aufrichtet, als Symbol Christi verstanden. Justin der Märtyrer, in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon, eröffnet die Reihe der Zeugen:

"(Jakob) behauptete, eine Leiter gesehen zu haben, und wie die Schrift offenbart hat, stand Gott auf ihr... Als Jakob am gleichen Orte auf einen Stein Öl ausgegossen hat, wird ihm von Gott, der ihm erschienen war, bezeugt, er habe eine Stele gesalbt dem Gott, der ihm erschienen war. Daß Christus in der Schrift vielfach unter dem Symbol eines Steines verkündet wurde, haben wir auch schon bewiesen<sup>5</sup>. Daß jedes Salben, sei es mit Oliven- oder Balsamöl, oder sei es mit einer Mischung von Myrrhenölen, auf ihn hinwies, habe ich ebenfalls gezeigt<sup>6</sup>" (Dial. 86,2-3)<sup>7</sup>.

b) Ferner wird die *Leiter* zu einem Symbol des Kreuzes, durch das Christus den Zugang zum Himmel eröffnet. Schon Irenäus gibt in seiner katechetischen Schrift "Erweis der apostolischen Verkündigung" diese Auslegung:

---

nur einige besonders typische Musterbeispiele herangezogen werden. Aus neuerer Zeit sind mir nur drei Aufsätze zur patristischen Exegese der Jakobsleiter bekannt: G. Hammann, "Le songe de Jacob et sa lutte avec l'ange (Genèse 28 et 32): Repères historiques d'une lecture et de ses variations", in: RHPR 66 (1986), S.29-42, bes. S.30-33; S. Priococo, "La scala di Giacobbe. L'interpretazione ascetica di Gen. 28,12 da Filone a San Benedetto", in: Regulae Benedicti Studia 14/15 (1985/86), St.Ottilien 1988, S.41-58; G.M. Vian, "Interpretazioni guidaiche e cristiane antiche del sogno di Giacobbe (*Genesi* 28, 10-22)", in: Augustinianum 29 (1989), S.307-332.

<sup>4</sup> Joh 1,51 wird übrigens nur von Origenes zitiert, und die Zitate in den erhaltenen Schriften bieten nichts wirklich Nennenswertes (leider sind die Bücher seines großen Kommentars zum Johannes-Evangelium, die auch seine Auslegung -und diejenige Herakleons!- zu diesem Vers enthielten, verloren).

<sup>5</sup> In Dial. 70,1 und 76,1 erwähnt Justin Dan 2,34 LXX. Später wird natürlich oft auch auf Mk 12,12par; Apg 4,11; 1Petr. 2,4-8 (=Ps 118 [117], 22f) hingewiesen.

<sup>6</sup> In Dial. 56,14 und 63,4 ist Ps 44 [43], 7f. erwähnt.

<sup>7</sup> Ganz parallel zu Justin argumentiert noch Cäsarius von Arles in seiner 87. Homilie (§ 2).

"Als Jakob nach Mesopotamien zog, schaut er ihn (sc. den Sohn Gottes) im Traum, wie er oben auf der Leiter stand<sup>8</sup>, d.h. auf dem Holz, welches von der Erde bis zum Himmel reichend aufgerichtet war. Denn auf demselben steigen die, welche an ihn glauben, zum Himmel hinauf. Sein Leiden führt uns nämlich dort hinauf" (Dem. 45)<sup>9</sup>.

c) Am interessantesten ist die christologische Auslegung der *Pforte des Himmels* von Gen 28,17. Einen ersten Text, der den Schwerpunkt auf diesen Aspekt legt, finden wir bei Tertullian, im 3. Buch *Adversus Marcionem*:

"Wenn Jakob von einer Leiter träumt, die auf der Erde steht und zum Himmel (führt), und von Engeln, die einen auf-, die andern niedersteigend, und vom darüber stehenden Herrn, werden wir da etwa tollkühn auslegen (wenn wir sagen), mit dieser Leiter werde der Weg zum Himmel angezeigt, auf dem die einen hingelangen, von dem die andern herunterfallen, nach des Herrn Ratschluß? Warum hat er (Jakob) denn, als er aufwachte und zuerst erschrocken war von der Furchtbarkeit des Ortes, sich selber zu einer Interpretation des Traums bewegen lassen? Als er nämlich gerufen hatte: 'Wie furchtbar ist dieser Ort!', sagt er: 'Das ist nichts anderes als das Haus Gottes, und das ist die Pforte des Himmels'. Er hatte nämlich Christus den Herrn erblickt, den Tempel Gottes und eben jene Pforte, durch welche man zum Himmel gelangt. Er hätte freilich die Pforte des Himmels nicht genannt, wenn der Himmel beim Schöpfer nicht zugänglich wäre<sup>10</sup>. Nun aber gibt es eine Pforte, die aufnimmt, und <einen Weg><sup>11</sup>, der hinführt, schon von Christus bereitet" (Adv. Marc. III, 24,9-10).

Bekanntlich erscheinen die Bilder von der Pforte und vom Weg schon in Mt 7,13f miteinander verbunden; dort sind sie allerdings nicht christologisch verstanden. Im judenchristlichen Bereich finden wir aber verschiedentlich den christologischen Hoheitstitel für Jesus, er sei die Pforte<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Es ist darauf hinzuweisen, daß die frühchristlichen Schriftsteller natürlich den Text der Septuaginta benützen, der an dieser Stelle (Gen 28,13) vom hebräischen Urtext abweicht. Vgl. den Kommentar von M.Harl ad loc., in: La Bible d'Alexandrie, vol. 1: La Genèse, Paris 1986, S.223.

<sup>9</sup> Eine aus dem späten 4. Jahrhundert stammende Osterpredigt, die aber (mit guten Gründen, nach P. Nautin) von der Tradition Hippolyt zugeschrieben wird, da sie von dessen Ostertraktat beeinflusst ist, setzt das Kreuzesholz auch mit der Jakobsleiter in eins: Une homélie inspirée du Traité sur la Pâque d'Hippolyte, hrg. von P. Nautin, in: Homélie pascals I, Sources chrétiennes 27, Paris 1950, S.177 (= § 51,8).

<sup>10</sup> Hier wird die Position Markions aufs Korn genommen, wonach die christliche Hoffnung (=Himmel) nichts mit der Schöpfung des Demiurgen zu tun habe und darum auch nicht im Alten Testament prophezeit sei (siehe den ganzen Zusammenhang der Tertullian-Stelle).

<sup>11</sup> Ich folge der Konjektur von E. Evans: et <via> quae perducit; vgl. dessen Edition: Tertullian. Adversus Marcionem. Books I-III, Oxford Early Christian Texts, Oxford 1972, S.250.

<sup>12</sup> Eine ganz zentrale Rolle spielt die Vorstellung im Martyrium des Herrenbruders Jakobus, das uns in den Fragmenten der Hypomnemata des Hegesipp, die Euseb aufbewahrt hat, mitgeteilt ist: Euseb, Kirchengeschichte II, 23,8-9;12-14. - Eine sehr eigenwillige

Wenn nicht alles täuscht, schließt sich dieser Hoheitstitel an Gen 28,10ff und Mt 7,13f an<sup>13</sup>.

Warum wurden in der patristischen Exegese zunächst die *Gegenstände*, die mit dem Jakobstraum verbunden waren, christologisch interpretiert? Warum wurde nicht *Jakob* selber, wie in Joh 1,51, als ein Typus Christi gesehen? Soweit ich es beurteilen kann, hängt das damit zusammen, daß der "Herr", der gemäß der Jakobsvision "über der Leiter stand" (Gen 28,13) in den Augen der christlichen Ausleger selbstverständlich der erhöhte Christus war. Schon Justin gibt sich ja die größte Mühe nachzuweisen, daß die göttlichen Epiphanien im Alten Testament samt und sonders Christus-Epiphanien seien, was er auch gerade anhand von Gen 28,10ff tut (Dial. 58,11-13). Wenn der Herr Christus schon oben an der Leiter steht, dann kann er nicht gut gleichzeitig unten an der Leiter liegen!

Diese exegetische Schwierigkeit wird aber spätere Ausleger nicht mehr kümmern. Im Gegenteil, sie spornt sie an zu besonders subtilen christologisch-ekklesiologischen Spekulationen. Hören wir Augustin -er ist aber nicht der einzige<sup>14</sup>- , dem ja die Idee des "Christus totus" wie keinem andern am Herzen liegt! Er kombiniert Joh 1,3 und 14 mit Joh 1,51 und sagt:

"Das geschieht in der Kirche: die Engel Gottes steigen auf und nieder auf den Menschensohn; denn der Menschensohn ist oben..., sein Haupt ist oben; und er ist unten, der Menschensohn; sein Leib, seine Glieder, sind hier unten, sein Haupt ist oben. Man steigt hinauf zum Haupt, man steigt hinunter zu den Gliedern" (Enarr. in Ps 44, 20).

Zum Abschluß dieses Kapitels möchte ich einen Text anführen, der die bisher erwähnten christologischen Auslegungsmöglichkeiten zusammenfaßt, sie aber auch durch allegorische Überspitzung ad absurdum führt. Es handelt sich um den Traktat des Zeno von Verona, der dem Traum Jakobs gewidmet ist<sup>15</sup>:

"Wahrhaftig, geliebteste Brüder, das Herz eines Menschen, der den Traum von diesem Mann (Jakob) und die in ihm liegenden Geheimnisse kennt, schläft nicht. Denn die Prophetie spricht zwar allezeit in wechselnden Bildern, aber in allen findet sich derselbe Inhalt. So trägt Jakob das Bild Christi in sich. Aber auch der Stein, auf den er nach dem Bericht sein Haupt gelegt hat, ist ein solches: denn das Haupt des Mannes ist Christus, der auch zeitweilig der Eckstein genannt worden ist. Die Leiter versinnbildet die zwei Testamente, die, aus evangelischen Vorschriften der Evangelien zusammengesetzt, die Menschen, die daran glauben

---

christologische Exegese ist auch von den Naassenern überliefert: Hippolyt, Ref. V, 8,19-21.

<sup>13</sup> Und nicht an Joh 10! Freilich müßte dieses Material erst untersucht werden. Ich kenne keine einzige Studie zu diesem Thema; nicht einmal J. Daniélou hat sich dazu geäußert. Es wäre sicher ein lohnendes Unternehmen.

<sup>14</sup> Vgl. z.B. Caesarius von Arles, Hom. 87,3, der aber von Augustin abhängig ist.

<sup>15</sup> Buch II, Traktat 13,1 und 3; ich zitiere nach der Ausgabe von A. Bigelmair, Bibliothek der Kirchenväter, Reihe II, Bd. 10, München 1934, S.238f u. 241.

und den Willen Gottes vollziehen, sozusagen auf Stufen der Erfüllung zum Himmel hinaufzuführen pflegen". -

"Den Stoff, aus dem die Leiter bestand, auf die der Herr sich stellte, erschließen wir aus einem Worte Davids, der da sagt: 'Dein Stab und dein Stock trösten mich' (Ps 23[22],4). Stab und Stock sind jedenfalls die beiden Testamente, die deshalb mit Holz verglichen sind, weil bei seiner Verwendung die Willensmeinung desjenigen, der das Testament gemacht, für immer und in besonders gesicherter Weise niedergeschrieben bleibt, oder deshalb, weil sie gleichsam von verschiedenem Ausgangspunkt aus sich zu einem Glauben vereinigt es verkündeten, daß der Sohn Gottes gekreuzigt werden mußte. Und mit vollem Recht lassen sie Christus auf der Leiter stehen, weil die Geschichte der ganzen Heiligen Schrift um seinetwillen und durch ihn als ihren Urheber zur Erfüllung kam".

Diese überbordende Allegorisierung des Textes wird nur noch von der mariologischen Interpretation von Gen 28,10ff im Mittelalter überboten werden<sup>16</sup>.

Schon Tertullian, im oben zitierten Text (Adv. Marc. III, 24,9-10), kennt neben der christologischen auch die asketische Auslegung von Gen 28,10ff<sup>17</sup>. Dieser -sie ist die vorherrschende in der patristischen Exegese- wollen wir uns nun zuwenden.

## 2. Die anthropologisch-asketische Auslegung von Gen 28,10ff

Es ist kein Geheimnis, daß die frühchristliche Exegese -durch das "Einfallstor" der alexandrinischen Theologen- sehr stark von der philonischen Bibelauslegung beeinflußt worden ist. Gerade in bezug auf die Jakobsleiter läßt sich dieser Tatbestand eklatant nachweisen<sup>18</sup>.

Im erhaltenen Teil seines Werks "De somnis" hat Philo eine ausführliche Darlegung seiner Interpretation von Gen 28,10ff gegeben. Neben der kosmologischen Deutung, die die Kirchenväter nicht interessiert, finden wir bei Philo die anthropologisch-asketische Deutung, die in der christlichen Tradition Schule gemacht hat. Für Philo versinnbildlicht die Jakobsleiter das Drama der menschlichen Existenz: auf die Erde gestellt, in den Himmel einmündend, so stellt sich der Mensch als leiblich-seelisches Wesen dar. Entweder sind es nun die Engel, die himmlischen Kräfte ("logoi" für Philo!), die auf der Leiter auf- und niedersteigen, um dem Menschen in seinem Tugendkampf, im Streben nach oben, zu helfen (§ 147), oder es ist der asketische Athlet selber, wie Philo ihn nennt, der bald auf-, bald nieder-

<sup>16</sup> Vgl. dazu G. Hammann, a.a.O. [s.o. Anm.3], S.33-35.

<sup>17</sup> Vgl. auch Tertullian, De fuga in persecutione 1,4. Die gleiche Vorstellungswelt begegnet gleichzeitig -und das ist sicher kein Zufall!- in einer berühmten Vision der Perpetua: Passio Perpetuae et Felicitatis 4.

<sup>18</sup> Jakob ist ja für Philo der Asket schlechthin. Vgl. I.Christiansen, Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien, Beiträge zur Geschichte der Biblischen Hermeneutik 7, Tübingen 1969; V.Nikiprowetzky, Le commentaire de l'Ecriture chez Philon d'Alexandrie, Leiden 1977.

steigt auf der Leiter, je nach seinem Erfolg oder Scheitern im täglichen Kampf, und der von Gott dementsprechend am Ende belohnt oder bestraft wird (§§ 150-152).

Origenes kennt dieses Werk Philos und empfiehlt es zur Lektüre<sup>19</sup>. Es ist darum jammerschade, daß der Kommentar des alexandrinischen Kirchenvaters zum Kapitel 28 der Genesis verloren ist. Auch von Didymus dem Blinden, seinem Schüler, der in einem solchen Fall oft in die Lücke springen kann, ist der betreffende Kommentar nicht erhalten.

Aber immerhin kann uns Gregor von Nyssa, der ja ebenfalls stark unter dem Einfluß der Exegese und Theologie des Origenes steht, eine Idee davon geben, was als philonisch-alexandrinisches Erbe in der patristischen Tradition angesehen werden kann. Gregor schreibt im Kommentar zur 5. Seligpreisung Jesu (Mt 5,7):

"Auf die nämliche Belehrung, welche dem Jakob in einem Gesichte durch ein Gleichnis gegeben wurde, indem er sah, wie eine Leiter von der Erde bis zum Himmel reichte und Gott selbst auf ihr thronte, zielt ungefähr auch die Unterweisung ab, die uns durch die Seligpreisungen zuteil wird; wer sich von ihnen emporführen läßt, wird zu immer höheren Gedanken erhoben. Dort war es, wie ich glaube, das tugendhafte Leben, das dem Patriarchen unter dem Sinnbild der Leiter vorgestellt wurde, damit er selbst lerne und seinen Nachkommen mitteile, zu Gott könne man unmöglich anders gelangen, als wenn man stets nach oben blickt und ein unaufhörliches Verlangen nach immer Höherem trägt, so daß man sich nicht mit dem schon Erreichten begnügt, sondern es für einen Verlust erachtet, nicht die höhere Stufe zu erklimmen. Hier nun in den Seligkeiten, die aufeinanderfolgen, werden wir durch ihre Hoheit in den Stand gesetzt, Gott selbst näherzukommen, dem wahrhaft Seligen, der über aller Seligkeit seinen Thron hat. Wie wir dem Weisen durch Weisheit, dem Reinen durch Reinheit uns verähnlichen, so werden wir dem Seligen auf dem Weg der Seligpreisung uns angleichen; denn Gottes Eigenschaft ist in Wahrheit die Seligkeit, weshalb auch Jakob Gott auf der Leiter thronen sah. Die Teilnahme an den Seligpreisungen ist also nichts anderes als eine Teilnahme an der Gottheit, zu der uns der Herr durch seine Worte emporführt"<sup>20</sup>.

Dieser Text läßt nichts an Klarheit zu wünschen übrig. Während er sich aber noch in der lichtvoll-platonischen Intellektualität und Ethik bewegt, wird dann das gleiche Thema in der monastischen Tradition in eine sehr viel mehr pragmatische und dualistische Form abgewandelt. Ich möchte die zwei berühmtesten Beispiele, zuerst der griechisch-östlichen, dann der lateinisch-abendländischen Überlieferung erwähnen.

Jedermann weiß, daß ein Mönch im Katharinenkloster auf dem Sinai, Johannes mit Namen, am Anfang des 7. Jahrhunderts ein Werk betitelt "Himmelsleiter" geschrieben hat, das ihm den Beinamen Klimakus eingetragen hat und das in die verschiedensten Sprachen übersetzt wurde und dadurch weiteste Verbreitung gefunden hat. Es ist klar, daß die Inspiration zu dieser Himmelsleiter von Gen 28,10ff her stammt, wenn auch der biblische Text

<sup>19</sup> Origenes, *Contra Celsum* VI, 21.

<sup>20</sup> Hom. V, prooemium; die Übersetzung nach BdK 56, München 1927, S.196f.

nur einmal beiläufig, aber immerhin genau in der Mitte des Buchs erwähnt wird (XV, 25). Hier ist das ganze Mönchsleben konzipiert als ein Aufsteigen zur Vollkommenheit auf der Tugendleiter, die insgesamt dreißig Stufen hat. Es ist aber bezeichnend, daß dieser Aufstieg zunächst ausschließlich einen erbitterten Kampf gegen die Laster beinhaltet, der bis zur dreiundzwanzigsten Stufe andauert; erst von der vierundzwanzigsten Stufe an ist von den Tugenden die Rede. In der byzantinisch-athonitischen Ikonographie ist dieses Bildmotiv sehr drastisch veranschaulicht worden: es sind nun nicht mehr die Engel, die auf und nieder steigen, sondern die Mönche werden entweder von Engeln bei ihrem Hinaufklettern unterstützt oder von Dämonen hinuntergerissen, wo der Drache seinen Rachen weit aufsperrt, um seine Beute zu verschlingen.

Der gleichen Vorstellungswelt begegnen wir auch in monastischen Kreisen des Abendlands, zuerst bei Hieronymus, der sie mit Sicherheit aus dem Osten bezogen hat<sup>21</sup>. Später ist sie auch in die Magisterregel und von da in die Benediktinerregel eingedrungen<sup>22</sup>. Da dieser letztere Text die ganze monastische Tradition des Abendlands entscheidend geprägt hat, sei er hier zum Abschluß zitiert:

"Wenn wir also, Brüder, den ragenden Gipfel der Demut erreichen und rasch zu jener Himmelshöhe gelangen wollen, zu der man durch ein demütiges Leben hienieden aufsteigt, so müßen wir durch fortschreitende Tugendwerke jene Leiter errichten, die dem Jakob im Traum erschien und auf der ihm auf- und niedersteigende Engel gezeigt wurden. Es ist klar, daß jenes Auf- und Niedersteigen von uns so verstanden wird, daß man durch Stolz niedersteigt, durch Demut aufsteigt. Die aufgestellte Leiter jedoch ist unser irdisches Leben, das Gott himmelwärts richten wird, wenn sich unser Herz gedemütigt hat. Als Balken der Leiter aber bezeichnen wir unseren Leib und unsere Seele. In diese Balken hat die göttliche Berufung Stufen der Demut und Selbstzucht gefügt, damit wir sie ersteigen" (Kap. 7,5-9).

Benedikt unterscheidet dann im folgenden zwölf Sprossen der Demut, die es zu erklimmen gilt.

\* \* \* \* \*

Kommen wir zum Schluß! Nach diesem kurzen Überblick über die patristische Exegese von Gen 28,10ff und Joh 1,51 fällt auf, daß zwar die beiden Texte gelegentlich kombiniert werden, daß aber die beiden Stränge der christologisch-ekklesiologischen und der anthropologisch-asketischen Auslegung der Jakobsleiter merkwürdig unverbunden nebeneinander herlaufen, ohne daß die Spannung, die zwischen den beiden Interpretationen liegt, empfunden, geschweige denn einer Lösung zugeführt würde. Am drastisch-

<sup>21</sup> Vgl. S. Priococo, a.a.O. [s.o. Anm.3], S.46-48.

<sup>22</sup> Ebd., S.41f u. 50ff.

sten empfindet der Leser diese Schwierigkeit, wenn die beiden Interpretationen im gleichen Text nebeneinander gestellt werden, wie im folgenden Text von Zeno von Verona<sup>23</sup>:

"Die Leiter hat zwei Leiterbalken und zahlreiche Stufen; aber der Aufstieg ist nur einer. Wollt ihr aber, geliebteste Brüder, wissen, was ihre Stufen bedeuten, so höret! Hinneigung, Hörwilligkeit, Verständnis, Glaubensbereitschaft, Furcht, Weisheit, Nüchternheit, Milde, Mäßigung, Keuschheit, Frömmigkeit, Liebe, Glaube, Wahrheit, Demut, Dankbarkeit, Ehrbarkeit, Schamhaftigkeit, Geduld, Beharrlichkeit, Vollendung. Und die Namen der zwei Leiterbalken sind die beiden Testamente. Die Leiter aber wird in ihrem eigentlichen Namen Kreuz genannt: denn im Kreuz hat der Herr Jesus Christus alle Geheimnisse zur Vollendung und Zusammenfassung gebracht, hat auch Adam zum Vater zurückgeführt und allen, die ihm folgen, den Weg zum Himmel erschlossen".

M.W. hat erst Luther -gemäß seinem neuen hermeneutischen Ansatz- die Spannung in ihrem richtigen dialektischen Verhältnis gesehen: indem er in exegetischer Freiheit die Reihenfolge des Auf- und Niedersteigens der Engel in Gen 28,10ff *umkehrte*, konnte er im Niedersteigen die iustificatio extra nos, im Aufsteigen unsere daraus folgende sanctificatio ausgedrückt finden<sup>24</sup>. Dadurch wurde endlich die christologische (vgl. Joh 1,51) der asketischen (vgl. Philo) Auslegung von Gen 28,10ff vorgeordnet und damit das Verhältnis der Testamente richtig bestimmt.

Eine letzte Frage: Ist diese ganze allegorisierende Exegese nicht eine Spielerei? Letzten Endes vielleicht schon. Also ist auch die hier versuchte Zusammenstellung "für die Katz"? Ich will es nicht hoffen! Denn die heutigen Exegeten interessieren sich ja -löblicherweise!- auch für die Wirkungsgeschichte eines Textes. Für *einen* Vers des Johannes-Evangeliums habe ich nun -wenigstens für die patristische Epoche und in Streiflichtern- diese Arbeit geleistet<sup>25</sup>. Ich überlasse es Jean Zumstein, ob und wie er davon in seinem Kommentar, den wir alle mit Spannung erwarten, Gebrauch machen will.

<sup>23</sup> A.a.O. [s.o. Anm.15], Traktat 13,5,244.

<sup>24</sup> Siehe speziell die Vorlesung über die Genesis (1535-1545); G. Hammann, a.a.O. [s.o. Anm.3], S.36f.

<sup>25</sup> Die vorliegende Studie ist übrigens herausgewachsen aus einer interdisziplinären "Semaine hors-cadre", die wir an der Theologischen Fakultät der Universität Neuchâtel am Anfang des Studienjahres 1989-90 dem Thema der Jakobsleiter gewidmet haben.



## Die neronische Christenverfolgung im Spiegel der apokryphen Paulusakten\*

Die Ursprünge der römischen Christenheit liegen reichlich im Dunkel. Das gleiche ist von der neronischen Verfolgung zu sagen, die im Jahre 64 n.Chr. über die junge römische Gemeinde hereinbrach. Berühmt und genauestens untersucht ist der Tacitus-Bericht über die Ereignisse.<sup>1</sup> Aber was wissen wir eigentlich aus *christlichen* Texten über diese Verfolgung? Wenn wir die ohnehin recht vagen Andeutungen des Neuen Testaments über den Märtyrertod der Apostelfürsten Petrus und Paulus in Rom und über den Christenverfolger Nero beiseitelassen,<sup>2</sup> so stammen die ersten ausserkanonischen Texte aus der Zeit Domitians: 1. Klemensbrief 5–6 und Ascensio Jesajae 4.<sup>3</sup> In Kap. 5 des 1. Klemensbriefes ist nach ziemlich einhelliger Meinung vom Märtyrertod des Petrus und Paulus in Rom die Rede, aber es wird nicht ausdrücklich gesagt, dass dies unter Nero geschehen sei. Deutlich ist die Anspielung auf die neronische Verfolgung erst im 6. Kapitel, das folgendes erzählt:

Diesen Männern mit ihrem heiligen Wandel wurde eine grosse Menge Auserwählter zugesellt, die wegen Eifersucht unter vielen Martern und Foltern gelitten haben und zum schönsten Beispiel bei uns (sc. in Rom) geworden sind. Wegen Eifersucht wurden Frauen verfolgt, die als Danaiden und Dirken furchtbare und ruchlose Misshandlungen erlitten, dadurch zum sicheren Ziel im Glaubenswettbewerb gelangten und edlen Lohn empfingen, trotz ihres schwachen Körpers.<sup>4</sup>

Die Uebereinstimmungen mit dem Tacitus-Bericht häufen sich hier so sehr, dass es sich um das gleiche Ereignis handeln muss.<sup>5</sup>

In der Ascensio Jesajae lesen wir:

Und nachdem es mit ihr (sc. der Welt) zu Ende gekommen ist, wird Beliar, der grosse Fürst, der König dieser Welt, der sie beherrscht hat, seit sie besteht, herabkommen, und er wird aus seinem Firmament herabsteigen in der Gestalt eines Menschen, eines ungerechten Königs, eines Muttermörders, was eben dieser König ist, – die Pflanzung, die die zwölf Apostel des Geliebten gepflanzt haben, wird er verfolgen, und von den Zwölfen wird einer in seine Hand gegeben werden.<sup>6</sup>

Mit dem 'Muttermörder' muss Nero gemeint sein; er verfolgt die 'Pflanzung' der Apostel<sup>7</sup> und verhaftet einen der zwölf Apostel, vermutlich Petrus.<sup>8</sup>

Aus diesen zwei Texten erfahren wir also nicht mehr, als wir aus dem Tacitus-Bericht auch und besser wissen. Um so mehr bin ich erstaunt festzustellen, dass m.W. die apokryphen Paulusakten von der Forschung nicht

\* Referat bei der Konferenz der SNTS zu Rom 1981.

oder jedenfalls nicht gebührend berücksichtigt worden sind, um die neronische Christenverfolgung in hellerem Licht erscheinen zu lassen. Das liegt wohl an zwei Gründen: 1. die Paulusakten datieren nach gewöhnlicher Annahme erst vom Ende des 2. Jahrhunderts, und 2. wird ihnen jedweder historische Quellenwert abgesprochen. Dazu kurz zwei Bemerkungen: Es ist keineswegs ausgemacht, dass die Paulusakten erst aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts stammen, zumindest Teile davon könnten auch schon in der 1. Hälfte dieses Jahrhunderts verfasst sein;<sup>9</sup> und zur Frage des Quellenwerts: freilich sind die Paulusakten als ganzes ein christlicher Erbauungsroman, dem es nicht um historische Objektivität geht. Das hindert aber nicht, dass in ihnen Material verwendet sein kann, das verdient, auf seine evtl. historische Stichhaltigkeit hin geprüft zu werden; zudem können wir in ihnen eine Schilderung gewisser Ereignisse finden, in der sich die Interpretation widerspiegelt, wie sie zumindest zur Zeit der Abfassung in den entsprechenden christlichen Kreisen umlief. Das soll nun anhand des Berichts über die neronische Verfolgung im Martyrium Pauli an zwei Punkten gezeigt werden.

#### I. HAT NERO EIN EDIKT GEGEN DIE CHRISTEN ERLASSEN?

Die Paulusakten behaupten es schlicht und einfach, indem sie berichten:

Er (sc. Nero) erliess ein Edikt des Inhalts, dass alle, die als Christen und Soldaten Christi ausfindig gemacht würden, hingerichtet werden sollten.<sup>10</sup>

Stellen wir vorerst die Frage zurück, ob diese Notiz historisch glaubwürdig ist. Im Moment möchte ich nur unterstreichen, dass diese Darstellung jedenfalls eine folgenreiche Wirkungsgeschichte gehabt hat. Kein geringerer als Tertullian hat sie für bare Münze genommen. Die Annahme scheint mir nämlich plausibel, dass Tertullian in seiner berühmten Anspielung auf ein 'institutum Neronianum'<sup>11</sup> einfach der Information folgt, die er aus den Paulusakten bezogen hat. Tertullian ist ja der erste kirchliche Schriftsteller, der (sogar mit Erwähnung des Titels der Schrift) von den Paulusakten spricht, in seinem Traktat über die Taufe:

Und wenn sie (sc. gewisse Frauen) die Paulusakten, die (ihm) fälschlich zugeschrieben werden, [das Beispiel Theklas]<sup>12</sup> anrufen, um das Recht der Frauen zum Lehren und Taufen zu verteidigen, so sollen sie wissen, dass es ein kleinasiatischer Presbyter ist, der diese Schrift verfasst hat, als könnte er dem Ansehen des Paulus etwas von dem Seinigen hinzufügen. Ueberführt und geständig, er habe das aus Liebe zu Paulus gemacht, hat er sein Amt niedergelegt. (De bapt. 17,4)<sup>13</sup>

Offensichtlich ist Tertullian zwar bemüht, die Paulusakten bei seinen Lesern in Misskredit zu bringen, indem er ihre Entstehungsgeschichte entlarvt, die vor kurzem bekannt geworden ist, aber dadurch bestätigt er ja indirekt, dass diese Akten bei den Christen in Karthago vorher in ungeschmälertem

Ansehen standen. Es steht jedenfalls nichts der Annahme im Wege, dass auch Tertullian selber die Paulusakten vor der Abfassung seiner Schrift *De baptismo* gelesen und ohne spezielle Vorbehalte benutzt hat, eben z.B. in seinen Büchern *Ad nationes*, die ja vor dem Traktat über die Taufe entstanden sind.<sup>14</sup>

Freilich ist damit die Frage nach der Historizität oder Unhistorizität des Edikts von Nero noch nicht beantwortet. Ich fühle mich nicht in der Lage, zu diesem verwickelten Problem Stellung zu nehmen, das schon viele Gelehrte abgehandelt haben, ich gestehe aber, dass mich persönlich J. Molt-hagen's Ausführungen in seiner Dissertation über 'Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert'<sup>15</sup> beeindruckt haben, der nachzuweisen versucht, dass die spätere römische Gesetzgebung gegen die Christen, vor allem der Briefwechsel zwischen Plinius d.J. und Trajan voll verständlich nur unter Voraussetzung werden, dass Nero zumindest ein stadtrömisches Mandat erlassen hat, das die Christenverfolgung verordnete.

## II. WARUM WURDEN DIE CHRISTEN VON NERO VERFOLGT?

Die Paulusakten geben folgende Schilderung vom Beginn der Verfolgung: Nachdem Patroklos, der vom Fenster gefallene Mundschenk des Kaisers, von Paulus wieder zum Leben erweckt worden ist,<sup>16</sup> entspinnt sich der nachstehende Dialog zwischen dem Jüngling und Nero:

(der Kaiser:) 'Patroklos, du lebst?' Der antwortete: 'Ich lebe, Kaiser!' Jener sagte: 'Wer ist es, der dich lebendig gemacht hat?' Der Knabe, von der Gesinnung des Glaubens getragen, sprach: 'Christus Jesus, der König der Aeonen!' Der Kaiser fragte bestürzt: 'Der also soll König über die Aeonen sein und alle Königreiche zerstören?' Spricht zu ihm Patroklos: 'Ja, alle Königreiche unter dem Himmel vernichtet er, und er allein wird in Ewigkeit bleiben, und es wird kein Königreich geben, das ihm entrinnen könnte.' Er aber schlug ihn ins Angesicht und rief: 'Patroklos, auch du streitest für jenen König?' Dieser aber antwortete: 'Ja, mein Herr und Kaiser, hat er mich doch vom Tode auferweckt.' Und Barsabas Justus der Plattfuss und Orion der Kappadokier und Festus der Galater, die Grossen des Nero, sprachen: 'Auch wir streiten für ihn, den König der Aeonen.'<sup>17</sup>

Zwei Dinge fallen an diesem Text auf: 1. die ausgesprochen politische Zuspitzung des Gegensatzes zwischen Christentum und römischem Reich; 2. der apokalyptisch-judenchristliche Rahmen des Bekenntnisses.

1. Die Vorstellung, der Christ sei ein Soldat Christi, ist an und für sich nicht auffallend; sie begegnet häufig im altchristlichen Schrifttum, ja schon im Neuen Testament.<sup>18</sup> Aber im zitierten Dialog wird der christliche Soldatenstand zur Alternative der bürgerlich-politischen Existenz: man kann als Christ nicht römischer Bürger sein, denn das Reich Christi wird zum Feind des römischen Reichs erklärt. Im nachfolgenden Verhör des Paulus durch Nero wird diese Alternative unmissverständlich herausgestellt:

‘Mann des grossen Königs, (jetzt) aber mein Gefangener, was ist dir eingefallen, in das römische Reich einzudringen und Soldaten aus meinem Herrschaftsgebiet anzuwerben?’ Paulus aber, voll heiligen Geistes, sagte: ‘Kaiser, nicht allein aus deinem Herrschaftsgebiet werben wir Soldaten an, sondern aus aller Welt. Denn das ist (uns) befohlen, keinen auszuschliessen, der für unsern König streiten will. Wenn auch du das für gut hältst, leiste ihm Kriegsdienste!’<sup>19</sup>

Man wundert sich nicht, dass Nero gegen solche Aufrührer energisch einschreitet!<sup>20</sup>

2. Die Sprache des Texts ist diejenige der jüdischen und judenchristlichen Apokalyptik. Vor allem die Bezeichnung Christi als βασιλεὺς τῶν αἰώνων lässt aufhorchen. Es geht ja hier nicht einfach um eine allgemeine doxologische Formel,<sup>21</sup> sondern um die präzise Vorstellung, dass der Herrscher des (künftigen) Aeons die Herrschaft des (jetzigen) Aeons ablösen wird.<sup>22</sup> Dann stellt sich aber die Frage: Ist ein solcher Dialog als Ausdruck des christlichen Gemeindebewusstseins am Ende des 2. Jahrhunderts noch denkbar? Kaum. Folglich bleibt nur entweder die Annahme, der Verfasser habe, im Bemühen, die heroische Zeit des Anfangs wiederzugeben, ‘die Farben dick’ aufgetragen,<sup>23</sup> oder er gibt tatsächlich, aufgrund einer glaubwürdigen Tradition, die eschatologische Stimmung gewisser Christen in der 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts wieder. Ich selber neige der letzteren Ansicht zu. Und zwar aufgrund von Hegesipps Nachricht, dass Domitian rund 30 Jahre nach Nero die Nachkommen Davids ‘aus Furcht vor der Ankunft Christi’ aufspüren liess:

Als man sie (sc. die Enkel des Judas, des Bruders des Herrn) über Christus und über die Art, den Ort und die Zeit seines Reiches fragte, antworteten sie, dasselbe sei nicht von dieser Welt und Erde, es sei vielmehr ein Reich des Himmels und der Engel, das erst am Ende der Welt kommen werde, wenn Christus in Herrlichkeit erscheinen wird, um die Lebenden und die Toten zu richten und jedem nach seiner Lebensweise zu vergelten. Daraufhin verurteilte sie Domitian nicht, sondern verachtete sie als gemeine Leute. Er setzte sie in Freiheit und befahl, die Verfolgung der Kirche einzustellen.<sup>24</sup>

Diese Christen geben bereits eine politisch entschärfte Auskunft auf die ihnen gestellte Frage. Meines Wissens wird auch in den späteren Martyriumsberichten nie mehr eine politische Eschatologie vertreten.<sup>25</sup>

Mir scheint, Erik Peterson<sup>26</sup> hatte recht, als er die Bezeichnung ‘Christianer’ so zu erklären versuchte, dass darin implizit der Hinweis auf die politische Verdächtigkeit der jungen Sekte ausgesprochen war.<sup>27</sup>

Was nun im besonderen die neronische Verfolgung betrifft, müssen wir noch auf einen weiteren, wichtigen Punkt hinweisen. Es ist die Rolle, die der *Weltbrand* in der eschatologischen Erwartung der Christen dieser Zeit spielt.

In den Paulusakten ist mehrmals von dieser Vorstellung die Rede:

Longus (der Präfekt) und Cestus (ein Centurio) aber sagen zu Paulus: ‘Woher habt ihr diesen König, dass ihr ihm glaubt, ohne eure Gesinnung ändern zu wollen bis zum

Tode?' Paulus teilte ihnen das Wort mit und sprach: 'Ihr Männer, die ihr in dieser Unwissenheit und diesem Irrtum befangen seid, ändert euren Sinn und lasst euch retten von dem Feuer, das über den ganzen Erdkreis kommt! Denn wir kämpfen nicht, wie ihr denkt, für einen König, der von der Erde, sondern der vom Himmel kommt, für den lebendigen Gott, der um der Gesetzlosigkeiten willen, die in dieser Welt geschehen sind, als Richter kommt. Und selig ist der Mensch, der ihm glauben und leben wird in Ewigkeit, wenn er kommen wird, um die Erde zur Läuterung zu verbrennen.'<sup>28</sup> – Auch vor Nero spricht Paulus dieselben Gedanken aus: 'Denn nicht der Reichtum oder das, was in diesem Leben glänzt, wird dich retten,<sup>29</sup> sondern wenn du dich ihm (sc. Christus) unterwirfst und ihn bittest, wirst du gerettet werden. Denn er wird an einem Tage die Welt mit Feuer bekämpfen.' Als aber der Kaiser das gehört hatte, gab er den Befehl, alle Gefangenen des Christus mit Feuer zu verbrennen, Paulus aber zu enthaupten nach dem Gesetz der Römer.<sup>30</sup>

Franz Cumont<sup>31</sup> ist dem Vorstellungshintergrund dieser eschatologischen Erwartung nachgegangen. Er findet sie bei den 'abendländischen Magiern', wie er sie nennt, die parsisch-babylonisches Ideengut mit stoischen Gedanken synkretistisch verbanden und auch auf die jüdischen und christlichen Apokalypsen Einfluss ausgeübt haben. Ein charakteristisches Zeugnis dieser Endzeiterwartungen ist uns fragmentarisch in der Apokalypse des Hystaspes erhalten, die schon Justin der Märtyrer zweimal in seiner Apologie erwähnt und von der Laktanz später mehrere Auszüge überliefert hat.<sup>32</sup>

Justin sagt an der einen Stelle:

Auf Betreiben der bösen Geister aber wurde denen, welche die Bücher des Hystaspes, der Sibylle oder der Propheten lesen, die Todesstrafe bestimmt, um durch Furcht die Menschen, welche jene in die Hände bekommen, davon abzuhalten, Kenntnis des Guten aus ihnen zu schöpfen, und um sie so in ihrem Dienste festzuhalten, was sie freilich für immer zu erreichen nicht imstande waren. Denn nicht nur beschäftigen wir uns furchtlos mit diesen Schriften, sondern, wie ihr seht, bieten wir sie auch euch zum Einsehen an, überzeugt, dass sie jedermanns Zustimmung finden werden.<sup>33</sup>

Die Christen lesen also den Hystaspes und die Sibylle, obwohl sie auf dem Index stehen. Was steht denn so Interessantes darin? Justin gibt an der zweiten Stelle darüber Aufschluss:

Uebrigens haben auch die Sibylle und Hystaspes eine Vernichtung alles Vergänglichen durch Feuer vorausgesagt.<sup>34</sup>

Wenn wir hinzufügen, was Laktanz in seinen 'Diuinae institutiones' aus dem Buch des Hystaspes zitiert, werden wir über die politische Komponente dieser Endzeiterwartungen informiert:

Der römische Name, durch den jetzt die Welt beherrscht wird, wird von der Erde verschwinden,<sup>35</sup> und das Imperium wird an Asien zurückfallen, und der Orient wird von neuem die Herrschaft ausüben, und das Abendland wird (ihm) dienen.<sup>36</sup>

Wenn wir die sibyllinischen Bücher aufschlagen, finden wir darin gleichlautende Stellen; beschränken wir uns auf die wichtigste aus dem christlichen achten Buch:

Von dem gewaltigen Zorn, der hereinbricht am Ende der Zeiten  
 Ueber die trotzige Welt als Gottes Strafgericht, künd' ich  
 Allen Menschen zumal, von Stadt zu Stadt prophezeiend.  
 Als einstürzte der Turm und die Zungen der sterblichen Menschen  
 In eine Vielheit von Sprachen sich teilten, erhob sich zuerst die  
 Herrschaft Aegyptens, der Perser, der Meder, Aethiopier, Assur  
 Und Babylonien, sodann Makedonien, das prahlte mit wicht'gem  
 Wesen, und fünftens der Römer berüchtigte Willkürherrschaft,  
 Welche zuletzt viel Uebel schafft allen sterblichen Menschen  
 Und alle Länder der Erde in Frondienst richtet zugrunde,  
 Führet der Völker noch nicht unterworfenen Kön'ge zum Westen,  
 gibt allen Völkern Gesetze und unterwirft sich den Erdkreis.  
 Gottes Mühlen mahlen zwar spät, doch mahlen sie fein, denn  
 Feuer wird alles zermalmen, als feinen Staub übergeben  
 Hochbelaubete Gipfel der Berge und alles im Fleische.  
 Anfang der Laster bei allen ist Unverstand und die Habgier.  
 Denn es entsteht das Verlangen nach trüg'ischem Golde und Silber . . .  
 Kommen wird über dich, hochnackige Roma, der gleiche  
 Blitzschlag von oben, und du wirst zuerst deinen Nacken beugen;  
 Du wirst dem Erdboden gleich, und das Feuer wird ganz dich verzehren,  
 Hingekauert am eigenen Boden; der Reichtum vergehet,  
 Und deine Grundfesten werden dann Wölfe und Füchse bewohnen.<sup>37</sup>

Der Nebenzug, den wir in diesem Text finden, dass nämlich aller Reichtum nichts nützt, ja vom Uebel ist, stimmt auffallend mit den Paulusakten überein.<sup>38</sup> Das scheint mir ein überzeugender Hinweis darauf, dass ein apokryphes Pauluswort, das Klemens von Alexandrien zitiert, tatsächlich aus den Paulusakten stammt, wie man schon früher vermutet hat:<sup>39</sup>

Dass dem so ist, wird . . . auch durch die Worte des Apostels Paulus bewiesen werden: 'Nehmt auch die griechischen Bücher zur Hand, lernt die Sibylle kennen, wie sie einen Gott und das Zukünftige offenbart, und nehmt den Hystaspes und lest ihn, und ihr werdet finden, dass der Sohn Gottes hier noch viel klarer und deutlicher beschrieben ist, und wie gegen Christus viele Könige zum Kampf antreten werden, die ihn hassen und die, die seinen Namen tragen, und seine Gläubigen, und ihr werdet von seiner Geduld und von seinem Kommen hören.' Sodann fragt er uns mit einem einzigen Wort: 'Die ganze Welt und was darinnen ist, wessen ist es? Ist es nicht Gottes?'<sup>40</sup>

Wenn dieser Text wirklich aus den Paulusakten stammt, dann ist die Möglichkeit nicht auszuschliessen, dass auch Justin der Märtyrer an den beiden Stellen seiner Apologie, wo er die Sibylle und Hystaspes erwähnt, auf die Paulusakten anspielt.

Ich muss zum Schluss kommen. Wir überschrieben das 2. Kapitel: 'Warum wurden die Christen von Nero verfolgt?' Die apokalyptischen Endzeiterwartungen, von denen wir jetzt gesprochen haben und die einen Untergang Roms durch Feuer prophezeiten, sind sicher zunächst einmal weit verbreitet am Anfang unserer Zeitrechnung und zeugen vom allgemeinen Hass des Orients gegen das römische Reich. Sie scheinen aber gerade in christlichen Kreisen grossen Erfolg gehabt zu haben. Die zitierten Texte stammen allerdings aus dem 2. Jahrhundert. Aber könnten sie nicht

in aufschlussreicher Weise die Vorgänge während der neronischen Verfolgung im Jahre 64 n.Chr. beleuchten? Rom brennt – die Christusanhänger werden verhaftet und hingerichtet als vermeintliche Brandstifter. Warum verfiel der Kaiser gerade auf *diese* Sündenböcke? War etwa ruchbar geworden, dass die Christen ein Ende Roms im Feuer voraussagten? Nero stand immerhin dank Poppaea mit jüdischen Kreisen in Verbindung. Lag es dann nicht nahe zu argwöhnen, die Christen hätten ihre Wunschträume in die Tat umgesetzt, Vorsehung gespielt, das Feuer selber an die Stadt gelegt?

In diesem Zusammenhang gesehen erscheint vielleicht auch der Tacitus-Bericht über die neronische Verfolgung (*Ann.* XV,44) in einem neuen Licht. Nach ihm liess Nero die verhafteten Christen nicht ungehört töten, sondern eröffnete ein Gerichtsverfahren gegen sie, das sie mit allen Mitteln, auch durch Folterung, zum Geständnis der Brandstiftung bringen sollte. Das geht klar aus Tacitus' Worten hervor: 'Igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis conuicti<sup>41</sup> sunt.' (Infolgedessen wurden zuerst die Angeklagten, die gestanden, daraufhin aufgrund deren Anzeige eine grosse Menge nicht so sehr des Verbrechens der Brandstiftung denn der Misanthropie überführt.) Lassen wir das Problem beiseite, dass der Inhalt des Geständnisses der zuerst Genannten nicht erwähnt wird.<sup>42</sup> Aber die 'multitudo ingens' der in zweiter Linie Angeklagten sollte offensichtlich auch der Brandstiftung überführt werden; freilich gelang der Beweis nicht völlig (haud proinde). Schliesst das nicht ein, dass die Anklage doch 'ein wenig' begründet war, nämlich – wie wir jetzt ergänzen können – im Hinblick auf gewisse eschatologische Vorstellungen, die die Christen hegten und denen gemäss ihnen potentiell Brandstiftung zuzutrauen war, was übrigens u.a. gerade ihr 'odium humani generis' demonstrierte? Die Frage bleibt eine Frage, die Hypothese kann vorderhand nicht erhärtet werden. Aber sie würde das Dunkel, das über der neronischen Verfolgung und ihren Motiven liegt, etwas erhellen.

## ANMERKUNGEN

[1] *Ann.* XV,44. Siehe dazu zuletzt P. Keresztes, 'The Imperial Roman Government and the Christian Church. I. From Nero to the Severi', in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 23,1 (Berlin-New York, 1979), S. 247-57. Vgl. auch unten S. 371.

[2] Vgl. zu diesen Fragen etwa M. Dibelius, 'Rom und die Christen im ersten Jahrhundert' (1942), wieder abgedruckt in: *Botschaft und Geschichte* II (Tübingen, 1956), S. 177-228, und in: *Das frühe Christentum im römischen Staat* (Darmstadt, 1971), S. 47-105; O. Cullmann, *Petrus, Jünger - Apostel-Märtyrer* (Zürich, 1960<sup>3</sup>), S. 78-138, spez. 87ff.; P. Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean* (Lausanne-Paris, 1981), passim.

[3] Zu dieser Datierung E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe* (Paris, 1909), S. 57 f., 60.

[4] Kap. 6, 1-2. Uebers. J. A. Fischer, *Schriften des Urchristentums I. Die Apostolischen Väter* (Darmstadt, 1966), S. 33.

[5] multitudo ingens; ludibria (cf. dazu H. C. Brennecke, *ZKG* 88 (1977), 302-8); Eifersucht (dazu O. Cullmann, op. cit. [Anm. 2], S. 101-23).

[6] Kap. 4, 2-3. Uebers. J. Flemming-H. Duensing, in: E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen II* (1964<sup>3</sup>), S. 458 (1989<sup>5</sup>, S. 552).

[7] Vgl. Dionysios v. Korinth, bei Euseb. *Hist. eccl.* II,25,8; dazu W. Rordorf, 'Was heisst: Petrus und Paulus haben die Kirche in Rom "gegründet"?', in: *Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnmann* (Freiburg, 1980), S. 609-16 (= Aufsatz XIII).

[8] Vgl. E. Tisserant, op. cit. (Anm. 3), S. 117, Anm. 3.

[9] Ein Argument in dieser Richtung unten S. 370. Weiteres bei Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II,1 (Erlangen-Leipzig, 1890), S. 865-910, spez. 892 ff. Die ganze Frage verdient neu aufgerollt zu werden.

[10] Mart. Pauli 2 Ende. Uebers. W. Schneemelcher, in: E. Hennecke-W. Schneemelcher, op. cit. (Anm. 6), S. 266 (1989<sup>5</sup>, S. 239). Griech. Text (= *Acta apostolorum apocrypha* I, ed. R.A. Lipsius [1891], Neudruck Darmstadt 1959, S. 110,3-5): ... προέθηκεν διάταγμα τοιοῦτον, πάντας τοὺς ἐπίσκοποι καὶ Χριστιανούς καὶ στρατιώτας Χριστοῦ ἀναρεῖσθαι.

[11] *Ad nat.* I,7,9. Zur Bibliographie vgl. A. Schneider, *Le premier livre Ad nationes de Tertullien* (Neuchâtel, 1968), S. 171-3.

[12] Borleffs notiert in seiner Edition (vgl. Anm. 13), exemplum Theclae sei wohl ein Einschub, und beruft sich dafür auf Chr. Mohrmann.

[13] Kap. 17,5; ed. J. G. Ph. Borleffs, *CCL* 1 (1954), 291,23-292,28.

[14] Tertullian ist auch der erste christliche Schriftsteller nach den Paulusakten, der von der Enthauptung des Paulus in Rom während der neronischen Verfolgung berichtet (*De praescr. haer.* 36,3; *Scorpiace* 15,3); hat er diese Information womöglich auch aus den Paulusakten bezogen?

[15] *Hypomnemata* 28 (Göttingen, 1970), S. 13-37.

[16] Die Analogie zu App. 20,7-12 ist hier offenkundig. Johannes Chrysostomus spielt übrigens wiederholt auf diese Geschichte an; vgl. Th. Zahn, op. cit. (Anm. 9), S. 886, Anm. 1.

[17] Mart. Pauli 2. Uebers. W. Schneemelcher, in: op. cit. (Anm. 6), S. 266 (1989<sup>5</sup>, S. 239). Griech. Text (= *Acta apost. apocr.* I, op. cit. [Anm. 10], S. 108,3-110,2):

Πάτροκλε, ζῆς; 'Ο δὲ ἔφη· ζῶ, Καῖσαρ. 'Ο δὲ εἶπεν· Τίς ὁ ποιήσας σὲ ζῆσαι; 'Ο δὲ παῖς φρονήματι πιστεύων φερόμενος εἶπεν· Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων. 'Ο δὲ Καῖσαρ ταραχθεὶς εἶπεν· 'Εκείνος οὖν μέλλει βασιλεύειν τῶν αἰώνων, καὶ καταλύειν πάσας τὰς βασιλείας; Λέγει αὐτῷ Πάτροκλος· Ναί, πάσας τὰς βασιλείας τὰς ὑπ' οὐρανὸν καταλύει, καὶ ἔσται μόνος εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ οὐκ ἔσται βασιλεία, ἥτις διαφεύγεται αὐτόν. 'Ο δὲ βασιλεὺς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτὸν εἶπεν· Πάτροκλε, καὶ σὺ στρατεύῃ τῷ βασιλεὶ ἐκείνῳ; 'Ο δὲ εἶπεν· Ναί, κύριε Καῖσαρ· καὶ γὰρ ἡγεμέν με τεθυηκότα. Καὶ ὁ Βαρσαβᾶς Ἰούστος ὁ πλατύπους καὶ Οὐρίων ὁ Καππάδοξ καὶ Φῆστος ὁ Γαλάτης οἱ πρῶτοι τοῦ Νέρωνος εἶπον· Καὶ ἡμεῖς ἐκείνῳ στρατεύομεθα τῷ βασιλεὶ τῶν αἰώνων.

[18] Vgl. A. v. Harnack, *Militia Christi* (1905) (Neudruck Darmstadt, 1963). Ein besonders eindrücklicher Text ist 1 Klem. 37. 2-3; vgl. dazu A. Jaubert, *VigChr* 18 (1964), 74-84.

[19] Mart. Pauli 3. Vgl. Uebers. W. Schneemelcher, in: op. cit. (Anm. 6), S. 266 (1989<sup>5</sup>, S. 239). Griechischer Text (= *Acta apost. apocr.* I, op. cit. [Anm. 10], S. 110,9-16); berücksichtigt sind die neuen Lesarten des Hamburger Papyrus (= PH), ed. C. Schmidt-W. Schubart (Glückstadt-Hamburg, 1936), S. 60-2:

Ἄνθρωπε τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἐμοὶ δὲ δεθείς, τί σοι ἔδοξεν ἔλθειν εἰς τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν, καὶ στρατολογεῖν ἐκ τῆς ἐμῆς ἐπαρχίας; καὶ εἶπεν Παῦλος πλησθεὶς πνεύματος ἀγίου· Καῖσαρ, οὐ μόνον ἐκ τῆς σῆς ἐπαρχίας στρατολογούμεν, ἀλλὰ ἐκ τῆς οἰκουμένης πάσης. Τοῦτο γὰρ διατέτακται, μηδένα ἀποκλεισθῆναι θέλοντα στρατευθῆναι τῷ βασιλεὶ ἡμῶν, ὅπερ εἰ καὶ σοὶ φίλον ἐστίν, στράτευσαι αὐτῷ.

2 ἐλθεῖν PH λάθρᾳ εἰσελθεῖν Aa 1 // 3 καὶ εἶπεν PH ὁ δὲ Aa 1 / πνεύμ. ἀγ. PH πνεύμ. ἀγ. ἔμ-προσθεν πάντων εἶπεν Aa 1 // 4 ἀλλὰ PH ἀλλὰ καὶ Aa 1 // 5 διατέτακται PH διατέτακται ἡμῖν Aa 1 // 6 τῷ βασιλεὶ ἡμῶν PH τῷ ἐμῷ βασιλεὶ Aa 1 / στράτευσαι PH στρατευθῆναι Aa 1.

[20] Vgl. auch die Rede des Paulus an die Brüder vor der Ankunft in Rom: C. Schmidt-W. Schubart, op. cit. (Anm. 19), S. 56-60.



[21] Darum ist der Verweis auf I Tim. 1. 17 bei W. Schneemelcher, in: op. cit. (Anm. 6), S. 266, Anm. 1 (1989<sup>s</sup>, S. 239, Anm. 1), irreführend.

[22] Vgl. *Passionis Pauli fragm.* 3: incipit (sc. Christus) enim una die saeculum istud uastare et noua saecula, quae nunc ab hoc mundo habet occulta, suis declarata donare (= *Acta apost. apocr.* I, op. cit. [Anm. 10], S. 113,2-4).

[23] Das Bild stammt von A. v. Harnack, op. cit. (Anm. 18), S. 23.

[24] Euseb., *Hist. eccl.* III, 20,4-5. Uebers. Ph. Haeuser-H. A. Gärtner, *Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte* (Darmstadt, 1967), S. 168 f. Vgl. zur Haltung Domitians im ganzen P. Prigent, 'Au temps de l'Apocalypse I. Domitien', *RHR* 54 (1974), 455-83.

[25] Man beginnt im Gegenteil, das römische Reich *auch* positiv zu sehen. Vgl. R. Klein, *Tertullian und das römische Reich* (Heidelberg, 1968); besonders K. Aland, 'Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II,23,1 (Berlin-New York, 1979), S. 60-246, spez. 226 ff.

[26] 'Christianus' (1946), in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Freiburg, 1959), S. 64-87; ergänzend P. Prigent, 'Au temps de l'Apocalypse III. Pourquoi les persécutions?', *RHR* 55 (1975), 341-63. Vgl. auch P. Lampe, 'Die Apokalyptiker – ihre Situation und ihr Handeln', in: *Eschatologie und Frieden* II (Heidelberg, 1980), S. 100 ff.

[27] Gerade in den Paulusakten haben wir einen Hinweis darauf: 'Denn wir kämpfen nicht, wie ihr denkt, für einen König, der von der Erde kommt, sondern der vom Himmel ist' (Text s. unten S. 369 und Anm. 28).

[28] Mart. Pauli 4. Uebers. W. Schneemelcher, in: op. cit. (Anm. 6), S. 267 (1989<sup>s</sup>, S. 240) Griechischer Text (= *Acta apost. apocr.* I, op. cit. [Anm. 10], S. 114,1-11:

Ὁ δὲ Λόγος καὶ ὁ Κέστος λέγουσιν τῷ Παύλῳ· Πόθεν ἔχετε τὸν βασιλεία τοῦτον, ὅτι αὐτῷ πιστεύετε μὴ θέλοντες μεταβαλέσθαι ἕως θανάτου; Ὁ δὲ Παῦλος κοινωσάμενος αὐτοῖς τὸν λόγον εἶπεν· Ἄνδρες οἱ ὄντες ἐν τῇ ἀγωνίᾳ καὶ τῇ πλάνῃ ταύτῃ, μεταβάλληθε καὶ σωθῆτε ἀπὸ τοῦ πυρὸς τοῦ ἐρχομένου ἐφ' ἁπλὴν τὴν οἰκουμένην. Οὐ γὰρ ὡς ὑμεῖς ὑπονοεῖτε βασιλεῖ ἀπὸ γῆς ἐρχομένῳ στρατευόμεθα, ἀλλ' ἀπ' οὐρανοῦ, ζῶντι θεῷ, ὃς διὰ τὰς ἀνομίας τὰς γενομένας ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ ἔρχεται κριτῆς· καὶ μακάρως ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος, ὃς πιστεύσει αὐτῷ καὶ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, ὅταν ἔλθῃ κατακαίῳν εἰς καθαρὸν τὴν οἰκουμένην.

[29] Hier fügt der Hamburger Papyrus (von C. Schmidt nach S. 2,24 ff. ergänzt) folgendes ein (= C. Schmidt-W. Schubart, op. cit. [Anm. 19]: '[Gold] nämlich wird zu nichte, [Reichtum verbraucht sich] und Kleider [tragen sich ab] und Schönheit [altert und Städte verfallen] und die Welt [geht auf] in Feuer um der [Zuchtlosigkeit der Menschen willen. Allein] aber bleibt Gott [und] die durch ihn verliehene [Kindschaft; in ihm muss man Heil finden], aber wenn du dich ihm unterwirfst' usw.

[30] Mart. Pauli 3. Vgl. Uebers. W. Schneemelcher, in: op. cit. (Anm. 6), S. 266 (1989<sup>s</sup>, S. 239) Griech. Text (= *Acta apost. apocr.* I, op. cit. [Anm. 10], S. 110,16-112,3); berücksichtigt sind die neuen Lesarten des Hamburger Papyrus, ed. C. Schmidt-W. Schubart (Glückstadt-Hamburg, 1936), S. 62,12-16:

Οὐ γὰρ ἐστὶν πλοῦτος ἡ τὰ νῦν ἐν τῷ βίῳ λαμπρὰ σώσει σε, ἀλλ' εἰάν ὑποπέσῃς αὐτῷ καὶ δεθῇς αὐτοῦ, σωθήσῃ. Μέλλει γὰρ ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ πολεμεῖν τὸν κόσμον ἐν πυρὶ. Ταῦτα δὲ ἀκούσας ὁ Καῖσαρ ἐκέλευσεν πάντας τοὺς δεδεμένους τοῦ Χριστοῦ πυρὶ κατακαΐναι, τὸν δὲ Παῦλον τραχηλοκοπηθῆναι τῷ νόμῳ τῶν Ῥωμαίων.

5 1 οὐ γὰρ ἐστὶν πλ. PH οὐκ ὁ πλ. Aa 1 / ἀλλ' Aa 1 ἀλλ' ἡ PH // 2 ὑποπέσῃς αὐτῷ PH ὑποπέσῃς Aa 1 // 3 πολεμεῖν τ.κ. PH τ.κ. πολεμεῖν Aa 1 // 4 post δεδεμένους add. PH τοῦ Χριστοῦ, ut videtur

Ähnliche Stellen in den Paulusakten, die vom Weltbrand reden: *Pap. Hamb.* 2,24 ff.; III Kor. 37.

[31] 'La fin du monde selon les mages occidentaux', *RHR* 52 (1931), 29-96; cf. J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés* (Paris, 1938), I, S. 215-22; II, S. 359-76.

[32] Vgl. H. Windisch, 'Die Orakel des Hystaspes', in: *Verhandlungen der kon. Akad. te Amsterdam*, N.F. 28,3 (1929). M. Philonenko (in: *L'apocalyptique* [Paris, 1977], S. 129-35) hat nachgewiesen, dass die Orakel des Hystaspes im IV. Esra-Buch benützt sind.

[33] *Apol.* I,44,12-13. Uebers. G. Rauschen, BdK<sup>2</sup> 12 (1913), 57 f. Zum Gesetz, das die Lektüre dieser Bücher verbot, siehe Sueton, *Aug.* 31.

[34] *Apol.* I,20,1.

[35] Laktanz selber schreckt bezeichnenderweise vor diesem Gedanken zurück, indem er beifügt: 'horret animus dicere, sed dicam, quia futurum est'.

[36] *Diu. inst.* VII,15,11; cf. 17,9; 18,19,5.

[37] Verse 1–17; 37–41. Uebers A. Kurfess, in: E. Hennecke–W. Schneemelcher, op. cit. (Anm. 6), S. 514 und 515. Im jüdischen *3. Buch der Sibylle* (Verse 46 ff.) finden sich schon ähnliche Gedanken; siehe dazu V. Nikiprowetzky, *La Troisième Sibylle* (Paris, 1970), spez. S. 160 ff. Andere Texte sind zitiert von P. Prigent, 'Au temps de l'Apocalypse II. Le culte impérial au 1<sup>er</sup> siècle en Asie-Mineure', *RHPR* 55 (1975), 215–34, spez. 229 ff.

[38] Siehe oben S. 369, und Anm. 29. Vgl. H. U. Perels, *Beitzethik in den apokryphen Apostelgeschichten und in der zeitgenössischen christlichen Literatur* (Diss. Heidelberg, 1976).

[39] Vgl. Th. Zahn, op. cit. (Anm. 9), S. 879; E. Rolffs, in: *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen* (Tübingen, 1904), S. 364 f.

[40] Strom. VI,43,1–2. Uebers. O. Stählin, BdK<sup>2</sup>, 2. Reihe 19 (1937), S. 266.

[41] Zur Textvariante 'coniuncti' siehe Keresztes, art. cit. (Anm. 1), S. 251–5, und A. Wlosok, in: *Das frühe Christentum im römischen Staat* (Darmstadt, 1971), S. 285, Anm. 23. Für unsern Zusammenhang ist diese Variante irrelevant.

[42] Gewisse Forscher haben angenommen, die Christen hätten sich wirklich als Brandstifter bekannt; vgl. P. Keresztes, art. cit. (Anm. 1), S. 250, Anm. 13; S. 251, Anm. 18.

# Tradition and Composition in the *Acts of Thecla* The State of the Question

## *Abstract*

The *Acts of Thecla* were once part of the *Acts of Paul*, which Tertullian says were composed by a presbyter in Asia. Scholars long have haggled over the historicity of the Thecla story, some insisting it is pure fiction, others claiming it relies on eyewitness testimony but later adorned by imaginative embellishment. The best judgment to date concerning antecedent traditions claims the Thecla story as we now know it arose among storytelling celibate women.

### 0. Introduction

Christian hagiographical literature has retained the memory of a maiden converted by the apostle Paul, who, having endured a terrible ordeal after her conversion, is said to have died only at an advanced age. According to the more developed legend, she is said not even to have died, but to have disappeared alive into a cleft of a rock. In Seleucia in Asia Minor where the Thecla cult flourished from the fourth century, local residents showed pilgrims the grotto where the saint was thought to have lived her last years and the border of her mantle protruding from the rock, the last visible vestige of the departed (Dagron).

### 1. The *Acts of Thecla* and the *Acts of Paul*

The Thecla narrative—called here for the sake of expediency the *Acts of Thecla* (ATHl)—was originally part of the *Acts of Paul* (APl), whose fragmentary remains show that it narrated the apostle's journeys until his martyrdom in Rome. It is now virtually certain that the APl once contained the ATHl.

1.1. Before introducing Thecla in ch. 7, the ATHl relates in some detail the preaching and reception of Paul in Iconium.

1.2. The ATHl begins abruptly: "As Paul was going up to Iconium after the flight from Antioch," presupposing antecedent events.

1.3. In a Coptic version of the APl conserved in a fifth century papyrus and belonging to the Universitäts-Bibliothek in Heidelberg, the ATHl is preceded by an episode of the apostle's persecution at Antioch (C. Schmidt).

1.4. The style and vocabulary of the Greek remains of the APl so resemble the ATHl that the identity of the author of the two narratives can hardly be doubted (Schmidt and Schubart).

1.5. At the beginning of the third century Tertullian wrote concerning the APl (*De baptismo* 17, 5), but the content of his statements concerning it relate directly to the ATHl. Therefore, Tertullian must have known the APl in their integral version which included the ATHl.

From this evidence one must deduce that the ATHl was separated from the rest of the APl for the needs of the Thecla cult (in the East her feastday is 24 September; in the West 23 September). This was felicitous inasmuch as it therefore did not suffer the same fate of the APl, which was judged apocryphal and poorly transmitted by the official church.

## 2. Tertullian on the *Acts of Paul*

In the passage already mentioned, Tertullian says that the author of the APl was a presbyter of Asia who had composed the work "for love of Paul," but who, convicted of fraud, had left his office. Here then is a precious note which furnishes us with four pieces of information.

2.1. The work was composed in Asia, which means either Asia Minor generally or more precisely the province of which Ephesus was the capital.

2.2. Tertullian provides the *terminus ante quem* for the redaction of the APl; i.e., at the end of the second century it already was read in North Africa. This is confirmed by the content of the APl, which accords with what we know about popular Christianity of the second century.

2.3. The author was a presbyter, hence a minister of the church.

2.4. The author's admiration of the apostle pushed him too far, and his novel cost him his office (see however Reinach: 136ff). Consequently, one may conclude that the APl was written before the end of the second

century and was the work of an author who belonged to the dominant church in Asia.

### 3. The Content of the *Acts of Thecla*

The content of the ATHl may be summarized as follows: The apostle Paul was preaching in Iconium, His message was concentrated in a series of macarisms in which were found juxtaposed the ones we know from Matthew 5 with others of a clearly encratite turn (ATHl 5): "Blessed are the pure in heart, for they shall see God. Blessed are they that have kept the flesh chaste, for they shall become a temple of God. Blessed are they that control themselves, for God shall speak with them." Even Paul's word appears in the form of a macarism: "Blessed are they that have wives as not having them, for they shall receive God for their portion" (cf 1 Cor. 7:29). Thecla, a maiden of good family, listened to the apostle's preaching from the window of a neighbouring house and was fascinated by this message. She forgot to eat or drink, which threw her mother Theocleia and her fiancé Thamyris into despair. The jealous Thamyris denounced the apostle as a magician who bewitched the young people of the city so that they no longer wished to marry. Paul was thrown into prison. Thecla joined him there by night. The following day, at the discovery of this flight, Paul was scourged and cast out of the city. Thecla—at her mother's request!—was condemned to the stake "in order that all the women that have been taught by this man may be afraid" (ATHl 20). However, Thecla escaped her lot when a rainstorm put out the fire. She joined the apostle who was hiding in a tomb and together they went to Antioch. There a city official saw Thecla in the street and, thinking she was a prostitute, wished to embrace her. Indignantly, she tore off his crown, which was considered a sacrilegious act. She was condemned to the wild beasts, and while awaiting the games was entrusted to Tryphaena, a widow of the royal family, who offered to take her into keeping in place of her own recently deceased daughter. The day of the games Thecla was thrust into the arena before several wild beasts: lions, bears, and bulls. Miraculously, no beast could do her harm. Believing that her last day had come, Thecla threw herself into a ditch full of water and seals to baptize herself. Tryphaena then fainted and was thought dead. Dismayed by this incident, the governor released Thecla. The maiden then sought out Paul, who had curiously disappeared from the scene, in Myra. Having heard all that had happened to her, Paul gave her permission to teach the word of God. She left for Iconium where she found her mother, and then departed for Seleucia. At this point the text ends abruptly: "Having enlightened many by the word of God, she rested in a glorious sleep" (ATHl 43).

#### 4. Scholarly Hypotheses Concerning Historicity

4.1. In the last century scholars have waffled between two extremes concerning the historicity or fabulosity of the ATHl, and twice have struck on an Hegelian, “happy-medium” consensus.

4.1.1. The first to look at the text in a truly critical manner was Carl Schläu in his monograph entitled, *Die Acten des Paulus und die ältere Thekla-Legende. Ein Beitrag zur christlichen Literaturgeschichte* (1877). Schläu concluded that we have no means of detecting a historical nucleus in the Thecla narrative (88ff). The way in which the apostle’s journeys and teaching are presented in the ATHl invites us rather to prudence. The existence of a Thecla who baptized herself is not impossible but cannot be proven. The fact that the Church Fathers frequently mention Thecla means nothing inasmuch as they themselves depend on the ATHl. Richard A. Lipsius, the author of the critical edition of the ATHl in *Acta apostolorum apocrypha* vol 1, in his great work on the apocryphal Acts sides with Schläu (Lipsius: 1.464ff). Arnold Rey, a student of Auguste Sabatier, though critical of Lipsius on his hypothesis of the existence of a primitive Gnostic ATHl, joins him on this point: “Thecla, the principal personage of the *Acta*, is a heroine of a novel, worthy on all points of becoming a saint, but who never existed. This piece of writing is the source of her entire legend” (59).

4.1.2. At the same time some scholars were more optimistic concerning Thecla’s historicity. Theodor Zahn, as was his wont, tended to trust texts until they were proven unreliable. Thus Jerome’s witness (*De viris illustribus* 7) that the presbyter of Asia, the author of the *Acts of Paul*, was judged “before John” (the apostle), became for Zahn an indication of the *terminus ante quem* for the work’s redaction, which he consequently placed between 90 and 120 (892ff). Zahn found many intelligent though forced arguments to support his hypothesis. We need only see one example. Alfred von Gutschmid had shown that a Queen Tryphaena really had existed (177–179). She was the widow of King Cotys of Thrace and the mother of Polemon II, King of Pontus between 38 and 63 C.E. She may have resided in Iconium at the time the supposed events in the Thecla narrative took place. Queen Tryphaena was even a relative of the Emperor Claudius. Whereas Gutschmid had deduced from this that the memory of Tryphaena had apparently been kept alive in the region for 150 years, Zahn used this evidence as proof that at least this episode in the narrative had been put down in writing a very short time after the events; indeed, while the eldest of the believers were yet able to relate what they themselves had witnessed at the time of Paul and Queen Tryphaena (907).

William M. Ramsay went in the same direction (375–428). He believed himself able to distinguish between a primitive narrative which *had* to have been written in the first century and the work revised between 130 and 150 which Tertullian had before his eyes. Decisive for Ramsay was the fact that the ATHl alludes in ch. 3 to a “royal way” which no longer existed in the second century (31ff). Moreover, on the basis of a late pseudo-Chrysostomian panegyric, he eliminated from the narrative the ordeal by fire that Thecla had to undergo at Iconium (for an English translation of the panegyric see below MacDonald and Scrimgeour). This allowed him to keep the major part of the ATHl as the authentic narrative! Finally, F. C. Conybeare, who translated the Armenian version of the ATHl published in Venice in 1874 (49–88), was jubilant: the majority of the additions in the revision of the work between 130 and 150 supposed by Ramsay were absent from the Armenian version. The latter then must represent a text which had remained faithful to the original. Unfortunately, the Armenian version was done after the fifth century Syriac version; this Syriac version has the majority of these same “additions.” Consequently, the Armenian version does not have the weight Conybeare attributes to it for the reconstruction of the primitive text of the ATHl, for it seems to have left aside a few details which embarrassed the translator and which, not surprisingly, embarrasses the modern reader as well.

4.1.3. As often was the case, Adolf von Harnack tried to present a well-thought out synthesis by assessing the arguments advanced by both sides (493ff). Harnack referred first to Ramsay’s arguments demonstrating a version of the ATHl between 130 and 150 in order to refute the early dating proposed by Zahn. Then he attacked Ramsay’s hypothesis which postulated the existence of a primitive piece of writing dating from the years 50 to 70. Nothing forces one to suppose a written text. It suffices to acknowledge that the author did not invent everything, but that his narrative was based on a oral tradition which evolved in the course of a century while still keeping some of its original traits. It is impossible to make a division between history, the legendary additions from the oral tradition, and the additions of the author of the written work. Moreover, Harnack thought that a Thecla really did live at Iconium, that she was converted by the apostle Paul, that she did meet Tyrphaena, that she did suffer because of her Christian faith, and that she did baptize and evangelize. Harnack’s position has been adopted by Ernst Rolffs (1904: 375ff; and 1924: 194), and by Léon Vouaux (128).

#### 4.2. The Debate Generated by New Manuscript Discoveries

4.2.1. The second round of debate was inaugurated by the papyrological discoveries of Carl Schmidt. Schmidt was in fact able to publish parts of

the APl—parts entirely unknown earlier—conserved in the Coptic version of the *Heidelberg papyrus* and in a Greek papyrus in Hamburg (1905 and 1936). On the basis of this broader documentation, Schmidt was sceptical of the narrative's historicity. For example, the apostle Paul's itinerary in the APl differs so radically from that in the canonical Acts that a harmonization of the two is impossible. Thus, "Auf einer schmalen geschichtlichen Basis aufgebaut, reiht sich Legende an Legende; nirgendwo bietet sich ein Lichtblick auf einen sicheren historischen Boden; alles ist in den Nebel der Dichtung gehüllt" (1905: 215; 1936: 111ff; cf Holzhey: 28ff). Moreover, a whole series of studies at the time were dedicated to the analysis of a possible influence of romantic and aretalogical Hellenistic literature on the AAA. The analysis tends to reinforce the conviction that the latter are the product of pure fiction (see Kaestli, 1981: 57ff).

4.2.2. Nonetheless, there were still those who tried to prove Thecla's historicity. For example, Salamon Reinach:

One might very well understand that a witness to his preaching (i.e. Paul's) at the time—one of Onesiphorus' sons for example—having become a priest in the church of Ephesus, may have in good faith put speeches into Paul's mouth which later seemed almost heretical and acts which came to the support of these speeches. . . . Thus the core of the Thecla story—and I must insist on the word *core* for none of the present texts can be considered as authentic—is not only the most ancient of the Christian writings that the church deems "apocryphal"; it is, with all proper reserve to Paul's epistles, the most ancient Christian work which we possess." (131 and 136; cf Leclercq: 164, referring to D. Cabrol)

Not until the middle of our century does one find a new attempt at synthesis which takes into account all the knowledge gained and which presents a nuanced position. The concern characterizes the work of Wilhelm Schneemelcher who is at present the best connoisseur of the APl (esp. 1974: 182ff, and his contributions on the APl in Hennecke and Schneemelcher: 2.322–351). This German scholar recognizes straight-away that with the AT<sub>hl</sub> we are in the field of legend and not of history (1974: 190). It makes no sense to look for historical reminiscences in this work as Zahn and Ramsay did; but it does make sense—and herein lies his novelty over against Schmidt—to try to distinguish between tradition and composition in this work. This effort is not destined to defeat since one can detect in the text transmitted to us the traces of a clumsy redactional activity by the author. An example: it is striking to see that Paul, who bears the responsibility for the conversion to continence of a large number of women at Iconium, is merely cast out of the city, while



Thecla, one of his innocent victims, is condemned to an ordeal by fire. Then, when Thecla survives this ordeal, she has to seek out the apostle who had disappeared without leaving any message for her. So Schneemelcher concludes: "D.h. doch aber, dass ver Verfasser der *Acta Pauli* in den *Acta Pauli et Theclae* selbständig tradierte Theklatraditionen in sein Werk eingefügt hat, diese Traditionen allerdings . . . selbständig bearbeitet hat" (1974: 196; cf Hennecke and Schneemelcher: 2.330–333). One might add that the same sudden and enigmatic disappearance of the apostle may be seen when new difficulties arise for Thecla at her arrival in Antioch (ATHl 26). Indeed, after coming out of the arena unharmed, she must once again seek out the apostle who had departed for Myra. Schneemelcher, in his translation of the APl, says in summary:

All this points to the view that the author of the AP has here absorbed independent Thecla-traditions into his book and worked them up. It will be difficult to disentangle these traditions, which are probably connected with the worship of Thecla in Seleucia (or Iconium), since the linguistic form of the text today before us is the work of the author of the AP. (Hennecke and Schneemelcher: 2.332)

## 5. The Acts of Thecla as Thecla Folklore

5.1. Wilhelm Schneemelcher has clearly shown one of the tasks for future research without undertaking it himself. I received for review in *Cristianesimo nella Storia* and in *The Second Century* a book by an American scholar who has got down to this task. Dennis Ronald MacDonald's *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon* (1983) is worth talking about in some detail. MacDonald's small book succeeds in my opinion in taking a step forward in the elucidation of the difficult problem of the relationship between tradition and composition in the ATHl. In addition, he analyzes the *Martyrdom of Paul* and another episode from the APl which takes place in Ephesus. His results are very interesting as well, but I shall limit myself to what he says about the ATHl. One should say at the start that the young American scholar in question has a lot of imagination and sometimes constructs hypothesis upon hypothesis. But even if one were to set aside the "overload," there remains a sufficient number of new theses to arouse the reader's interest.

5.2. Like Schneemelcher, MacDonald renounces finding historical reminiscences in the ATHl. At the very most, and illadvisedly at that, he thinks that Thecla existed, but he has his heart set on showing that the author of the APl, in composing his work, must have referred to oral legends. In order to do this he has recourse first of all to external criteria and then to an internal criterion. These external criteria are thin: the

historical existence of Queen Tryphaena, which research has long recognized, and the narrative of a pagan legend conserved in Hyginus, which is in some respects similar to the story of Thecla. More important is the introduction of a new internal criterion: the use of folkloristics to detect in the written text structures which come from the oral narrative. Here MacDonald relies in particular on the research of Axel Olrik (1965). According to this study, there are "laws" which characterize the style of popular oral narrative. These "laws"—which are not however recognized by all scholars—are not all of the same value. For example, the observation that the narrative begins calmly in order to reach a climax and that it ends as calmly is a piece of evidence which applies to written narratives as well. The same is the case with the "law" concerning the concentration of the narrative around a hero or heroine who is contrasted by antagonists. I shall limit myself to a description of the points which seem to me to be the most fruitful.

5.2.1. In popular narrative one often encounters "twin" figures; i.e., characters without their own personalities and who always act and speak together without distinction from each other. This law is fully at work in the ATHl and in a general way in the APl (cf Demas and Hermogenes; Simmias and Zeno; Lemma and Ammia; Artemilla and Euboula; Cleobius and Myrte; Luke and Titus; Parthenius and Pheretas; Longus and Cestus).

5.2.2. In popular narrative the unfolding of the story is simple, linear, and chronological (single-stranded). When a piece of information concerning the past has to be given, it appears in a dialogue. This rule also applies to the APl in general and to the ATHl in particular (see for example the Ephesus episode).

5.2.3. An almost universal law of popular oral narrative is the pleasure of repetition. Scenes are repeated to increase tension. This is typically the case in the ATHl, where the events at Iconium are, as it were, doubled by those at Antioch. If one were not attentive to this law of popular narrative, one would tend rather to say that these "doublets" betray the amalgamation of heterogeneous traditions (Dagron: 33, n. 4).

5.2.4. Popular narrative likes to present scenes in which the action is concentrated in a plastic image. It seems to be in fact that all the ATHl are like a series of scenes, even though MacDonald only mentions two of them.

5.2.5. By referring to the work of Albert B. Lord, MacDonald supplies a supplementary law: the law of "narrative inconsistencies" which comes from the fact that a narrator cannot reread his narrative as an author does in order to harmonize the different parts of his narrative with each other. Thus these "narrative inconsistencies" appear in the ATHl. For example,

Thecla seems to throw herself into the water twice (ATHl 34). If one were to contrast the ATHl with its literary recasting in Pseudo-Basil's *Acts and Miracles of St Thecla* (fifth century) these inconsistencies would stand out in even sharper relief.

5.3. The remainder of MacDonald's book does not directly concern the subject at hand, but is worth mentioning. He endeavors to delineate the *Sitz im Leben* of the oral legends incorporated into the APl and concludes that these legends and especially the ones in the ATHl were told by women. His arguments are: (1) according to Tertullian's witness it was women who were especially interested in this narrative, (2) the whole narrative reveals a feminine sensitivity—friendly protagonists are women whereas men are for the most part hostile—(3) in Asia Minor, the legend's place of origin, women had an important place in early Christian communities, and (4) the legends vigorously oppose the city and the family, two stable pillars of society which were indeed opposed by the lower social circles in second century Asia Minor.

All this leads the author to his principal thesis. Although I cannot summarize his argumentation here, he thinks the Pastoral Epistles (1 and 2 Timothy and Titus) were written in order to respond to these apocryphal legends concerning Paul: "Have nothing to do with godless and silly myths" says 1 Tim 4:7. The Pastorals, unlike the APl and the ATHl, preach the validity of marriage, woman's submission to a man, respect for ministers and civil authorities, and warn against asceticism. Moreover, it is impossible not to see the resemblances between the APl and the Pastorals, resemblances which are best explained if one were to acknowledge a common tradition on which both depend. I have come to the same conclusion in an essay entitled "In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen?" (= Aufsatz XXVII).

MacDonald concludes that although the Pastorals were victorious in the second century battle of Paulinism in that they entered the New Testament canon, one should be attentive today to the fact that alongside the Pastorals there was a Pauline tradition which also lays claim on the apostle and which—for all of its distortions—is able to complement the message of the Pastoral Epistles in a felicitous way.

## 6. Conclusions

After this general survey of the questions which arise in the context of the problem of tradition and composition in the ATHl, I should like to conclude by enumerating the points which seem to me established or at least debatable and which ought to guide future research. These conclusions go somewhat beyond those of Eric Junod (285).

- 6.1. The whole narrative concerning Thecla was introduced into the APl by the presbyter of Asia Minor.
- 6.2. This piece has retained some particularities of the oral narrative.
- 6.3. The oral tradition may be situated historically inasmuch as it is attested by other independent sources and in particular by the Pastoral Epistles.
- 6.4. Its *Sitz im Leben* is a female liberation movement (so also Dagron: 36–38).
- 6.5. One can only speculate on the legend's historical nucleus; it was perhaps about a maiden in Paul's entourage who suffered for her faith and who became the heroine of a circle of Christian women in Anatolia. One may be tempted to see an allusion to the story of Thecla in two passages from the Apostolic Fathers (*1 Clement* 6:2 and Ignatius, *Romans* 5:2).
- 6.6. The author of the APl has added redactional touches (e.g., itinerary of the apostle's journeys and speeches).
- 6.7. The church of Seleucia, in quest of a legend for its Thecla cult, appropriated and expanded the AThl.

## Bibliography

- F. C. CONYBEARE 1896, *The Armenian Apology and the Acts of Apollonius and Other Monuments of Early Christianity*. Second edition. London: S. Sonnenschein.
- G. DAGRON 1978, *Vie et miracles de sainte Thècle*. Subsidia Hagiographica 62. Brussels: Société des Bollandistes.
- A. VON HARNACK 1958, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Second edition. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- C. HOLZHEY 1905, *Die Thekla-Akten. Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche*. Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München 2.7. Munich: E. Stahl.
- E. JUNOD 1983, "Créations romanesques et traditions ecclésiastiques dans les Actes apocryphes des Apôtres. L'alternative fiction romanesque – vérité historique: une impasse." *Augustinianum* 23: 271-285.
- J.-D. KAESTLI 1981, "Les principales orientations de la recherche sur les Actes apocryphes des Apôtres", pp. 49-67 in *Les Actes apocryphes des Apôtres*. Edited by François Bovon. Publications de la faculté de théologie de l'Université de Genève 4. Geneva: Labor et Fides.
- R. A. LIPSIUS, M. BONNET 1959, *Acta apostolorum apocrypha*. Leipzig: Hermann Mendelssohn 1891-1903. Reprint edition. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- A. B. LORD 1978, *The Singer of Tales*. Harvard University Press. Reprint. New York: Atheneum.
- A. OLRİK 1965, "Epic Laws and Folk Narrative", pp. 131-141 in *The Study of Folklore*. Edited by A. Dundes. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- W. M. RAMSAY 1893/1954, "The Acta of Paul and Thekla", pp. 375-428 in his *The Church in the Roman Empire Before A.D. 170*. London: G. P. Putnam. Reprint edition: Grand Rapids: Baker Book House.
- S. REINACH 1910, "Thekla". *Annales du Musée Guimet* 35: 103-140.
- C. SCHMIDT 1905/1965, *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1*. Reprint. Hildesheim: Georg Olms.
- C. SCHMIDT, W. SCHUBART 1936, *Praxeis Paulou: Acta Pauli nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek*. Glückstadt and Hamburg: J. J. Augustin.
- W. SCHNEEMELCHER 1965, "The Acts of Paul", pp. 322-352 in *New Testament Apocrypha*. Edited by E. Hennecke and W. Schneemelcher. English translation edited by R. McL. Wilson. Philadelphia: Westminster.
- 1974, "Die Acta Pauli. Neue Funde und neue Aufgaben", pp. 182-203 in *Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik*. Edited by W. Schneemelcher. Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies.
- Th. ZAHN 1890, *Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*. Erlangen and Leipzig: A. Deichert.

## Hérésie et orthodoxie selon la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul

### *Résumé*

*Après le découverte du Pap. Bodmer X contenant le texte grec de la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul, il semble bien qu'on puisse affirmer que ces deux lettres ont existé avant d'être intégrées dans les Actes de Paul. Le caractère de l'hérésie combattue et la théologie qui s'exprime dans la réponse de Paul renforcent l'impression que la Correspondance a vu le jour dans la 1<sup>re</sup> moitié du II<sup>e</sup> siècle.*

Walter Bauer parle de la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul dans le chapitre de son livre consacré à Edesse <sup>1</sup>. Le fait que cette Correspondance se trouve, au IV<sup>e</sup> siècle, dans la Bible syriaque, comme écrit canonique (dans le Commentaire d'Ephrem des Epîtres pauliniennes, elle se situe en effet après *II Corinthiens*) s'explique, d'après W. Bauer, le mieux, si nous supposons que c'est l'évêque Kûné (= Koïvoç), au début du IV<sup>e</sup> siècle, qui, dans sa polémique contre les hérétiques, l'a introduite dans le canon. W. Bauer doit néanmoins concéder que sa thèse rencontre deux difficultés:

a) Ephrem, dans son Commentaire, prétend que les disciples de Bardésane n'ont pas admis la Correspondance dans leur canon du N.T., puisqu'elle s'opposait à leur enseignement. W. Bauer affirme cependant qu'il est improbable qu'une traduction syriaque des *Actes de Paul* (dont la Correspondance fait partie) existait déjà du vivant de Bardésane, donc au début du III<sup>e</sup> siècle. Par conséquent, il faut admettre que le canon des disciples de Bardésane ne comprenait pas la Correspondance apocryphe, parce qu'elle était encore inconnue à cette époque <sup>2</sup>;

<sup>1</sup> Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1964<sup>2</sup>, p. 45-48.

<sup>2</sup> Cette affirmation semble justifiée; mais il est à remarquer qu'Ephrem ne parle que des *disciples* de Bardésane, de leur école ou « maison », il ne prétend pas que la Correspondance apocryphe ait été introduite dans le canon de l'Eglise syrienne *du vivant* de Bardésane.

b) La Correspondance apocryphe fait partie intégrante des *Actes de Paul*. Pourquoi l'Eglise syrienne l'a-t-elle extraite pour l'intégrer dans le canon du N.T.? Réponse de W. Bauer: il semble que le rôle joué par Thècle, dans les *Actes de Paul*, en tant que femme qui enseigne et se baptise, ait été ressenti comme choquant <sup>2a</sup>.

Avec cette problématique, nous entrons dans le vif du sujet qui retiendra notre attention. J'aimerais étudier, à la lumière du thème de notre enseignement de 3<sup>e</sup> cycle, cette Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul. Quelle est l'hérésie qui y est combattue? Quelle est l'orthodoxie qui s'y exprime? Cependant, avant de pouvoir répondre à ces questions, il faut que je parle, dans un chapitre introductif, du texte de la Correspondance et de sa transmission.

### *I. Introduction: Le texte et sa transmission*

#### *1. Quelques dates de l'histoire de la recherche*

L'étude critique de la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul commence en 1890, année où P. Vetter et Th. Zahn publient tous deux, mais indépendamment l'un de l'autre, une traduction allemande de la version arménienne de la Correspondance, seule connue à l'époque, ainsi qu'une traduction allemande du commentaire d'Ephrem de cette Correspondance, conservé également en une version arménienne <sup>3</sup>. Les publications des deux savants allemands portèrent leur fruit: pendant les deux décennies qui suivirent, comme par une réaction en chaîne, trois versions latines et une version copte de la Correspondance furent découvertes et éditées. Dans l'ordre chronologique, voici ces éditions:

- en 1891, A. Carrière et S. Berger, avec l'aide de l'abbé Ratti (le futur pape Pie XI), publient le texte d'un manuscrit latin provenant de

Mais ce qui est vrai, c'est que la transmission de la Correspondance dans sa version syriaque révèle une rédaction anti-bardésanite; cf. plus bas, note 120.

<sup>2a</sup> Notre conclusion sur ce point sera différente; cf. plus bas, p. 57ss.

<sup>3</sup> P. VETTER, «Der apokryphe dritte Korintherbrief neu übersetzt und nach seiner Entstehung untersucht», Theol. Quartalschrift 72, 1890, pp. 610–639 (cf. idem, Der apokryphe dritte Korintherbrief, in: Tübinger Universitätsschriften 1893/94, pp. 41–52: texte arménien); TH. ZAHN, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, Erlangen-Leipzig, II, 1890, pp. 595–606 (trad. par S. KANAJANZ – H. HÜBSCHMANN).

Biasca au Tessin et conservé à Milan (*Ambrosianus* E.53 inf., saec. X, fol. 169<sup>r-v</sup>)<sup>4</sup>;

- en 1892, E. Bratke signale l'existence d'un autre témoin latin conservé à la Bibliothèque publique de Laon (Cod. N° 45, saec. XIII, fol. 140) qu'il publie dans la *Theologische Literaturzeitung*<sup>5</sup>;
- en 1904 (1905<sup>2</sup>), C. Schmidt édite le papyrus copte du VI<sup>e</sup> siècle qu'il avait découvert en 1897 à la Bibliothèque universitaire de Heidelberg (Pap. copt. 1); ce papyrus contient la Correspondance comme partie intégrante des *Actes de Paul*<sup>6</sup>.

Après cette riche moisson de découvertes et d'éditions, il fallait faire le point. A. Harnack s'en chargea; il analysa toutes les versions connues et essaya de reconstituer, sur cette base, le texte grec original de la Correspondance<sup>7</sup>.

Or, le dernier mot n'était pas dit. De nouvelles découvertes allaient s'ajouter aux premières:

- en 1908, Dom D. de Bruyne publie un troisième manuscrit latin de la Correspondance, découvert par lui à la Bibliothèque nationale de Paris (*Paris lat.* 5288, saec. X/XI, fol. 32–33)<sup>8</sup>;
- le même érudit bénédictin publie en 1933 un quatrième manuscrit latin fragmentaire de la Correspondance, se trouvant à la *Zentralbibliothek* de Zurich (Car. C 14, saec. X, 4<sup>e</sup> feuillet collé à la reliure)<sup>9</sup>;

<sup>4</sup> A. CARRIÈRE – S. BERGER, «La Correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens», RThPh 24, 1891, pp. 333–351.

<sup>5</sup> E. BRATKE, «Ein zweiter lateinischer Text des apokryphen Briefwechsels zwischen dem Apostel Paulus und den Korinthern», ThLZ 17, 1892, col. 585–588.

<sup>6</sup> C. SCHMIDT, *Acta Pauli*, aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1, Leipzig 1904 (1905<sup>2</sup>; réimpr. Hildesheim 1965, en 2 vol.). Actuellement, le papyrus porte le n° 130.

<sup>7</sup> A. HARNACK, Untersuchungen über den apokryphen Briefwechsel der Korinther mit dem Apostel Paulus, in: Sitz.-ber. preuss. Akad. Wiss., Berlin 1905, pp. 3–35; idem, *Apocrypha IV. Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther* (KIT 12), Berlin 1931. Cf. aussi E. ROLFFS, «Der apokryphe Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern», in: *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, éd. E. HENNECKE, Tübingen 1904, pp. 388–394; idem, «Paulus' Briefwechsel mit den Korinthern (sogen. 3. Korintherbrief)», in: *Neutestamentliche Apokryphen*, éd. E. HENNECKE, Tübingen 1904, pp. 362–364; 1924<sup>4</sup>, 194–195; L. VOUAUX, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris 1913, pp. 19–21 et 247–275.

<sup>8</sup> D. DE BRUYNE, «Un nouveau manuscrit de la troisième lettre de saint Paul aux Corinthiens», Rev. Bén. 25, 1908, pp. 431–434. Cf. Appendice O, infra p. 60.

<sup>9</sup> D. DE BRUYNE, «Un quatrième manuscrit latin de la correspondance apocryphe de s. Paul avec les Corinthiens», Rev. Bén. 45, 1933, pp. 189–195.



- en 1952, le prof. H. Boese édite un témoin latin de Berlin jusqu'alors resté inconnu (Berol. Ham. 84, saec. XIII, fol. 241r)<sup>10</sup>;
- en 1959, coup de théâtre: M. Testuz publie pour la première fois le texte grec de la Correspondance, contenu dans un papyrus de la Bibliothèque Bodmer à Genève (Pap. Bodm. X, saec. III, fol. 50–57)<sup>11</sup>.

Après ces nouvelles découvertes, il fallait s'attendre à ce qu'un chercheur tente de faire la synthèse, comme A. Harnack l'avait fait quelque 50 ans auparavant. Et en effet, en 1963, le prof. néerlandais A. F. J. Klijn s'attela à cette tâche<sup>12</sup>. Puisqu'il s'agit en même temps de la dernière étude approfondie consacrée au problème de la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul, nous nous référerons souvent à ce travail. Mais la présente étude prouvera – je l'espère – qu'on peut aller encore plus loin<sup>13</sup>.

## 2. *Les trois formes de la transmission du texte.*

La Correspondance comprend plusieurs pièces qui ne sont pas toujours transmises ensemble: a) une lettre des Corinthiens à l'apôtre Paul<sup>14</sup>; b) la lettre de Paul aux Corinthiens qui est censée être la réponse de l'apôtre aux questions des Corinthiens<sup>15</sup>; c) une notice narrative entre les deux lettres qui raconte dans quelles conditions Paul a reçu la lettre des Corinthiens<sup>16</sup>; d) une introduction qui précède la lettre des Corinthiens<sup>17</sup>.

Voici les trois formes de la transmission du texte:

- le dossier complet des 4 pièces ne se trouve que dans le papyrus copte

<sup>10</sup> H. BOESE, «Über eine bisher unbekannte Handschrift des Briefwechsels zwischen Paulus und den Korinthern», ZNW 44, 1952/53, pp. 66–76.

<sup>11</sup> M. TESTUZ, Papyrus Bodmer X–XII, Genève 1959, pp. 7–45; idem, «La correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens», in: Littérature et théologie pauliniennes (Recherches bibliques V), Louvain 1960, pp. 217–223. T. W. MACKAY, «Observations on P. Bodmer X», in: Actes du XV<sup>e</sup> Congrès international de papyrologie, Bruxelles 1979, pp. 119–128, a donné un compte-rendu critique de l'édition princeps.

<sup>12</sup> A. F. J. KLIJN, «The Apocryphal Correspondence between Paul and the Corinthians», VigChr 17, 1963, pp. 2–23.

<sup>13</sup> W. SCHNEEMELCHER, dans la nouvelle édition des Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung d'E. HENNECKE, II, Tübingen 1989<sup>1</sup>, pp. 197–198 et 207–208, a pu tenir compte de l'article d'A. F. J. Klijn et du mien.

<sup>14</sup> Cf. Appendice I, infra p. 60s.

<sup>15</sup> Cf. Appendice III, infra p. 61s.

<sup>16</sup> Cf. Appendice II, infra p. 61.

<sup>17</sup> Cf. Appendice IV, infra p. 63.

de Heidelberg, contenant les *Actes de Paul*, édité par C. Schmidt <sup>18</sup>; signalons le fait curieux que le papyrus grec de Hambourg, contenant les *Actes de Paul* et également édité par C. Schmidt, ignore tout de cette Correspondance! <sup>19</sup>;

- les deux lettres, avec la notice narrative entre elles, se trouve dans la plupart des manuscrits arméniens <sup>20</sup>, dans le commentaire des Épîtres pauliniennes d'Ephrem, et dans les manuscrits latins conservés à Zurich <sup>21</sup> et à Paris <sup>22</sup>;
- les deux lettres seules, sans la notice narrative, se trouvent dans le manuscrit grec de la *Bodmeriana*, et dans les manuscrits latins de Milan, Laon et Berlin.

A première vue, on est porté à penser que la transmission du texte a évolué de la manière suivante: le dossier complet des *Actes de Paul* coptes se trouve à l'origine; une fois qu'on a commencé à transmettre les deux lettres des Corinthiens et de Paul séparément, dans la Bible syriaque (Ephrem) et arménienne, on les a laissées reliées entre elles par la notice narrative, mais en supprimant l'introduction <sup>23</sup>; finalement, on aurait encore supprimé la notice narrative qui n'avait plus de raison d'être dans un recueil épistolaire canonique ou quasicanonique: c'est la forme que nous trouvons dans les manuscrits latins (à l'exception de ceux de Zurich et de Paris). Chronologiquement, tout semble confirmer cette conclusion: en effet, les *Actes de Paul* sont de la fin du II<sup>e</sup> siècle, la Correspondance apocryphe se trouve dans la Bible syriaque et arménienne du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle, les manuscrits latins datent dès X<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles.

Cette interprétation des faits était généralement admise avant la découverte du papyrus Bodmer. Elle avait derrière elle les grands noms de la critique allemande du début du siècle: Th. Zahn <sup>24</sup> et A. Harnack <sup>25</sup>, et elle fut également appuyée par l'éditeur des deux papyrus,

<sup>18</sup> Op.cit. (note 6), pp. 73–82 et 39\*–43\*.

<sup>19</sup> Cf. plus bas, p. 27s.

<sup>20</sup> Sauf dans un manuscrit de Smyrne; cf. P. VETTER, Theol. Quartalschrift 72, 1890, p. 613 (La remarque d'A.F.J. Klijn, art.cit. [note 12], p. 2, est à corriger dans ce sens).

<sup>21</sup> En revanche, dans le manuscrit de Zurich, manque la Lettre de Paul, mais probablement par accident; cf. D. DE BRUYNE, art.cit. (note 9), p. 192.

<sup>22</sup> Cf. notre note 8.

<sup>23</sup> Ce stade de la transmission serait aussi représenté par les manuscrits de Zurich et de Paris.

<sup>24</sup> Op.cit. (note 3), pp. 607–610.

<sup>25</sup> Op.cit. (note 7), pp. 28–35.

copte et grec, des *Actes de Paul*, C. Schmidt<sup>26</sup>. Les deux premières éditions des Apocryphes du N.T. préparées par E. Hennecke se font le porte-parole de cette vue<sup>27</sup>.

La découverte du Papyrus Bodmer a cependant sérieusement mis en question cette manière de voir l'évolution. Son éditeur, M. Testuz, et le prof. Klijn, dans sa mise au point après la publication du texte grec, ont eu raison d'insister sur ce point<sup>28</sup>. J'aimerais reprendre ici leurs arguments, et essayer de les développer.

M. Testuz dit: «Nous possédons maintenant en effet un texte grec du III<sup>e</sup> siècle, le plus proche que l'on connaisse de l'original, où les deux lettres se trouvent nues, sans aucune adjonction expliquant les circonstances de leur composition, comme c'est le cas dans les *Actes de Paul*. Elles sont présentées avec un simple titre, tout à fait comme les autres ouvrages de notre codex<sup>29</sup>. Aurait-on procédé de cette façon, si on les avait empruntées à un ouvrage plus considérable, tel que les *Actes de Paul*? De plus, ne trouve-t-on pas extraordinaire que des Eglises comme la Syrienne et l'Arménienne aient extrait ces deux lettres des *Actes de Paul* et qu'elles les aient placées dans leur Nouveau Testament? On devait savoir dans les Eglises d'Orient que l'auteur des *Actes de Paul*, un prêtre d'Asie, avait encouru de ses supérieurs un blâme sévère pour cet ouvrage qu'il avait placé, frauduleusement mais en toute bonne intention, sous le nom de Paul. Dans l'Eglise d'Occident, on considérait généralement, depuis Tertullien et son traité *Sur le Baptême...*, les *Actes de Paul* comme inauthentiques. — Pour que des Eglises placent donc nos épîtres dans leur canon, il fallait que ces lettres eussent circulé à part des *Actes de Paul*, ouvrage sur lequel pesait une réprobation générale»<sup>30</sup>.

Ces arguments ont leur poids. Ils ont été confirmés par l'analyse plus poussée de la relation entre la Correspondance et les *Actes de Paul* qu'A. F. J. Klijn a fournie<sup>31</sup>. Le prof. Klijn procède d'abord à une comparaison entre la Correspondance et les Actes de Paul, pour conclure que cette comparaison ne permet pas de trancher la question de savoir

<sup>26</sup> Op.cit. (note 6), pp. 125–145; idem, ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ. Acta Pauli. Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek unter Mitarbeit von W. SCHUBART hrsg. von C. SCHMIDT, Glückstadt-Hamburg, 1936, pp. 122–123.

<sup>27</sup> Cf. la note 7.

<sup>28</sup> Cf. les notes 11 et 12.

<sup>29</sup> N.B. le même codex de la Bodmeriana contient encore les écrits suivants: *Nativité de Marie* (Pap. Bodmer V, éd. M. Testuz, Genève 1958); *L'Épître de Jude, les deux Épîtres de Pierre, les Psaumes 33 et 34* (Pap. Bodmer VII–IX, éd. M. Testuz, Genève 1959); *Onzième Ode de Salomon, Fragment d'un Hymne liturgique* (Pap. Bodmer X–XI, éd. M. Testuz, Genève 1959).

<sup>30</sup> Op.cit. (note 11), pp. 23–24; idem art. cit. (note 11), p. 222.

<sup>31</sup> Art.cit. (note 12), p. 10ss.

si l'auteur des *Actes de Paul* a rédigé lui-même la Correspondance ou s'il l'a intégrée dans son œuvre. En deuxième lieu, il étudie le phénomène curieux de l'omission de la Correspondance dans le papyrus de Hambourg<sup>32</sup>, malgré le fait que la tête de chapitre «De Philippes à Corinthe» est conservé dans ce manuscrit, de même que le rappel, au début de ce chapitre, d'une aventure douloureuse que l'apôtre aurait vécue en cette ville<sup>33</sup>. A. F. J. Klijn pense que l'omission peut s'expliquer par une volonté du rédacteur du papyrus de Hambourg de résumer les *Actes de Paul*<sup>34</sup>. Mais on est néanmoins étonné de lire ce passage du papyrus de Hambourg, si la Correspondance est supposée l'avoir précédé, dans les *Actes de Paul* primitifs. Voici ce que le professeur néerlandais écrit à ce propos:

«It is remarkable that nothing is said about the false teachings. C. Schmidt supposed that this was not necessary anymore since Paul had written his letter. We do not think that this explanation is acceptable. It is strange to note that Paul is preaching about steadfastness (6,11–22). It is also remarkable that we do not meet the names of those who wrote the letter or brought it to Paul. It is even more remarkable that a man called Cleobius reveals in the Spirit that Paul has to proceed on his journey (7,28–30). If we remember that Cleobius arrived in Corinth with false teachings it is hardly possible to imagine that one writer is responsible for the correspondence and the description of the events in Corinth. The result of this comparison is that there are reasons to suppose that the correspondence was not written by the same author as the Acts of Paul»<sup>35</sup>.

J'aimerais, à cet endroit, faire une remarque supplémentaire. Non seulement, il est étrange que la Correspondance soit totalement non-existante, au début de ce chapitre sur le séjour de Paul à Corinthe, mais il est également étrange que le rapport sur les événements qui se sont passés à Philippes diverge passablement de celui que nous trouvons dans la Correspondance elle-même: d'après le papyrus de Hambourg, en effet, l'apôtre aurait passé dans un atelier<sup>36</sup>, tandis que d'après le

<sup>32</sup> Cf. C. SCHMIDT, op.cit. (note 26), pp. 98–101.

<sup>33</sup> Pap. Hamb. p. 6, 1–5 (éd. SCHMIDT, p. 44):  
ἀπὸ Φιλίππων εἰς Κόρινθον

εἰς Κόρινθον δὲ ἐλθόντος Παύλου ἀπὸ Φιλίππων εἰς τὸν Ἐπιφανίου οἶκον ἐγένετο χαρά, ὡς πάντας τοῦ[ς] ἡμητέρο[υ]ς ἀγαλλιᾶ[σ]θαι ἅμ[α] δὲ καὶ κλεῖν, ἐξηγουμένου Παύλου ὅτι πέπονθεν ἐν Φιλίπποις ἐν τοῖς ἐργαστροῖς.

<sup>34</sup> Cf. W. SCHNEEMELCHER, op.cit. (note 13), p. 207; mais il s'exprime avec beaucoup de prudence.

<sup>35</sup> Art.cit. (note 12), p. 13.

<sup>36</sup> C. SCHMIDT, op.cit. (note 26), p. 45: «Arbeitshaus»; p. 99 s.: «Bergwerk»; W. SCHNEEMELCHER, op.cit. (note 13), p. 234: «Werkstätten (Arbeitshaus?)». Mais peut-on dire que ἐργαστρα soit la même chose que ἐργαστήρια? ou encore que *ergastulum*? C. SCHMIDT combine Pap. Hamb. 6, 4–5 avec Pap. Heid. 41, 8.

papyrus de Heidelberg <sup>37</sup>, il aurait été jeté en prison à cause de Stratonice, la femme d'Apollophanès <sup>38</sup>. On peut évidemment prétendre qu'il doit s'agir de deux épisodes différents...

A. F. J. Klijn ajoute, à juste titre, que même dans le papyrus de Heidelberg, il y a une divergence entre l'introduction à la lettre des Corinthiens et cette lettre elle-même:

«The discrepancy about the ideas in Corinth with regard to Paul's future between the introduction and the correspondence is remarkable. In the introduction we find (pp. 45, 8–11): «The Corinthians were in great distress concerning Paul that he would leave the world before it was his time». In I 8 (the epistle of the Corinthians to Paul) we read: «... we believe as has been revealed to Theonoe, that the Lord saved you from the hand of the lawless one». This means that the expectations with regard to Paul's life are quite different. In the epistle one hopes that Paul will come to Corinth» <sup>39</sup>.

A ce propos, j'aimerais de nouveau faire une remarque supplémentaire. En effet, il y a d'autres divergences frappantes entre l'introduction et la Lettre des Corinthiens, concernant la description de l'hérésie qui s'était introduite à Corinthe. Voici un tableau synoptique de ces passages <sup>40</sup>:

### *Introduction*

(Pap. Heid. pp. 45, 14–23)

Il n'y a pas de résurrection (ἀνάστασις) de la chair (σάρξ), mais celle seulement de l'esprit (πνεῦμα); le corps (σῶμα) de l'homme n'est pas l'œuvre (πλάσις) de Dieu; le monde (κόσμος) non plus n'a pas été créé

*Lettre 9–15*

*Il ne faut pas, d'après eux, suivre les prophètes; Dieu n'est pas (le) tout-puissant; il n'est pas de résurrection de la chair; le modelage <sup>41</sup> des hommes n'est pas (l'œuvre) de Dieu; et (il ne faut) pas (croire) que le Seigneur est venu dans la chair;*

<sup>37</sup> Pap. Heid., pp. 47, 22–24, éd. C. SCHMIDT (note 6), pp. 77 et 41\* (cf. les manuscrits arméniens et les manuscrits de Zurich et de Paris).

<sup>38</sup> D'après le commentaire d'Ephrem, Stratonice aurait apporté la lettre à Paul; cette modification est sans doute due à Ephrem qui essaie d'harmoniser la partie narrative avec le récit d'Actes 16, 16ss.

<sup>39</sup> Art.cit. (note 12), p. 12.

<sup>40</sup> J'utilise les traductions françaises de L. Vouaux, op.cit. (note 7), p. 247, et de M. Testuz, op.cit. (note 11), p. 33, en soulignant les divergences entre les textes.

<sup>41</sup> Je préfère rendre πλάσις par le terme «modelage» plutôt que par celui de «création», comme M. Testuz.

par Dieu; *et Dieu ne connaît pas le monde* (κόσμος); *Jésus-Christ n'a pas été crucifié, mais a été apparence*<sup>42</sup>; il n'est pas né non plus de Marie, *ni de la semence* (σπέρμα) *de David*.

ni qu'il est né de Marie; ni que le monde (a été créé) par Dieu, *mais par les anges*.

J'essaierai plus tard d'expliquer ces divergences<sup>43</sup>.

Enfin, A. F. J. Klijn étudie quelques passages plus ou moins parallèles de la Correspondance et des *Actes de Paul*. Il incline à penser que l'addition plutôt maladroite, dans les *Actes de Paul et de Thècle*, à la fin du chap. 1: «que le Christ est né de Marie et de la semence de David», par la plupart des manuscrits grecs et latins, et par le papyrus de Heidelberg, semble être influencée par la Correspondance apocryphe: «But because we are dealing with a variant reading it can not be made out whether the addition goes back to the original author or to a later copyist»<sup>44</sup>.

Plus important est un parallèle entre la Correspondance et le Papyrus de Hambourg. Il est nécessaire de donner les passages en question également en synopse<sup>45</sup>:

*Pap. Hamb.*

a) p. 8, 16–21

ἐπὶ τούτοις προφήτας [ἐξ]έπεμψεν  
κηρύσσειν τὸν κύριον ἡμῶν Χρισ-  
τὸν Ἰησοῦν, οἵτινες κατὰ [τάξιν]  
καὶ κλῆρον καὶ μερισμὸν λαμβάν-  
[ο]ντες ὑπὸ πνεύματος τοῦ Χρισ-  
τοῦ [π]ολλὰ γὰρ παυόντες ὑπὸ τοῦ  
λαοῦ ἀνῆρέθησαν. [ἀ]ποστάντες

*Paul aux Corinthiens*

9–11

ὁ θεός... ἀπέστειλε πρῶτοις Ἰου-  
δαίοις προφήτας εἰς τὸ ἀπὸ τῶν  
ἁμαρτίων ἀποσπασθῆναι... μερί-  
σας οὖν ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ  
Χριστοῦ ἔπεμψεν εἰς τοὺς προ-  
φήτας οἵτινες τὴν ἀπλάνην ὑεο-  
σέβειαν ἐκήρυsson χρόνοις πολ-

<sup>42</sup> P. Vouaux traduit: «c'est son apparence seule qui l'a été»; mais C. SCHMIDT traduit le copte plus fidèlement ainsi: «sondern Schein gewesen sei» ( *ἀλλὰ οὐκο[μα]τ' πεντα[φ]ω[φ]ω[φ]ω* ).

<sup>43</sup> Voir plus bas p. 41 ss.

<sup>44</sup> Art.cit. (note 12), p. 14.

<sup>45</sup> Ed. C. SCHMIDT (note 26), pp. 56–58; éd. M. TESTUZ (note 11), p. 36–38.

οὖν θεοῦ ζῶντος κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν ἐσ[φ]άλησαν τῆς κληρονομίας τῆς αἰωνίας.

λοιῖς <ὁ γὰρ ἄρχων ἄδικος ὢν καὶ θεός><sup>46</sup> ὑέλων εἶναι διεχειρίζετο αὐτοὺς καὶ τὴν πᾶσαν σάρκα ἀνθρώπων πρὸς ἡδονὴν ἐδέσμευεν.

b) p. 8, 25–29

[κ]αὶ π[α]ρ[ε]λάβετε τὸν λόγον, ὅτι πνεῦμα δυνάμεως ἐπ' ἐσχάτων [κα]ιρ[ῶ]ν [ὁ θεός] δι' ἡμᾶς κατέπεμψεν εἰς σάρκα τοῦτ' ἔστιν εἰς τὴν Μα[ρ]ίαν τὴν [Γ]αλιλαίαν κατὰ τὸν προφητικὸν λόγον, ὃς ἐ[κ]υοφορήθη [.....] ὑπ' αὐτῆς ὡς ἀποκυῖσε αὐτὴν καὶ γεννησάι [Ἰησοῦν] τὸν Χριστόν

12–13

ὁ θεός... κατέπεμψε πνεῦμα διὰ πυρὸς εἰς Μαρίαν τὴν Γαλιλαίαν

A. F. J. Klijn dit, à propos du premier parallèle (a):

Without any doubt some relation exists, but we wonder of what nature. First of all we like to point to some discrepancies.<sup>47</sup>

Voici ces divergences: Selon le Pap. Hamb, les prophètes doivent annoncer le Christ, mais selon la Lettre de Paul, la θεοσέβεια; selon le Pap. Hamb., ils reçoivent κληρος καὶ μερισμός de l'Esprit du Christ, mais selon la Lettre de Paul, c'est Dieu qui leur fait part (μερίσας) de l'Esprit du Christ; selon le Pap. Hamb., ils sont tués par le peuple, mais selon la Lettre de Paul, par le Malin; enfin selon le Pap. Hamb., ce sont les Juifs qui abandonnent Dieu «selon leurs désirs», mais selon la Lettre de Paul, c'est le Malin qui enchaînait toute la chair des hommes «selon son bon plaisir»<sup>48</sup>. Et Klijn de conclure: «The result is that it is impossible to say in which way the passages are related. It may be that the Acts are dependent on the correspondence, but no convincing proof exists»<sup>49</sup>. Je suis de son avis, mais j'aimerais ajouter, comme divergence entre les deux textes, le fait, à mes yeux important, du rôle que le Malin (le ἄρχων ἄδικος qui veut être comme Dieu) joue dans la

<sup>46</sup> Ainsi la reconstitution du texte déficient par M. TESTUZ, sur la base de la version copte et du manuscrit de Berlin.

<sup>47</sup> Art.cit. (note 12), p. 15.

<sup>48</sup> On peut traduire πρὸς ἡδονὴν aussi par «au plaisir»; ceci expliquerait mieux les variantes des versions qu'A. F. J. Klijn énumère.

<sup>49</sup> Art.cit. (note 12), p. 15.

Lettre de Paul, en tant qu'antagoniste de Dieu qui provoque en quelque sorte le déroulement de toute l'histoire du salut. Nous y reviendrons <sup>50</sup>.

A propos du deuxième parallèle (b), M. Klijn insiste, à juste titre, sur le fait que le Pap.Hamb. introduit son message comme un λόγος que les auditeurs (il s'agit, en l'occurrence, des chrétiens en Italie) ont reçu, et il remarque :

«This means that we are dealing with a definite *kerygma*. It might be that the author alludes to the correspondence. This in particular because the remarks about the birth of Christ are irrelevant. In this address Paul speaks about Jesus who proclaimed the coming kingdom for which reason man has to flee from the darkness» <sup>51</sup>.

En outre, il signale le fait curieux que, dans les deux textes, Marie est désignée comme Galiléenne – ce qui les apparente –, mais que dans le Pap.Hamb, nous rencontrons l'expression πνεῦμα δυνάμεως, au lieu de πνεῦμα διὰ πυρός, dans la Lettre de Paul. Voici son commentaire :

«The words διὰ πυρός are not often met in relation with Christ's birth, but similar expressions occur <sup>52</sup>. It is possible that ΔΙΑΠΥΡΟΣ goes back to ΔΥΝΑΜΕΩΣ. It is, however, also possible that we have to prefer the more difficult reading and that the author of the Acts of Paul altered an already existing text» <sup>53</sup>.

Et A.F.J. Klijn conclut ce sous-chapitre de son étude comme suit :

«Concluding our remarks with regard to the relation between the correspondence and the Acts of Paul, we may say that there are some reasons to suppose that the author of the Acts incorporated an existing writing into his work. The correspondence does not fit into the Acts as a whole and some passages in the Acts seem to go back to similar passages in the correspondence. On the other hand we were able to point to some passages in the correspondence which were influenced by the Acts after the moment when the correspondence was added to the Acts of Paul» <sup>54</sup>.

A propos de la dernière remarque, j'aimerais constater que M. Klijn ne me semble pas avoir démontré suffisamment dans son étude ce qu'il

<sup>50</sup> Voir plus bas, p. 50s.

<sup>51</sup> Art.cit. (note 12), p. 16.

<sup>52</sup> Klijn cite ici quelques textes éthiopiens (note 27).

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem.



dit là<sup>55</sup>. Mais je suis bien d'accord avec le reste de sa conclusion. J'aimerais même la renforcer en signalant un fait qui est aussi à même de démontrer que «The correspondence does not fit into the Acts as a whole»: c'est le fait que des ministres d'une Eglise locale n'apparaissent que dans la Correspondance, et non pas dans le reste des *Actes de Paul*. Ce ministère a même la forme triadique classique: Stephanas a des πρεσβύτεροι avec lui (Lettre des Corinthiens 1) et semble ainsi lui-même considéré comme le chef de la communauté<sup>56</sup>; et l'Eglise de Corinthe charge deux diacres de la mission d'apporter leur lettre à Paul, selon la notice narrative entre les deux lettres<sup>57</sup>.

En conclusion de ce long mais important chapitre, je dirais qu'il n'est pas prouvé que la Correspondance apocryphe était partie intégrante des *Actes de Paul* dès leur rédaction par le presbytre d'Asie-Mineure dont parle Tertullien<sup>58</sup>. Il se peut que cette Correspondance – ou au moins une partie d'elle – ait eu une origine indépendante des Actes de Paul. Ce sont des arguments de critique interne qui devront nous aider à le déterminer. Cependant, avant d'en arriver là, il faut voir de plus près les problèmes textuels.

### 3. Les problèmes textuels

Jusqu'à la fin du siècle dernier, ne disposant que des versions arméniennes de la Correspondance apocryphe, on supposait généralement une origine syrienne du texte<sup>59</sup>. Depuis la découverte de la version copte qui contient beaucoup de mots grecs empruntés, il devint clair que cette version a été faite sur un original grec. C'est la position de l'éditeur de la version copte, C. Schmidt<sup>60</sup>, et en particulier d'A. Harnack qui a même essayé de reconstituer le texte grec primitif<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> En effet, les deux seuls passages dont parle M. Klijn (art.cit., p. 9 et 15): Lettre de Paul 11 et 13–14, ne montrent cette influence éventuelle que dans une partie des témoins du texte.

<sup>56</sup> Cf. la formulation parallèle dans la *Lettre aux Philippiens* de Polycarpe (1,1). La remarque de W. BAUER, op.cit. (note 1), p. 74 à ce propos est intéressante.

<sup>57</sup> Les autres arguments théologiques et stylistiques évoqués par M. TESTUZ, op.cit. (note 11), p. 25, ne sont pas concluants.

<sup>58</sup> Les arguments d'A. HARNACK, op.cit. (note 7), pp. 28–33, qui travaillait, rappelons-le, à partir d'un texte grec reconstitué par lui-même, ne convainquent que ceux qui sont déjà convaincus.

<sup>59</sup> En particulier P. VETTER (voir note 3).

<sup>60</sup> C. SCHMIDT, op.cit. (note 6).

<sup>61</sup> Cf. note 7.

Concernant le problème de la valeur à attribuer aux différentes versions, C. Schmidt et A. Harnack sont arrivés aux mêmes conclusions: On peut distinguer une recension courte et une recension longue du texte (insertion, en plus d'autres additions moins importantes, des versets 14, 22–23 et 33 dans la Lettre de Paul, et remaniement des versets 13, 24–25 et 31–32). Il est évident que la recension courte doit être antérieure à la recension longue <sup>62</sup>. La recension courte est représentée par le manuscrit latin de Laon, par la version copte, et – partiellement – par le Commentaire des Epîtres pauliniennes d'Ephrem. La recension longue est représentée par le manuscrit latin de Milan et par les manuscrits anciens de la Bible arménienne.

Or, depuis lors, de nouveaux manuscrits latins et, surtout, un manuscrit grec ont été découverts. Est-ce qu'on peut rattacher ces nouveaux manuscrits à l'une ou à l'autre des recensions connues? L'éditeur des manuscrits latins de Paris et de Zurich <sup>63</sup>, le P. de Bruyne, pensait devoir mettre en question les conclusions auxquelles les chercheurs précédents étaient arrivés. Impressionné par les deux manuscrits édités par lui dont l'un, celui de Paris, n'est qu'un autre témoin de la recension longue représentée par le manuscrit de Milan, et dont l'autre, celui de Zurich, présente des affinités surtout avec la version copte, il donne la préférence à la recension longue, mais ne trouve pas des arguments vraiment convaincants pour expliquer les omissions communes de la recension courte <sup>64</sup>.

Qu'en est-il du manuscrit latin de Berlin édité par H. Boese? C'est un texte «mixte» qui est très proche de la recension longue, mais laisse apparaître une certaine parenté aussi avec la recension courte. Pour le reste, H. Boese se rallie au jugement de D. de Bruyne <sup>65</sup>.

Il est évident que la découverte d'un manuscrit grec devait avoir un grand poids, sinon décisif, pour déterminer la question de savoir si la recension courte ou longue méritait, en définitive, d'être considérée

<sup>62</sup> Pour les arguments, voir en particulier C. SCHMIDT, op.cit. (note 6), pp. 125–145.

<sup>63</sup> Ce sont aussi les seuls manuscrits latins qui ont conservé la partie narrative entre les deux lettres.

<sup>64</sup> Voici ce qu'il dit à ce propos: «Est-il étonnant que KL (= version copte et ms. de Laon) aient parfois la même omission? Ces omissions peuvent être volontaires ou involontaires; parmi ces dernières je place l'omission de III 33 due à un simple homoioteleuton, on a sauté d'un *resurrexit* à l'autre» (art.cit. [note 9], pp. 194–195).

<sup>65</sup> Art.cit. (note 10), p. 70s.

comme la recension primitive <sup>66</sup>. Eh bien!, le texte grec est indubitablement un témoin de la recension courte. Cela saute aux yeux quand on regarde l'édition *princeps* de M. Testuz où les versets 14, 22–23 et 33 dans la Lettre de Paul manquent, et où le remaniement des versets 13, 24–25 et 31–32 est absent. M. Testuz, sans se prononcer dans son Introduction sur cette question, laisse néanmoins deviner, dans différentes remarques de l'apparat critique de son édition, que le texte grec et, par conséquent, les autres témoins de la recension courte, ont plus de chance d'avoir conservé le texte primitif que les représentants de la recension longue.

Le professeur Klijn, dans son étude plusieurs fois mentionnée <sup>67</sup>, a relevé, à juste titre, les passages où le texte grec s'avère être meilleur que celui de toutes les versions, y compris celles représentant la recension courte. Il s'agit des passages suivants:

- Dans la Lettre des Corinthiens, aux versets 4–5, le texte grec lit: «Car de toi, nous n'avons jamais entendu de tels discours, ni des autres (non plus); mais ce que nous avons reçu, aussi bien de toi que de ceux-là, nous le gardons» <sup>68</sup>. Toutes les versions précisent que «les autres» sont les apôtres. Cette dernière leçon doit être secondaire <sup>69</sup>; c'est évidemment anachronique de prétendre que les autres apôtres se seraient adressés aux Corinthiens soit oralement, soit par écrit: cette présupposition reflète la situation de l'Eglise qui a déjà reçu le canon du N.T. dans son ensemble. Les «autres» doivent être les collaborateurs missionnaires de Paul <sup>70</sup>;
- dans la Lettre de Paul, au verset 13, le texte grec dit: «Dieu...fit descendre l'Esprit sous forme de feu, en Marie la Galiléenne» <sup>71</sup>. Les mots *διὰ πυρός* et *τὴν Γαλιλαίαν* ne se trouvent dans aucune des

<sup>66</sup> Cf. la parole prophétique de D. DE BRUYNE, art.cit. (note 9), p. 195: «Espérons qu'un jour on retrouvera en grec les lettres. Ce jour-là les théories et les reconstitutions de textes seront soumises à un redoutable jugement».

<sup>67</sup> Art.cit. (note 12), p. 7ss.

<sup>68</sup> Trad. de M. TESTUZ, op.cit. (note 11), p. 35.

<sup>69</sup> Cf. aussi M. TESTUZ, op.cit., p. 31, note 2. W. SCHNEEMELCHER, op.cit. (note 13), p. 231, n'est pas d'accord avec cette interprétation.

<sup>70</sup> A vrai dire, les raisons qu'évoque A. F. J. KLIJN, art.cit. (note 12), p. 7, ne me convainquent pas, bien qu'il arrive à la même conclusion. Par ailleurs, son argumentation à propos du 2<sup>e</sup> passage de son énumération, à savoir les v. 7–8 de la Lettre des Corinthiens, où il aimerait donner la préférence au texte copte, me semble tiré par les cheveux; je renonce à la reprendre ici.

<sup>71</sup> Trad. de M. TESTUZ, op.cit. (note 11), p. 39. Texte grec: voir plus haut, p. 30.

versions. Il est évident que celles-ci les ont laissés tomber à cause de la difficulté qu'elles présentaient pour la compréhension <sup>72</sup>.

Ma conclusion sera brève: nous pouvons nous fier au texte grec qui reproduit assez fidèlement le texte original de la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul. Là où il présente des problèmes, ils pourront être résolus à l'aide des autres témoins de la recension courte <sup>73</sup>. Nous en parlerons quand nous aborderons les détails du texte.

## II. *Quelle est l'hérésie combattue par la Correspondance?*

Nous avons peu d'indications directes dans le texte pour répondre à cette question; de plus, ces indications sont peu précises. Pour commencer, réunissons les différents passages qui entrent en ligne de compte <sup>74</sup>:

- I,2: Simon et Cléobius sont qualifiés comme des hommes qui sont venus à Corinthe et «bouleversent la foi de certains par de faux discours» encore jamais entendus; les responsables de la communauté prient l'apôtre, dans leur lettre, de venir rapidement «afin que l'Eglise des Corinthiens demeure sans scandale, et que la folie de ces (individus) soit manifestée» (I,16).
- I,9–15: C'est le passage principal, parce qu'ici, on nous donne le résumé de «ce qu'ils disent et enseignent»: «Il ne faut pas, d'après eux, suivre les prophètes; Dieu n'est pas (le) tout-puissant; il n'est pas de résurrection de la chair; le modelage <sup>75</sup> des hommes n'est pas (l'œuvre) de Dieu; et (il ne faut) pas (croire) que le Seigneur est venu dans la chair; ni qu'il est né de Marie; ni que le monde (a été créé) par Dieu, mais par les anges.»

<sup>72</sup> Ephrem a conservé, pour διὰ πυρός, «tout chaud»; mais il l'explique en disant que cela veut dire «rapidement». Pour τὴν Γαλιλαίαν (qui se retrouve dans le Pap.Hamb. pp. 8, 27, dans un résumé semblable), les manuscrits latins de Milan et de Paris ont lu: *in Galilea*. – Je peux laisser de côté les autres passages signalés par A. F. J. KLIJN, art.cit., p. 9, parce qu'ils sont communs à tous les témoins de la recension courte.

<sup>73</sup> Cf. l'exemple donné en note 46.

<sup>74</sup> Dorénavant, je ne donnerai que les *références* aux textes; qu'on veuille consulter, pour le texte, les différents appendices. «I» signifie: Lettre des Corinthiens à Paul; «II» signifie: notice narrative; «III» signifie: Lettre de Paul aux Corinthiens; «IV» signifie: Introduction à la Lettre des Corinthiens dans le texte copte des *Actes de Paul*. Le texte de base sera le texte du *Pap.Bodm. X*. Généralement, j'utiliserai la traduction de M. Testuz, sauf dans des cas précis que je signalerai.

<sup>75</sup> Cf. notes 41 et 84.

- III,3: les hérétiques qui troublent l'Eglise de Corinthe sont qualifiés comme des gens «qui falsifient ses paroles (sc. du Seigneur Christ)».
- III,19–21: «Ils ne sont donc pas enfants de justice mais enfants de colère, ceux qui rejettent la providence <sup>76</sup> de Dieu, en disant que le ciel et la terre et tout ce qui est en eux ne sont pas œuvres du Père, car ils ont la foi maudite du serpent. Détournez-vous de ces gens et fuyez leur enseignement.»
- III,37–39: «Si quelqu'un transgresse ces (avis), le feu est avec lui, et avec ceux qui (le) guident sur cette voie <sup>77</sup>, hommes impies, qui sont une engeance de vipères. De ceux-là, écarterez-vous, par la puissance du Seigneur.»

Notre enquête prendra son point de départ du passage principal, I,9–15. En effet, toute la Lettre de Paul (III) sera un essai de réfutation de ces faux enseignements.

Or, à première vue, ce résumé est assez décevant. On a l'impression que l'auteur vise toutes les formes de «gnosticisme» sans vouloir – ou sans pouvoir – distinguer les différentes écoles gnostiques chrétiennes. Voyons les différentes affirmations de plus près:

1. «Il ne faut pas, d'après eux, suivre les prophètes» (I,9). Pour la compréhension de ce passage, je ne peux faire mieux que de citer le commentaire qu'en donne A.F.J. Klijn avec lequel je suis entièrement d'accord:

«In his commentary Ephrem says that the false teachers rejected the prophets, but accepted the gospel. This means that, according to Ephrem, one accepted the New Testament, but rejected the Old Testament. This is in agreement with III 36: «And if somebody keeps to this rule which has been received from the blessed prophets and the holy gospel, he will receive his reward». The word «prophets» circumscribes the Old Testament, like Irenaeus in *adv. Haer.* II 27: *Universae Scripturae et Prophetiae et Evangelia*. For this reason we find in III that the prophets received parts of the Spirit of Christ. We know of many heretics who rejected the Old Testament. We may point to Marcion, but we also know that Simon and Basilides believed that the prophets were inspired by the angels who created the world (Ir. I 23,3 and I 24). According to Saturninus the prophets are partly belonging to the devil partly to the angels who created

<sup>76</sup> A propos de la notion de providence, voir plus bas, p. 38s.

<sup>77</sup> Selon la reconstitution du texte grec par M. TESTUZ, sur la base des manuscrits latins de Berlin et de Milan: [καὶ τῶν οὐ]τως προοδοιοπο[οῦντων].

the world (Ir. I 24,2). The rejection of the Old Testament is not typically gnostic, since Valentinus did not reject it (Ir. I 7,3) and Bardaisan made use of the Old Testament (Epiphanius, *Haer.* 26,6). » <sup>78</sup>

2. «Dieu n'est pas (le) tout-puissant» (I,10). Cette affirmation pose un problème d'interprétation. Qui est ce Dieu qui n'est pas tout-puissant? On peut donner trois réponses à cette question: a) Il s'agit du créateur, du Dieu des prophètes de l'A.T. L'idée serait dans ce cas que ce Dieu inférieur, aux yeux des gnostiques, n'est pas tout-puissant – malgré sa prétention de l'être –, puisqu'à côté de lui, il y a le Dieu véritable, supérieur au créateur. La difficulté de cette interprétation réside dans le fait que «Dieu» ne désignerait alors pas toujours le même sujet, dans le résumé de I,9–15: en I,10, «Dieu» serait le Démon, tandis qu'en I,12 et 15, «Dieu» serait apparemment le dieu supérieur au créateur. b) Il s'agit du Dieu véritable, c'est lui qui ne peut pas être qualifié de «tout-puissant», parce qu'il a un autre Dieu, le Démon, à côté de lui. C'est un raisonnement que les auteurs chrétiens qui combattent le gnosticisme font volontiers <sup>79</sup>. Mais était-ce là l'avis des gnostiques eux-mêmes? A.F.J. Klijn qui interprète notre passage dans ce sens, formule lui-même l'objection qu'on peut faire à cette interprétation: «For this reason we wonder whether the heretics themselves said that God is not almighty. It is very well possible that this is a conclusion drawn by the opponents» <sup>80</sup>. c) Reste l'interprétation qui me semble être la plus plausible <sup>81</sup>: Dans la LXX, παντοκράτωρ est la traduction courante de *Sabaoth*, attribut, comme on sait, très fréquent du Dieu d'Israël. Si l'on dit que Dieu n'est pas παντοκράτωρ, qu'il n'est pas *Sabaoth*, on veut donc souligner que le Dieu supérieur n'est pas identique au Dieu inférieur tel qu'il nous est présenté dans l'A.T. <sup>82</sup>. Si cette interprétation est correcte, I,9–10 est un passage cohérent.

3. «Il n'est pas de résurrection de la chair» (I,11). L'affirmation est claire, elle ne demande pas de commentaire. Nous verrons qu'elle est centrale dans la réponse de l'apôtre Paul (III) <sup>83</sup>.

<sup>78</sup> Art.cit. (note 12), p. 18.

<sup>79</sup> A.F.J. Klijn, art.cit., p. 19, mentionne Irénée, Origène et Cyrille de Jérusalem.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Je la dois au Prof. J.-D. Kaestli de Lausanne que je remercie ici de son aide précieuse.

<sup>82</sup> On notera que le nom de *Sabaoth* pour le Dieu de l'A.T. se rencontre souvent dans la littérature gnostique.

<sup>83</sup> Pour la formulation différente de ce passage dans l'Introduction copte (IV), voir plus bas, p. 43.

4. «Le modelage des hommes n'est pas (l'œuvre) de Dieu.» Le texte grec que je rends par «modelage» est πλάσις<sup>84</sup>. πλάσις est à proprement parler le travail du Démiurge<sup>85</sup>: il donne, en tant qu'artisan, la forme à une matière qu'il n'a pas créée lui-même, mais qu'il a à sa disposition au moment de son travail; la notion est donc en opposition avec l'idée d'une création *ex nihilo*<sup>86</sup>. Nous aurons à être attentifs à cette nuance quand nous essayerons d'identifier les gnostiques visés dans ce passage<sup>87</sup>.

5. «Et (il ne faut)<sup>88</sup> pas (croire) que le Seigneur est venu dans la chair; ni qu'il est né de Marie» (I,13–14). Cette affirmation ne présente pas de difficulté pour la compréhension; elle est intrinsèquement liée à la thèse générale exprimée en I,11: si l'on peut prouver que Jésus n'est pas venu dans la chair, il n'est pas non plus ressuscité dans la chair, et il n'y aura par conséquent pas de résurrection de la chair pour les croyants.

6. «Le monde n'est pas de Dieu, mais des anges» (I,15)<sup>89</sup>. Cette affirmation est étonnante à la fin du résumé<sup>90</sup>; on a l'impression que l'auteur se souvient d'une chose qu'il a oublié de mentionner auparavant<sup>91</sup>. L'affirmation sera importante pour l'identification de l'hérésie visée<sup>92</sup>.

A cet endroit, il faut mentionner le passage parallèle qu'est III,19: «...ceux qui rejettent la providence de Dieu, en disant que le ciel et la terre et tout ce qui est en eux ne sont pas œuvres du Père.» La première partie de ce passage était une *crux* pour les philologues qui essayaient d'établir le texte, avant la découverte du manuscrit grec<sup>93</sup>. Or bien que nous ayons maintenant le terme grec probablement original de πρόνοια, il reste difficile à interpréter. On est étonné de le trouver dans

<sup>84</sup> Il est confirmé par la version copte. Les versions latines lisent: *fructuonem* (Berlin); *figmentum* (Milan); *figuram* (Zurich); *factum* (Laon; également Ephrem et la version arménienne).

<sup>85</sup> Cf. déjà Platon, *Timée* 27css.

<sup>86</sup> Cf. à ce propos G. MAY, *Schöpfung aus Nichts*, Berlin 1978.

<sup>87</sup> Cf. note 109. πλάσμα en III,12 est différent: c'est un terme de la Bible grecque. Pour la version copte, voir plus bas, p. 43.

<sup>88</sup> La construction de la phrase change ici: elle est introduite par ὅτι (*nec quia* dans les manuscrits de Berlin et de Zurich).

<sup>89</sup> Je préfère rendre la phrase de cette manière, puisqu'il n'y a plus de ὅτι. M. Testuz traduit: «ni que le monde (a été créé) par Dieu, mais par les anges».

<sup>90</sup> L'Introduction copte (IV) l'a placée après I,12.

<sup>91</sup> Cf. le changement de la construction (note 89).

<sup>92</sup> Voir plus bas, p. 42.

<sup>93</sup> En effet, les manuscrits de Milan et de Laon lisent *prudentiam*, la version copte *sagesse*; seul le manuscrit de Berlin a *providentiam*.

ce texte, parce qu'il rappelle les discussions philosophiques sur le rapport de la Providence et du monde: tandis qu'Epicure niait l'existence de la Providence et qu'Aristote et son école n'étaient pas prêts à admettre que la Providence s'occupe du monde sublunaire, les platoniciens et les stoïciens tenaient fermement à ce rapport <sup>93a</sup>. Notre texte établit également un rapport entre «le ciel et la terre et tout ce qui est en eux» et la Providence: apparemment, l'auteur est d'avis que, si ce monde n'est pas créé par Dieu «le Père», la Providence n'existe pas non plus. Il serait intéressant de savoir si ce n'est que la conclusion de l'auteur <sup>94</sup>, ou si certains gnostiques eux-mêmes, en soutenant l'idée que «le ciel et la terre et tout ce qui est en eux ne sont pas œuvres du Père», rejetaient explicitement la notion de Providence, peut-être sous l'influence des épicuriens ou des péripatéticiens?

7. Ajoutons le détail important qui se trouve en III,3, et qui dit ceci: «(Le Christ est) rejeté par ceux qui falsifient ses paroles.» Apparemment, on fait ici allusion à une altération par les hérétiques (soit dans le texte, soit au moins dans l'interprétation) des λόγια du Christ <sup>94a</sup>. Peut-on préciser de quels λόγια il s'agit concrètement?

Après ce tour d'horizon des problèmes qui se posent, essayons de cerner de plus près l'hérésie combattue dans la Correspondance. Deux pistes se recommandent d'elles-mêmes, puisque nous les trouvons dans la Correspondance:

1. En I,2, Simon et Cléobius sont mentionnés comme chefs des hérétiques. A.F.J. Klijn fait à ce propos le commentaire suivant:

«The names Simon and Cleobius are also known from Eusebius, *H.E.* IV 22,5. It appears that these names were connected with heretics in the time of Hegesippus. In the *Didascalia* and *Constitutiones Apostolicae* (VI 8,1) we meet them again. Here Simon is identified with Simon Magus. These writings know about them (VI 10,1): *Et erat quidem illis omnibus aequaliter lex, ut Lege et Prophetis non utantur et ut omnipotentem Deum blasphem[ar]ent et*

<sup>93a</sup> Cf. J.-M. FLAMAND – J.-P. SCHNEIDER, «Proclus, *De decem dubitationibus circa providentiam*. Commentaire sur la question II (= § 6–8)», 1982, p. 72ss. (travail inédit du CEPAM à Neuchâtel).

<sup>94</sup> Cf. Hippolyte qui veut prouver l'origine philosophique de l'hérésie; voir K. KOSCHORKE, Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner «Refutatio omnium haeresium» (Göttinger Orientforschungen VI,4), Wiesbaden 1975.

<sup>94a</sup> Cf. III,36 ou «le saint Evangile» est mentionné. Polycarpe, *Phil.* 7,1 dit: «Quiconque en effet ne confesse pas que Jésus-Christ est venu dans la chair, est un antéchrist...et celui qui détourne les dits du Seigneur selon ses propres désirs, et qui nie la résurrection et le jugement, est le premier-né de Satan».



*resurrectionem non credant*. It is possible that this information goes back to the correspondence. Anyway, we may be sure that these two persons were supposed to be two notable heretics»<sup>95</sup>.

A la fin de son étude, le prof. Klijn incline à penser que Simon le Mage pourrait effectivement être visé dans la Correspondance. Voici ce qu'il dit:

«The opinion that the correspondence was directed against Simon Magus is attractive. He taught, according to Irenaeus, that the angels created the world (I 23,3–4), that the prophets were inspired by the angels and the resurrection of the body took place at the moment that man was baptized. Nevertheless it is hazardous to think that the correspondence was written against his ideas only»<sup>96</sup>.

Quant à moi, je serais encore plus réservé<sup>97</sup>, et cela pour les raisons suivantes: a) Il n'est pas tout à fait correct, comme le prétend A. F. J. Klijn dans le passage cité, que «the resurrection of the body took place at the moment that man was baptized»; en effet, Irénée précise, Adv.haer. I,23,5, que ce dernier enseignement venait de Ménandre, donc du disciple de Simon le Mage; nous ne pouvons pas supposer sans autre qu'il remonte à Simon le Mage lui-même<sup>98</sup>. b) Irénée, dans son résumé, ne dit pas que Simon le Mage aurait contesté que Dieu a créé le monde. Et pour cause! Simon était d'accord avec cette affirmation, puisqu'elle faisait partie de son enseignement<sup>99</sup>. c) Il serait quand même bizarre que l'auteur n'ait rien dit à cette occasion de la prétention de Simon d'être Dieu lui-même, rien non plus du mythe d'Ennoia et du libertinisme des simoniens, trois aspects particulièrement choquants de cet enseignement. Pour toutes ces raisons, il est plus sage, à mon avis, de renoncer à identifier le Simon mentionné en 1,2 avec Simon le Mage.

2. En III,20, il est dit: «Ils ont la foi maudite du serpent»<sup>100</sup>. M. Testuz dit à ce propos: «On connaît une secte gnostique qui portait le nom d'ophite, à cause de l'importance qu'occupait le serpent dans sa

<sup>95</sup> Art.cit. (note 12), p. 17. En *Epist.apost.* 7(18), les deux chefs hérétiques sont Cérinthe et Simon.

<sup>96</sup> Art.cit., p. 22.

<sup>97</sup> Cf. aussi K. BEYSLAG, Simon Magus und die christliche Gnosis (WUNT 16), Tübingen 1974, p. 72s.

<sup>98</sup> Cf. K. BEYSLAG, op.cit., p. 54, note 97; p. 203.

<sup>99</sup> Cf. K. BEYSLAG, op.cit., p. 145.

<sup>100</sup> Les versions ont altéré le texte: *colubri fidem* (Milan, Paris); *serpentis sententiam* (Laon), l'enseignement maudit du serpent (arm.); *hi sunt filii ire maledicti vestigia habentes* (Berlin). La version copte et Ephrem suivent le texte grec.

cosmogonie. Mais le serpent mentionné ici n'est peut-être que le Tentateur de la Genèse<sup>101</sup>. Regardons d'abord s'il peut s'agir de la secte gnostique des ophites<sup>102</sup>. Si nous nous référons au résumé d'Irénée sur les ophites (*Adv. haer.* I,30), nous constatons ce qui suit: a) D'une part, il est indéniable qu'il y a quelques ressemblances entre ce chapitre et l'énumération de notre source en I,9–15<sup>103</sup>. b) D'autre part, les divergences entre les deux textes sont néanmoins telles qu'elles ont plus de poids que les ressemblances<sup>104</sup>. Il faut donc renoncer à voir, dans le passage I,9–15, une énumération des enseignements principaux des ophites. Le «serpent», en III,37, n'est donc rien d'autre que le diable-tentateur, comme il apparaît souvent dans la littérature hérésiologique<sup>105</sup>.

3. J'aimerais ouvrir une nouvelle piste. J'ai été frappé de constater la parenté étroite entre l'énumération de I,9–15 et la notice d'Irénée sur Saturnin/Satornil<sup>106</sup>, en *Adv. haer.* I,24,1–2. Je ferai suivre un tableau synoptique des passages correspondants<sup>107</sup>:

I,9–15

*Adv. haer.* I,24,1–2

10 οὐ δεῖν, φησίν, προφήταις  
χρησθῆναι

τὰς δὲ προφητείας, ἃς μὲν ἀπὸ  
τῶν κοσμοποιῶν Ἀγγέλων λελα-  
λῆσθαι, ἃς δὲ ἀπὸ τοῦ Σατανᾶ

11 οὐδ' εἶναι θεὸν παντοκράτορα

τὸν τῶν Ἰουδαίων θεὸν ἓνα τῶν  
Ἀγγέλων εἶναι φησι<sup>108</sup>

<sup>101</sup> M. TESTUZ, op.cit. (note 11), p. 39, note 3.

<sup>102</sup> Cf. en dernier lieu J.-D. KAESTLI, «L'interprétation du serpent de Genèse 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la gnose 'ophite'», in: Gnosticisme et monde hellénistique, Louvain-la-Neuve 1982, pp. 116–130.

<sup>103</sup> I,9: sur les prophètes de l'A.T., cf. 30,11; I,10: Dieu n'est pas Jaldabaoth, cf. 30,6; I,11: il n'y a pas de résurrection de la chair, cf. 30,13; I,12: l'homme est l'œuvre de Jaldabaoth, cf. 30,6.

<sup>104</sup> I,14: tout le chapitre sur Jésus révèle une spéculation gnostique beaucoup plus avancée, cf. 30,12–13; I,15: les anges sont des dieux, ils ne créent pas le monde, cf. 30,3–5. De plus, il serait étonnant que l'auteur de la Lettre des Corinthiens ne se réfère pas aux nombreux éléments mythologiques des ophites.

<sup>105</sup> Cf. par ex. Irénée, *Adv. haer.* I,27,3.4 (à propos de Marcion).

<sup>106</sup> Sur Saturnin (Satornil en grec), consulter encore maintenant A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, réimpr. Darmstadt 1963, p. 190ss.; R. M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*, 1959, p. 108; P. WEIGANDT, *Der Dokerismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts* (thèse de doctorat inédite, Heidelberg), 1961, p. 64s.

<sup>107</sup> Ed. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELAU, *SC* 264, 1979, pp. 321–325; le texte grec est conservé intégralement, grâce à Hippolyte, *Elench.* VII,28.

<sup>108</sup> Dans la suite immédiate du texte, le Dieu suprême est appelé «Père»; cf. III,19!

- |  |   |
|--|---|
| 12 οὐδ'ἀνάστασιν εἶναι σαρκός                                  | τοῦτον οὖν τὸν σπινθῆρα τῆς ζωῆς μετὰ τὴν τελευτὴν ἀνατρέχειν πρὸς τὰ ὁμόφυλα λέγει, καὶ τὰ λοιπά, ἐξ ὧν ἐγένετο, εἰς ἐκεῖνα ἀναλύεσθαι |
| 13 οὐδ'εἶναι τὴν πλάσιν τὴν τῶν ἀνθρώπων τοῦ θεοῦ              | καὶ τὸν ἄνθρωπον δὲ Ἀγγέλων εἶναι ποίημα  |
| 14 οὐδ'ὅτι εἰς σάρκα ἦλθεν ὁ κύριος οὐδ'ὅτι ἐκ Μαρίας ἐγεννήθη | τὸν δὲ Σωτῆρα ἀγέννητον ὑπέθετο καὶ ἀσώματον καὶ ἀνείδεον, δοκῇσει δὲ ἐπιπεφηνέναι ἄνθρωπον   |
| 15 οὐδ'εἶναι τὸν κόσμον θεοῦ ἀλλὰ ἀγγέλων                      | ὑπὸ δὲ ἑπτὰ τινων Ἀγγέλων τὸν κόσμον γεγενῆσθαι καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ  |

Nous trouvons donc l'ensemble des six affirmations dans les deux textes; le fait qu'elles soient présentées dans des termes différents et dans un autre ordre dans les deux textes, renforce encore la qualité des parallèles, puisqu'une dépendance de l'un des textes par rapport à l'autre est ainsi d'emblée exclue. Par ailleurs, le fait que la quasi-totalité de l'enseignement de Saturnin, selon la notice d'Irénée, se trouve résumée dans la Lettre des Corinthiens, inspire également confiance: l'essentiel était dit <sup>109</sup>.

Il me semble donc que la Correspondance apocryphe vise l'hérésie de Saturnin. Ce qui m'encourage le plus d'avancer cette thèse, c'est la simplicité des affirmations gnostiques: on rejette catégoriquement l'A.T. et son Dieu de même que l'idée de la résurrection de la chair; on enseigne un docétisme radical <sup>110</sup>; on prétend que le monde a été créé par des anges (N.B.: et non pas par un Démon). Cette simplicité ne se retrouve plus dans les systèmes des grandes écoles des gnostiques chrétiens. Il doit s'agir d'un enseignement gnostique assez précoce <sup>110a</sup>. Eh bien!, Saturnin est originaire d'Antioche en Syrie, et il a vraisemblablement vécu au temps de l'Empereur Trajan <sup>111</sup>. Nous y revenons <sup>112</sup>.

<sup>109</sup> Seul le détail de la description du modelage (πλάσμα!) de l'homme par les anges manque (24,1), de même que les renseignements sur l'éthique de l'hérétique (24,2).

<sup>110</sup> Cf. P. WEIGANDT, *op.cit.* (note 106), p. 64s.

<sup>110a</sup> Un autre indice va dans le même sens: la crucifixion de Jésus ne semble pas encore faire problème.

<sup>111</sup> Cf. A. Hilgenfeld, *op.cit.* (note 106), p. 194s.; G. KRETSCHMAR, RGG<sup>1</sup> V, col. 1374s.

<sup>112</sup> Voir plus bas, p. 57.

Dans le même ordre d'idées, je pense être en mesure d'expliquer les changements par rapport au texte grec dont l'Introduction copte du Papyrus de Heidelberg témoigne <sup>113</sup>. J'ai l'impression que le texte copte combat maintenant plus particulièrement l'hérésie de Basilide qui est proche de celle de Saturnin, mais en diffère quand même sur plusieurs points <sup>114</sup>. Là aussi, je ferai suivre un tableau synoptique, en me servant du résumé d'Irénée, *Adv.haer.*I, 24,4-5 <sup>115</sup>:

*Pap.Heid.* pp. 45, 14-23

*Adv.haer.*I, 24,4-5

Il n'y a pas de résurrection de la chair, mais celle seulement de l'esprit;

Il n'y a de salut que pour l'âme seule, car le corps est corruptible par nature. (Si quelqu'un confesse le crucifié...,) il est encore esclave et sous la domination de ceux (sc. les Auteurs du monde) qui ont fait les corps;

le corps de l'homme n'est pas l'œuvre de Dieu;

les Anges qui occupent le ciel inférieur, celui que nous voyons, ont fait tout ce que renferme le monde. Et l'on ne doit pas confesser celui qui a été crucifié, mais celui qui est venu sous une forme humaine, a paru crucifié, a été appelé Jésus <sup>118</sup>; (le Christ) apparu...sur terre, sous la forme d'un homme

le monde non plus n'a pas été créé par Dieu; <sup>116, 117</sup>

Jésus-Christ n'a pas été crucifié, mais a été apparence  
il n'est pas né non plus de Marie,  
ni de la semence de David

Deux choses méritent encore d'être mentionnées: a) l'omission des prophètes, dans le texte copte, ne semble pas être intentionnelle <sup>119</sup>;

<sup>113</sup> Voir plus haut, p. 28s.

<sup>114</sup> Cf. W.-D. HAUSCHILD, «Christologie und Humanismus bei dem «Gnostiker» Basilides», ZNW 68, 1977, pp. 67-92, et E. Mühlenberg, dans TRE V, pp. 296-301 (la notice d'Irénée décrit un «verwilderter Basidilianismus»).

<sup>115</sup> En suivant la trad. d'A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, op.cit. (note 107), p. 325ss. Pour la trad. du texte copte, voir plus haut, p. 28s et p. 63.

<sup>116</sup> L'omission des «anges» dans le texte copte est donc sans signification.

<sup>117</sup> Le texte copte continue: «Dieu ne connaît pas le monde». Cette affirmation n'a pas de parallèle chez Basilide. De toutes façons, elle est mystérieuse.

<sup>118</sup> Cf. le développement sur Simon de Cyrène qui aurait substitué le Christ au moment de la crucifixion, dans le même chapitre.

<sup>119</sup> La critique des prophètes se trouve aussi chez Basilide: cf. Irénée, *Adv.haer.* I,24,5.

b) la mention de la «semence de David» n'est pas une véritable adjonction, parce qu'elle se trouve également dans la Lettre de Paul (III,5).

Si mon interprétation est correcte, elle a deux conséquences importantes:

- la version copte s'avérerait définitivement être secondaire par rapport au texte grec, ce qui signifierait du même coup que les *Actes de Paul* n'ont pas conservé le texte primitif de la Correspondance;
- la présence d'une polémique antibasilidienne dans la version copte des *Actes de Paul* aurait son importance pour l'interprétation de ce texte. Rappelons que Basilide a enseigné en Egypte, vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle!

Je renonce à décrire ici l'évolution de la polémique antihérétique de la Correspondance apocryphe telle qu'elle se présente dans le Commentaire d'Ephrem où elle vise les bardésanites; ce travail a été fait et bien fait <sup>120</sup>; qu'on veuille bien s'y référer.

### *III. Quelle est l'orthodoxie qui s'exprime dans la Correspondance?*

Notre texte de base est ici la Lettre de Paul (III). Elle contient la réponse de l'apôtre aux faux enseignements que Simon et Cléobius – aux dires de la Lettre des Corinthiens – ont répandus à Corinthe. Comme nous le verrons, la réponse ne suit pas l'ordre de l'énumération des fausses doctrines telle qu'elle se trouve en I,9–15 <sup>121</sup>. Nous aurons à nous poser la question de savoir d'où cela vient <sup>121a</sup>.

Dans le *Pap.Bodm.* X, la Lettre de Paul porte le titre: «Paul aux Corinthiens au sujet de la chair» <sup>122</sup>. Le sous-titre «au sujet de la chair» est bien choisi. En effet, ce thème sert de fil rouge à travers les différentes parties de la Lettre. Nous ferons bien de ne pas l'oublier.

<sup>120</sup> Je renvoie à E. JUNOD – J.-D. KAESTLI, L'histoire des Actes apocryphes des apôtres du III<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle: le cas des Actes de Jean (Cahiers de la RThPh 7), 1982, p. 43ss.

<sup>121</sup> Cela me semble un indice que la Lettre des Corinthiens n'a pas été rédigée après coup, pour servir d'introduction à la Lettre de Paul déjà existante; sinon, on aurait fait «coller» mieux les deux textes. Du reste, les deux Lettres sont réunies dans toutes les formes de la transmission du texte.

<sup>121a</sup> Cf. note 128.

<sup>122</sup> Le titre varie beaucoup d'une version à l'autre, mais aucune n'a repris le thème *περι σαρκός*.

Avant d'entrer dans le détail, il faut brièvement parler des présupposés ecclésiastiques et doctrinaux de la Correspondance. J'en vois trois :

- Comme nous l'avons déjà dit <sup>123</sup>, la Lettre des Corinthiens suppose l'existence d'un ministère ecclésiastique local institué : «Stephanas et les presbytres avec lui» écrivent à l'apôtre (I,1). Ce n'est pas étonnant en soi dans un texte du II<sup>e</sup> siècle, mais c'est étonnant quand on trouve ce texte incorporé dans des *Actes* qui ne connaissent pas de ministère ecclésiastique institué du tout ! Le nom de Stephanas est sans doute une allusion à l'homme qui était «prémices d'Achaïe», qui s'était rangé «au service des saints» (I Cor. 16,15; cf. 1,16), et à propos de qui l'apôtre avait recommandé aux Corinthiens : «Obéissez donc à des personnes de cette valeur et à quiconque partage leurs travaux et leur peine» (I Cor. 16,16) <sup>124</sup>.
- L'hérésie (qui n'est d'ailleurs pas appelée ainsi !) s'introduit à Corinthe après que l'apôtre y a jeté la base de la foi saine. Simon et Cléobius, dit la Lettre des Corinthiens, «sont arrivés à Corinthe» et «bouleversent la foi de certains par de faux discours; ces discours, toi, juge-les. Car de toi, nous n'avons jamais entendu de tels discours, ni des autres (non plus); mais ce que nous avons reçu, aussi bien de toi que de ceux-là, nous le gardons» (I,2–5) <sup>125</sup>. C'est l'évidence même : le rapport orthodoxie-hérésie doit bien être celui d'une priorité de l'orthodoxie sur l'hérésie, puisqu'il s'agit de l'Eglise de Corinthe qui a été fondée par l'apôtre Paul. Je le souligne, parce qu'on a parfois tendance à oublier que la thèse inverse de W. Bauer ne peut évidemment s'appliquer qu'aux régions qui ne faisaient pas partie de la mission paulinienne <sup>125a</sup>.
- La base doctrinale sur laquelle l'Eglise de Corinthe est édifiée, est constituée d'une part par la tradition reçue de l'apôtre et de ses collaborateurs (I,5), tradition que l'apôtre a reçue lui-même des apôtres avant lui, et ceux-ci du Christ (III,4) <sup>126</sup>, d'autre part par «la

<sup>123</sup> Voir plus haut, p. 32.

<sup>124</sup> On ne peut pas dire qu'il y a divergence entre la Lettre des Corinthiens et la Lettre de Paul, parce que, dans cette dernière, Paul s'adresse tout simplement «aux frères» de Corinthe (III,1); c'est l'habitude de l'apôtre lui-même dans ses lettres canoniques. De même, on ne peut pas dire que le fait que les Corinthiens s'adressent au «frère» Paul (I,16), soit un indice qu'on évite de l'appeler apôtre (cf. A. F. J. KLIJN, art.cit. [note 12], p. 7).

<sup>125</sup> Ephrem, dans son Commentaire, insiste beaucoup sur ce point.

<sup>125a</sup> J'y reviendrai à la fin.

<sup>126</sup> Il est caractéristique que la formulation de I Cor. 11,23 (cf. 15,3), qui servait de modèle à ce passage, a été transformée : la révélation personnelle du Christ à l'apôtre (ἀπό

règle reçue par l'intermédiaire des bienheureux prophètes et du saint Evangile» (III,36). Cette «règle» (κανών) ne peut pas être le canon écrit des prophètes et de l'Evangile (donc de l'A.T. et du N.T.), parce qu'elle est reçue «par l'intermédiaire» (διά) des prophètes et de l'Evangile (au singulier!). Elle doit donc en être distincte. Il s'agit de la «règle de la foi» ou de la «règle de vérité» tirée des prophètes et de l'Evangile qui résume les points essentiels de la prédication apostolique<sup>127</sup>. Le contenu de la Lettre de Paul constitue justement cette «règle» à laquelle il faut rester attaché sous peine d'être exclu du salut (III,36–37).

Le reste de la Lettre de Paul se compose de 4 parties: d'une confession de foi christologique (III,5) et de son explicitation théologique (III,6–18); d'un traité sur la résurrection corporelle (III,24–32); enfin de l'ébauche d'une théologie du martyr en relation avec la situation personnelle de l'apôtre (III,34–35). Nous étudierons ces 4 parties l'une après l'autre.

### 1. *La confession de foi christologique (III,5)*

Cette confession de foi est introduite d'une manière solennelle, en III,4, exactement comme I Cor. 15,3ss. Il doit donc s'agir d'une formulation antérieure à la composition de la Lettre de Paul<sup>128</sup>. Voici les affirmations de cette confession de foi:

- a) «Notre Seigneur Jésus-Christ est né de Marie, de la race de David» (III,5a; cf. Introduction copte; *Actes de Paul et de Thècle* 1, fin);
- b) «l'Esprit Saint ayant été envoyé du ciel d'auprès du Père en elle»<sup>129</sup>.

κupiου I Cor. 11,23; cf. Gal. 1,12) est supprimée au profit du collège des apôtres, et les apôtres sont dans l'optique lucanienne (cf. Actes 1,21) ceux «qui étaient tout le temps avec Jésus-Christ». Cette transformation de la conception paulinienne de l'apostolat à elle seule, suffirait déjà à prouver que III Cor. ne peut pas être une lettre authentique de Paul! La vue exprimée en III,4 est assez semblable à celle représentée en I Clém. 42,1–3; pour l'évolution ultérieure de cette «chaîne de transmission» cf. W. RORDORF – A. SCHNEIDER, L'évolution du concept de tradition dans l'Eglise ancienne (Traditio Christiana V), Berne 1982.

<sup>127</sup> Cf. W. RORDORF – A. SCHNEIDER, op.cit., index III, s.v. «règle (canon) de vérité ou de foi».

<sup>128</sup> C'est justement aussi la raison principale pourquoi la Lettre ne suit pas point par point l'énumération des fausses doctrines en I,9–15: elle se réfère à une tradition donnée.

<sup>129</sup> πνεύματος ἁγίου ἀπὸ οὐρανοῦ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἀποσταλέντος εἰς αὐτήν est un génitif absolu; M. TESTUZ, op.cit. (note 11), p. 35, traduit comme si le texte avait ἐκ πνεύματος...; cf. III,13, et plus bas, p. 51.

N. B. Je pense que la confession de foi citée s'arrête à la fin du v. 5. Le v. 6, en effet, ne se trouve dans aucune confession de foi antique sous cette forme; il doit apparemment donner l'application concrète de la confession de foi au thème de la Lettre qui est celui – je le rappelle – évoqué dans le titre: *περὶ σαρκός*.

La confession de foi elle-même appelle quelques commentaires:

ad a) La position de Χριστός avant Ἰησοῦς montre qu'on est encore conscient du fait qu'il s'agit d'un titre christologique, et non pas d'un nom propre <sup>130</sup>. L'absence de l'attribut «vierge» dans la phrase qui parle de Marie est frappante <sup>131</sup>; serait-ce là le signe que la naissance virginale ne faisait pas encore explicitement partie de cette confession de foi? <sup>132</sup> On pourrait le croire quand on lit la suite: «de la race de David». Cette précision qui est reprise de Rom. 1,3, est archaïque; elle se trouve surtout chez Ignace d'Antioche <sup>133</sup>. Plus tard, elle disparaît, car elle est en tension trop évidente justement avec l'affirmation de la naissance virginale qui s'imposera.

ad b) C'est à propos de cette affirmation qu'on a voulu parler de *Geistchristologie* exprimée dans la Lettre de Paul <sup>134</sup>. Je pense que cette interprétation est fausse. En effet, le sujet du v. 6 est le Christ, et non pas le Saint-Esprit; le Saint-Esprit n'est donc que l'instrument qui permet au Christ de «venir dans le monde» <sup>135</sup>. Le parallèle le plus étroit se trouve dans l'Apologie d'Aristide: οὗτος (Χριστός) ... ἐν πνεύματι ἀγίῳ ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς καὶ ἐκ παρὸντος σάρκα ἀνέλαβε. <sup>136</sup>

<sup>130</sup> Après le N.T., c'est Ignace d'Antioche qui emploie le plus fréquemment Χριστός Ἰησοῦς; cf. A. Harnack, dans son appendice au livre de A. HAHN – G. L. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, réimpr. Hildesheim 1962, p. 373.

<sup>131</sup> Cf. aussi III,13. A. HARNACK, loc.cit., 376, dit: «τῆς παρὸντος ist das entscheidende, uralte Stichwort in diesem Bekenntnissatz»! Et en effet, toutes les traductions en langues anciennes de la Lettre de Paul l'ajoutent.

<sup>132</sup> Cf. Gal. 4,4, et pour toute la question H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, Heidelberg 1962.

<sup>133</sup> Cf. par ex. *Eph.* 18,2: «Car notre Dieu, Jésus-Christ, a été porté dans le sein de Marie (N.B. παρὸντος manque également!), selon l'économie divine, de la race de David et de l'Esprit-Saint». Cf. aussi A. HARNACK, loc.cit., p. 376.

<sup>134</sup> Cf. la bibliographie que donne A. F. J. KLIJN, art.cit. (note 12), p. 6, note 20.

<sup>135</sup> Cf. III,10: on y parle de l'Esprit «du Christ»! Pour toute la problématique, voir W. RORDORF, «... Qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine», *Augustinianum* 20, 1980, pp. 445–457. (= Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens, Paris 1988<sup>2</sup>, pp. 275–287).

<sup>136</sup> 15,1, d'après l'édition de J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig – Berlin 1907, p. 23.



Il est à noter que Jésus n'est pas appelé «Fils de Dieu» dans ce texte.

Tout concorde pour nous donner l'impression qu'il s'agit d'une confession de foi archaïque.

## 2. *L'explicitation théologique (III,6-18)*

Cette partie de la Lettre se divise elle-même en deux sous-chapitres:

a) III,6: l'application directe de la confession de foi au thème de la Lettre;

b) III,7-18: l'histoire du salut vue à la lumière du thème de la Lettre.

Notre commentaire suivra cette subdivision.

ad a) La venue du Christ a un double effet:

d'une part, elle se fait «pour qu'il délivre toute chair par sa propre chair»; d'autre part, elle se fait «pour qu'il nous ressuscite, revêtus de chair, d'entre les morts, comme il en a lui-même montré l'exemple».

Pour commencer, nous ferons bien de montrer que ce texte est proche de l'enseignement de l'apôtre Paul lui-même, mais en même temps néanmoins assez éloigné de lui. Dans le chap. 8 de l'*Épître aux Romains*, nous trouvons toutes les idées-maîtresses de III,6<sup>117</sup>: l'idée que Dieu a envoyé son Fils dans «la condition de notre chair de péché» (v. 3); l'idée que grâce à Christ le croyant (v. 2) et toute la création sont «libérés» de l'esclavage de la corruption (v. 21); l'idée que nos «corps mortels seront vivifiés» à l'instar de Jésus-Christ (v. 11); l'idée enfin que cette transformation s'opère par l'«adoption filiale» (v. 15;23), la «délivrance pour notre corps» (v. 23). Mais dans la Lettre apocryphe de Paul, les notions de «loi», de «péché», d'«Esprit», pourtant capitales pour Paul, ont disparu. Remarquons que le même phénomène peut être observé dans la correspondance d'Ignace d'Antioche: elle est foncièrement paulinienne, tout en n'étant plus paulinienne<sup>118</sup>. Malheureusement, il n'y a pas de textes ignatiens tout à fait parallèles à notre passage, mais j'aimerais quand même en citer trois, pour illustrer la parenté de pensée. Dans le célèbre chapitre sur le «mystère criant» de l'Incarnation, *Eph.* 19, l'évêque d'Antioche dit, au v.3: «Alors l'ancien royaume était ruiné, quand Dieu apparut en forme d'homme, pour une

<sup>117</sup> Cf. aussi Gal. 4,4-5.

<sup>118</sup> Cf. par ex. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 1958<sup>1</sup>, p. 541 ss.

nouveauté de vie éternelle: ce qui avait été décidé par Dieu commençait à se réaliser. Aussi tout était troublé, car la destruction de la mort se préparait»<sup>139</sup>. En *Smyrn.* 3,1 et 3, Ignace parle du modèle de la résurrection corporelle de Jésus en ces termes: «Pour moi, je sais et je crois que même après sa résurrection il était dans la chair...Et après sa résurrection, Jésus mangea et but avec eux (sc. les disciples) comme un être de chair (σαρκικός), étant cependant spirituellement uni à son Père»; en *Trall.* 9,2, il l'applique à nous: «C'est son Père qui l'a ressuscité, et c'est lui aussi, qui à sa ressemblance nous ressuscitera en Jésus-Christ, nous qui croyons en lui, en dehors de qui nous n'avons pas la vie véritable»<sup>140</sup>.

ad b) Il me semble que III,7 ouvre un nouveau chapitre<sup>141</sup>. En effet, l'auteur réfute ici pour la première fois expressément une des fausses doctrines énumérées dans la Lettre des Corinthiens (I,12): «L'homme a été créé par son Père (sc. de Jésus-Christ)» (cf. III,12). Le v. 8, en une sorte de thèse, fournit la raison de l'affirmation du v. 7: «C'est pourquoi, alors qu'il (sc. l'homme) allait à sa perte, il fut recherché, afin d'être rappelé à la vie par l'adoption». Cette thèse qui introduit une nouvelle idée, à savoir celle de la perte de l'homme et de sa recherche par le créateur, a besoin d'être explicitée. Tout le développement des v. 9–18 sert à cette fin. Il s'agit d'un véritable précis d'une théologie de l'histoire du salut.

Le passage III,9–11 concerne l'A.T., plus précisément la création et l'histoire d'Israël:

- Dieu est maintenant désigné, au v. 9, comme le Dieu «de toutes choses»<sup>142</sup>, ce qui est l'équivalent de l'expression «qui a fait le ciel et

<sup>139</sup> Trad. P. TH. CAMELOT, SC 10<sup>1st</sup>, 1958, p. 91. Domage que le «second livret» sur l'économie de l'homme nouveau qu'Ignace se proposait d'écrire (20,1) n'existe pas!

<sup>140</sup> Trad. P. TH. CAMELOT, op.cit., pp. 157 et 119. (Cf. aussi *Epist.apost.*: 21(32). Avec Irénée, cette théologie deviendra classique; cf. par ex. *Dém.* 6. Intéressant est aussi le fragm. XIII de Méliton de Sardes: «C'est pourquoi le Père envoya du ciel son Fils incorporel afin que par le sein d'une vierge il eût un corps et naquit homme, vivifiât l'homme et rassemblât les membres que la mort avait séparés» (trad. O. PERLER, dans SC 123, 1966, pp. 237 et 239); mais l'authenticité du fragm. est contestée.

<sup>141</sup> Malgré la construction de la phrase avec ὅτι qui la fait dépendre de III,4.

<sup>142</sup> Cet attribut se trouve en particulier dans les œuvres de Justin Martyr; cf. W. RORDORF, «La Trinité dans les écrits de Justin Martyr», in: *Ecclesia orans* (Mélanges A. G. Hamman), Rome, 1980, pp. 285–297, en part. 290 (= Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens, Paris 1988<sup>2</sup>, pp. 261–273).

la terre»<sup>143</sup>; par ailleurs, il est appelé «tout-puissant»<sup>144</sup>. Ces affirmations s'opposent aux doctrines erronnées énumérées en I,11 et 15<sup>145</sup>.

- Premier acte de l'histoire du salut (v. 9b–10): les prophètes sont envoyés aux Juifs pour les tirer de leurs péchés. L'auteur voit la mission des prophètes comme le premier exemple de la recherche, par Dieu, de l'homme qui allait à sa perte (cf. III,8). Ce qui est très caractéristique, dans ce passage, c'est l'idée que les prophètes ont reçu «des parts de l'Esprit du Christ»<sup>146</sup>. L'idée était importante pour l'auteur, parce qu'elle lui permettait de rejeter la thèse des hérétiques qu'il ne faut pas suivre les prophètes (I,9). Il s'agit là de la conception fondamentale pour l'Eglise naissante que l'A.T. est une révélation du Christ, plus: que le Christ lui-même, que son Esprit parle à travers les prophètes inspirés<sup>147</sup>. Des textes presque analogues se trouvent dans le N.T.<sup>148</sup> J'aimerais cependant de nouveau citer Ignace d'Antioche qui dit: «Car les très divins prophètes ont vécu selon Jésus-Christ; c'est pourquoi ils ont été persécutés<sup>149</sup>. Ils étaient inspirés par sa grâce, pour que les incrédules fussent pleinement convaincus qu'il n'y a qu'un seul Dieu...»<sup>150</sup>.
- «Or, le Prince, parce qu'il n'est pas juste, et qu'il veut être Dieu, les tuait et enchaînait toute la chair des hommes au plaisir»<sup>151</sup>. Le drame de l'histoire d'Israël, c'est que la mission des prophètes échoue et que les hommes semblent aller à leur perte. Dans le déroulement de ce drame, l'auteur de notre Lettre attribue un rôle essentiel au «Prince», au «Malin» (III,15): c'est lui qui porte la

<sup>143</sup> Cf. III,19: «le ciel et la terre et tout ce qui est en eux»; cette dernière formule est très fréquente en Asie-Mineure (cf. A. HARNACK, loc.cit., p. 372).

<sup>144</sup> Cf. à ce propos A. DE HALLEUX, «Dieu le Père tout-puissant», Rev. théol. de Louvain 8, 1977, pp. 401–422; P. Smulders, «God Father all-sovereign», Bijdragen 41, 1980, pp. 3–15.

<sup>145</sup> Nous voyons ici pourquoi l'attribut «tout-puissant», à côté de la notion de «Père», devint tellement important pour la confession de foi: il s'agissait, contre les gnostiques, de souligner l'identité du Dieu de l'A.T. et du Père de Jésus-Christ.

<sup>146</sup> Cf. Pap. Hamb. 8,16ss. cité plus haut, p. 29.

<sup>147</sup> Voir pour cette problématique le livre de S. AMSLER, L'Ancien Testament dans l'Eglise, Essai d'herméneutique chrétienne, Neuchâtel–Paris 1960.

<sup>148</sup> Cf. II Cor. 3; I Pierre 1,11 et II Pierre 1,21.

<sup>149</sup> La même idée dans notre Lettre de Paul (III,11)!

<sup>150</sup> *Magu.* 8,2 (trad. P.Th. Camelot, op.cit., pp. 101 et 103); cf. 9,2. Voir aussi Irénée, *Dém.* 6. Pour Justin Martyr, l'Esprit du Christ s'est même révélé aux païens: c'est sa célèbre doctrine du λόγος σπερματικός.

<sup>151</sup> Selon le texte grec reconstitué par M. Testuz (cf. ma note 46). Cependant, j'ai modifié sa traduction: αὐτοῦς vise certainement les prophètes; cf. les versions.

responsabilité de l'assassinat des prophètes et de l'enchaînement des hommes au plaisir <sup>152</sup>. Ce rôle important attribué au diable dans notre texte est frappant. Il doit être rattaché à une tradition juive semblable à celle exprimée en *Sagesse* 2,24: «Mais par la jalousie du diable la mort est entrée dans le monde», tradition qui se retrouve dans *I Clém.* 3-4 <sup>153</sup>. J'aimerais souligner que cette interprétation est à même de disculper les Juifs à propos de la persécution des prophètes; elle se trouve ainsi en contraste avec les textes néotestamentaires reprochant aux Juifs d'avoir tué les prophètes <sup>154</sup>.

Le passage III,12-18 concerne le N.T., la rédemption de l'homme par la venue de Jésus-Christ. Dieu met fin aux machinations du diable qui mènent à la corruption de la chair des hommes <sup>155</sup>, en envoyant l'Esprit en Marie. Le corps de Jésus, en effet, est l'instrument qui vainc le diable et rend la liberté à l'humanité corrompue. Ce passage appelle les commentaires suivants:

- Il est à noter que l'auteur met l'accent sur la «justice» de Dieu (v. 12) qu'on doit ici sans doute comprendre dans un sens paulinien <sup>156</sup>; car elle est l'équivalent de la grâce de Dieu. Il me semble que la survivance de cette affirmation centrale de la théologie paulinienne ne soit nulle part attestée ailleurs au II<sup>e</sup> siècle.
- L'idée de la descente de l'Esprit «sous forme de feu» (v. 13) est très curieuse et doit être ancienne <sup>157</sup>. Je ne connais pas de véritables parallèles dans la littérature chrétienne primitive <sup>158</sup>; à la rigueur, on peut comparer la lumière indicible de l'astre mentionné par Ignace, *Eph.* 19,2, ou la «grande lumière» qui est présente dans la grotte au moment de la naissance de Jésus, selon le *Protévangile de Jacques* (19,3).
- Marie «la Galiléenne» est également une expression unique <sup>159</sup>; la

<sup>152</sup> Si c'est la bonne traduction de πρὸς ἡδονήν; cf. ma note 48.

<sup>153</sup> Cf. à ce propos l'étude très fouillée de K. BEYSCHLAG, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus* (Beitr. z. hist. Theol. 35), Tübingen 1966, p. 48ss. Il est vrai que d'après cette tradition, la faute du diable est sa jalousie, tandis que dans la Lettre apocryphe, c'est sa volonté d'être Dieu.

<sup>154</sup> Cf. Matth. 5,12; 21,33ss. par; 23,34ss.; Actes 7,52.

<sup>155</sup> Sans doute par la mort.

<sup>156</sup> Cf. R. BULTMANN - E. SCHRENK, in: ThWNT II, 204ss.

<sup>157</sup> Les versions l'ont laissé tomber; cf. plus haut, p. 34s.

<sup>158</sup> Les textes cités par A. F. J. KLIJN, art.cit. (note 12), p. 16, note 27, sont tardifs. Dans la tradition judéo-chrétienne, un «feu» se manifeste au moment du baptême de Jésus; cf. D. A. BERTRAND, *Le Baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles* (BGBE 14), Tübingen 1973. Cf. Matth. 3,11 par.

<sup>159</sup> Les versions laissent tomber l'expression, ou la changent en in Galilea.

version syriaque de l'Apologie d'Aristide <sup>160</sup> dit que Jésus est né d'une vierge «hébraïque», ce qui n'est pas la même chose <sup>161</sup>.

- Le v. 14 est une adjonction postérieure, faite de réminiscences bibliques, dans les manuscrits latins de Milan, Paris et Berlin, et dans la version arménienne, donc dans les représentants de la recension longue du texte: *quae ex totis praecordiis credidit accepitque in utero Spiritum sanctum ut in seculum prodiret Ihesus* (= ms. de Milan).
- Le corps de Jésus est appelé «temple de justice», au v. 17. Dans la littérature paléochrétienne, notre corps est de nombreuses fois comparé à un temple <sup>162</sup>, et cela à partir de l'apôtre Paul (I Cor. 6,19; II Cor. 6,16). Mais il n'existe qu'un seul texte, à ma connaissance, dans cette littérature où nous trouvons une conception qui peut être comparée à III,17: c'est *II Clém.* 14,2–3. Dans ce texte, le corps du Christ est dit être l'Eglise spirituelle: «Je ne pense pas, en effet, que vous ignoriez que l'Eglise vivante est le corps du Christ. L'Ecriture dit en effet: 'Dieu créa l'homme, homme et femme il le créa'. L'homme, c'est le Christ. La femme, c'est l'Eglise. Or, les écrits des prophètes et des Apôtres portent aussi que l'Eglise n'est pas de ce siècle, mais qu'elle est née au commencement; elle était spirituelle comme notre Jésus et elle s'est manifestée dans les derniers jours pour nous sauver. Or, cette Eglise qui était spirituelle est devenue visible dans la chair du Christ, nous montrant que si nous la gardons intacte dans notre chair, nous la recevrons dans le Saint-Esprit, car la chair est l'image de l'esprit». Et l'auteur de *II Clém.* de conclure par une recommandation de la continence (cf. *Actes de Paul et de Thècle* 5!). Mais je n'ai pas encore trouvé de texte du II<sup>e</sup> siècle où le corps de Jésus-Christ est comparé à un temple «de justice» <sup>162a</sup>.

Nous avons déjà parlé de III,19–21 <sup>163</sup>; les versets 22–23 sont ajoutés dans la recension longue du texte: *Non enim estis filii inobedientiae sed amantissime ecclesiae. Propterea resurrectionis tempus praedicatum est* (= ms. de Milan et de Berlin).

<sup>160</sup> 15,1. Nous avons déjà cité le texte grec; voir plus haut, p. 47.

<sup>161</sup> Julien l'Apostat dira plus tard de Jésus qu'il était «Galiléen», mais dans une intention dépréciative.

<sup>162</sup> Cf. *Barn.* 16 (et à ce propos P. PRIGENT, L'Épître de Barnabé I–XVI et ses sources, Paris 1961, p. 71 ss.); Ignace, *Eph.* 9,1; 15,3; *Philad.* 7,2; *II Clém.* 9,3; *Actes de Paul et de Thècle* 5, etc.

<sup>162a</sup> Ou serait-ce l'influence de Jean 2,21? Mais ce texte ne joue pratiquement pas de rôle au II<sup>e</sup> siècle; même chez Irénée, *Adv. haer.* V,6,2, il est marginal.

<sup>163</sup> Voir plus haut, p. 38 ss.

En conclusion, j'aimerais souligner trois choses:

- Cet essai original d'une théologie de l'histoire du salut (III,7–18) est centré sur l'idée de la philanthropie de Dieu et de la misanthropie du diable. Dieu, le créateur de l'homme, ne veut en aucun cas laisser son œuvre aller à la perte; plus l'homme est en danger, plus il le recherche, d'abord par l'envoi des prophètes qui reçoivent des parts de l'Esprit du Christ, ensuite – et définitivement – par Jésus, dans lequel l'Esprit s'incarne; du côté opposé, le diable, l'injuste qui veut être Dieu, essaie tout pour corrompre l'homme.
- La lutte se joue dans le domaine de la «chair»: c'est là où le diable fait son œuvre de corruption, c'est là, par conséquent, que Dieu doit rétablir son œuvre par l'envoi du Christ; nous sommes bien ici dans l'optique de la Lettre en général: comme le dit son titre, elle traite, contre les hérétiques, de tous les aspects du thème de la chair.
- On ne peut pas ne pas être frappé par le fait que la croix et la mort de Jésus-Christ ne jouent aucun rôle dans cette théologie de l'histoire du salut; on a l'impression que toute l'œuvre de la rédemption se concentre dans l'Incarnation: la venue de l'Esprit du Christ en Marie suffit pour libérer les hommes de l'esclavage du péché et du diable.

### 3. *Le traité sur la résurrection de la chair (III,24–32)*

L'auteur de la Lettre de Paul a réfuté, explicitement ou implicitement, toutes les fausses doctrines énumérées en I,9–15. Il aurait pu s'arrêter là. Mais apparemment, le problème de la résurrection de la chair lui tenait particulièrement à cœur. Et de fait, il n'avait qu'affleuré ce thème dans sa Lettre (III,6). Maintenant, il y revient longuement, en une sorte de traité à part. Cette mise en évidence, à la fin de la Lettre, du problème de la résurrection de la chair, a encore une autre raison: en effet, l'auteur dépend ici d'une source juive dont il tire profit. P. Vetter déjà <sup>164</sup> l'a démontré, en ce qui concerne III,24–27; je pense que ses conclusions sont encore valables.

Il est vrai que les parallèles rabbiniques que nous avons à disposition viennent de la littérature talmudique et ne peuvent donc pas être la source immédiate de notre texte; mais il est évident aussi que ces

<sup>164</sup> «Eine rabbinische Quelle des apokryphen dritten Korintherbriefes», Theol. Quartalschrift 77, 1895, pp. 622–633.

parallèles remontent à une tradition beaucoup plus ancienne <sup>165</sup>. Je citerai dans ce qui suit, sur deux colonnes, les deux sources rabbiniques:

*Pirqué de Rabbi Eliezer*, 33 (17c)      *TB Sanhedrin*, 90a-b:  
= *TB Kethubboth*, 111b:

«A la résurrection des morts, (dis-tu), ceux-ci se lèveront tous, parés de leurs vêtements <sup>165b</sup>. D'où tiens-tu cette information?

Le phénomène de la semence est instructif à cet égard; on en argumente à partir du grain de blé en procédant a fortiori pour conclure du moins au plus. Si le grain de blé, lequel est enseveli tout nu (lors des semailles), sort de terre ensuite, avec la riche ramure que l'on sait, cela n'est-il pas encore plus vrai des justes? Enterrés tout habillés, ils ressusciteront, certes, parés de leurs vêtements!» <sup>166</sup>

Voici ceux qui n'auront pas de part au monde à venir <sup>165a</sup>: Celui qui dit: 'La revivification des morts ne peut pas être démontrée sur la base de la thora'..., il a nié la revivification des morts, par conséquent, il n'aura pas de part à la revivification des morts. – La reine Cléopâtre (ou: le patriarche des Samaritains) interrogeait Rabbi Meïr: «Je sais que ceux qui se sont endormis seront ressuscités, ainsi qu'il est dit, etc. (cf. Ps. 72,16). Mais lorsqu'ils reprendront vie se lèveront-ils nus ou habillés?» Il répondit: «Il faut, en l'occurrence, argumenter à partir du grain de blé en procédant a fortiori pour conclure du moins au plus. Si le grain de blé, que l'on ensevelit tout nu, offre, une fois qu'il a poussé, un habillement si plantureux, cela ne vaut-il pas bien davantage pour les justes, qui furent ensevelis avec leurs vêtements?»

Je pense qu'on ne peut pas nier la parenté entre ces textes et III, 24-27:

– La tradition rabbinique citée enseigne la résurrection partielle des seuls justes. C'est exactement la pensée exprimée au v. 24! Elle faisait

<sup>165</sup> Dans le premier texte (*Pirqué R.El.* 33 17c; cf. STRACK-BILLERBECK III, p. 475), le Rabbi Eliézer ben Hyrcan est mentionné qui enseignait ca. 90 apr. J.-Chr.; et Rabbi Meïr enseignait au milieu du II<sup>e</sup> siècle.

<sup>165a</sup> En II Macc. 7,14, l'un des martyrs dit à son persécuteur: σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται. Je dois cette référence au Prof. C. Thoma à Lucerne que je remercie de son amabilité.

<sup>165b</sup> Le «vêtement» est ici une image pour le corps; cf. G. STEMBERGER, *Der Leib der Auferstehung*, Rome 1972, p. 48s.

<sup>166</sup> Trad. R. MORISSETTE, «La condition de ressuscité. 1 Corinthiens 15,35-49: structure littéraire de la péricope», *Biblica* 53, 1972, p. 215. Cf. W. BACHER, *Die Agada der Tannaiten*, réimpr. 1966, vol. 2, pp. 68-69.

difficulté dans un écrit chrétien <sup>167</sup>; c'est pourquoi plusieurs versions ont modifié ce verset <sup>168</sup>. Il est donc assez plausible que l'auteur de la Lettre de Paul a repris ici ce qu'il tenait d'une source juive, en ajoutant le v. 25.

- Dans la même tradition rabbinique, l'exemple du grain de blé suit. Il sert à résoudre la question de savoir si les morts ressusciteront en un corps (= «habillés») ou non, exactement comme en III,26. L'exemple du grain de blé lui-même se trouve sous une forme tout à fait analogue dans la tradition rabbinique et dans III,26–27. A mon avis, P. Vetter <sup>169</sup> a raison de dire que l'auteur de la Lettre de Paul dépend ici de la tradition rabbinique, et non pas de Jean 12,24 ou de I Cor. 15,37 <sup>170</sup>.

Qu'en est-il des exemples bibliques cités en faveur de la résurrection de la chair, en III,28–32 (33)? <sup>171</sup> P. Vetter <sup>172</sup> a fait remarquer que la conclusion *a minori ad maius* (v. 31; 32b; 33b) est typiquement rabbinique et se trouve parmi les célèbres règles herméneutiques de Hillel en première place. Mais nous pouvons aller plus loin: L'exemple de Jonas sert, dans une homélie pseudo-philonienne déjà, comme exemple du comment de la résurrection corporelle <sup>173</sup>; mieux: les deux exemples de Jonas et d'Elisée sont, comme dans notre texte (III,30–32), joints dans le *Midrasch Tehillim* <sup>174</sup>. Il semble donc très probable que l'auteur de la

<sup>167</sup> L'optique est toute différente en *Epist.apost.* 24ss. (35ss.)! Cf. cependant Ignace, *Smyrn.* 2; *Actes de Paul et de Thècle* 37. M. TESTUZ, op.cit. (note 11), p. 41, note 1, prétend que *Did.* 16,7, enseigne la même doctrine, mais il s'agit sans doute de l'attente millénariste; cf. W. RORDORF – A. TUILIER, *La doctrine des douze Apôtres* (Didachè), SC 248, 1978, p. 199, note 2.

<sup>168</sup> *Illis non erit resurrectio in vitam sed in iudicium eius* (ms. de Milan); *non resurgent in vitam sed in iudicium eius qui resurrexit ex mortuis* (ms. de Berlin). Pareillement la version arménienne.

<sup>169</sup> Art.cit. (note 164), p. 622ss. Importante est l'idée que le «vêtement» des ressuscités sera plus riche; cf. aussi Tertullien, *De res. mort.* 52,8–10.

<sup>170</sup> Pour l'exégèse moderne de I Cor. 15,37, voir F. ALTERMATH, *Du corps psychique au corps spirituel. Interprétation de 1 Cor. 15,35–49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles* (BGBE 18), Tübingen 1977, pp. 7–20.

<sup>171</sup> III,33 est un ajout, dans la recension longue du texte, ajout qui est fait sur le même modèle.

<sup>172</sup> Art.cit. (note 164), p. 629.

<sup>173</sup> Cf. Y.-M. DUVAL, *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme* (Etudes august.), vol. 1, Paris 1973, p. 77ss., en part. p. 80. Intéressant est aussi un passage du *Zohar*: «Car si le poisson, après avoir gardé Jonas trois jours et trois nuits, l'a rejeté, à plus forte raison la terre rejettera-t-elle les morts»; ibidem, p. 108s.

<sup>174</sup> Cf. Y.-M. DUVAL, op.cit., p. 175, note 274.



Lettre de Paul a repris, aussi dans ce passage, une source juive, en la christianisant, par l'ajout des v. 31 et 32b<sup>175</sup>.

L'impression générale qui se dégage du traité sur la résurrection de la chair est la suivante: ce traité est emprunté à une tradition juive; l'auteur l'a ajouté à sa Lettre moins pour réfuter les hérétiques – il ne les aurait pas convaincus! – que pour édifier les fidèles auxquels il s'adressait. Il est aussi évident que ce traité est très éloigné de la théologie paulinienne (malgré III,26s.), puisque l'apôtre n'aurait jamais parlé d'une résurrection de la chair (σάρξ). En revanche, nous trouvons les mêmes conceptions très tôt dans la littérature paléochrétienne, par exemple chez Ignace (*Smyrn.* 3), chez Polycarpe (*Phil.* 7,1) et dans *II Clément* 9,1.

#### 4. Une théologie du martyre (III,34-35)

Avec cette dernière et brève partie de la Lettre, nous sommes de nouveau très proches des écrits authentiques de l'apôtre. En effet, nous y trouvons comme un puzzle de textes pauliniens: les v. 34 et 35b sont une citation presque littérale de Gal. 6,17<sup>176</sup>, tandis que les phrases des v. 35a et 35c semblent tirées de Phil. 3,8 (fin) et 11<sup>177</sup>. Voir aussi l'adresse de la Lettre (III,1) où Paul se présente comme δέσμιος du Christ Jésus, à l'instar de Paul en Philémon 1 (cf. Eph. 3,1)<sup>178a</sup>. Mais nous pourrions également nous référer à Ignace qui, à son tour, dépend de Paul, dans sa théologie du martyre<sup>178</sup>. Ignace se vante de ses chaînes qu'il porte «en Christ»<sup>179</sup>, et toute sa *Lettre aux Romains* manifeste son

<sup>175</sup> III,32 pose d'ailleurs un problème d'interprétation; les versions ont essayé, tant bien que mal, de le rendre plus intelligible. Voici ma proposition de traduire le grec (mais qui ne résoud pas tous les problèmes!): «De même, si les ossements d'Elisée le prophète, lorsqu'un cadavre eut été jeté sur eux par les Fils d'Israël, ressuscitèrent le corps de l'homme – que dirai-je: vous aussi, qui avez été jetés, chair et os, également sur l'Esprit du Christ, vous ressusciterez en ce jour-là avec votre chair saine».

<sup>176</sup> Le κάρων de Gal. 6,16 revient en III,36!

<sup>177</sup> Pour cette raison, nous rencontrons ici tout d'un coup la résurrection ἐκ νεκρῶν au lieu de σαρκός!

<sup>178a</sup> Le même procédé se retrouve en II,3: «Combien il serait meilleur pour moi d'être mort, et d'être auprès du Seigneur (cf. Phil. 1,23), que de vivre ici-bas avec cette chair, d'entendre donner de tels discours affligeants comme ceux de l'enseignement, et de voir les chagrins se joindre aux chagrins (cf. Phil. 2,27)»; trad. L. Vouaux, op.cit. (note 7), p. 253.

<sup>178</sup> Cf. en dernier lieu TIL. BAUMEISTER, Die Anfänge der Theologie des Martyriums (MBT 45), Münster 1980, p. 270ss.

<sup>179</sup> *Eph.* 11,2; *Magu.* 1,2; *Trall.* 1,1; 5,2; 12,1; *Smyrn.* 11,2; cf. Polycarpe, *Phil.* 1,1.

désir de «gagner le Christ» par le martyre. Il est intéressant de noter que pour Ignace, le martyre devenait également un argument dans sa lutte contre les hérétiques docètes !<sup>180</sup> Faut-il ajouter que, par le biais de la théologie du martyre, l'importance de la croix et de la mort du Christ – qui sont essentielles pour Ignace! – semble malgré tout ne pas être complètement absente dans la Lettre de Paul?

#### IV. Conclusion

Dans notre Introduction<sup>181</sup>, nous ne pouvions pas encore trancher la question de savoir si la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul était partie intégrante des *Actes de Paul* ou si elle avait une origine indépendante. D'autre part, dans le chapitre sur l'hérésie combattue par la Correspondance, il me semblait que l'enseignement de Saturnin correspondait le mieux au tableau brossé en I,9–15, ce qui nous mènerait au début du II<sup>e</sup> siècle. Après l'étude de l'orthodoxie exprimée dans la Lettre de Paul, je pense maintenant être en mesure d'affirmer que la Correspondance apocryphe doit remonter à la première moitié du II<sup>e</sup> siècle, et doit donc avoir une origine indépendante des *Actes de Paul*. J'avance encore quelques arguments supplémentaires en faveur de ma thèse:

- Très souvent nous avons pu citer des textes d'Ignace comme parallèles à notre Correspondance. Je n'y reviens plus. Mais j'aimerais ajouter qu'Ignace, comme on le sait, est, avec les *Épîtres pastorales*, notre premier témoin attestant clairement l'existence du ministère triadique dans les Eglises locales; nous avons dit<sup>182</sup> que ce ministère est aussi présent dans notre Correspondance. Par ailleurs, Ignace est l'auteur paléochrétien, à part la littérature johannique et Polycarpe, qui lutte avec le plus de véhémence contre le docétisme christolo-

<sup>180</sup> Cf. en part. *Trall.* 10; *Smyrn.* 4–5; à ce propos, voir N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie* (Stud. z.AT u.NT V), München 1961, p. 211 ss. Pour la position des gnostiques, voir K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (NHS XII), Leiden 1978, p. 127 ss.; D. van Damme, «Gott und die Märtyrer. Überlegungen zu Tertullian, Scorpiace», *FZPhTh* 27, 1980, pp. 107–119.

<sup>181</sup> Voir plus haut, p. 32.

<sup>182</sup> Voir plus haut, p. 32.

- gique <sup>183</sup>. On pourrait également montrer qu'il utilise la même méthode anti-hérétique que notre Correspondance apocryphe <sup>184</sup>.
- Il y a encore deux traits archaïques dans notre Correspondance qui apparaissent de manière presque fortuite et qui ont, justement pour cette raison, un certain poids: il s'agit d'une part de la prophétie dont parle la Lettre des Corinthiens (I,8): «Nous croyons en effet, comme cela a été révélé à Théonoé, que le Seigneur t'a protégé d'une main criminelle»; d'autre part de l'attente eschatologique fervente exprimée dans la Lettre de Paul (III,3): «Car le Seigneur Christ, dans peu de temps, accomplira sa venue» <sup>184a</sup>. Les deux sujets vont de soi pour l'auteur de la Correspondance; c'est dire que les deux phénomènes auxquels il est fait allusion sont encore une réalité vivante à l'époque où il écrit. Je suis enclin à penser, comme K. Aland <sup>185</sup>, que cette situation n'a pas duré au-delà de la première moitié du II<sup>e</sup> siècle.
  - La période de production pseudépigraphique qui avait quelque chance d'être acceptée comme canonique, se limite en gros à cette même première moitié du II<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire après la disparition des témoins oculaires et avant l'acceptation du canon du N.T. <sup>186</sup>. Il est difficilement imaginable qu'une Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et Paul aurait trouvé son chemin dans le canon de l'Eglise syrienne et arménienne, si elle n'était rédigée que dans la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle et faisait même partie d'un apocryphe suspect comme les *Actes de Paul* <sup>187</sup>.

Pour toutes ces raisons, je date la Correspondance apocryphe de la première moitié du II<sup>e</sup> siècle <sup>188</sup>, et je la situe – à cause de l'hérésie visée (Saturnin) et à cause des nombreuses ressemblances avec les lettres

<sup>183</sup> Cf. P. WEIGANDT, op.cit. (note 106), p. 108ss.; P. PRIGENT, «L'hérésie asiatic et l'Eglise confessante de l'Apocalypse à Ignace», VigChr 31, 1977, pp. 1–22.

<sup>184</sup> Voir plus bas, p. 59s.

<sup>184a</sup> III 2–3 pourrait d'ailleurs correspondre à une tradition archaïque sur la nécessité eschatologique de l'hérésie; cf. H. Paulsen, ZThK 79, 1982, pp. 180–211.

<sup>185</sup> «Falsche Verfasserangaben? Zur Pseudonymität im frühchristlichen Schrifttum», Theol. Revue 75, 1979, col. 1–10.

<sup>186</sup> Cf. K. M. FISCHER, «Anmerkungen zur Pseudepigraphie im Neuen Testament», NTS 23, 1976, pp. 76–81; N. BROX, Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie (SBS 79), Stuttgart 1975.

<sup>187</sup> Cf. M. TESTUZ, cité plus haut, p. 26. Je conviens qu'il y a une difficulté: c'est la présence de la notice narrative (II) entre les deux Lettres de la Correspondance chez Ephrem et dans la version arménienne. Mais pourquoi ne pas supposer qu'elles étaient reliées entre elles par cette notice dès leur traduction en syriaque?

<sup>188</sup> T. W. MACKAY, art.cit. (note 11), p. 126, arrive à la même conclusion, après une étude du vocabulaire de III Cor., comparé à celui du N.T. et des Pères apostoliques.

ignatiennes (situation ecclésiastique et théologie) – soit en Asie-Mineure, parce qu'Ignace s'adresse à des Eglises asiates<sup>189</sup>, soit en Syrie occidentale, pays d'origine d'Ignace et de son adversaire Saturnin<sup>190</sup>.

J'aimerais terminer mon exposé par une réflexion à propos du thème «orthodoxie-hérésie» qui nous occupe. Il va sans dire que la terminologie «orthodoxie-hérésie» n'apparaît pas encore dans notre Correspondance apocryphe – ce qui est encore un indice de son antiquité<sup>191</sup> –, mais il va de soi aussi que *die Sache* est déjà au centre de sa préoccupation. Mon exposé – je l'espère – l'a suffisamment montré. Or, le témoignage de la Correspondance est très importante parce qu'il vient du sein d'une Eglise qui doit affirmer son orthodoxie<sup>192</sup>. Quelles sont les armes dans son combat contre l'hérésie? J'en relèverai trois:

- Il faut fermement tenir à l'enseignement reçu, dit la Correspondance (I,2–5 et la réponse III,4 et 36)<sup>193</sup>. Polycarpe, dans un contexte tout à fait analogue (lutte contre les docètes) enseigne la même chose: «Quiconque en effet ne confesse pas que Jésus-Christ est venu dans la chair, est un antéchrist, et celui qui ne confesse pas le témoignage de la croix est du diable, et celui qui détourne les dits du Seigneur selon ses propres désirs<sup>194</sup>, et qui nie la résurrection et le jugement, est le premier-né de Satan. C'est pourquoi abandonnons les vains discours de la foule et les fausses doctrines, et revenons à l'enseignement qui nous a été transmis dès le commencement»<sup>195</sup>.
- Le ton est polémique: On ne ménage pas les hérétiques et menace d'un sort funeste ceux qui les suivraient (III, 19–20; 37–38). Il n'y a qu'une seule chose à faire: fuir de tels gens (III,21; 39). Les lettres

<sup>189</sup> Cf. aussi les nombreuses ressemblances entre notre Correspondance et ce que nous savons de Polycarpe: A. HARNACK, op.cit. (note 7), pp. 34–35.

<sup>190</sup> Je ne peux pas me rallier aux nouvelles thèses sur les lettres ignatiennes; voir en dernier lieu «l'état de la question» de R. JOLY, «À propos d'Ignace d'Antioche. Réflexions méthodologiques», in: Problèmes d'histoire du christianisme (Mélanges J. Hadot), Bruxelles 1980, pp. 31–44.

<sup>191</sup> Aussi la méthode hérésiologique élaborée dans l'Eglise par Justin Martyr est-elle complètement absente dans notre Correspondance; cf. à ce propos A. LE BOULLUEC, La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II<sup>e</sup>–III<sup>e</sup> siècles), tome I, Paris 1985, pp. 36–91.

<sup>192</sup> Cf. le chap. sur Ignace et Polycarpe de W. BAUER, op.cit. (note 1), p. 65ss., et la critique de F. W. Norris, Vig Chr 30, 1976, pp. 23–44.

<sup>193</sup> Cf. à ce propos Ignace, *Smyrn.* 5,2: «... eux que n'ont réussi à persuader ni les prophéties ni la loi de Moïse, ni même jusqu'à présent l'évangile, ni les souffrances de chacun de nous»; voir aussi Polycarpe, *Phil.* 6,3, et Hégésippe, d'après Eusèbe, *Hist. eccl.* IV,22,3.

<sup>194</sup> Cf. III,3b. et 11.

<sup>195</sup> *Phil.* 7,1–2; trad. P. Th. Camelot, SC 10<sup>ter</sup>, 1958, pp. 213, 215.

d'Ignace sont pleines de la même polémique. Seulement deux exemples : «Car des hommes à la ruse perverse ont l'habitude de porter partout le nom (de Dieu), mais agissent autrement et de manière indigne de Dieu; ceux-là, il vous faut les éviter comme des bêtes sauvages. Ce sont des chiens enragés, qui mordent sournoisement. Il faut vous en garder, car leurs morsures sont difficiles à guérir», et plus loin : «Celui qui s'est ainsi souillé ira au feu inextinguible, et de même celui qui l'écoute»<sup>196</sup>. Irénée nous raconte la même attitude de Polycarpe<sup>197</sup>.

- Néanmoins, l'auteur cherche quand même à convaincre ses lecteurs; il leur présente un essai de théologie de l'histoire du salut vue à la lumière du thème de la «chair», essai dont nous avons dû, à plusieurs reprises, souligner l'originalité. Il est un théologien qui sans doute n'a pas la stature d'un Ignace d'Antioche<sup>198</sup>, mais qui se situe dans la ligne de cette forme d'«orthodoxie» à laquelle appartiendra l'avenir.

### *Appendice O*

Récemment, M.-L. Auger, «La Bibliothèque de Saint-Bénigne de Dijon au XVII<sup>e</sup> siècle», *Scriptorium* 31, 1985, pp. 240s. et 264, a retrouvé, grâce au manuscrit latin 13069 f. 1 de la Bibliothèque nationale de Paris, la copie (faite au XVII<sup>e</sup> siècle) de la première partie de la Correspondance qui avait disparu; on sait maintenant que le manuscrit conservé à Paris, découvert par D. de Bruyne (cf. notre note 8), provenant de Saint-Bénigne à Dijon, contenait la lettre des Corinthiens à Paul, la notice narrative (cf. notre Appendice II) et la réponse de Paul aux Corinthiens.

### *Appendice I*

1. | Στέφανος καὶ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι Δάφνος καὶ Εὐβουλος καὶ Θεόφιλος καὶ Ξένων Παύλῳ τῷ ἀδελφῷ ἐν κυρίῳ χαίρειν.
2. Παραγεγόνασιν εἰς Κόρινθον ἄνδρες δύο Σίμων τις καὶ Κλεόβιος

<sup>196</sup> *Eph.* 7,1; 16,2 (trad. P. Th. Camelot, op.cit., pp. 75; 85–87. Voir aussi *Eph.* 17,1; *Trall.* 6,2–7,1; *Philad.* 2; 6,2; *Smyrn.* 4, 1; etc. Cf. A. DAVIDS, *Kairos* 15, 1973, p. 172ss.).

<sup>197</sup> Eusèbe, *Hist.eccl.* V,20,7.

<sup>198</sup> Remarquons en passant que les sacrements ne jouent aucun rôle dans la Correspondance apocryphe.

οἵτινες τὴν τινων πίστιν ἀνατρέπουσιν φθοριμαίοις λόγοις, 3. οὓς σὺ δοκίμασον· 4. οὐ γὰρ σοὺ ἠκούσαμεν ποτε τοιούτους λόγους οὐδὲ τῶν ἄλλων ἀποστόλων, 5. ἀλλὰ ἃ παρελάβομεν παρὰ τε σοῦ κἀκείνων τηροῦμεν. 6. Ὡς οὖν ὁ κύριος ἠλέησεν ἡμᾶς ὄντος ἔτι ἐν σαρκί σου ἵνα παρὰ σοῦ πάλιν ἀκούσωμεν· 7. ἡ αὐτὸς παραγένου – 8. πιστεύομεν γὰρ ὡς ἀπεκαλύφθη Θεονοῇ ὅτι εἴρυσται σε κύριος ἐκ χειρὸς ἀνόμου – ἡ ἀντίγραφον ἡμῖν. | 9. Ἐστὶ γὰρ ἃ λέγουσιν καὶ διδάσκουσιν τοιαῦτα· 10. οὐ δεῖν, φασίν, προφήταις χρῆσθαι, 11. οὐδ'εἶναι θεὸν παντοκράτορα, 12. οὐδὲ ἀνάστασιν εἶναι σαρκός, 13. οὐδ'εἶναι τὴν πλάσιν τὴν τῶν ἀνθρώπων τοῦ θεοῦ, 14. οὐδ'ὅτι εἰς σάρκα ἦλθεν ὁ κύριος οὐδ'ὅτι ἐκ Μαρίας ἐγεννήθη, 15. οὐδ'εἶναι τὸν κόσμον θεοῦ ἀλλὰ ἀγγέλων. 16. Διό, ἀδελφέ, πᾶσαν εἰσήγησαι σπουδὴν παραγενέσθαι ἐνθάδε πρὸς ἡμᾶς, ὅπως ἀσκανδαλιστὸς μείνη ἡ Κορινθίων ἐκκλησία καὶ τούτων ἡ ἄνοια ἐκδηλος γένηται. Ἐρρωσο ἐν κυρίῳ.

### *Appendice II (cf. Appendice O)*

Tulerunt autem epistolam ministri Philippi, Streptus et Eutichus, et accepit Paulus in vinculis per Stratonicen et Apollophanem. Accipiens autem Paulus legit et lugebat solite stridens dentibus. Dicebat: Melius erat absessissem et cum Domino essem quam permanere in carne et talia pati aut tales doctrinas audire ut mihi tristicia super tristiciam sit, sed ista patienter vincere causa Maligni. Patiensque Paulus rescripsit.

### *Appendice III*

1. Παῦλος ὁ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῖς | ἐν Κορίνθῳ ἀδελφοῖς ἐν πολλοῖς ὧν ἀστοχήμασι χαίρειν. 2. Οὐ θαυμάζω εἰ οὕτως ταχέως τὰ τοῦ πονηροῦ προτρέχει δόγματα, 3. ὅτι ὁ κύριός μου Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς ταχείαν ποιήσεται τὴν ἔλευσιν ἀθετούμενος ἀπὸ τῶν παραχαρασσόντων τὰ λόγια αὐτοῦ. 4. Ἐγὼ γὰρ ἐν ἀρχῇ παρέδωκα ὑμῖν ἃ καὶ παρέλαβον ὑπὸ τῶν πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλων γενομένων τὸν πάντα χρόνον μετὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 5. ὅτι ὁ κύριος ἡμῶν Χριστὸς Ἰησοῦς ἐκ Μαρίας ἐγεννήθη ἐκ σπέρματος Δαουίδ, πνεύματος ἁγίου ἀπὸ οὐρανοῦ παρὰ τοῦ πατρὸς ἀποσταλέντος εἰς αὐτήν, 6. ἵνα εἰς κόσμον προέλθῃ καὶ ἐλευθερώσῃ πᾶσαν σάρκα διὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς καὶ ἵνα ἐκ νεκρῶν ἡμᾶς | ἐγείρῃ σαρκικούς, ὡς ἐαυτὸν τύπον ἔδειξε· 7. καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἐπλάσθη, 8. διὸ καὶ ἀπολλύμενος ἐζητήθη, ἵνα ζωοποιήθῃ διὰ τῆς υἰοθεσίας. 9. Ἐπεὶ γὰρ ὁ θεὸς ὁ τῶν ὅλων ὁ παντοκράτωρ ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἀπέστειλε πρῶτοις

Ἰουδαίοις προφήτας εἰς τὸ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἀποσπασθῆναι· 10. ἐβούλετο γὰρ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ σῶσαι. Μερίσας οὖν ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ Χριστοῦ ἔπεμψεν εἰς τοὺς προφήτας οἵτινες τὴν ἀπλανῆ θεοσέβειαν ἐκήρυσσαν χρόνοις πολλοῖς. Ὁ γὰρ ἄρχων ἀδικος ὢν καὶ θεὸς 11. θέλων εἶναι διεχειρίζετο αὐτοὺς καὶ τὴν πᾶσαν σάρκα ἀνθρώπων πρὸς ἡδονὴν ἐδέσμευεν. 12. Ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ δίκαιος ὢν | καὶ μὴ βουλόμενος ἀκυρῶσαι τὸ ἴδιον πλάσμα, 13. κατέπεμψε πνεῦμα διὰ πυρός εἰς Μαρίαν τὴν Γαλιλαίαν, 15. ἵνα δι' ἧς σαρκὸς ἀπολλυμένης ἐνεπολιτεύετο ὁ πονηρὸς διὰ ταύτης νικηθεὶς ἐλέγχθη μὴ ὢν θεός. 16. Τῷ γὰρ ἰδίῳ σώματι Χριστὸς Ἰησοὺς πᾶσαν ἔσωσε σάρκα, 17. ἵνα δικαιოსύνης νῶον ἐν τῷ ἰδίῳ σώματι ἀναδείξῃ, 18. ἐν ᾧ ἡμεῖς ἡλευθερώμεθα. 19. Οὐκ εἰσιν οὖν τέκνα δικαιოსύνης ἀλλὰ τέκνα ὀργῆς οἵτινες τὴν θεοῦ πρόνοιαν ἀνακόπτουσιν λέγοντες μὴ εἶναι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς τοῦ πατρὸς ἔργα· 20. κατηραμένην γὰρ τοῦ ὄφους πίστιν ἔχουσιν· 21. οὐστinas ἀποτρέπεσθε καὶ ἀπὸ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν ἀποφεύγετε.

24. Οἱ δὲ ὑμῖν λέγουσιν | ἀνάστασις οὐκ ἔστιν σαρκός, ἐκείνοις οὐκ ἔστιν ἀνάστασις, 25. οἵτινες τὸν οὕτως ἀναστάντα ἀπίστουσι. 26. Οὐ τε γάρ, ἄνδρες Κορίνθιοι, οἶδασι τὸν ἐπὶ τοῦ πυροῦ σπόρον ἢ τῶν ἄλλων σπερμάτων, ὅτι γυμνὰ βάλεται εἰς τὴν γῆν καὶ συμφθαρέντα κάτω ἡγέρθη ἐν θελήματι θεοῦ ἐν σῶμα καὶ ἡμφιεσμένα, 27. ὥστε οὐ μόνον τὸ σῶμα ἐγείρεται τὸ βληθὲν ἀλλὰ πολλοστὸν ὀρθὸν εὐλογημένον. 28. Εἰ δὲ δεῖ ἡμᾶς καὶ ἀπὸ τῶν σπερμάτων μὴ ποιεῖσθαι τὴν παραβολὴν 29. οἴδατε ὅτι Ἰωῆς ὁ Ἀμαθίου υἱός, διὰ εἰς Νινευὴ μὴ κηρύξαι εἰς κῆτος καταπέτοται, 30. καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας ἐκ τοῦ κατωτάτου ἄβου ἐπήκουσεν ὁ θεὸς προσευχομένου Ἰωῆ, καὶ οὐδὲν αὐτοῦ διεφθάρη | οὔτε θρίξ οὔτε βλέφαρον· 31. πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς ὀλιγόπιστοι τοὺς πιστεύσαντας εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐξεγερεῖ, ὡς αὐτὸς ἡγέρθη. 32. Εἰ καὶ τὰ Ἑλισαίου ὅσα τὰ τοῦ προφήτου νεκροῦ βληθέντος ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπ' αὐτὰ ἀνέστη τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου, τί καὶ ὑμεῖς τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα καὶ τὸ πνεῦμα Χριστοῦ ἐπιρριφέντες ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ οὐκ ἀναστήσεσθε ἔχοντες ὑγιὴ τὴν σάρκα;

34. Εἰ δέ τι ἄλλο παραδέχεσθε, κόπους μοι μὴ παρέχετε· 35. ἐγὼ γὰρ τὰ δέσμα εἰς τὰς χεῖρας ἔχω, ἵνα Χριστὸν κερδήσω, καὶ τὰ στίγματα ἐν τῷ σώματί μου, ἵνα ἔλθω εἰς τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν. 36. Καὶ εἴ τις ᾧ παρέλαβε κανόνι διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν καὶ τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου μένει, μισθὸν λήψεται ἐν τῇ τῶν νεκρῶν ἀναστάσει· 37. εἴ τις παραβαίνει ταῦτα, τὸ πῦρ ἐστὶ μετ' αὐτοῦ | καὶ μετὰ τῶν οὕτως προοδοιορούντων ἀθέων ἀνθρώπων, 38. οἵτινες γεννήματα ἐχιδνῶν εἰσιν· 39. οὓς ἀποτρέπεσθε ἐν τῇ τοῦ κυρίου δυνάμει, 40. καὶ ἔστω μεθ' ὑμῶν εἰρήνη.

*Appendice IV*

Les Corinthiens se trouvaient [...] dans une [grande] affliction [au sujet de] Paul, parce qu'il allait quitter le monde avant le moment fixé. En effet des hommes étaient venus à Corinthe, Simon et Cléobios, en disant: «Il n'y a pas de résurrection de la chair, mais celle de l'esprit», et: «Le corps de l'homme n'est pas le modelage de Dieu». Et, à propos du monde: «Ce n'est pas Dieu qui l'a fait», et: «Dieu ne connaît pas le monde», et: «Jésus Christ n'a pas été crucifié, mais c'est un simulacre qui a eu lieu», et: «Il n'a pas été engendré de Marie ni de la semence de David». En un mot, nombreuses sont les affirmations qu'ils ont émises parmi les Corinthiens, tandis qu'ils égaraient [...] les uns les autres [...] lorsqu'ils eurent appris [...] ils envoyèrent une [lettre à Paul], en Macédoine, [par l'intermédiaire des diacres] Threptos et Eutychos. Et la lettre [...]

(traduction française de l'original copte par Pierre Cherix)



## Terra Incognita

*Recent Research on Christian Apocryphal Literature,  
especially on some Acts of Apostles\**

The first International Congress on Patristic Studies was organised by the late Dr Frank Leslie Cross, whom we remember with gratitude, exactly 40 years ago. The seed sown by him has borne fruit. In 1951 the members were about 200 in number; in 1991 membership has risen to more than three times that figure. Dr Cross wished that the Congress should have no confessional barriers. In this too his wish has been fully realised: all the major Christian denominations and confessions are represented here, and the spirit of reciprocal openness has become a tradition.

It was your wish that this evening's address should be given by a Swiss, though perhaps you did not realise the full wisdom of this choice. My reason for saying this is not that the Swiss Confederation this year celebrates its seventh centenary, but that the Swiss Group for Patristic Studies this autumn reaches the age of 20. The Swiss Group for Patristic Studies is a child of the Oxford Congress. At the 1971 Congress a number of our Swiss patristic scholars decided that it would be valuable to meet regularly at the national level, and we began to arrange monthly meetings. Over the years we have so far met 156 times to hear papers given by one of our own number or by a scholar invited from abroad. Those of you whom the recent history of patristic studies in Switzerland interests can obtain a copy of the pamphlet edited for the occasion by our permanent secretary, Flavio Nuvolone. You will see that the field of patristic research in Switzerland is most extense.

I cannot this evening give you a complete picture of our research. But since you are honouring in my person the whole body of Swiss patristic scholars, I would like to present to you one branch of patristic studies in Switzerland which has latterly expanded, and has begun to be recognised at the international level. I mean the work of the Association for the Study of Christian Apocryphal Literature which was founded exactly 10 years ago — yet another jubilee! — and is engaged on editing the new *Series apocryphorum* in the framework of the *Corpus Christianorum*. You will find in the publications

\* I wish to express my thanks to my English translator, Father Henry Wansbrough, Master at Saint Benet's Hall, for his masterly work.

room a prospectus of the volumes in this collection already published and in preparation, and also a schedule and examples of other publications of the Association. It cannot be denied that from its very beginning the Association has been a Franco-Swiss body -- a team of scholars attached to the École Pratique des Hautes Études in Paris forms part of it — and that scholars from a dozen countries are joining it in increasing numbers. But nevertheless the idea was conceived in Switzerland by Professor François Bovon of Geneva, and the current president of the Association is also Swiss, Professor Jean-Daniel Kaestli, who is here today.

I have entitled my paper *Terra Incognita*. In the era of great explorers entire tracts of the earth's surface were marked on maps as *terrae incognitae*. It was known that land was there, but its exact contours and importance were still unknown. In the same way it seems to me that Christian apocryphal literature remains to this day an insufficiently explored territory, which, once it has been fully investigated, could compel us to alter the traditional map of Christian origines.

I said that it is a territory incompletely explored. This largely stems precisely from the fact that the literature is called 'apocryphal'<sup>1</sup>. This sobriquet derives only partially from the literature itself. As far as I am aware, only two documents from Nag Hammadi include this term in their title, namely the *Apocryphon of John* and the *Apocryphal Letter of James*. The principal cause of the choice of the term 'apocryphal' is the opposition to this literature from within the Church. By stigmatising as 'obscurantist' every piece of writing which it did not officially accept, the Church made it easier to reject and finally to forget the work in question. The increasingly systematic inclusion, from the sixth century onwards, of the so-called apocryphal literature on the Index struck this literature a serious blow. But in spite of this the 'Atlantis' of apocryphal literature did not completely disappear. Enough traces remained, especially in the East — thanks to dissidents of every shade, thanks also to the appearance of homiletic and liturgical texts which contained echoes of it, and in their turn inspired many works of art — to enable a bold seeker, an explorer, to conceive the idea of an island half-submerged.

But who would have had the audacity systematically to explore this forbidden land? Even after the Renaissance and the schism of the Sixteenth Century, a more or less tacit agreement existed world-wide: apocryphal literature was not worth studying, being pseudepigraphical and tainted with heresy. I need only mention by way of example the title, which is in itself significant, of the edition by John A. Fabricius of the *Codex Apocryphus Novi Testamenti collectus, castigatus, testimoniisque censuris et animadversionibus illustratus*<sup>2</sup>. Furthermore, with Fabricius, as you have heard, a new incubus

<sup>1</sup> Cf. W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* <sup>3</sup>1. 5-7.

<sup>2</sup> Hamburg 1703; 1719<sup>2</sup>.

was added to the already weighty burden pressing upon the apocryphal literature: henceforth it would be labelled 'Apocrypha of the New Testament', a label which has remained constant until our own days. This designation is pejorative because it has in my opinion contributed to setting this literature on a lower level, even after dogmatic prejudices gave way to historico-critical research. Why? Simply because the territory of the apocryphal literature became a sort of No Man's Land: New Testament exegetes understandably busied themselves primarily with the writings which formed part of the canon of the New Testament, and patristic scholars followed their primary vocation by preferring to study the texts of the Fathers of the Church.

Consequently it should come as no surprise that the grounds for the appellation 'Apocrypha of the New Testament', which has wrongly become classic, should be called in question, in spite of the fact that it has been universally adopted by modern translations. My colleague at Lausanne, Eric Junod, who is also present can claim the distinction of having put this basic question to Professor Wilhelm Schneemelcher with regard to his translation of the *Neutestamentliche Apokryphen*. In the latest edition of the first volume (1987) the German scholar has attempted to reply, but Eric Junod is rightly unsatisfied. Since this discussion is important I would like to give a brief resume of it.

Wilhelm Schneemelcher had put forward the following definition<sup>3</sup>;

New Testament Apocrypha are writings which are not included in the Canon, but which, through their title and other statements make the claim to be on a par with the writings of the Canon, and which by their form continue and enlarge the genres created and taken up in the New Testament, even though in so doing they of course introduce new elements.

Eric Junod<sup>4</sup> notes three defects in this definition:

1. By its link to the formation of the Canon this definition limits the period of the apocrypha broadly to the first three centuries, which incorrectly excludes the apocrypha later than this period.
2. This definition holds that the apocrypha claim a value equal to the canonical writings, which is not the case for the majority of them.
3. The formal criterion of the definition (literary genre) does not apply exactly to this literature as a whole.

Consequently Eric Junod has put forward the following definition: the Christian apocrypha are

writings, anonymous or pseudepigraphical, of Christian origin which have some relation to the books of the NT or OT because they concern events which occur in the

<sup>3</sup> *Neutestamentliche Apokryphen* (1959<sup>3</sup> 1968<sup>4</sup>), 6.

<sup>4</sup> 'Apocryphes du NT ou Apocryphes chrétiens anciens?', *Études théologiques et religieuses* 20 (1983), 410-414. Robert McWilson, in *TRE* 3, 319f., had already independently noted the inadequacy of Wilhelm Schneemelcher's definition with regard to the library discovered at Nag Hammadi.

continuation of the events recounted or alluded to in those books, because they concentrate on persons who appear in these books, because their literary genre resembles those of the biblical writings<sup>5</sup>.

In the fifth edition of the *Neutestamentliche Apokryphen*, published in 1987, Wilhelm Schneemelcher has considerably altered his earlier definition to take account of Eric Junod's criticism. I quote the beginning of it<sup>6</sup>:

New Testament apocrypha are writings which originate in the first centuries of the Church and which stand in a certain relationship to the writings of the New Testament through title, genre or content. This relationship to the canonical writings varies in the individual apocrypha and must be defined in each case. Nor are the reasons which led to the origin of the apocrypha uniform.

Clearly in Wilhelm Schneemelcher's definition the relationship to the New Testament writings has become very vague. The idea that the apocrypha were excluded from the Canon of the New Testament has disappeared, as has the supposition that they claim to be on a par with the canonical writings. Even at the level of literary genres and of the excessively narrow chronological limitation of the corpus of the New Testament apocrypha, Wilhelm Schneemelcher has become much more flexible. Apart from wishing to exclude from the Corpus the Christian writings which are linked to figures or events of the Old Testament, he seems in all respects to be coming closer to Eric Junod's point of view<sup>7</sup>. He does not agree about the impossibility of fixing a chronological limit, since he maintains that this would remove the distinction between apocryphal and hagiographical literature.

In view of this convergence of opinions, it becomes questionable why Wilhelm Schneemelcher continues to insist on the designation of apocrypha as being apocrypha of the New Testament. I understand why Eric Junod made a point of this illogicality in a reply he presented to the annual Meeting of the Society of Biblical Literature in New Orleans in November last year<sup>8</sup>. On that occasion he rightly criticised the false perspective in which we have been accustomed to read the apocrypha — since Fabricius, as we have seen — in

<sup>5</sup> *Art. cit.*, 412.

<sup>6</sup> I, 52.

<sup>7</sup> I, 51. Clarification is required here. On each side the definitions leave room for misunderstanding. Thus, when Eric Junod writes: 'If it is impossible to determine when the collection of the "ancient" apocrypha ends, it is equally difficult to pinpoint when it begins' (*art. cit.*, 414), this gives the false impression that the origins of Christian anonymous or pseudepigraphical literature are to be found *before* the advent of Christianity! In the same way, when Wilhelm Schneemelcher gives the impression (*ibidem*) that Eric Junod includes *all* the apocrypha of the OT in the *corpus* of Christian apocryphal literature, he is unfair to that author.

<sup>8</sup> See also the contribution of J.-Cl Picard, 'L'Apocryphe à l'étroit. Notes historiographiques sur les corpus d'Apocryphes bibliques' in the first volume of the new collection *Apocrypha — le champ des Apocryphes: La fable apocryphe I* (Turnhout, 1990), 69-117, especially 74-75. Eric Junod's article will be published in a revised form in volume III of *La fable apocryphe*.

comparing them to the writings of the New Testament. These indeed have received a canonical value which today can hardly be disregarded in our study. Nevertheless, before the canonisation of the New Testament they lacked this value. In his report on the state of the question Eric Junod writes:

It seems to us significant that the question of the apocrypha is envisaged from the very first in function of the history of the Canon. Schneemelcher focusses his attention at the same time on a phenomenon, canonisation, and on an era, an era which leads to canonisation and which ends with the closing of the collection. The apocrypha of the New Testament are viewed as a collection which is constituted and closed in parallel with the writings of the New Testament. In so doing Schneemelcher seems to us prone to the illusion, the artifice of a closed collection of apocrypha contemporaneous with the canonical collection and ordered according to the same arrangement.

Basically I agree with Eric Junod. Nevertheless, I would like to go a step further. My problem is the designation of this literature as apocryphal. Eric Junod is somewhat defeatist in this respect when he says:

The word 'apocryphal', the semantic study of which from antiquity till our time remains to be done, sticks to the texts under consideration. Probably it would be illusory to imagine that it could be shaken off. Quite apart from this, the word itself brings not only embarrassment. Does it not also suggest an obscure origin and condition?

At the beginning we said that the term is less innocuous than Eric Junod leads us to believe. Far from it, it is equivocal since it has become in the course of time the equivalent of 'non-canonical' and consequently it has acquired the connotation of 'suspect', not to say 'heretical'. Why insist on keeping it at any price? We should note that Eric Junod's definition contains no allusion to the words. I should like to refer to it in docking it and in relieving it of the allusion to the books of the New Testament which seems to be in contradiction to what Junod intends. I would therefore propose the following definition of the texts with which we are concerned: we are discussing *an anonymous or pseudepigraphical, extra-biblical Christian literature*. I shall briefly comment on this definition thus:

1. In common with the majority of biblical writings, these texts are anonymous or pseudepigraphical in origin. It is this which distinguishes them from the literature which carries the name of an author, particularly patristic literature.
2. The difference between our anonymous or pseudepigraphical literature and the hagiographical texts is not primarily a chronological or formal criterion, but principally the fact that it is connected with personalities who appear also in the biblical tradition, while the hagiographical literature is connected with other personalities considered as saints<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> According to my definition, the traditions on the Dormition and Assumption of Mary discussed by Simon Mimouni (cf. SP 19; 1989), 372-380, should, for example, be ranked in the framework of anonymous and pseudepigraphical, extra-biblical Christian literature.

3. This literature is called 'Christian' to differentiate it from the similar literature of Jewish origin. Therefore intertestamental literature as a whole, even if transmitted to posterity by Christians, belongs to this category not universally, but only those intertestamental writings which were completed or reworked by Christians as for example the *Ascension of Isaiah*, for whose publication in the *Series apocryphorum* Enrico Norelli is to be responsible.

It is important to stress that James H. Charlesworth shows the same concern to transcend traditional views; see his introductory article 'Research on the NT Apocrypha and Pseudepigrapha' in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*<sup>10</sup>; but it must be noted that he retains the traditional designation.

I have indicated that the literature so defined has remained *terra incognita* and have outlined the reasons which have led to this regrettable situation. I now pass to an account of the exploration of this *terra incognita* and of the first results of this quest which point to the horizon. To avoid getting lost in a forest of information I shall confine myself in what follows to certain *Acts of Apostles* which constitute the field of research most particularly reserved to the Swiss group of the Association for the Study of Christian Apocryphal Literature.

For the first truly critical edition of the *Acts* we are indebted to Richard Adelbert Lipsius and to Maximilian Bonnet. It began to appear exactly a hundred years ago — yet another jubilee<sup>12</sup>! These two men were pioneers in this field and did fine work. Modern translations used to be based on this text. Nevertheless, when the team gathered round François Bovon tackled the task of translating these texts into French, they soon discovered the need to consider the problem entirely afresh and to prepare a new critical edition of the original texts, based on the considerable number of papyri and manuscripts since discovered — in this field the treasures amassed in the fundamental work of Albert Ehrhard<sup>13</sup>, by the Bollandists at Brussels and in the *Institut de recherche et d'histoire des textes* in Paris are of inestimable importance — based also on the very many ancient versions which often make it possible to fill out the original fragmentary text or which illustrate the evolution of a legend<sup>14</sup>. This is why the ancient versions also have their place in the *Series*

<sup>10</sup> Vol. 25, 5, 1988, 3919-3968.

<sup>11</sup> Recent good news about an important *Instrumentum studiorum*: M. Geerard is publishing at the end of this year his *Clavis apocryphorum* (Turnhout, Belgium).

<sup>12</sup> *Acta apostolorum apocrypha* (Leipzig, I, 1891; II, 1 and 2, 1898 and 1903; reprinted Darmstadt, 1959).

<sup>13</sup> *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts* (TU 50-52; 1937-1952). Ehrhard's publication was never completed; see F. Winkelman, *Albert Ehrhard und die Erforschung der griechisch-byzantinischen Hagiographie* (TU 111; 1971). L. Perria, *I manoscritti citati da Albert Ehrhard* (Rome, 1979) is now indispensable.

<sup>14</sup> Cf. the bibliographies collected in *Augustinianum* 1983.

*apocryphorum*; such are the two volumes given over to the *Apocryphal Writings on the Apostles* in Armenian, edited by Dom Louis Leloir (1986 and 1992), and the volume on the Corpus of the Coptic apostolic legends of the Patriarchate of Alexandria prepared by Françoise Morard.

The task thus undertaken is immense, and only the enthusiasm of the scholars I have mentioned is equal to giving them the perseverance necessary to bring it to a conclusion.

Their patient research has not been without its fruit. I offer some examples:

1. Eric Junod and Jean-Daniel Kaestli, who edited the *Acts of John* in the *Series apocryphorum* in 1983, were able, thanks to Martin McNamara, to make use of a medieval manuscript which contained a re-handling of three episodes which must have belonged to the original *Acts of John*; their very ancient date is attested by an Oxyrhynchus papyrus<sup>15</sup>. Knut Schaeferdiek took it into consideration in the fifth edition of the *Neutestamentliche Apokryphen*.
2. Jean-Marc Prieur who has just edited the *Acts of Andrew* in the same *Series apocryphorum* (1989) has made a new study of the *Martyrdom of Andrew* thanks to three new Greek manuscripts and to the French translation of the Armenian version made by Dom Louis Leloir, also published in the *Series apocryphorum* (1986). On the basis of this study he maintains that the longer text of the Armenian version could reflect the original *Acts of Andrew*. This would be an important indication that the direction of evolution is not always from a shorter to a longer text, but that it also occurs that a text is abbreviated in the course of its history.
3. François Bovon and Bertrand Bouvier, who are preparing the edition of the *Acts of Philip* for the *Series apocryphorum* have found in a manuscript of Mount Athos chapters XI to XV of the *Acts*, hitherto unknown. This represents a good third of the work, and provides us with virtually the whole of the *Acts of Philip*<sup>16</sup>.
4. I can announce that I have had the joy of discovering, in the monastery of Saint Catherine on Mount Sinai, the most ancient Greek manuscript of the story of Thecla, which is contributing to my preparation of a new edition of this part of the *Acts of Paul*. The *editio princeps* of this manuscripts has been entrusted to Constantine Manafis at Athens. Further, Rudolf Kasser has undertaken the task of preparing the *editio princeps* of the Coptic fragment among the Bodmeriana at Geneva which recounts the beginning, not preserved in the Greek, of the apostle Paul's stay at Ephesus. Besides this, Bernd Jørg

<sup>15</sup> See also E. Junod and J.-D. Kaestli, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 25.6 (1988), 4310-4314.

<sup>16</sup> *Act I* following the new manuscript was edited and translated into French by F. Bovon and B. Bouvier in *Oikonomia et Patristica* (Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag; Geneva, 1989), 367-394.

Dieber and Rudolf Kasser published in 1989 the hitherto unpublished pages of the *Hamburger Papyrus Bilinguis I*<sup>17</sup>, the other pages of which are the only Greek witness to a good part of the *Acts of Paul*.

This is a sufficiently long enumeration of editions of manuscripts and ancient versions which provide elements for reconstructing the contours of the *terra incognita* constituted by the literature in question. Side by side with the work of editing runs the work — no less absorbing — of interpretation of the texts. Its purpose is to include the *terra incognita* of the Acts of Apostles in the map of the early centuries of Christianity so far sketched out. There are important indications that in the long run corrections will be required to traditional views which have been somewhat hastily accepted as certitudes.

Earlier research has allowed itself to be caught in a double snare. On the one hand the preconceived idea that they were apocrypha of the New Testament led to the notion that the apocryphal Acts of the Apostles were inspired by the canonical book of the Acts of the Apostles. On the other hand, under the influence of Christian heretical writers it became customary to treat the Acts basically as a single's unit, a *corpus*. Each of these suppositions is dangerous.

1. It is far from clear that the Acts of the Apostles — at any rate the most ancient ones — take their inspiration from the canonical book of the Acts of the Apostles. I will cite only two examples to support this claim:

a. The *Acts of Paul*, I am convinced<sup>18</sup>, were written without any acquaintance with the canonical Book of the Acts.

b. The *Acts of Andrew* — which show no acquaintance with the canonical book — additionally belongs to a wholly different literary genre to the canonical Acts. The form of a biographical account is chosen as a pretext to present teaching on religious philosophy<sup>19</sup>.

2. Above all the second presupposition, namely that the most ancient apocryphal Acts of the Apostles constitute a homogeneous *corpus*, has left its mark on research. The patriarch Photius of Constantinople claimed that the *Acts of Peter, Paul, Thomas, Andrew and John* are of manichean origin and that they were edited by a certain Leucius. Eric Junod and Jean-Daniel Kaestli have shown that this witness is false<sup>20</sup>. But the supposition of a *corpus* issuing from a shared heretical milieu served also as a point of

<sup>17</sup> Editions P. Cramer, Geneva.

<sup>18</sup> Cf. W. Rordorf, 'In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen', in *Text and Testimony. Essays in honour of A.F.J. Klijn* (Kampen, 1988), 225–241 (= Aufsatz XXVII).

<sup>19</sup> J.-M. Prieur, *Acta Andreae* (CCSA 5: 1989), 372–384.

<sup>20</sup> *L'histoire des Actes apocryphes du III<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle* (Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie 7; Geneva Lausanne Neuchâtel, 1982), 134–137.



departure for Richard Lipsius. He was convinced that these Acts (and in addition the *Acts of Philip*, probably of *Matthew*, and of *Bartholemew*<sup>21</sup>) were of gnostic origin and were re-used by the Church in a later catholic form. One of the first results of the work of the Swiss Group was the certainty that the Acts in question could not be considered as one unit, but that each work must first of all be studied and analysed for itself. On this subject I would like to quote a passage from Jean-Daniel Kaestli:

The question of the origin of any particular apocryphal Acts is therefore closely allied to that of its process of composition. Progress will be made only in so far as there is an attempt to isolate the particular traditions which have been joined together in the present form of the text, and to determine the doctrinal character of these traditions, as well as the way in which they were re-worked at the time of the final redaction<sup>22</sup>.

Consequently in the remainder of my paper I shall concentrate on individual particular Acts. I shall begin with the Acts which have been published in the *Series apocryphorum* and which have aroused various reactions in the scholarly world. Next I shall present the state of research on some Acts which are to be published in the next few years. Finally I shall pose the question whether there are points in common which may be deduced from the study of these different Acts of the Apostles as it stands at present.

1. In their edition of the *Acts of John* Eric Junod and Jean-Daniel Kaestli reached the conclusion that the work in question was edited in the second half of the second century in Egypt, and that chapters 94-102 and 109 — of Syrian origin, issuing from the circle of the oriental Valentinian school — were inserted in it during the third century. Besides this, they are convinced that we have to do primarily with a religious and spiritual work whose aim is the knowledge of God, the conversion of the soul and the confirmation of faith, and that it is consequently difficult to discern the milieu of its origin. 'As for the idea that the author is describing in his text a popular form of Christianity which corresponds to its milieu of origin, this is difficult to maintain. The *Acts of John* do not describe any concrete community'<sup>23</sup>. In 1983, the very year of the publication of the *Acts of John* by Junod and Kaestli, Knut Schaferdiek published an article under the title 'Herkunft und Interesse der alten Johannesakten'<sup>24</sup>, in which he presented matters rather differently. In his view, the work is a single literary unit, and chapters 94-102

<sup>21</sup> *Bartholemew*, attested by the Manichean Psalmbook as one of the subjects of Greek Acts, is still largely unpublished. M. van Esbroeck has studied the structure of the published legends in an article, 'La naissance du culte de saint Barthélemy en Arménie'. *REA* 47 (1983), 171-195. He has sent to Geneva the Greek and oldest Armenian texts, and a new Arabic version, parallel to that published by Smith-Lewis.

<sup>22</sup> *Les Actes apocryphes des apôtres* (Publication de la Faculté de théologie de l'Université de Genève 4; 1981), 57; see now also W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* (1989<sup>3</sup>), 71-73.

<sup>23</sup> *Acta Johannis* (CCSA: 1983), 687.

<sup>24</sup> *ZNTW* 74 (1983), 247-267; cf. *Idem*, in *Neutestamentliche Apokryphen* (1989<sup>3</sup>), 152-155.

and 109 were from the beginning an integral part; the redaction of the *Acts of John* would date from the third century. Knut Schaferdiek places the *Acts of John* in an extremely precise geographical and ecclesiastical context.

The *Acts of John* claim the ecclesiastical tradition of the Churches of John the son of Zebedee in Asia Minor as the framework of their presentation. They portray the Apostle as starting his activity in Ephesus, from there undertaking a missionary journey through Smyrna, other cities and eventually Laodicea — he obviously means through the seven Churches of the Revelation of John — and finally coming to rest in Ephesus. But by the adoption of this framework the Johannine tradition of the Great Church becomes controversial, and is claimed as its own by the Christian groups which provide the background of the Acts<sup>25</sup>.

According to Knut Schaferdiek, this group finds its origin in Syria. He gives the following description:

The characteristics can be seen of the separate Christian community in whose milieu the *Acts of John* came into being as a deliberate literary creation to contribute to its own self-awareness and individuation. This community must be conceived as a small group, easily definable. Seemingly it had no firm hierarchical structure. At least there is no sign in the *Acts of John* of any attempt to legitimate an institutional leadership of the community which could represent itself as a continuation of the role of leadership exercised by the Apostle. This community assures its identity by regular assemblies for worship. These occurred in private houses and were obviously linked to a fixed procedure with prayer, preaching and eucharistic celebration<sup>26</sup>.

We can see that at the present time there is no consensus concerning the interpretation of the *Acts of John*. We must pursue this research further.

2. I now pass on to the *Acts of Andrew*, which have the closest connexion with the *Acts of John*. It is only necessary to read the author's epilogue, which Jean-Marc Prieur has edited for the first time, using three hitherto unpublished manuscripts:

Let me here conclude my blessed account of the acts and the mysteries which are difficult, not to say impossible, to express; let my conclusion bring them to a close. I shall pray first of all for myself: may I have succeeded in hearing what was said in the way in which it was said, firstly in its overt sense, and secondly in the sense which is not overt but can be captured by the mind. Next I shall pray for all those who have been influenced by what has been said: may they all remain in communion with one another, as God opens the eyes of the hearers to the acceptance of all his gifts in Christ Jesus our Lord<sup>27</sup>.

It is, therefore, a text which can be read on two levels, and this too is a characteristic of the *Acts of John*<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> *Neutestamentliche Apokryphen*, 152.

<sup>26</sup> *ZNTW*, 264.

<sup>27</sup> *Actes d'Andre grecs* 65 (11) (CCSA 6), 548.

<sup>28</sup> E. Junod and J.D. Kaestli, *Acta Johannis*, (CCSA 2; 1983), 687-689.

In his presentation of the *Acts of Andrew* in the latest edition of *Neutestamentliche Apokryphen*, Jean-Marc Prieur gives the following description of the milieu of origin of the text:

It does not seem possible to us to ascribe the *Acts of Andrew* to an exactly precise philosophical or religious milieu. Various spiritual tendencies have become known which stand close to the *Acts of Andrew*, though the *Acts* do not fall strictly in line with any one of them. This makes it necessary to see in the *Acts of Andrew* rather the witness of a whole age. What makes itself felt here is a general philosophico-religious attitude. It is characterised by a need to break free from the body and the world and to take flight by means of a striving for union with the divinity; in the practical affairs of daily life this is accompanied by sexual asceticism, a negative attitude to procreation, a simple diet and a longing for an uncomplicated life free of the passions. This attitude, heavily influenced by Platonism and Neo-Pythagoreanism, was fully developed in the second and third centuries<sup>29</sup>.

Jean-Marc Prieur proposes to date the redaction of the *Acts of Andrew* in the second half of the second century, for the same reasons which incline Eric Junod and Jean-Daniel Kaestli to date the *Acts of John* there, a dating which, as we have seen, is not accepted by Knut Schaeferdiek.

Besides this, debate has begun on the matter of the extent of the original *Acts of Andrew*. Dennis R. MacDonald (who is among us this evening) is convinced<sup>30</sup> that the story of the liberation of Matthias, thanks to Andrew, from the hands of the cannibals, told by Gregory of Tours and in the *Acts of Andrew and Matthias*, was originally part of the *Acts of Andrew*. This debate has a certain importance, for, in the opinion of Dennis R. MacDonald, the *Acts of Andrew* have a precise purpose: they wish to present to the readers a sort of Christian *Odyssey*<sup>31</sup>. There again the debate is far from over; it is not yet possible to say with certainty which of the two hypotheses advanced, that of Jean-Marc Prieur or that of Dennis R. MacDonald, is correct.

We come now to the Acts of Apostles not yet published in the *Series apocryphorum*!

3. Gérard Poupon is preparing an edition of the *Acts of Peter*. In a report on the state of the question published in *Aufstieg und Niedergang der römischen welt*<sup>32</sup>, he defended his thesis that the *Acts of Vercelli*, that is the ancient

<sup>29</sup> *Op. cit.*, 107.

<sup>30</sup> Cf. D.R. MacDonald, 'The *Acts of Andrew and Matthias* and the *Acts of Andrew*', *Semeia* 38 (1986), 9-26, with the reply of Jean-Marc Prieur (*ibidem*, 27-33) and the riposte of D.R. MacDonald (*ibidem*, 35-39).

<sup>31</sup> D.R. MacDonald, "'Odysseus' Oar and Andrew's Cross: the Transformation of a Homeric Theme in the *Acts of Andrew*", in K.H. Richards, *One Hundred Twenty-Second Annual Meeting*, Nov. 22-25, 1985, Atlanta, Georgia (SBL Seminar Papers Series, 25; Atlanta, 1986), 309-313; cf. his edition of the *Acts of Andrew: The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthias in the City of Cannibals* (Texts and Translations, 33; Atlanta, 1990), 53-55. See further, *idem*, 'Andrew and the Ant-People', *The Second Century*, 8 (1991), 43-49.

<sup>32</sup> 'Les "Actes de Pierre" et leur remaniement', vol. 25.6 (1988), 4363-4383.

Latin version of the *Acts of Peter*, (which is the unique witness to the part of the *Acts* preceeding the *Martyrdom of Peter*) is a revision of the original *Acts* made at the beginning of the third century; he maintains that especially the chapters which refer to the Apostle Paul's stay in Rome (1-3; 41) are an addition. W. Schneemelcher<sup>33</sup> remains sceptical with regard to this thesis:

It is questionable... whether the conclusions drawn by Poupon are compelling. To put the question differently: Was an originally closed work (centred on one apostle only) altered by an editor with a distinct axe to grind? Or should the *Acts of Peter* be considered to be a work composed from heterogeneous sources, not always successfully harmonised? This makes it clear that the interpretation of the incongruities and inconsequences which certainly exist in the *Acts of Vercelli* (and consequently in the Greek original) is connected with the problems of the literary form, the intention and the theological tendency of the work.

Gérard Poupon will no doubt make it his business to reaffirm his thesis in his edition of the work<sup>34</sup>.

4. Paul-Hubert Poirier and Yves Tissot are preparing the edition of the *Acts of Thomas* for the *Series apocryphorum*. The former has already given a pledge of his ability by publishing a monography on the Hymn of the Pearl and by editing the Coptic version of the Preaching and Martyrdom of Thomas<sup>35</sup>. Both scholars will equally be able to make use of the annotation of the Syriac text done by A.F.J. Klijn<sup>36</sup>.

Nevertheless, views on the interpretation of the *Acts of Thomas* are still divided. Han J.W. Drijvers thinks that the *Acts* were written 'at one go'<sup>37</sup> and that they faithfully reflect the theology and encratism of Tatian. Drijvers presented this view from this very platform eight years ago, and has developed it since then<sup>38</sup>. Yves Tissot, on the other hand, while he does not in any way deny the impact of the theology and ascesis of Tatian on the *Acts of Thomas*,

<sup>33</sup> *Neutestamentliche Apokryphen* (1989<sup>3</sup>), 253.

<sup>34</sup> I should like to point out that Robert F. Stoops Jr. who is working on the *Acts of Peter* for the English translation of the 5<sup>th</sup> edition of *Neutestamentliche Apokryphen*, has proposed a new overall view of these *Acts*: the notion of patronage plays a large part in it ('Patronage in the *Acts of Peter*', *Semeia*, 38 [1986], 91-100).

<sup>35</sup> *L'Hymne de la perle des Actes de Thomas. Introduction. Texte. Commentaire* (Louvain-la-Neuve, 1981); *La version copte de la Prédication et du Martyre de Thomas* (Brussels, 1984).

<sup>36</sup> *The Acts of Thomas. Introduction — Text — Commentary*. Suppl. to Novum Testamentum 5, 1962. A.F.J. Klijn already alluded to an Arabic version. This was published by M. van Esbroeck, who thereby responded to the invitation of P.H. Poirier ('Les Actes apocryphes de Thomas en version arabe', *Parole de l'Orient*, 14 (1987), 11-27). That version is a more extensive Arabic rendering of the S family of Lipsius, but is mutilated at chapter 65.

<sup>37</sup> In *Neutestamentliche Apokryphen*, 511, 293.

<sup>38</sup> 'East of Antioch' in *East of Antioch* (London, 1984), 1-27; 'Thomasakten' in *Neutestamentliche Apokryphen*, 289-303; 'Taufe und Licht, Tatian, Ebionäerevangelium und Thomasakten' (in collaboration with G.J. Reinink) in *Text and Testimony. Essays in honour of A.F.J. Klijn* (Kampen, 1988), 91-110.

inists on drawing attention to the fact that this work is a composite writing and must first of all be analysed and understood in its different parts.

Particularly with regard to encratism Yves Tissot has twice<sup>39</sup> suggested that the passages in question in the *Acts of Thomas* were added to a collection of miracles:

The *Acts of Thomas* gives the impression of a composite collection. It is in fact made up of independent miracle stories, followed by a long encratite *Martyrium* (chapters 82-171). In my view, its composition is best explained on the hypothesis that this *Martyrium* was added to a pre-existing collection of miracles which the author touched up here and there in an encratite sense, especially in the first story of the marriage at Andrapolis (chapters 4-16)<sup>40</sup>.

We still need to ask ourselves the question what is the import of this difference of views between Han J.W. Drijvers and Yves Tissot.

5. What of the *Acts of Paul*? I have taken the redoubtable task of editing them for the *Series apocryphorum* on myself. Pierre Cherix is associated with me for the Coptic part. He has made a new edition of the Coptic Papyrus of Heidelberg and the different Coptic versions of the *Martyrdom of Paul*. In the case of the *Acts of Paul* the impression is becoming clearer that this work too is composite. Michel Testuz had the good fortune to be able to edit the Greek text of the Correspondence between Paul and the Corinthians discovered in Papyrus Bodmer X<sup>41</sup>. Following him I have attempted to show that this correspondence is prior to the final redaction of the *Acts of Paul*, and that it must go back to the first half of the second century<sup>42</sup>.

In 1984 Dennis R. MacDonald<sup>43</sup> published a very fine monograph in which he argues convincingly that the part of the *Acts of Paul* concerned with Thecla is based on an oral tradition originating in a circle of women in Asia Minor interested in the fate of this virgin; he even dared to claim that the canonical Pastoral Letters could have been written in answer to this milieu and its traditions. In any case it cannot be denied that Saint Thecla holds a special place in the female community of the *Banquet* of Methodius, and that Seleucia, where Thecla is assumed to have ended her life, developed into a

collaboration with G.J. Reinink) in *Text and Testimony. Essays in honour of A.F.J. Klijn* (Kampen, 1988), 91-110.

<sup>39</sup> 'Les Actes de Thomas, exemple de recueil composite', in *Les Actes apocryphes des apôtres* (Geneva, 1981), 223-232; 'L'encratisme des Actes de Thomas', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 25.6 (1988), 4415-4430.

<sup>40</sup> *Art. cit.* (1981), 223; cf. 1988, 4418f.

<sup>41</sup> *Papyrus Bodmer X-XII* (Geneva, 1959), 7-45.

<sup>42</sup> 'Hérésie et orthodoxie selon la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul' (= Aufsatz XXV) (published Cahier 17).

<sup>43</sup> *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon* (Philadelphia, 1983); cf. my article 'Tradition and composition in the *Acts of Thecla*. The state of the question', *Semeia* 38 (1986), 43-52.

great pilgrimage-centre<sup>44</sup>. Besides, the *Acts of paul* throughout its length shows a spirituality and style of Christian life which has certain affinities with nascent Montanism<sup>45</sup>, Wilhelm Scheemelcher<sup>46</sup>, it is true, remains sceptical about this analysis.

6. Finally we should also mention that a French team, under the direction of Jean-Daniel Dubois, has tackled the task of editing the *Acts of Pilate*<sup>47</sup>

After this overview of current research on the most ancient Acts of the Apostles which have already been published, or will soon be published, in the *Series apocryphorum*, the question remains whether we can reach any conclusions which are valid for the *whole* of this literature. The fact that in each case we are, as we have several times needed to stress, dealing with *composite* works makes any answer very difficult. Despite recent suggestions, an overall answer is not to be sought.

1. As early as 1932 Rosa Söder wrote a monograph comparing the Acts to *ancient novels*. She distinguished five elements which appear in both: peregrination, deeds of *theioi andres*, stories of miracles, a tendentious element, an erotic element. The problem is that these elements are not found fully developed in the same works; this leads Jean-Daniel Kaestli to the conclusion in his critical study of Rosa Söder's thesis<sup>48</sup>:

The impression given by the examination of the different studies is that our texts do not correspond exactly to any genre of ancient literature. It is therefore reasonable to ask seriously whether we are not dealing with an original creation of Christianity, born of the combination of varied literary influences.

This impression is confirmed as soon as the diversity of the traditions incorporated into the Acts is considered; each tradition taken on its own may have undergone the influence of a specific literary model.

But there is one element which in fact is common to all the Acts: the apostle plays a central role as revealer and miracle-worker. This is an element which Philipp Vielhauer has rightly brought out<sup>49</sup>: the Acts take up again 'the very ancient conception of the apostles as *theioi andres* as they appear in the contemporary world'. This observation surely opens up an interesting avenue for the interpretation of the Acts as a whole<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> Cf. G. Dagron, *Vie et Miracles de sainte Thecle* (Brussels, 1978).

<sup>45</sup> Cf. W. Rordorf, 'Was wissen wir über Plan und Absicht der apokryphen Paulusakten?', in *Oecumenica et Patristica* (= Aufsatz XXX).

<sup>46</sup> *Neutestamentliche Apokryphen*, <sup>5</sup>II, 213f.

<sup>47</sup> See J.-D. Dubois, 'L'Affaire des étendards de Pilate dans le premier chapitre des *Actes de Pilate*' (SP 19; 1989), 351–358.

<sup>48</sup> *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*; cf. E. Plümacher, in *PIRE* Suppl. XV (1978), col. 11–70.

<sup>49</sup> 'Les principales orientations de la recherche sur les Actes apocryphes des apôtres', in *Les Actes apocryphes des apôtres* (Geneva, 1981), 67.

<sup>50</sup> *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Berlin, 1981<sup>3</sup>), 693ff.

2. During the decade of the Eighties — and this is clearly no accident! — several studies appeared which stressed *the importance of the role of women* in the Acts. I have already mentioned the work of Dennis R. MacDonald<sup>51</sup>, which is confined to the case of the *Acts of Paul*. But Stevan L. Davies<sup>52</sup> and Virginia Burrus<sup>53</sup> extended the field of research to all the ancient Acts. In these writings we would have the expression of feminine circles — according to Stevan L. Davies women were even the authors — who practised virginity as a sign of emancipation and protest against the patriarchal order in marriage, family, society and state<sup>54</sup>. Jean-Daniel Kaestli, in two articles<sup>55</sup>, voiced serious reserves with regard to this overall analysis. To abbreviate, I quote the three first objections formulated by Wilhelm Schneemelcher<sup>56</sup> in the train of Jean-Daniel Kaestli's remarks:

a. In these studies the apocryphal Acts of the Apostles are treated as a homogenous block in such a way that the differences between the individual works are not reflected. Thus in Davies the *Acta Xanthippae* (sixth century) are put on a par with the ancient apocryphal Acts of the Apostles of the second and third centuries. Literary problems are wholly neglected. The relationship to the hellenistic novel is not further discussed, but is simply denied.

b. In the analysis of the narrative structure of the virginity-stories V. Burrus follows the method of V. Propp<sup>57</sup>. This has the disadvantage that individual passages are torn from their context and there follows a wholly insensitive application of Propp's categories. Especially, the oral character of the original narration does not become visible from the structure of a story. At several points the parallels from the Greek novels speak against such a procedure.

c. The one-sided interpretation of the virginity-stories as accounts of emancipated women and their struggle against patriarchal forces neglects the obvious fact that the *enkrateia* of which the apocryphal Acts of the Apostles speaks is narrated and demanded not only of women but also of men. It has totally other spiritual foundations than modern feminism.

<sup>51</sup> Cf. Also F. Bovon and E. Junod, 'Reading the Apocryphal Acts of the Apostles', *Semeia*, 38 (1986), 167ff.

<sup>52</sup> See note 43.

<sup>53</sup> *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts* (Carbondale/Edwardsville/London/Amsterdam, 1980). Cf. the review of Dennis R. MacDonald, 'The Role of Women in the Production of the Apocryphal Acts of Apostles', *The Iliff Review*, 41 (1984), 21-38.

<sup>54</sup> *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts* (Master's thesis of the Graduate Theological Union; Berkeley, 1984, published by Mallan LeWiston, N.Y.-Queenston, Ontario, 1987), of which a résumé appeared in *Semeia*, 38 (1986), 101-117.

<sup>55</sup> I wish to point out that Anne Jensen (who is present today) has just published a *Habilitationschrift* on this group of problems under the direction of Hans Küng, within the framework of a research-project on women in Christianity, at the institute of Ecumenical Studies at Tübingen. Its title is *Gottes selbstbewusste Töchter*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992.

<sup>56</sup> 'Fiction littéraire et réalité sociale: Que peut-on savoir de la place des femmes dans le milieu de production des Actes apocryphes des apôtres?', *La fable apocryphe*, I (1990), 279-302; *idem.*, 'Response' (to V. Burrus), *Semeia*, 38 (1986), 119-131. Cf. also *idem.* 'Les Actes apocryphes et la reconstitution de l'histoire des femmes dans le christianisme ancien', *Foi et Vie*, 88 (1989), 71-79.

<sup>57</sup> *Neutestamentliche Apokryphen* 5 II, 77f.

To sum up, it is difficult to extend what may be true of the *Acts of Paul and Thecla* to the ancient Acts of the Apostles as a whole.

3. A feature which is truly common to the Acts is, it cannot be denied, their taste for asceticism, especially sexual asceticism. But following the warning of Yves Tissot — I have already spoken, on the subject of the *Acts of Thomas*, of this scholar's articles<sup>58</sup> — I should like to stress the need to pay close attention to two factors:

a. On the one hand, close attention must be paid to the terminology used. To speak of 'encratism' with respect to the Acts as a whole is inaccurate. This term 'encratism' is not applicable where virginity is merely a counsel to remain celibate or to live chastely in marriage, a mentality very widespread in Christianity of the second and third centuries. Real encratism appears only in some precise texts where virginity is a necessary consequence of faith. Thus Guilia Sfameni Gasparro<sup>59</sup> certainly goes too far by attempting to show that *all* the ancient Acts are encratite.

b. On the other hand it is also essential to be aware that the Acts do not preach virginity from beginning to end. Yves Tissot has rightly shown this with regard to the *Acts of Thomas*; he has put forward strong arguments in the same direction with regard to the *Acts of John*, the *Acts of Andrew*, the *Acts of Peter* and the *Acts of Paul*.

Nevertheless I feel that *this* avenue of research could lead to interesting results. It seems to me that it could, for example, strengthen the hypothesis of a *final redaction* of the Acts at the time when they were being used by Manichean or other circles<sup>60</sup>.

In this connection, Eugene V. Gallagher, who is among us this evening, has made an interesting attempt to find another point common to the *Acts of John, Peter, Paul and Thomas*, published in the most recent issue of the review *The Second Century*.<sup>61</sup> He points out that the pattern of conversion is often seen, in these texts, as a passage from death to life. This understanding of conversion finds a parallel in the frequent miracles of resurrection worked by the apostles. These resurrections are thought of not as provoking conver-

<sup>58</sup> Vladimir Propp, *Morphology of the Folktale* (Austin, 1968<sup>2</sup>).

<sup>59</sup> Cf. note 39.

<sup>60</sup> 'Gli Atti apocrifi degli Apostoli e la tradizione dell'enkrateia', *Augustinianum*, 23 (1983), 287-307.

<sup>61</sup> Cf. P. Nagel, 'Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur. Ein Beitrag zur Frage nach den christlichen Elementen im Manichäismus', in *Gnosis und Neues Testament* (Berlin, 1973), 149-182; K. Schaeferdiek, 'Die Leukios Charinos zugeschriebene manichäische Sammlung apokrypher Apostelgeschichten', in *Neutestamentliche Apokryphen*, <sup>5</sup>II, 81-93. On the importance of fourth century Africa for the transmission of apocryphal traditions see G. Sfameni Gasparro, 'L'Epistula Titi discipuli Pauli de dispositione sanctimonii e la tradizione dell'enkrateia', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 25.6 (Berlin, 1988), 4551-4664.



sion, but rather as a model of what is happening spiritually within the convert at the moment of conversion. This line of research is worth pursuing.

To reach any firm conclusions there would have to be more certainty about the relationship of *literary dependence* between the different Acts. It is there, it seems to me, that the efforts of future research must be concentrated<sup>62</sup>. It is just possible to suppose that the *Acts of Andrew* knew the *Acts of John*, but even the dependance of the *Acts of Paul* on the *Acts of Peter* is not clear. It is possible that the *Acts of Thomas* and the *Acts of Andrew* are dependent on the *Acts of Paul*, but the opposite has also been claimed. In this field — I must repeat it yet again — each work must first be studied on its own to establish a clear idea of the history of its composition and a better view of its insertion into the history of Christianity, or rather of the Christianities of the second and third centuries.

I am sure that, by my regrettably succinct account, I have made it clear that, despite the assiduous and concerted efforts of a whole international team of scholars, the last word is far from having been said on the problems connected with the world of the ancient Acts of the Apostles. Nor is it necessary to recall that the Acts form only an infinitesimal part of the anonymous or pseudepigraphical extra-biblical Christian literature as a whole! It is therefore neither an exaggeration nor the expression of false modesty that I have indicated by my title that a *terra incognita* lies before us. Nevertheless I hope that I have enabled you to share the exhilarating experience of a journey towards that *terra incognita* which one knows to exist and whose contours and importance one is beginning to divine. Consequently I warmly invite all those who fell the excitement of exploration of the unknown to join the team of this modern *Santa Maria* as it wends its way towards a continent awaiting discovery. Adventure is guaranteed!

<sup>62</sup> 'Conversion and Salvation in the Apocryphal Acts of the Apostles', *The Second Century* 8 (1991), 13-29.

## In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen?\*

Tertullian ist der erste Schriftsteller, der die *Paulusakten* namentlich erwähnt. In seinem Traktat *De baptismo* weiß er zu berichten, daß in *Asia presbyterum qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans conuictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse*<sup>1</sup>. Zu deutsch: 'Der Presbyter in Asia, der diese Schrift verfaßt hat, indem er sozusagen dem Ansehen des Paulus von seinem eigenen hinzufügen wollte, ist überführt worden und hat gestanden, daß er das aus Liebe zu Paulus gemacht habe; er ist (daraufhin) von seiner Stelle zurückgetreten'<sup>2</sup>.

Dieses Zeugnis aus Nordafrika gibt uns wichtige Informationen:

1. Da der Traktat *De baptismo* aus der vormontanistischen Zeit Tertullians stammt (er mag zwischen 200-206 n. Chr. entstanden sein<sup>3</sup>), haben wir hier einen *terminus ante quem* für die Abfassung der *Paulusakten*. Wir können sogar präzisieren: die Redaktion der *Paulusakten* muß einige Zeit früher angesetzt werden, da die Schrift einerseits zur Zeit Tertullians in Nordafrika zirkuliert, und da andererseits aber inzwischen bekannt geworden ist, wer ihr Autor ist.

2. Es handelt sich um einen Presbyter in Asia. Man möchte allerdings gern wissen, was diese beiden Angaben genau zu bedeuten haben. Mit 'Asia' ist entweder die römische Provinz Asia, also Ephesus und Umgebung, oder die ganze Halbinsel gemeint. Einzig interne Kriterien können darüber entscheiden, welcher Deutung der Vorzug zu geben ist; sie stehen uns aber nicht zur Verfügung<sup>4</sup>. Auch der Terminus 'Presbyter' ist im kleinasiatischen Sprachgebrauch,

\* Ursprünglich wurde dieser Aufsatz im Rahmen eines 'Master Theme' am 9. Internationalen Kongreß für patristische Studien in Oxford (1983) vorgetragen. Ich freue mich, ihn jetzt Prof. A. F. J. Klijn offerieren zu dürfen, mit dem ich über das hier behandelte Problem mündlich gesprochen hatte.

1. Ed. J. G. Ph. Borleffs (CCL 1; 1954) 292.

2. Zwei Bemerkungen zur Übersetzung: 1. Der Partizipialsatz *quasi titulo Pauli de suo cumulans* ist ungewöhnlich intransitiv konstruiert; auf keinen Fall darf man ihn aber wie R. F. Refoulé (SC 35; 1952) 91 übersetzen: 'couvrant pour ainsi dire sa propre autorité par celle de Paul'. 2. Alle mir bekannten Übersetzungen geben *decessisse* mit einer Passivwendung wieder: 'er wurde abgesetzt' oder so ähnlich. Man sollte endlich einmal mit dieser eingefleischten Falschübersetzung aufräumen! Zum Text Tertullians siehe meinen Beitrag 'Tertullien et les *Actes de Paul* (à propos de *bapt.* 17,5)', der in der Festschrift für R. Braun erscheinen wird. (= Aufsatz XXIX).

3. Vgl. R. Braun, *Deus Christianorum* (Paris 1977) 570, 721: J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Paris 1972).

4. Vgl. C. Schmidt, *Acta Pauli* (Nachdruck Hildesheim 1965) 174f.

der hier ja maßgebend ist, eigenartig schillernd; er scheint noch zu Polykarps Zeiten auch die Bezeichnung für den 'Bischof' gewesen zu sein<sup>5</sup>.

3. Dieser Mann in Asia hat also die *Acta Pauli* aus Liebe zum Apostel geschrieben, allerdings mit zweifelhaftem Erfolg: als es auskam, daß er der Verfasser war, hat er seine Stellung (sc. als Presbyter) aufgegeben. Wohl gemerkt: der Presbyter wurde weder exkommuniziert wegen seiner Schriftstellerei noch auch seines Amtes enthoben, sondern er hat — offenbar freiwillig — sein Amt niedergelegt<sup>6</sup>. Ich betone das letztere, weil ja die anonyme und sogar die pseudepigraphische Schriftstellerei in der frühchristlichen Literatur gang und gäbe war<sup>7</sup>. Unser Presbyter in Asien hat nur weniger Glück gehabt als seine zahlreichen Vorgänger: seine Machenschaft ist eben relativ schnell entlarvt worden und dadurch in Mißkredit geraten, während eine hübsche Anzahl anderer ähnlicher und sogar schwerer zu rechtfertigender Unternehmen zu kanonischem Ansehen gelangte.

Damit sind wir bei unserm Thema angelangt. Denn die kanonische Apostelgeschichte sowie die Pastoralbriefe gehören ja zu dieser suspekten Literatur. Bald kein Neutestamentler mehr getraut sich, diese skandalöse Tatsache zu bestreiten und die Urheberschaft des Lukas für die Apostelgeschichte und diejenige des Paulus für die Pastoralbriefe zu behaupten<sup>8</sup>. Bei der Apostelgeschichte ist das weniger schwerwiegend, da sie ja anonym geschrieben ist, wenn sie auch mit den sogenannten Wir-Berichten den Anschein erwecken will, ihr Verfasser sei Augenzeuge gewesen; aber die Pastoralbriefe, die von einem andern in Pauli Namen geschrieben wurden, sind somit als Fälschung zu bezeichnen. Demgegenüber sind die *Paulusakten* geradezu ein harmloser Fall: sie wurden von ihrem Verfasser weder Paulus zugeschrieben<sup>9</sup>, noch behauptete dieser, bei den von ihm berichteten Ereignissen gegenwärtig gewesen zu sein!

Aber die kanonische Apostelgeschichte, die Pastoralbriefe und die *Paulusakten* sind nicht nur deswegen verwandt miteinander, weil sie ihre Existenz demselben Motiv verdanken — man könnte es mit dem geständigen Presbyter aus Asia als 'Liebe zu Paulus' umschreiben —, sondern noch aus zwei andern Gründen: Literarisch gesehen sind die Apostelgeschichte und die *Paulusakten* verwandt, da sie erzählende Traditionen verarbeiten<sup>10</sup>; und geographisch sind zumindest auch die Pastoralbriefe — vielleicht sogar die Apostelgeschichte<sup>11</sup> —

5. Vgl. A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église* (Paris 1971) 174ff.

6. Siehe Anm. 2.

7. Vgl. z.B. N. Brox, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie* (Stuttgart 1975).

8. Zur Apostelgeschichte, siehe E. Plümacher (*TRE* 3) 483ff., und seinen Forschungsbericht in: *Theologische Revue* 48 (1983) 1-56, sowie F. Bovon in: É. Charpentier (Hrsg.), *Évangiles synoptiques et Actes des apôtres* (Nouveau Testament 4; Paris 1981) 232ff.; zu den Pastoralbriefen z.B. N. Brox, *Die Pastoralbriefe* (Regensburg 1969).

9. Die Subscriptio im Pap. Heid. wurde zwar vom Herausgeber C. Schmidt, *Acta Pauli*, 5, folgendermaßen gedeutet: ΜΠΡΑΞΕΙΣ ΜΠΑΥΛΟΣ Κ <ΑΤΑ> ΠΑΠΟΣΤΟΛΟΣ. Die Ergänzung von x zu κατά ist aber hypothetisch. Der Pap. Hamb. trägt die Subscriptio Πράξεις Παύλου.

10. Die Traditionen werden allerdings einem verschiedenen Zweck dienstbar gemacht; siehe dazu F. Bovon in: *Les Actes apocryphes des apôtres* (Genève 1981) 141ff.

11. Vgl. z.B. Ch. Burchard, *Der 13. Zeuge* (Göttingen 1970); ders., *ThLZ* 100 (1975) 881-895; K. Obermeier, *Die Gestalt des Paulus in der lukanischen Verkündigung* (Diss. Bonn 1975).

im kleinasiatischen Raum anzusiedeln.

Wir haben also Grund genug, das Verhältnis der apokryphen *Paulusakten* zur kanonischen Apostelgeschichte einerseits und zu den Pastoralbriefen andererseits zu studieren. Dabei ist mein Interesse — als zukünftigem Herausgeber der *Paulusakten* — von der Frage bestimmt herauszufinden, ob und inwiefern der Verfasser der *Paulusakten* in seinem Unterfangen von der Apostelgeschichte und/oder den Pastoralbriefen beeinflusst war. Dieses mein gezieltes Interesse dispensiert mich von der Behandlung der schwierigen Probleme, die mit den Einleitungsfragen betreffend Apostelgeschichte und Pastoralbriefe verbunden sind; diese Aufgabe kann ich getrost den Neutestamentlern überlassen. Ich bin schon mehr als zufrieden, wenn ich dank dem Vergleich mit Apostelgeschichte und Pastoralbriefen die *Paulusakten* zeitlich und traditionsgeschichtlich besser in die kleinasiatische Landschaft des 2. christlichen Jahrhunderts einreihen kann. Wenn meine Untersuchung eventuell auch etwas für die neutestamentliche Einleitungswissenschaft abwerfen kann, dann um so besser.

# I.

Beginnen wir mit dem Verhältnis zwischen *Paulusakten* und Apostelgeschichte! Hier kann ich mich auf die verdienstvolle Vorarbeit von Wilhelm Schneemelcher stützen, der — was heute selten geworden ist — zugleich Neutestamentler und Patristiker ist und sich ganz besonders der Herausgabe und Interpretation der *Paulusakten* gewidmet hat<sup>12</sup>. In unserm Zusammenhang ist von besonderem Interesse der Aufsatz, den Wilhelm Schneemelcher zur Festschrift für Ernst Haenchen beigegeben hat und der den Titel trägt: 'Die Apostelgeschichte des Lukas und die Acta Pauli'<sup>13</sup>. Ich will zunächst in Kürze den Ertrag dieser Arbeit zusammenfassen.

W. Schneemelcher bezieht sich zuerst auf den Herausgeber der wichtigen koptischen und griechischen Papyrusfragmente der *Paulusakten*, Carl Schmidt<sup>14</sup>. Nach C. Schmidt stand es noch über allen Zweifel erhaben fest, daß

der Verfasser der *Paulusakten* die neutestamentlichen Schriften geplündert und für seine Zwecke nach Gutdünken verwendet hat. Angesichts dieser Arbeit kann man unmöglich dem Presbyter (sc. dem Verf. der AP) das Zeugnis der Harmlosigkeit ausstellen, denn das Ganze ist so kunstvoll entworfen und das gestohlene Gut so geschickt verwoben und verborgen, daß hier nur noch von einer mit großem Raffinement durchgeführten Fälschung gesprochen werden kann<sup>15</sup>.

12. E. Hennecke — W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* (Tübingen 5 1989) 193 ff.; ferner W. Schneemelcher, *Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik* (Thessaloniki 1974) 182 ff., 204 ff., 223 ff.

13. In: *Gesammelte Aufsätze*, 204–222.

14. *Acta Pauli* (Leipzig 1904; mit Tafelband; Neudruck der 2. Aufl. von 1905 durch G. Olms in Hildesheim); C. Schmidt — W. Schubart, *ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ. Acta Pauli* (Hamburg 1936).

15. W. Schneemelcher, *art. cit.*, 207 (= C. Schmidt, *Acta Pauli*, 215).

Wilhelm Schneemelcher ist in seinem Urteil vorsichtiger. Er untersucht zunächst die möglichen Zitate aus der und die möglichen Anspielungen auf die Apostelgeschichte in den *Paulusakten* und kommt zum Resultat:

Ich glaube, die genannten Stellen genügen, um eine literarische Abhängigkeit der AP von der Apg. als höchst unwahrscheinlich zu erweisen. Es ist eben nicht so, daß der Verfasser der AP die Apg. vor sich gehabt hat und nun bewußt versuchte, sein Machwerk in Anlehnung, aber möglichst ohne wörtliche Zitate niederzuschreiben. Vielmehr erzählt der Verfasser der Paulusakten in der ihm geläufigen christlichen Erbauungssprache, die wir auch schon in der Apg. des Lukas vorfinden<sup>16</sup>.

Auch die in den *Paulusakten* auftretenden 65 Personen haben mit denjenigen der Apostelgeschichte sozusagen nichts gemein. C. Schmidt<sup>17</sup> hatte das schon zugeben müssen:

So stehen wir vor der überraschenden Tatsache, daß nur einige wenige Namen mit den in den kanonischen Schriften aufgeführten übereinstimmen, statt dessen ein ganz neues Personal mit dem Apostel in Verbindung gesetzt wird. Aber auch jene wenigen Namen wollen durchaus nicht zu dem uns überlieferten Bilde passen<sup>18</sup>.

Schwieriger gestaltet sich die Aufgabe des Vergleichs zwischen den beiden Werken in bezug auf die Reiseroute und die jeweils geschilderte Gemeindesituation. Folgende auffällige *Divergenzen* zwischen Apostelgeschichte und *Paulusakten* lassen sich — immer nach W. Schneemelcher — aufzählen:

a) Im Unterschied zur Apostelgeschichte scheint der Verfasser der *Paulusakten* eine einzige Missionsreise des Paulus im Auge zu haben. Wenn wir vom unsicheren, weil fragmentarisch überlieferten Anfang absehen, so sieht die Reiseroute wie folgt aus: Antiochien (wahrscheinlich das pisdische) — Ikonium — Antiochien (wahrscheinlich das syrische) — Myra — Sidon — Tyrus. Hier klafft eine große Lücke in unserer Textüberlieferung. Nachher finden wir Paulus — von Smyrna kommend — in Ephesus; dann reist er von Philippi nach Korinth, dann nach Italien und Rom.

b) Während nach der Apostelgeschichte Paulus sich fast immer zuerst an die Juden und erst aufgrund des Mißerfolgs seiner diesbezüglichen Predigt an die Heiden wendet, ist von einem jüdischen vis-à-vis in den *Paulusakten* nichts mehr zu spüren<sup>19</sup>. Paulus predigt überall ausschließlich den Heiden und erregt hier fast schematisch regelmäßig Anstoß wegen seiner Predigt von der Enthaltensamkeit.

c) Während in der Apostelgeschichte die Missionssituation vorausgesetzt ist,

16. Ebenda, 214.

17. C. Schmidt, *Acta Pauli*, 199ff.

18. W. Schneemelcher, *art.cit.*, 215 (= C. Schmidt, *Acta Pauli*, 200).

19. Außer vielleicht in Pap.Heid. 5,14ff. Siehe unten Anm. 22.

wonach Paulus und seine Mitarbeiter die Gemeinden meistens erst gründen, besteht in den *Paulusakten* fast überall schon eine Ortsgemeinde, die organisiert ist, verantwortliche Gemeindeglieder hat, Versammlungsräume besitzt, sich um die Witwen kümmert, ja sogar Katechumenen unterrichtet.

Wilhelm Schneemelcher faßt dann selber zusammen, was er sagen wollte:

Die AP stammen aus einer Zeit, in der der Kanon des NT sicher existierte und bekannt war. Die Sprache der AP zeigt beachtliche Verwandtschaft mit der Sprache der Apg., aber natürlich auch anderer neutestamentlicher Schriften. Man wird annehmen dürfen, daß der Verfasser die Apg. gekannt hat. Aber sein Werk ist nicht von der Apg. abhängig, sondern von der umlaufenden Tradition über Paulus und sein Wirken. Die AP gehören einer anderen Epoche der Kirchengeschichte an, und jeder Vergleich mit der Apg. muß diese Tatsache im Auge behalten<sup>20</sup>.

Ich möchte nun in einem ersten Schritt an einzelnen Beispielen den Vergleich zwischen Apostelgeschichte und *Paulusakten* selber durchführen und dann mich abschließend zu W. Schneemelchers stimulierenden Beobachtungen äußern. Der Vergleich wird dort am fruchtbarsten sein, wo man am ehesten den Eindruck hat, es würden in beiden Werken dieselben Ereignisse verschieden erzählt. Die gewählten Stücke sind die Geschehnisse in Antiochien/Ikonium (1.), in Philippi, Korinth und auf der Italienreise (2.), schließlich in Ephesus und in Troas resp. in Rom (3.)<sup>21</sup>.

### 1. Antiochien/Ikonium

Apg 13,49-51:

Διεφέρετο δὲ ὁ λόγος τοῦ κυρίου δι' ὅλης τῆς χώρας. οἱ δὲ Ἰουδαῖοι παρώτρυναν τὰς σεβομένας γυναῖκας τὰς εὐσχήμονας καὶ τοὺς πρῶτους τῆς πόλεως καὶ ἐπήγειραν διωγμὸν ἐπὶ τὸν Παῦλον καὶ Βαρναβᾶν καὶ ἐξέβαλον αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν. οἱ δὲ ἐκτιναξάμενοι τὸν κοριορτόν τῶν ποδῶν ἐπ' αὐτοὺς ἦλθον εἰς Ἰκόνιον.

Pap.Heid.5,15-19:

Als sie aber <merkten>, daß er nicht würde sich zu ihnen wenden, verfolgten sie Paulus, ergriffen ihn, brachten ihn zurück <in> die Stadt, indem sie ihn mißhandelten (?), (und) sie warfen Steine gegen ihn (und) stießen ihn aus ihrer Stadt und aus ihrem Gebiete. . .

*Acta Pauli et Theclae* 1:

Ἀναβαίνοντος Παύλου εἰς Ἰκόνιον μετὰ τὴν φύγην τὴν ἀπὸ Ἀντιοχείας. . .

20. *Art.cit.*, 221.

21. Der koptische und der griechische Papyrus werden nach ihrem Herausgeber C. Schmidt zitiert (s. Anm. 14). Die *Acta Pauli et Theclae* und das *Martyrium Pauli* werden in Ermangelung einer neuen Textausgabe nach R. A. Lipsius, *Acta Apostolorum Apocrypha* I (Neudruck Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1959) 235ff. und 404ff. wiedergegeben.

Die *Rahmenerzählung* scheint in beiden Schriften übereinzustimmen. Paulus befindet sich in Antiochien in Syrien, wo seine Missionstätigkeit Erfolg hat, nicht nur in der Stadt, sondern auch im umliegenden Hinterland. Aber seine Predigt stößt auf den Widerstand der Juden<sup>22</sup>, die ihn verfolgen, mißhandeln<sup>23</sup> und aus dem Stadtgebiet hinausstoßen. Darauf flieht der Apostel nach Ikonium.

Damit erschöpfen sich aber die Parallelen bereits. Und schon in bezug auf den Rahmen muß auffallen, daß Barnabas als Reisebegleiter des Paulus in den *Paulusakten* nicht erscheint<sup>24</sup>. Ferner verschweigen die *Paulusakten*, die von hier an im separat überlieferten Komplex der *Acta Pauli et Theclae* vollständig erhalten sind, eine weitere Tätigkeit des Apostels in Lystra und Derbe, von der Apg 14,8-21 berichten. Einzig die Christengemeinden in Pamphylien und Perge (Apg 14,24f.) scheinen auch die *Paulusakten* zu kennen (Pap.Heid. 35,10ff.); umgekehrt weiß aber die Apostelgeschichte nichts von der Missionstätigkeit des Paulus in Myra und Sidon, die die *Paulusakten* an dieser Stelle voraussetzen.

Vor allem ist *inhaltlich* jeder Vergleich zwischen den beiden Berichten ausgeschlossen. Denn der Anlaß der Verfolgung in Antiochien ist nach der Apostelgeschichte die Eifersucht der Juden über den Erfolg der Missionspredigt des Paulus, nach den *Paulusakten* aber ein Wunder (vermutlich eine Totenerweckung) mit anschließender Bekehrung des Vaters des Verstorbenen. Und in Ikonium folgen die beiden Berichte je ihrem eigenen Schema, wie es von W. Schneemelcher herausgestellt wurde<sup>25</sup>: nach der Apostelgeschichte (14,1-5) sind es die Juden, die die Verfolgung in Gang bringen, nach den *Paulusakten* jedoch der um seine Heiratsabsichten betrogene Bräutigam Theklas, der auf Anraten der Gnostiker Demas und Hermogenes den Apostel den Behörden als Christen denunziert.

Fazit: das Zusammentreffen der Rahmenerzählung betreffend Antiochien und Ikonium zwischen Apostelgeschichte und *Paulusakten* kann überhaupt nichts beweisen. Es bezeugt einfach die Tatsache, daß es im Zuge der Missionstätigkeit des Paulus in Antiochien und Ikonium zu kritischen Zwischenfällen kam. Das blieb in der christlichen Überlieferung lebendig. Das ist alles<sup>26</sup>.

## 2. Philippi/Korinth/Italienreise

Die Aufenthalte des Paulus in diesen beiden Städten sind in den beiden Werken so verschieden erzählt, daß außer den Namen kaum eine Gemeinsamkeit besteht.

22. In Pap.Heid. 5,14ff. handelt es sich wohl auch um Juden.

23. Ein Lapidationsversuch wie in Pap.Heid. 5,18 wird allerdings erst Apg 14,5.19 erzählt.

24. Die *Titusakten* Kap. 4 haben diesen Schönheitsfehler später ausgemerzt; zu den *Titusakten* s. unten Anm. 49 und 52.

25. S. oben Anm. 13.

26. Vgl. auch die Notiz in 2 Tim 3,11: 'In den Verfolgungen, in den Leiden, wie sie mir in Antiochia, in Ikonium, in Lystra widerfahren sind, welche Verfolgungen ich ertragen habe, und aus allen hat mich der Herr errettet'. Sie scheint sich, wegen der Erwähnung von Lystra, an die Apg anzuschließen. Eine Minuskelhandschrift (Nr. 181) bezieht sie aber auf die *Paulusakten*, indem sie in einer Randglosse präzisiert: 'was er wegen Thekla gelitten hat'.

Bekannt ist die Geschichte vom Kerkermeister in Philippi (Apg 16,23ff.). In den *Paulusakten* wird auch eine Gefangenschaft des Paulus in dieser Stadt erwähnt. Aber die Ursache ist eine total verschiedene: während der Apostel der Apostelgeschichte als jüdischer Unruhestifter verklagt wird, ist der Anlaß seiner Gefangenschaft nach den *Paulusakten* offenbar wieder seine Enthaltensamkeitspredigt; denn er war gebunden 'wegen Stratonike, des Weibes des Apollophanes'<sup>27</sup>. Die *Paulusakten* sind übrigens mit sich selber nicht einig, da Paulus in Korinth erzählt, er sei in Philippi ἐν τοῖς ἐργαστοῖς, also im Arbeitshause (?) gewesen<sup>28</sup>.

In Korinth ist Paulus nach den *Paulusakten* schon vor Philippi gewesen; denn er schreibt den Korinthern, die ihn um Rat fragen, von Philippi aus<sup>29</sup>. Wenn wir nach einer Parallele in der Apostelgeschichte suchen, wären wir demnach hier plötzlich im Zusammenhang des Apg 19,21 und 20,1-2 Erzählten. Aber der Inhalt der Erzählung der *Paulusakten* widerspricht hier derart der Darstellung der Apostelgeschichte, daß jeder Vergleich ausgeschlossen ist. Der Apostel bekundet nämlich seinen Willen, per Schiff nach Rom zu fahren; er wird zwar von zwei prophetisch inspirierten Personen, einem Mann und einer Frau, vor dieser Reise gewarnt, macht sich dann aber doch auf den Weg. Schon C. Schmidt schrieb dazu:

Auch denkt der Verfasser nicht daran, Paulus mit der Kollekte nach Jerusalem und von dort nach der Gefangennahme als Gefangenen nach Rom zu bringen. Es ist doch ein starkes Stück, diese geschichtlichen Tatsachen seinen Lesern zu unterschlagen und eine Gefangenschaftsreise von Caesarea nach Rom vollständig zu ignorieren<sup>30</sup>.

Hier kann man es schon mit Händen greifen, daß eine direkte Abhängigkeit der *Paulusakten* von der Apostelgeschichte ein Ding der Unmöglichkeit ist. Und trotzdem muß dieses pauschale Urteil nuanciert werden. Es gibt nämlich minde-

27. Pap.Heid. 47,22-24. Ephraem der Syrer versucht später, diesen Bericht mit Apg 16,23ff. zu kombinieren; vgl. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (Erlangen — Leipzig 1890) II,1,599 und Anm.

28. Pap.Hamb. 6,4f. Die *Titusakten* Kap. 4 kombinieren auch diesen Bericht mit Apg 16,23ff. C. Schmidt, ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ, 99f., will übrigens hier auch gleich noch die S. 41-42 des Pap.Heid. unterbringen, die von einem Aufenthalt des Paulus in einem Metallbergwerk berichten.

29. Den apokryphen Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern lasse ich hier beiseite; vgl. dazu meinen Beitrag 1993 (= Aufsatz XXX). M.E. handelt es sich beim sog. 3. Korintherbrief um ein gesondert umlaufendes Stück, das erst vom Pap. Heid. in die *Paulusakten* integriert worden ist.

30. ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ, 113. Ich habe während der Vorbereitung dieses Beitrags noch einmal versucht, den Verfasser der *Paulusakten* von diesem 'starken Stück' zu entlasten, indem ich hoffte, es liege zwischen den Seiten 6 und 7 des Pap.Hamb. eine Zäsur vor (das Exzerpt von Nicephorus Callistus, *Eccl.Hist.*, PG 145,821.824 stellt es nämlich so dar!); dann hätte die Ankündigung der Romreise z.B. in Caesarea stattfinden können, wie es C. Schmidt, *Acta Pauli* 10, zuerst selber annahm. Aber die Bruchstücke des Pap.Heid. und Pap.Hamb. sind gerade an dieser Stelle so nahtlos miteinander verklammert, daß jeder Zweifel verstummen muß: der Verfasser der *Paulusakten* ist für dieses 'starke Stück' tatsächlich verantwortlich!



stens zwei Fälle, wo die beiden Schriften doch unverkennbar auf die gleiche Tradition Bezug nehmen, sie aber verschieden erzählen. Folglich steht hinter ihnen eine gemeinsame Tradition, die sie aber in verschiedener Form erreicht hat.

### 3. *Ephesus/Troas (Rom)*

In der Bodmeriana in Genf befindet sich ein bisher unediertes koptisches Papyrusfragment<sup>31</sup> mit dem Bericht über die Ankunft des von Smyrna kommenden Paulus in Ephesus und von seinem Empfang im Hause von Aquila und Priszilla (vgl. Apg 18,19.26). Er nimmt daselbst an einer gottesdienstlichen Zusammenkunft mit der Gemeinde und den Katechumenen (!) teil — es ist die Zeit vor Pfingsten (vgl. Apg 20,16) — und erzählt von seiner Bekehrung in Damaskus und von der Taufe des Löwen bei Jericho. Die Missionspredigt des Paulus und die ihr nachfolgenden Bekehrungen erwecken aber zunehmenden Widerstand in der Stadtbevölkerung. Schließlich heißt es, daß 'dieser Mensch die Götter zerstört durch sein Reden: "Ihr werdet sie sehen, wie sie alle vom Feuer verzehrt werden"''; Paulus wird zum Theater (vgl. Apg 19,29) und vor den Statthalter geführt. Dort verteidigt er sich mit einer Rede. Hier setzt der von C. Schmidt edierte Hamburger Papyrus der *Paulusakten* ein. Das Folgende ähnelt sehr dem, was in Apostelgeschichte 19,23ff. erzählt wird. Ich gebe die betreffenden Abschnitte in Synopse:

Apg 19,23-26.29-30.35-37:

Ἐγένετο δὲ κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον τά-  
ραχος οὐκ ὀλίγος περὶ τῆς ὁδοῦ.  
Δημήτριος γάρ τις ὀνόματι, ἀργυροκό-  
πος, ποιῶν ναοὺς ἀργυροῦς Ἀρτέμιδος  
παρείχετο τοῖς τεχνίταις οὐκ ὀλίγην ἐρ-  
γασίαν, οὗς συναθροίσας καὶ τοὺς περὶ τὰ  
τοιαῦτα ἐργάτας εἶπεν Ἄνδρες. . . θε-  
ωρεῖτε καὶ ἀκούετε ὅτι οὐ μόνον Ἐφέσου  
ἀλλὰ σχεδὸν πάσης τῆς Ἀσίας ὁ Παῦλος  
οὗτος πείσας μετέστησεν ἱκανὸν ὄχλον  
λέγων ὅτι οὐκ εἰσὶν θεοὶ οἱ διὰ χειρῶν  
γινόμενοι.

Καὶ ἐπλήσθη ἡ πόλις τῆς συγχύσεως,  
ὥρμησάν τε ὁμοθυμαδὸν εἰς τὸ θέατρον  
συναρπάσαντες Γάϊον καὶ Ἀρίσταρχον

Pap.Hamb. 1,18-28:

Ὑμῶν γὰρ <ρ> θε[οὶ χαλκοῖ] καὶ λίθινοι  
καὶ ξύλινοι μήτε τροφὴν δυνάμε <νο> ι  
λα <βεῖν μή> τε βλέψαι μήτε ἀκοῦσαι  
ἀλλ' οὐδὲ στήναι, λ <ά> βετε  
π <ροαίρ> εσιν ἀγαθὴν καὶ σωθῆτε,  
μήποτε ὀργισθῇ <ὁ θεὸς> x <αὶ κα-  
τα> καύσι ὑμᾶς πυρὶ ἀσβέστω. . .

Καὶ ταῦτα ὁ ἡγεμὼν ἀκούσας ρουφο-  
< . . ἐν > τῷ θεάτρῳ μετὰ τοῦ  
ὄχλου εἶπεν

31. Eine provisorische französische Übersetzung von R. Kasser findet sich in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 40 (1960) 55ff., eine deutsche in: Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* II, 241–243.

Μακεδόνας, συνεκδήμους Παύλου. Παύλου δὲ βουλομένου εἰσελθεῖν εἰς τὸν δῆμον οὐκ εἶων αὐτὸν οἱ μαθηταί.

Καταστείλας δὲ ὁ γραμματεὺς τὸν ὄχλον φησὶν· Ἄνδρες Ἐφέσιοι... δέον ἐστὶν ὑμᾶς κατεσταλμένους ὑπάρχειν καὶ μηδὲν προπετεὲς πράσσειν. Ἠγάγετε γὰρ τοὺς ἄνδρας τούτους οὔτε ἱεροσύλους οὔτε βλασφημοῦντας τὴν θεὸν ἡμῶν.

Ἄνδρες Ἐφ<έσιοι>, ὅτι μὲν δ' ἀνὴρ οὕτως καλῶς εἶπεν οἶδα, ἔτι δὲ ὅ<τι νῦν> κερὸς ταῦτα ὑμᾶς μαθεῖν οὐκ ἔστιν. Τί οὖν θέλε<τ> αἱ <κρί>νατε. Οἱ μὲν ἔλεγον κατακέαι αὐτὸν πρὸς τῷ να... οἱ <δ> ἐ χρυσόχοοι ἔλεγον· εἰς θηρία τὸν ἄνδρα.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in beiden Texten das gleiche Ereignis erzählt wird. Die Berührungspunkte sind zahlreich. In Ephesus gibt es einen Aufruhr. Grund: der Apostel Paulus hat öffentlich gegen die Götter gepredigt, indem er darauf hinwies, daß die Statuen von Menschen verfertigt und darum ohnmächtig sind. Beim Aufruhr spielen offensichtlich die Gold- und Silberschmiede der Stadt eine erhebliche Rolle als Ankläger. Das Volk versammelt sich im Theater. Ein Vertreter der Behörden versucht das Volk zu beruhigen, indem er darauf hinweist, daß des Paulus Vergehen nicht so schwerwiegend sei. Der Ausgang der Geschichte ist dann allerdings total verschieden: nach der Apostelgeschichte kommt Paulus unbehelligt davon, nach den *Paulusakten* muß er zuerst einen Tierkampf bestehen, aus dem er dann freilich auch wunderbarerweise heil entkommt.

Andererseits sind die Unterschiede zwischen den Berichten auch so charakteristisch, daß unmöglich die *Paulusakten* direkt von der Apostelgeschichte abhängig sein können. Nach den *Paulusakten* verteidigt sich Paulus vor dem Statthalter im Theater vor versammelter Menge; nach der Apostelgeschichte ist gerade sorgfältig darauf geachtet worden, daß Paulus der Menge verborgen bleibt, damit er nicht der Lynchjustiz ausgeliefert wird. In den *Paulusakten* steht die Rede des Paulus im Mittelpunkt, in der Apostelgeschichte diejenige des Silberschmieds Demetrius. Entsprechend nimmt der Statthalter in den *Paulusakten* hauptsächlich auf die Rede des Paulus Bezug, in der Apostelgeschichte der Sekretär der Stadt, der hier der Sprecher der Behörden ist, hauptsächlich auf die Rede des Demetrius.

Wir sind in der Lage, die Traditionsgeschichte dieser Erzählungen noch einigermaßen zu rekonstruieren, dank der Erwähnung desselben Vorfalls in den Korintherbriefen des Apostels Paulus. Bekanntlich sagt er in 2. Korinther 1,8-9a: 'Denn wir wollen euch nicht in Unkenntnis lassen, ihr Brüder, betreffs unsrer Bedrängnis, die sich in Asia zugetragen hat, daß wir im Übermaß belastet wurden über Vermögen, so daß wir sogar unser Leben verloren gaben. Ja, wir haben bei uns selbst den Bescheid erhalten, den Tod erleiden zu müssen'. Es muß also in Ephesus ein wirklich lebensgefährlicher Vorfall passiert sein. Apostelgeschichte und *Paulusakten* sind sich einig, ihn in Verbindung zu bringen mit dem Krawall, der von den Gold- und Silberschmieden der Stadt verursacht wurde, die sich offenbar durch die götterfeindliche Predigt des Apostels in ihrer Existenz bedroht

fühlten. Bis dahin ist also die in den beiden Schriften überlieferte Tradition gemeinsam, wenn auch schon im Detail verschieden geformt<sup>32</sup>. Die in den *Paulusakten* vorliegende Tradition hat dann offensichtlich noch die Notiz in 1. Korinther 15,32: 'Wenn ich nur nach Menschenweise in Ephesus mit wilden Tieren gekämpft habe, was hilft es mir?' zu wörtlich ernst genommen und daraus die Szene vom Tierkampf des Apostels herausgesponnen<sup>33</sup>. Diese Szene folgt dann übrigens ihrerseits den Überlieferungsgesetzen der antiken Romanliteratur<sup>34</sup>.

Ein ähnlicher Fall einer Doppelüberlieferung der gleichen Geschichte liegt vor in der Wundererzählung von dem zu Tode gestürzten Jüngling, der vom Apostel wieder zum Leben erweckt wird. In der Apostelgeschichte ist es die Geschichte von Eutychus in Troas, in den *Paulusakten* die Geschichte von Patroklos, dem Mundschinken des Nero, in Rom. Stellen wir auch hier die zwei Berichte nebeneinander:

#### Apg 20,9-12:

Καθεζόμενος δέ τις νεανίας ὀνόματι Εὐ-  
τυχος ἐπὶ τῆς θυρίδος, καταφερόμενος  
ὑπνῷ βαθεῖ διαλεγόμενου τοῦ Παύλου  
ἐπὶ πλείον, κατενεχθεὶς ἀπὸ τοῦ ὕπνου  
ἔπεσεν ἀπὸ τοῦ τριστέγου κάτω καὶ ἦρθη  
νεκρός. Καταβὰς δὲ ὁ Παῦλος ἐπέπεσεν  
αὐτῷ καὶ συμπεριλαβὼν εἶπεν· μὴ θορυ-  
βεῖσθε, ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν.  
Ἀναβὰς δὲ καὶ κλάσας τὸν ἄρτον καὶ  
γευσάμενος ἐφ' ἱκανόν τε ὁμιλήσας ἄχρι  
αὐγῆς, οὕτως ἐξηλθεν. Ἦγαγον δὲ τὸν  
παῖδα ζῶντα καὶ παρεκλήθησαν οὐ με-  
τρῶς.

#### Mart. Pauli 1:

Πάτροκλος δέ τις οἰνοχόος τοῦ Καίσαρος  
ὁπὲ πορευθεὶς εἰς τὸ ὄρριον καὶ μὴ δυνά-  
μενος διὰ τὸν ὄχλον εἰσελθεῖν πρὸς τὸν  
Παῦλον, ἐπὶ θυρίδος καθεσθεὶς ὑψηλῆς  
ἤκουσεν αὐτοῦ διδάσκοντος τὸν λόγον  
τοῦ θεοῦ. Τοῦ δὲ πονηροῦ διαδόλου  
ζηλοῦντος τὴν ἀγάπην τῶν ἀδελφῶν,  
ἔπεσεν ὁ Πάτροκλος ἀπὸ τῆς θυρίδος καὶ  
ἀπέθανεν, ὥστε ἀναγγεῖλαι ταχέως τῷ  
Νέρωνι. Ὁ δὲ Παῦλος συνιδὼν τῷ πνεύ-  
ματι ἔλεγε· Ἄνδρες ἀδελφοί, ἔσχεν ὁ  
πονηρὸς τόπον, ὅπως ὑμᾶς πειράσῃ· ὑπά-  
γετε ἔξω καὶ εὐρήσετε παῖδα πεπτωκότα  
ἀπὸ ὕψους ἤδη μέλλοντα ἐκπνέειν.  
Ἄραντες ἐνέγκατε ὥδε πρὸς με. Οἱ δὲ  
ἀπελθόντες ἤνεγκαν. Ἰδόντες δὲ οἱ ὄχλοι  
ἐταράχθησαν. Λέγει αὐτοῖς ὁ Παῦλος·  
Νῦν, ἀδελφοί, ἡ πίστις ὑμῶν φανήτω·  
δεῦτε πάντες, κλαύσωμεν πρὸς τὸν κύριον  
ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἵνα ζήσῃ ὁ παῖς  
οὗτος καὶ ἡμεῖς ἀνενόχλητοι μέινωμεν.  
Στεναξάντων δὲ πάντων, ἀνέλαβεν τὸ

32. Betonen wir noch einmal: die Tradition ist in den beiden Berichten so verschieden geformt, daß man nicht den Grund einsehen könnte, warum die *Paulusakten* den Stoff der Apg so 'umgebo-gen' hätten, wenn die Apg die unmittelbare Vorlage der *Paulusakten* gewesen wäre. Ergo: die Apg ist *nicht* die Quelle der *Paulusakten*.

33. Vgl. aber D. R. MacDonald, 'A conjectural emendation of 1 Cor 15:31-32: Or the case of the misplaced lion fight', *HTHR* 73 (1980) 265-276.

34. Vgl. R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike* (Stuttgart 1932). Zu der an dieser Stelle erzählten Taufe der Artemilla hat G. Poupon, in: *Les Actes apocryphes des apôtres* (Genève 1981) 86ff., das Nötige gesagt.

πνεῦμα ὁ παῖς' καὶ καθίσαντες αὐτὸν ἐπὶ  
κτῆνος ἀπέπεμψαν ζῶντα μετὰ καὶ  
ἄλλων τῶν ὄντων ἐκ τῆς Καίσαρος οἰ-  
κίας.

Die Szene ist in allen wesentlichen Elementen die gleiche: Ein junger Mann setzt sich auf einen hoch gelegenen Fenstersims, um Paulus zuzuhören. Er stürzt rücklings hinunter und bleibt tot liegen. Der Apostel kümmert sich um ihn — er erwacht wieder zum Leben. Aber wieder sind die Unterschiede so zahlreich und so mit dem Stoff der Geschichte verbunden, daß man unmöglich sagen kann, die eine Geschichte sei aus der anderen herausgewachsen. Die Situation ist verschieden — und gerade in ihrer Anschaulichkeit verschieden! —: in der Apostelgeschichte befinden wir uns in Troas, spät in der Nacht, in einem Raum der dritten Etage eines Hauses, wo viele Lampen sind, so daß Eutychus vor Müdigkeit einschläft. In den *Paulusakten* setzt sich Patroklos, der Mundschenk, auf einen Fenstersims der Scheune, die Paulus in Rom gemietet hat, weil er zu spät zur Versammlung gekommen ist. Nach der Apostelgeschichte kümmert sich der Apostel persönlich und allein um den Verunfallten, nach den *Paulusakten* heißt er die Brüder ihn hereintragen, und er wird durch das gemeinsame Gebet aller wieder lebendig.

Wie diese anschauliche Legende ihren Weg in die christliche Tradition gefunden hat, läßt sich nicht sagen<sup>35</sup>. Jedenfalls begegnet sie uns in je selbständiger Überlieferung in der Apostelgeschichte und in den *Paulusakten*. Es hat keinen Sinn, sich die Frage zu stellen, welche Form der Erzählung die 'ursprünglichere' sei.

Damit ist aber auch gesagt, daß wir darauf verzichten müssen, in der Patroklosgeschichte — die ja zugleich den Anfang des Aufenthalts von Paulus in Rom schildert — irgendwelche Parallelen zum Kapitel 28 der Apostelgeschichte aufzuspüren. Der einzige 'Berührungspunkt' ist die Tatsache, daß Paulus nach Apg 28, 30 über eine Mietwohnung verfügt, wo er seine Besucher frei empfängt, während er nach den *Paulusakten* außerhalb Roms eine Scheune gemietet hat, wo er predigt. Was soll man damit anfangen? Das Martyrium des Paulus, das in den *Paulusakten* folgt, wird in der Apostelgeschichte ja gerade nicht erzählt.

Ich kann zum Schluß kommen, was das Verhältnis Apostelgeschichte — *Paulusakten* betrifft. Wie angekündigt, möchte ich zu diesem Zweck auf den Artikel Wilhelm Schneemelchers zurückkommen, über den ich referiert habe. Der Bonner Neutestamentler und Patristiker hat m. E. scharf und richtig die drei Hauptunterschiede zwischen Apostelgeschichte und *Paulusakten* herausgearbeitet. Ich erwähne sie nochmals:

a) Im Unterschied zur Apostelgeschichte wissen die *Paulusakten* — jedenfalls in den Partien, die uns überliefert sind — nur von *einer* Missionsreise des Paulus; b) im Unterschied zur Apostelgeschichte spielen die Juden in den *Paulusakten* keine Rolle mehr; dafür wird die Predigt der Enthaltensamkeit in

35. Zu Apg 20, 7ff. siehe M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Göttingen 1951) 22f.

den Vordergrund gestellt; c) an den Orten, wo Paulus hingelangt, gibt es meistens schon organisierte Ortsgemeinden, die Zeit der Grundlegung der Mission ist also schon vorbei.

Angesichts dieser stichhaltigen Analyse überrascht es dann eigentlich, wenn W. Schneemelcher dann doch am Schluß, in der Zusammenfassung, sagt: 'Man wird annehmen dürfen, daß der Verfasser die Apg. gekannt hat. Aber sein Werk ist nicht von der Apg. abhängig, sondern von der umlaufenden Tradition über Paulus und sein Wirken'<sup>36</sup>. Das scheint mir ein Widerspruch in sich selbst zu sein. Wir haben doch wohl zu wählen zwischen der einen oder andern Aussage. Entweder hat der Autor der *Paulusakten* die Apostelgeschichte gekannt oder er ist eben nur von umlaufenden Traditionen über Paulus und sein Wirken abhängig.

Unsere eigene Gegenüberstellung von ausgewählten Beispielen hat die zweite These bestätigt: da, wo wirklich Parallelen zur Apostelgeschichte in den *Paulusakten* auftauchen (und das ist eigentlich nur an zwei Stellen der Fall), da kann man das Phänomen nicht gut anders erklären, als durch die Annahme einer gemeinsamen hinter den beiden Schriften liegenden Tradition, die sich aber schon in zwei verschiedene Überlieferungsstränge gespalten hat. Damit ist aber m.E. auch schon die Frage nach einer Kenntnis der Apostelgeschichte in den *Paulusakten* verneint. Denn wäre das der Fall, dann müßte doch normalerweise eine Kontamination zwischen den zwei Traditionssträngen zu beobachten sein. Zudem würde z.B. eine Tatsache wie das 'starke Stück' — nach der Ausdrucksweise von Carl Schmidt — schlechterdings unerklärlich, warum nämlich der Verfasser — gegen das ausdrückliche Zeugnis der Apostelgeschichte — Paulus als freien Mann von Korinth nach Rom fahren läßt. Oder wir müßten dann schon postulieren, die *Paulusakten* erzählten eine andere Romreise als die in der Apostelgeschichte geschilderte<sup>37</sup>.

Der Schluß scheint mir also unausweichlich, daß die *Paulusakten* die Apostelgeschichte *nicht* gekannt haben. Wenn dem so ist, dann hat das allerdings seine Folgen für die Datierung sowohl der *Paulusakten* als auch der Apostelgeschichte. Denn es ist wenig glaubwürdig, daß die *Paulusakten* die Apostelgeschichte nicht gekannt haben, falls sie fast 100 Jahre nach der Apostelgeschichte entstanden sind<sup>38</sup>. Wir sind in diesem Fall gezwungen, die Abfassungszeit der *Paulusakten* erheblich weiter hinaufzusetzen, etwa um die Mitte des 2. Jahrhunderts, und die Abfassungszeit der Apostelgeschichte weiter hinunter, etwa in die 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts. Ich stehe mit dieser meiner Ansicht — die ich, vor allem, was die *Paulusakten* betrifft, noch sorgfältig werde begründen müssen — nicht allein. Ich erlaube mir, als weiteren Zeugen Helmut Köster zu zitieren. Er schreibt in seinem 1980 erschienenen Buch *Einführung in das Neue Testament*:

36. *Art.cit.* (Anm. 13) 221.

37. Siehe Anm. 57.

38. Das ist auch die stillschweigende Voraussetzung von W. Schneemelcher, die ihn zu seinem oben (vgl. Anm. 20) zitierten abschließenden Urteil geführt hat.

Sowohl die *Apostelgeschichte des Petrus* als auch die *des Paulus* müssen bald nach der lukanischen Apostelgeschichte entstanden sein. Beide verwenden Traditionen, die auf eine frühere Zeit zurückgehen (S.762).

Solche Wundergeschichten sind nicht nur als Einzelerzählungen umgelaufen, sondern auch bald zu Legendenzyklen zusammengestellt worden. Die lukanische Apostelgeschichte setzt das bereits voraus; man kann dem Verfasser kaum zutrauen, daß erst er die von ihm benutzten Petrus- und Pauluslegenden sammelte. Die Existenz solcher Zyklen ist auch für die Akten des Petrus und des Paulus deutlich sichtbar. Das sind also ihre Quellen, nicht die Apostelgeschichte des Lukas (S.764).

Vergleicht man im ganzen diese apokryphen Apostelgeschichten mit der kanonischen Schrift des Lukas, so ist das Urteil, daß sie stärker dem Drang nach Erbauung und Unterhaltung nachgegeben hätten und deshalb der hellenistischen Romanliteratur näher stünden, nicht gerechtfertigt. Um Erbauung geht es auch bei Lukas. Aber den apokryphen Petrus- und Paulusakten fehlt das apologetische Motiv. Sie sind nicht bereit, die urchristlichen Ideale eines ethischen Rigorismus der Apologetik zu opfern, und das große Vorbild der Märtyrerapostel ist für sie wichtiger als der Nachweis, daß es sich beim Christentum nicht um eine staatsfeindliche Religion handelt (S. 766).

## II.

Nun bleibt aber eine weitere Frage: Wie steht es mit dem restlichen — sehr umfangreichen! — Material in den *Paulusakten*, das ohne jede Parallele in der Apostelgeschichte ist? Finden wir Spuren in der übrigen Paulusüberlieferung, die auf verwandte Traditionen schließen lassen? In diesem Zusammenhang sind nun die *Pastoralbriefe* zu erwähnen. Sie gehören natürlich zu einer andern literarischen Gattung als die *Paulusakten*, sie erzählen keine Geschichte, aber immerhin finden wir in ihnen so viele Namen und Hinweise auf Ereignisse, die sich so oder ähnlich in den *Paulusakten* finden, daß sich ein systematischer Vergleich aufdrängt. Auch hier können wir von einer Studie über 'Pastoralbriefe und Acta Pauli' profitieren, die J. Rohde am Neutestamentler-Kongreß von Oxford im Jahre 1965 vorgetragen hat<sup>39</sup>.

J. Rohde stellt zunächst die Übereinstimmungen zwischen den Pastoralbriefen und den *Paulusakten* fest, dann arbeitet er die Differenzen heraus. Beginnen wir mit den Differenzen, die hauptsächlich in den theologischen Anschauungen zum Ausdruck kommen. J. Rohde hat sicher recht, daß die Predigt von der Enthaltbarkeit, von Askese und Fasten, sowie die Emanzipationsbestrebung der Frau, wie sie sich in den *Paulusakten* lautstark zum Wort meldet, den Pastoralbriefen fremd, ja zuwider sind. Er faßt darum zusammen:

39. Veröffentlicht in *Studia Evangelica* V, TU 103 (1968) 303-310.

Wir konnten beim Vergleich der Past und der AP also feststellen, daß der Verfasser der AP das als die legitime Lehre des Apostels Paulus darstellt, was die Past tatsächlich als Irrlehre bekämpfen. Das Paulusbild der AP steht also in direktem Gegensatz zu dem der Past<sup>40</sup>.

Wir können also ruhig folgern, daß die *Paulusakten* sicher nicht aus dem Kreis des Verfassers der Pastoralbriefe oder sogar von diesem selbst stammen<sup>41</sup>.

Aber sobald wir uns den Übereinstimmungen zuwenden, ändert sich das Bild. Auch hier hat J. Rohde Vorarbeit geleistet, was dankend vermerkt sei. Aber seine Beobachtungen müssen vervollständigt und weiter vorangetrieben werden<sup>42</sup>. Die *Übereinstimmungen* sind hauptsächlich in den vorkommenden Personennamen zu finden. Nehmen wir sie der Reihe nach durch!

1. *Demas und Hermogenes* (der Kupferschmied<sup>43</sup>) treten in den *Acta Pauli et Theclae* als Reisegefährten des Paulus bei seiner Ankunft in Ikonium auf, die von Paulus im christlichen Glauben unterrichtet worden sind, ihm aber nur aus Heuchelei anhängen (Kap. 1) und darum auch von Onesiphorus nur widerwillig als Brüder anerkannt werden (Kap. 4). Bald werden sie denn auch zu offenen Gegnern des Apostels, indem sie dem enttäuschten Thamyris, dem Bräutigam Theklas, raten, Paulus den Behörden als Christen zu denunzieren (Kap. 11-14). Bei dieser Gelegenheit sagen sie zu Thamyris: 'Und wir werden dich belehren, daß die Auferstehung, von der dieser (sc. Paulus) sagt, daß sie geschehe, schon in den Kindern geschehen ist, die wir haben, und wir auferstanden sind, indem wir den wahren Gott erkannt haben'<sup>44</sup>.

Nun ist es auffällig, daß wir diese beiden Männer auch im 2. Timotheusbrief in ungünstigem Licht antreffen:

In Kap. 1, Vers 15 lesen wir: 'Du weißt es, daß alle, die in Asia sind, sich von mir abgewendet haben, unter denen Phygelus ist und Hermogenes'<sup>45</sup>. In Kap. 4, Vers 10 heißt es dann ferner: 'Denn Demas hat mich im Stich gelassen, weil er die jetzige Welt liebgewann, und ist nach Thessalonich gereist', und in Vers 14f.: 'Alexander, der Schmied, hat mir viel Böses zugefügt; der Herr wird ihm nach seinen Werken vergelten'. Ist es ein purer Zufall, daß hier nochmals ein Schmied erscheint?<sup>46</sup> Im gleichen Brief finden wir genau die von Demas und Hermogenes in den *Acta Pauli et Theclae* vertretene Lehre, daß die Auferstehung bereits stattgefunden hat, allerdings hier mit den Namen Hymenäus und

40. *Art.cit.*, 309.

41. Anders steht es nur mit dem sog. 3. *Korintherbrief*; siehe dazu Anm. 29.

42. D. R. MacDonald, *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon* (Philadelphia 1983) 59-66, hat inzwischen dieses Verhältnis neu untersucht. Er kommt zum selben Resultat wie ich: in den Pastoralbriefen und in den *Paulusakten* sind z.T. dieselben mündlichen Traditionen verwertet.

43. Diese Berufsbezeichnung fehlt in einem Teil der handschriftlichen Überlieferung.

44. W. Schneemelcher, in: *Neutestamentliche Apokryphen* II, 245, übersetzt etwas anders.

45. Und gleich anschließend, in Vers 16, wird sehr viel Gutes von Onesiphorus gesagt: siehe unten.

46. B. Reicke, *ThLZ* 101 (1976) 86, bringt ihn sogar mit dem in Apg 19,33 erwähnten Alexander zusammen!

Philetus verbunden (2 Tim 2,17f.)<sup>47</sup>.

2. *Onesiphorus*. Er wird schon zu Beginn der *Acta Pauli et Theclae* als Christ eingeführt, der von Titus eine Beschreibung der Gestalt des Apostels Paulus erhalten hat und ihn darum sofort auf der Straße erkennt (Kap. 2-4). Offensichtlich versammelt sich die Gemeinde von Ikonium im Hause des Onesiphorus (Kap. 5); in ihm hört auch Thekla Paulus predigen (Kap. 7) und kehrt darum später an diesen Ort ihrer Bekehrung zurück (Kap. 42). Onesiphorus, dessen Frau Lektra und dessen zwei Kinder Simmias und Zeno<sup>48</sup> namentlich erwähnt werden (Kap. 2), zieht nachher mit seiner Familie Paulus nach, der sich in einer Grabanlage versteckt hat. Dort haben sie nichts zu essen. Der Text kommentiert: 'Und sie hatten nichts, wovon sie Brote hätten einkaufen können; denn Onesiphorus hatte die weltlichen Dinge verlassen und war dem Paulus mit seiner ganzen Familie gefolgt' (Kap. 23). Darauf entläßt Paulus den Onesiphorus mit seiner Familie und zieht mit Thekla nach Antiochien (Kap. 26).

Auch Onesiphorus wird im 2. Timotheusbrief zweimal erwähnt. In Kap. 1,16ff. lesen wir:

Der Herr schenke Barmherzigkeit dem Hause des Onesiphorus; denn er hat mich oft erquickt und sich meiner Ketten nicht geschämt, sondern als er nach Rom gekommen war, hat er mich eifrig aufgesucht und gefunden. Der Herr gebe ihm, daß er Barmherzigkeit finde von seiten des Herrn an jenem Tage! Und wieviele Dienste er in Ephesus geleistet hat, weißt du besser als ich.

Und in 4,19 wird er von Paulus zusammen mit Priscilla und Aquila, also vermutlich auch in Ephesus, begrüßt.

Hier ist die Vergleichsbasis also auch relativ schmal; sowohl in den *Acta Pauli et Theclae* als auch im 2. Timotheusbrief wird uns gesagt, daß Onesiphorus mit seiner ganzen Familie Paulus viele Dienste erwiesen hat, aber die Ereignisse, auf die sich die *Acta Pauli et Theclae* beziehen, wickeln sich in Ikonium ab, während der 2. Timotheusbrief Onesiphorus und seine Familie mit Ephesus und Rom in Zusammenhang bringt.

3. *Titus*. In den *Acta Pauli et Theclae*, Kap. 2, erscheint Titus schon als Vorgänger von Paulus: er hat Onesiphorus das Porträt des Apostels schon vor dessen Ankunft in Ikonium beschrieben. Nachher hören wir dann nichts mehr von Titus, bis zum *Martyrium Pauli* in Rom, wo es heißt: 'Es erwarteten aber den Paulus in Rom Lukas, der aus Gallien, und Titus, der aus Dalmatien (gekommen war)' (Kap. 1). Die beiden, Titus und Lukas, sind dann auch beim Grabe des Paulus, wo sie den Soldaten Longus und Cestus die Taufe geben (Kap. 5/7).

47. Aber Hymenäus und Alexander erscheinen andererseits zusammen in 1 Tim. 1,19-20 als Männer, die Paulus dem Satan übergeben hat.

48. Die handschriftliche Überlieferung ihrer Namen ist sehr schwankend. Sie finden sich auch in zwei Minuskelhss. (Nr. 181 und 460) zu 2 Tim 4,19.



Die letztere Nachricht trifft sich wieder einigermaßen mit einer Stelle im 2. Timotheusbrief. In Kap. 4,10-11 lesen wir: 'Crescens ist nach Galatien, Titus nach Dalmatien gereist. Lukas ist allein bei mir'. Der 2. Timotheusbrief setzt ja voraus, daß Paulus als Gefangener in Rom weilt. Lukas ist also nach dieser Voraussetzung bei ihm in Rom; es ist allerdings nicht er, der mit Gallien in Verbindung gebracht wird, sondern Crescens. Und Titus ist nicht wie im *Martyrium Pauli* von Dalmatien hergekommen, sondern nach dorthin abgereist.

Aber wie steht es mit dem Titusbrief? Es ist doch merkwürdig, daß er in den *Paulusakten* überhaupt keine Rolle spielt. Das veranlaßt mich, eine kühne Hypothese aufzustellen: war vielleicht in der großen Lücke, die wir in der Überlieferung der *Paulusakten* zwischen der Mission des Paulus in Pisidien und Pamphylien und derjenigen in Ephesus zu beklagen haben, etwas von einem Kretaaufenthalt des Apostels mit Titus zusammen erzählt? Das Dokument, das mich zu dieser kühnen Hypothese zu berechtigen scheint, sind die griechischen *Titusakten*<sup>49</sup>. Denn in dieser Schrift, das hat schon M. R. James<sup>50</sup> entdeckt, sind die *Paulusakten* neben der Apostelgeschichte benutzt. Das Zeugnis dieser Schrift muß noch erst sorgfältig ausgewertet werden. Denn es scheint uns auch über den verlorenen Anfang der *Paulusakten* einige Aufschlüsse zu geben<sup>51</sup>. Beschränken wir uns jetzt auf die Stücke, die uns interessieren im Zusammenhang mit den in den *Paulusakten* begegnenden Stellen, wo Titus erwähnt wird. Sowohl die Episode von *Acta Pauli et Theclae* Kap. 2 (das von Titus dem Onesiphorus geschilderte Paulusporträt) wie auch die römischen Begebenheiten werden von den *Titusakten* erwähnt<sup>52</sup>:

Danach gingen sie nach Seleukia und Zypern, Salamis und Paphos, und von da nach Perge in Pamphylien und zurück nach Antiochia in Pisidien und nach Ikonium in das Haus des Onesiphorus, dem Titus den Paulus vorher beschrieben hatte, denn er war Paulus in die Stadt vorausgegangen. Und von da ging er nach Lystra und Derbe. Dieser treffliche Titus nun verkündete in jeder Stadt zusammen mit dem heiligen Paulus das Wort Gottes und er hielt Verfolgungen und Geißelungen aus. Aber sie erleuchteten zusammen die Herzen der Ungläubigen, indem sie Zeichen und Wunder taten, so wie es alles insgesamt in den Apostelgeschichten vorgebracht wird (Kap. 4).

Hier kann man deutlich ablesen, wie der Verfasser das, was er in den Apostelgeschichten<sup>53</sup>, nämlich in der kanonischen Apostelgeschichte und in den *Paulusakten* fand, kombiniert hat: die Zypernreise am Anfang und die Reise nach Lystra und Derbe sind zur Vervollständigung aus der Apostelgeschichte (13,4-6.13-14; 14,6) entlehnt. Aber die Porträtsszene in Ikonium stammt ein-

49. Ed. F. Halkin, 'La légende crétoise de saint Tite', *Analecta Bollandiana* 79 (1961) 241-256.  
50. *JThS* 6 (1905) 549-556.

51. Vgl. schon W. Schneemelcher, in: *Neutestamentliche Apokryphen* II, 199f.; 204f.

52. Ich benütze die unveröffentlichte Übersetzung von H. Dietschy, die der Autor mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat.

53. Der Plural ist sicher richtig von Dietschy übersetzt.

deutig aus den *Paulusakten*. Im Kap. 6 heißt es dann: 'Titus und Timotheus und Lukas blieben beim Apostel Paulus bis zu seiner Vollendung unter Nero und kehrten danach nach Griechenland zurück'. Auch hier, in dieser kurzen Notiz, scheinen die Aussagen des 2. Timotheusbriefes mit denjenigen des *Martyrium Pauli* verknüpft: während Titus und Lukas von beiden Quellen erwähnt werden, scheint die postulierte Anwesenheit von Timotheus in Rom auf 2 Tim 4,9 (vgl. auch Tit 4,12) zurückzugehen, während die Erwähnung der 'Vollendung unter Nero' wohl dem *Martyrium Pauli* entnommen ist<sup>54</sup>.

Wenn dem so ist, dann kann dasselbe Verfahren des Verfassers der *Titusakten* für die Kap. 5-6 vorausgesetzt werden. Dort heißt es: 'Als nun aber Rustillus, der Schwager des Titus, den dieser von seiten einer Schwester hatte, seine zweite Periode (als Prokonsul) in der Statthalterschaft Kretas verbrachte, kamen Paulus und Titus dahin'. Paulus auferweckt dann den verstorbenen Sohn des Rustillus. Dann fährt der Text in Kap. 6 fort: 'Sie verließen Kreta und gingen nach Asien, und als der heilige Paulus in Ephesus lehrte, glaubten Zwölftausende. In dieser (Stadt) auch wurde der Apostel dem Löwen vorgeworfen und hatte mit Tieren zu kämpfen'. Der letzte Satz, der wieder eindeutig aus den *Paulusakten* stammt<sup>55</sup>, läßt die Vermutung aufkommen, daß die in den *Titusakten* voraufgehende Tätigkeit des Paulus und Titus auf Kreta aus derselben Schrift entlehnt ist. Sie würde auch dem Zeugnis des Titusbriefs (1,5) entsprechen. Aber Sicherheit ist in dieser Frage natürlich nicht zu gewinnen.

Die Untersuchung der Personennamen, die zugleich in den *Paulusakten* und in den Pastoralbriefen (und, was Titus anbelangt, in den *Titusakten*) begegnen, hat uns weit geführt. Um zum Schluß zu kommen: ich habe den Eindruck, daß sich sowohl aus den Pastoralbriefen wie aus den *Paulusakten* ein Bild über die Missionsreisen des Apostels Paulus erheben läßt, das mit demjenigen der Apostelgeschichte nicht übereinstimmt. Das hat die Exegeten ja auch immer wieder verleitet, die Authentizität der Pastoralbriefe zu retten zu versuchen, indem sie eine Rückkehr des Apostels Paulus in den Osten nach einer ersten römischen Gefangenschaft postulierten<sup>56</sup>. Andere haben versucht, diese Spekulation durch das Zeugnis der *Paulusakten* zu stützen<sup>57</sup>. Ich möchte mir nicht die Finger meinerseits an diesem heißen Eisen verbrennen. Denn ich glaube nicht, daß sich die disparaten Geschichtsbilder der Apostelgeschichte, der Pastoralbriefe und der *Paulusakten* harmonisieren lassen. Wir müssen das Skandalon hinnehmen, daß es offenbar diese konkurrierenden Aufrisse der Geschichte des paulinischen Mission im 2. Jahrhundert nebeneinander gab, daß sie wesentlich unabhängig voneinander entstanden sind und darum in Spannung zueinander stehen<sup>58</sup>.

54. Jedenfalls nicht aus 2 Tim 4,17!

55. S. oben S. 232ff.

56. So z.B. B. Reicke, 'Chronologie der Pastoralbriefe', *ThLZ* 101 (1976) 82-94.

57. Vgl. W. Michaelis, *Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament* (Bremen 1958) 274ff.

58. In einem weiteren Aufsatz nehme ich allerdings dieses Problem wieder auf und versuche es einer Lösung zuzuführen: 'Nochmals: Paulusakten und Pastoralbriefe', in: *Tradition and Interpretation in the New Testament* (Festschrift E.E. Ellis) 1987 (= Aufsatz XXVIII).

## Nochmals: Paulusakten und Pastoralbriefe\*

Am VIII. Internationalen Patristiker-Kongress in Oxford (1983) habe ich nicht nur die Apostelgeschichte, sondern auch die Pastoralbriefe mit den Paulusakten konfrontiert.<sup>1</sup> Ich bin zum Schluss gekommen, dass der Verfasser der Paulusakten weder von der Apostelgeschichte noch von den Pastoralbriefen abhängig ist, sondern in seinem Werk z.T. gleiche Traditionen, wie sie hinter der Apostelgeschichte und den Pastoralbriefen stehen, verwertet und selbständig verarbeitet hat.

Zur selben Zeit hat D. R. MacDonald sein Buch *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia, 1983, veröffentlicht. Was das Verhältnis zwischen den Pastoralbriefen und den Paulusakten betrifft, kam er zum genau gleichen Resultat wie ich.<sup>2</sup> Er ist aber noch einen Schritt weitergegangen: aufgrund von eingehenden Studien über die Gesetze der mündlichen Tradierung, die er in den Paulusakten wiederfindet, wagt er die kühne These aufzustellen, die Pastoralbriefe seien in der Absicht verfasst worden, emanzipatorischen Tendenzen, wie sie sich in den mündlichen Legenden, die vor der Abfassung der Paulusakten schon in Kleinasien in Frauenkreisen umliefen, entgegenzutreten.<sup>3</sup>

Ich möchte nun auf dieser Linie noch etwas weiter voranzukommen versuchen. Es muss ja auffallen, dass die Pastoralbriefe gegen die *persönlichen Umstände* der Missionstätigkeit des Paulus, wie sie in den Paulusakten geschildert sind, *nicht* polemisieren, sondern im Gegenteil ungefähr dieselben Umstände voraussetzen. Daraus wird man wohl schliessen dürfen, dass in *dieser* Beziehung die Pastoralbriefe und die Paulusakten nicht nur von der gleichen Tradition abhängen, sondern sie auch stillschweigend als glaubwürdig hinnehmen und als solche überliefern.

Mein Aufsatz gliedert sich dementsprechend in folgende Teile: I. Zuerst möchte ich nochmals kurz die zwischen Pastoralbriefen und Paulusakten übereinstimmenden Traditionen zusammenstellen. II. Dann wird vor allem die Frage aufzuwerfen sein, ob und wie diese Traditionen eventuell im Leben des Paulus unterzubringen wären.

Als Auftakt ist es wohl das beste, wenn ich gleich meine Ansicht über die "Historizität" der Pastoralbriefe bekanntgebe. Mit der Mehrheit der Exegeten teile ich die Auffassung, dass die Briefe in ihrer *jetzigen* Form kaum von Paulus stammen können. Dagegen spricht das kontrastreiche, z.T. judaistische, z.T. gnostische Profil der Häresie, die von den Pastoralbriefen bekämpft wird und die am besten ans Ende des 1. Jahrhunderts zu situieren ist.<sup>4</sup> Zum gleichen Resultat gelangt man, wenn man die ekklesiologischen Verhältnisse in den Pastoralbriefen untersucht.<sup>5</sup> Trotzdem hält es schwer, den sogenannten persönlichen Notizen in den Pastoralbriefen jeglichen authentisch-biographischen Charakter abzusprechen.<sup>6</sup> Da die Fragmenten-Hypothese allerdings auch auf Schwierigkeiten stösst,<sup>7</sup> bin ich geneigt, P. Dornier<sup>8</sup> zuzustimmen, der zu folgendem Schluss kommt:

Paul aurait bien écrit deux lettres à Timothée et une à Tite; cette édition, aujourd'hui perdue, était sans doute plus courte, plus spontanée et plus représen-

tative de la théologie de l'Apôtre. Après la mort de celui-ci, un disciple . . . aurait repris (vers 70-80) les trois lettres et en aurait donnée une édition plus développée et répondant mieux aux besoins de l'Eglise de son temps. Il ne s'agirait pas là de l'oeuvre d'un 'faussaire', composant de toutes pièces un pastiche plus ou moins heureux, mais d'une nouvelle rédaction d'écrits authentiquement pauliniens.

## I

Die Uebereinstimmungen zwischen den Paulusakten und den Pastoralbriefen sind hauptsächlich in den vorkommenden Personennamen zu finden. Nehmen wir sie der Reihe nach durch!

1. *Demas und Hermogenes* (der Kupferschmied<sup>9</sup>) treten in den Theklaakten (die bekanntlich ein Teil der Paulusakten sind) als Reisegefährten des Paulus bei seiner Ankunft in Ikonium auf, die von Paulus im christlichen Glauben unterrichtet worden sind, ihm aber nur aus Heuchelei anhängen (Kap. 1) und darum auch von Onesiphorus nur widerwillig als Brüder anerkannt werden (Kap. 4). Bald werden sie denn auch zu offenen Gegnern des Apostels, indem sie dem enttäuschten Thamyris, dem Bräutigam Theklas, raten, Paulus den Behörden als Christen zu denunzieren (Kap. 11-14). Bei dieser Gelegenheit sagen sie zu Thamyris: "Und wir werden dich belehren, dass die Auferstehung, von der dieser (sc. Paulus) sagt, dass sie geschehe, schon in den Kindern geschehen ist, die wir haben, und wir auferstanden sind, indem wir den wahren Gott erkannt haben".<sup>10</sup>

Nun ist es auffällig, dass wir diese beiden Männer auch im 2. Timotheusbrief in ungünstigem Licht antreffen. In Kap. 1, Vers 15 lesen wir: "Du weisst es, dass alle, die in Asia sind, sich von mir abgewendet haben, unter denen Phygelus ist und Hermogenes".<sup>11</sup> In Kap. 4, Vers 10 heisst es dann ferner: "Denn Demas hat mich im Stich gelassen, weil er die jetzige Welt lieb gewann, und ist nach Thessalonich gereist", und in Vers 14f.: "Alexander, der Schmied, hat mir viel Böses zugefügt; der Herr wird ihm nach seinen Werken vergelten". Ist es ein purer Zufall, dass hier nochmals ein Schmied erscheint?<sup>12</sup> Im gleichen Brief finden wir genau die von Demas und Hermogenes in den Theklaakten vertretene Lehre, dass die Auferstehung bereits stattgefunden hat, allerdings hier mit den Namen Hymenäus und Philetus verbunden (2.Tim. 2,17f.).<sup>13</sup>

2. *Onesiphorus*. Er wird schon zu Beginn der Theklaakten als Christ eingeführt, der von Titus eine Beschreibung der Gestalt des Apostels Paulus erhalten hat und ihn darum sofort auf der Strasse erkennt (Kap. 2-4). Offensichtlich versammelt sich die Gemeinde von Ikonium im Hause des Onesiphorus (Kap. 5); in ihm hört auch Thekla Paulus Predigen (Kap. 7) und kehrt darum später an diesen Ort ihrer Bekehrung zurück (Kap. 42). Onesiphorus, dessen Frau Lektra und dessen Kinder Simmias und Zeno<sup>14</sup> namentlich erwähnt werden (Kap. 2), zieht nachher mit seiner Familie Paulus nach, der sich in einer Grabanlage versteckt hat. Dort haben sie nichts zu essen. Der Text kommentiert: "Und sie hatten nichts, wovon sie Brote hätten einkaufen können; denn Onesiphorus hatte die weltlichen Dinge verlassen und war dem Paulus mit seiner ganzen Familie gefolgt" (Kap. 23). Darauf entlässt Paulus den Onesiphorus mit seiner Familie und zieht mit Thekla nach Antiochien (Kap. 26).

Auch Onesiphorus wird im 2. Timotheusbrief zweimal erwähnt. In Kap. 1,16ff. lesen wir:

Der Herr schenke Barmherzigkeit dem Hause des Onesiphorus; denn er hat mich oft erquickt und sich meiner Ketten nicht geschämt, sondern als er nach Rom gekommen war, hat er mich eifrig aufgesucht und gefunden. Der Herr gebe ihm, dass er Barmherzigkeit finde von seiten des Herrn an jenem Tage. Und wieviele Dienste er in Ephesus geleistet hat, weisst du besser als ich.

Und in 4,19 wird er von Paulus zusammen mit Priscilla und Aquila, also vermutlich auch in Ephesus, begrüßt.

Hier ist die Vergleichsbasis also auch relativ schmal. Sowohl in den Theklaakten als auch im 2. Timotheusbrief wird uns gesagt, dass Onesiphorus mit seiner ganzen Familie Paulus viele Dienste erwiesen hat, aber die Ereignisse, auf die sich die Theklaakten beziehen, geschehen in Ikonium, während der 2. Timotheusbrief Onesiphorus und seine Familie mit Ephesus und Rom in Zusammenhang bringt.

3. *Titus*. In den Theklaakten, Kap. 2, erscheint Titus schon als Vorgänger von Paulus: er hat Onesiphorus das Porträt des Apostels schon vor dessen Ankunft in Ikonium beschrieben. Nachher hören wir dann nichts mehr von Titus, bis zum Martyrium Pauli in Rom, wo es heisst: "Es erwarteten aber den Paulus in Rom Lukas, der aus Gallien, und Titus, der aus Dalmatien (gekommen war)" (Kap. 1). Die beiden, Titus und Lukas, sind dann auch beim Grabe des Paulus, wo sie den Soldaten Longus und Cestus die Taufe geben (Kap. 5/7).

Die letztere Nachricht trifft sich wieder einigermaßen mit einer Stelle im 2. Timotheusbrief. In Kap. 4,10-11 lesen wir: "Crescens ist nach Galatien (= Gallien<sup>15</sup>), Titus nach Dalmatien gereist. Lukas ist allein bei mir". Der 2. Timotheusbrief setzt ja voraus, dass Paulus als Gefangener in Rom weilt.<sup>16</sup> Lukas ist also nach dieser Voraussetzung bei ihm in Rom; es ist allerdings nicht er, der mit Gallien in Verbindung gebracht wird, sondern Crescens. Und Titus ist nicht wie im Martyrium Pauli von Dalmatien hergekommen, sondern dorthin abgereist.

## II

Lassen sich die von den Pastoralbriefen und den Paulusakten vorausgesetzten Ereignisse im Leben des Paulus unterbringen?

Was die Pastoralbriefe betrifft, haben die Exegeten, welche an der Glaubwürdigkeit wenigstens der persönlichen Notizen, die in diesen Briefen enthalten sind, festhielten, natürlich immer wieder versucht, diese Frage zu bejahen. Sie sind aber zu sehr verschiedenen Resultaten gelangt.<sup>18</sup> Und es ist merkwürdig, dass niemand<sup>19</sup> auf die Idee kam, für diese Untersuchung auch die Paulusakten heranzuziehen. Offensichtlich hat man ihr Zeugnis nicht genügend ernstgenommen, da es sich um eine apokryphe Schrift handelt, die mit den kanonischen Pastoralbriefen nicht auf eine Stufe gestellt werden darf.

Ich sage gleich, dass mich die Versuche, die von den Pastoralbriefen und den Paulusakten vorausgesetzten Ereignisse *im Rahmen der von der kanonischen Apostelgeschichte geschilderten Zeitepoche* unterzubringen, nicht überzeugen.

1. Eine erste Variante wurde in letzter Zeit vor allem von B. Reicke nachdrücklich und mit Erfolg vertreten.<sup>20</sup> Der 1. Timotheusbrief wäre zwischen Sommer 56 und 57 geschrieben; der Titusbrief im Jahre 58, und der 2. Timotheusbrief während der zweijährigen Gefangenschaft des Paulus *in Cäsarea* (laut App. 24-26). Ich will gleich auf den letzten Punkt eingehen, der mir der schwächste an der ganzen Rekonstruk-

tion zu sein scheint. Denn nach Reickes Ansicht muss die Gefangenschaft des Paulus, die in 2. Tim. 1,16f. vorausgesetzt ist, als diejenige in Cäsarea, welche Apg. 24-26 schildert, gedeutet werden. Das ist aber doch wohl eine gewaltsame Exegese der betreffenden Stelle:

Die kurze Notiz über die Ankunft des Onesiphorus in Rom (2.Tim 1,16f.) soll nicht dahin verstanden werden, dass sich Paulus zur Zeit des 2. Tim in einem römischen Gefängnis befand . . . Onesiphorus ist . . . nicht mit Eifer nach Rom gefahren, um Paulus im Gefängnis zu besuchen, sondern der Eifer setzte ein, als er Paulus in Rom zunächst nicht antraf, wie er offenbar erwartet hatte. Dann werden der Eifer beim Suchen und der Besuch im Gefängnis als grossartige Leistungen des Onesiphorus dargestellt, indem es heisst, dass sie vom Herrn am jüngsten Tage ganz besonders zu belohnen seien (1,18). Hätte es sich um Rom gehandelt, wäre gar kein Suchen nötig gewesen, denn jeder hätte Onesiphorus den Weg zum Gefängnis zeigen können, und ein Besuch beim verhafteten Apostel wäre ein selbstverständlicher Liebesdienst gewesen. Indem hingegen die übrigen Ortsangaben des 2.Tim auf Cäsarea als Gefängnisort hinweisen, ergibt sich eine weniger triviale Perspektive: Onesiphorus hatte den ohne sein Wissen verhafteten Apostel in Rom erwartet, musste ihn suchen, tat das mit Eifer und hat ihn dann in Cäsarea gefunden. So erscheint sein Barmherzigkeitswerk des überschwenglichen Lobpreises würdig.<sup>21</sup>

2. Eine zweite Variante wird von S. de Lestapis<sup>22</sup> vertreten. Nach ihm sind der 1. Timotheusbrief und der Titusbrief hintereinander im Frühjahr 58 geschrieben, während der 2. Timotheusbrief aus der zweijährigen *römischen* Gefangenschaft stammt, die Apg. 28 geschildert ist. Wieder ist es der letzte Punkt, welcher der Annahme dieser These Schwierigkeiten bereitet. Denn schon immer haben die Exegeten hervorgehoben, dass von einer "custodia libera", wie sie Apg. 28 vorausgesetzt ist, im 2. Timotheusbrief nichts mehr verlautet: Paulus ist in Ketten und wird wie ein Schwerverbrecher behandelt.

So bleibt—wenn man auf das biographische Material der Pastoralbriefe nicht verzichten will—nur der Ausweg übrig, anzunehmen, *die Pastoralbriefe würden auf den Lebensabschnitt des Paulus Bezug nehmen, der auf Apg. 28 gefolgt ist*: m.a.W., wir müssten postulieren, dass Paulus aus einer ersten Gefangenschaft in Rom nochmals freigekommen ist. Der profilierteste Vertreter dieser These in neuerer Zeit ist und bleibt C. Spicq.<sup>23</sup> Ich bin schon aus den bisher angegebenen Gründen bereit, seiner Ansicht zu folgen. Nun hoffe ich aber zeigen zu können—und darin besteht mein persönlicher Beitrag—, dass das Zeugnis der Paulusakten die These von C. Spicq einerseits zwar stützt, andererseits aber auch modifizieren hilft.

C. Spicq<sup>24</sup> hat die Gründe zusammengestellt, die für die Annahme einer Freilassung des Paulus nach einer ersten Gefangenschaft in Rom sprechen. Ich komme nicht auf sie zurück; sie scheinen mir persönlich stichhaltig zu sein.

Wie steht es nun aber mit den Reisen des Apostels in den Orient nach seiner Entlassung aus der ersten römischen Gefangenschaft?<sup>25</sup> Der Freiburger Exeget, aufgrund der persönlichen Notizen in den Pastoralbriefen, entwirft folgendes Bild:

Il est impossible de reconstituer ses itinéraires, de déterminer leurs étapes, encore moins de leur assigner une date précise. Le plus clair est que l'Apôtre a fait de la

métropole d'Asie Mineure—où il réside avec Timothée et Trophime l'éphésien—le centre le plus fixe, sinon permanent, de son ministère. Il a certainement visité Colosses, où Philémon se préparait à le recevoir (*Philém.* 22). Il est passé rapidement en Crète où il laisse Tite organiser les communautés locales (*Tit.* I,5) avant de le rejoindre à Nicopolis en Epire, où il compte passer l'hiver (III,12). Lorsqu'il s'absente d'Ephèse pour aller en Macédoine et revoir ses chers Philippiens (cf. *Philip.* II,24), il confie la direction de l'Eglise à Timothée (*I Tim.* I,3); mais ce sera un bref intérim (III,14; IV,13), car c'est au retour à Ephèse, semble-t-il, qu'Onésiphore lui manifestera un attachement si généreux (*II Tim.* I,18; IV,19). Contraint, enfin, de quitter définitivement les éphésiens, Paul leur envoie Tychique (*II Tim.* IV,12), qui avait peut-être été l'auxiliaire de Tite en Crète (*Tit.* III,12). C'est au cours de l'une ou l'autre de ces allées et venues que, descendant à Troas, chez Carpos, l'Apôtre y a laissé une pèlerine et des manuscrits qu'il réclamera plus tard.<sup>26</sup>

Dazu habe ich nichts zu sagen. Denn derjenige Teil der Paulusakten, der von diesen Ereignissen gehandelt haben mag, ist verloren. Man kann höchstens aufgrund der Titusakten vermuten, dass nach den Paulusakten der Apostel in Begleitung von Titus tatsächlich auch auf Kreta evangelisiert hat.<sup>27</sup>

Präzisere Informationen bieten die Paulusakten über die Umstände der zweiten Romreise des Paulus. In dieser Beziehung glaube ich nämlich über meine in Oxford geäußerte Ansicht hinausgehen zu müssen. Ich hatte dort—unter dem Einfluss der Autorität C. Schmidts—angenommen, die im Hamburger Papyrus erzählte Reiseroute des Apostels, die von Ephesus über Mazedonien nach Korinth und Rom führt, gehöre demselben Zeitraum an, von dem auch der letzte Teil der Apostelgeschichte berichtet. Ich musste mich dann mit der Tatsache abfinden, dass Paulus nach den Paulusakten—im Gegensatz zur Apostelgeschichte—also nicht nach Jerusalem gefahren und in Rom als freier Mann angekommen war, was ich im Anschluss an C. Schmidt als "starkes Stück" bezeichnete.<sup>28</sup> Ich machte zwar den Versuch, den Autor der Paulusakten vor dem Vorwurf einer ins Blaue hinein fabulierenden Berichterstattung zu retten, aber ohne Erfolg.<sup>29</sup> Nun glaube ich aber die Lösung gefunden zu haben.

Schon C. Schmidt musste zugeben, dass der Hamburger Papyrus der Paulusakten auch in seinen erhaltenen Partien den ursprünglichen Text nicht vollständig wiedergibt. Die Überschrift oben auf Seite 6 des Papyrus "Von Philippi nach Korinth" gibt zu verstehen, dass Paulus in Philippi Station gemacht hat; der erhaltene Text—der hier lückenlos überliefert ist—berichtet aber nur im Rückblick von einem Aufenthalt des Paulus in Philippi. Dieses Stück, das im koptischen Papyrus von Heidelberg enthalten ist und in dem auch der berühmte sogenannte 3. Korintherbrief überliefert ist,<sup>30</sup> wurde also im Hamburger Papyrus—aus welchem Grund auch immer—übergegangen. Nun hat C. Schmidt als selbstverständlich angenommen, dass das übersprungene Stück, das über Philippi handelte, einer Episode derselben Reise angehört, die auf den Seiten 1-5 und dann auf den Seiten 6-11 des Hamburger Papyrus erzählt wird. Diese Annahme möchte ich nun bestreiten. Ich behaupte nun, dass die Lücke viel grösser sein muss: während wir uns mit den Seiten 1-5 des Hamburger Papyrus in einem Kontext befinden, welcher sich auf der sogenannten 3. Missionsreise des Paulus (nämlich dem in Apg. 19-20 Erzählten) abgespielt hat, sind die Seiten 6-11 dem Lebensabschnitt des Apostels zuzuordnen, welcher nach Apg. 28, also nach

seiner Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft, zu stehen kommt.<sup>31</sup> Ich habe für meine neue Sicht der Dinge vor allem 3 Gründe anzuführen:

1. C. Schmidt musste alles, was er im koptischen Papyrus von Heidelberg über Philippi verzeichnet fand, in diese Lücke des Hamburger Papyrus, die nach ihm von einem einzigen Aufenthalt in dieser Stadt sprach, "hineinbeugen". Man sieht aber wirklich nicht ein, wie so verschiedene Episoden, wie die auf den Seiten 41-44 und 45-50 des Heidelberger Papyrus erzählten, einander entsprechen sollen.<sup>32</sup> Wenn es sich aber um zwei verschiedene Aufenthalte des Apostels in Philippi handelt, dann fallen alle Schwierigkeiten mit einem Schlag dahin.

2. Im Hamburger Papyrus (S. 6), wo wir Paulus in Korinth antreffen, wird mit keinem Wort auf den Brief Bezug genommen, den Paulus doch vor kurzem von Philippi aus an die Korinther geschrieben hätte. Das ist schlechterdings unerklärlich.<sup>33</sup> Zudem sind im 3. Korintherbrief ganz andere Personen erwähnt als im Hamburger Papyrus.<sup>34</sup> Auch hier empfiehlt es sich anzunehmen, dass es sich um zwei verschiedene Episoden handelt: die Korrespondenz mit den Korinthern situiert sich zu einem andern Zeitpunkt als der Aufenthalt des Paulus in Korinth nach dem Hamburger Papyrus.<sup>35</sup>

3. Das gewichtigste Argument ist—wie schon erwähnt—die Romreise, wie sie im Hamburger Papyrus (Seite 7, 18ff. und 8) geschildert wird. Sie ist von A bis Z von der Romreise, die in der Apostelgeschichte geschildert wird, verschieden: Paulus kommt von Korinth, als freier Mann, auf einem Schiff, dessen Kapitän Artemon heisst und von dem gesagt wird, dass Petrus ihn getauft habe. Offensichtlich begleiten den Apostel noch andere Brüder, denn es wird erzählt, Paulus habe mit ihnen Fasten und Nachtwachen gehalten. In einem Traum sieht der Apostel Christus auf dem Meere wandeln, mit betrübter Miene, so dass Paulus ihn fragt, warum er leide? Darauf erhält er die Antwort vom Herrn, er sei im Begriff, von neuem gekreuzigt zu werden.<sup>36</sup> Paulus solle nach Rom gehen, um die Brüder zu stärken. In Italien angekommen, geht Paulus mit Artemon in das Haus eines gewissen Claudius, wo andere Brüder versammelt sind und voll Freude einer langen Ansprache des Paulus zuhören.<sup>37</sup>

Diese Reiseschilderung—das dürfte klar sein—hat nichts mit der in der Apostelgeschichte erzählten Reise zu tun. Dann dürfen wir sie aber wohl als mögliche Quelle für die Rekonstruktion der zweiten und letzten Reise des Apostels nach Rom benutzen, wie sie C. Spicq postuliert. Dieser sagt dazu folgendes:

Lorsque saint Paul rédige *II Tim.*, il est à Rome, à nouveau prisonnier (I, 12, 16-17; II, 9), et il envisage sa mort comme prochaine (IV, 17-18). Que s'est-il passé? On en est réduit à des conjectures, que l'on peut évoquer avec vraisemblance. Si l'Apôtre a réalisé son projet de retour à Ephèse, c'est dans cette ville qu'a dû se passer l'incident qui a amené son arrestation. Il y comptait, en effet, des ennemis acharnés (cf. *Act.* XIX, 23-XX, 1, 3; XXI, 27; II Cor. I). Parmi eux, Alexandre le forgeron—qu'il avait livré à Satan (*I Tim.* I, 20)—devait, semble-t-il, chercher à se venger: 'il a fait preuve à mon endroit d'une grande méchanceté'. Y eut-il complot, échauffourée, émeute plus ou moins spontanée, une forme quelconque de provocation? Toujours est-il que la police locale est intervenue. Les conjonctures sont telles que les chrétiens ou amis du prévenu refusent de se compromettre en sa faveur et se désolidarisent de lui: 'tous les Asiates m'ont abandonné' (*II Tim.* I, 15; cf. *Mt.* XXIV, 10).<sup>38</sup>

Man kann natürlich dieser phantasiereichen Rekonstruktion folgen, wenn man



will. Ich für meinen Teil neige dazu zu denken, die Paulusakten hätten hier womöglich eine glaubwürdige Tradition aufbewahrt; diese Variante ist jedenfalls durch einen aus dem 2. Jahrhundert stammenden Text verbürgt, was C. Spicq von seiner Rekonstruktion nicht behaupten kann.

Damit kommen wir zum *Martyriumsbericht* der Paulusakten,<sup>39</sup> der z.T. Uebereinstimmungen mit dem 2. Timotheusbrief aufweist. Wenn wir diesen Martyriumsbericht ernstnehmen, dann werden einige Fragen geklärt, die aufgrund des 2. Timotheusbriefs allein unbeantwortet bleiben.<sup>40</sup> Paulus kommt, wie gesagt, als freier Mann in Rom an. Dort erwarten ihn Lukas, der aus Gallien, und Titus, der aus Dalmatien gekommen war (Kap. 1; vgl. 2. Tim. 4,10f.). Er mietet eine Scheune ausserhalb Roms, wo er mit beachtlichem Erfolg Missionsreden hält. Der Mundschenk des Nero, Patroklos mit Namen, sowie weitere Leute vom kaiserlichen Hof, interessieren sich auch für die neue Botschaft. Patroklos stösst ein ähnliches Missgeschick zu wie Eutyches in der Apostelgeschichte:<sup>41</sup> er stürzt rücklings vom Fenster, kommt aber dank des Apostels Fürbitte mit dem Leben davon. Dieser Zwischenfall wird zum Anlass, dass Nero von der Bekehrung mehrerer seiner Bediensteten zum Christenglauben erfährt und ein Edikt erlässt, die Soldaten des Christkönigs, die durch ihre subversive Einstellung die Reichssicherheit gefährden, ausfindig zu machen (Kap. 2<sup>42</sup>). Im Zuge dieser Fahndung wird auch Paulus dem Kaiser vorgeführt, bei welcher Gelegenheit er eine Verteidigungsrede hält. Obwohl zur Enthauptung verurteilt, wird er einstweilen noch am Leben gelassen, da die Christenverfolgung überhaupt momentan suspendiert wird (Kap. 3; vgl. 2. Tim. 4,16-17 und 4,6). Später wird Paulus dann noch ein zweites Mal vor den Kaiser zitiert, wo sein Fall reexaminiert wird, Nero aber am Todesurteil durch Enthauptung festhält. Dieses Mal wird das Urteil auch vollstreckt (Kap. 4-7).

Um zum Schluss zu kommen: Die in den Pastoralbriefen (vor allem im 2. Timotheusbrief) und in den Paulusakten verarbeiteten Traditionen, die sich zu ergänzen scheinen, würden also durchaus im Leben des Paulus unterzubringen sein, falls man sich dazu entschliessen kann, sie in einem Zeitabschnitt, der auf Apg. 28 folgt, anzusiedeln. In diesem Fall würden die Paulusakten eine willkommene Stütze und Ergänzung für das sonst ganz auf sich allein gestellte Zeugnis der Pastoralbriefe bieten.<sup>43</sup>

## Notes

\*Die folgende Studie ist meinem langjährigen Freund Earle Ellis gewidmet. Ich möchte ihn bei dieser Gelegenheit ermuntern, sein geplantes grösseres Werk bald zum Abschluss zu bringen. Wir warten darauf!

1. "In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen?" (= Aufsatz XXVII).

2. "The Acts of Paul and the Pastoral Epistles", 59-66.

3. "Chapter III: The Pastoral Epistles against 'Old Wives' tales", 54-77. Vgl. meine Rezension des Buchs von D. R. MacDonald, in: *Cristianesimo nella storia* 6 (1985) 148-151, sowie meinen Forschungsbericht "Tradition and Composition in the Acts of Thecla", in *Semeia* 38, ed. D. R. MacDonald, 1986, 43-52.

4. Gute Zusammenfassung von G. Haufe, "Gnostische Irrlehre und ihre Abwehr in den Pastoralbriefen", in: *Gnosis und Neues Testament*, Berlin 1973, 325-339. Zur Einordnung der Häresie siehe P. Prigent, "L'hérésie asiatic et l'Eglise confessante de l'Apocalypse à Ignace", *VigChr* 31 (1977) 1-22.

5. Vgl. z.B. A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Eglise*, Paris, 1971, 123-138; H. v. Lips, *Glaube - Gemeinde - Amt*, Göttingen/Zürich, 1979.

6. Trotz N. Brox, "Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe", in: *Pseudepigraphie in der heidnischen und christlich-jüdischen Antike*, Darmstadt, 1977, 272-294.

7. Vgl. z.B. M. Carrez, "Les Epîtres pastorales", in: *Introduction à la Bible. Nouveau Testament III*, Paris, 1977, 197f.

8. *Les Epîtres pastorales*, Paris, 1969, 25.

9. Diese Berufsbezeichnung fehlt in einem Teil der handschriftlichen Überlieferung.

10. W. Schneemelcher, in: *Neutestamentliche Apokryphen*, II, Tübingen, 1989<sup>5</sup>, 218, übersetzt etwas anders.

11. Und gleich anschliessend, in Vers 16, wird sehr viel Gutes von Onesiphorus gesagt.

12. B. Reicke, "Chronologie der Pastoralbriefe", *ThLZ* 101 (1976), 86, bringt ihn sogar mit dem in Apg. 19,33 erwähnten Alexander zusammen.

13. Aber Hymenäus und Alexander erscheinen andererseits zusammen in 1. Tim 1,19-20 als Männer, die Paulus dem Satan übergeben hat.

14. Die handschriftliche Überlieferung ihrer Namen ist sehr schwankend. Sie finden sich auch in 2 Minuskelhandschriften (Nr. 181 und 460) zu 2. Tim 4,19.

15. Es handelt sich um Gallien; vgl. C. Spicq, *Les Epîtres pastorales*, II, Paris, 1969<sup>2</sup>, 811-813.

16. Siehe dazu unten.

17. D. R. MacDonald, *The Legend and the Apostle*, Philadelphia, 1983, 61, möchte noch zwei weitere Übereinstimmungen zwischen Paulusakten und Pastoralbriefen festhalten.

(1) 2. Tim 3,10-11 berichtet von einer Verfolgung des Apostels in Antiochien, Ikonium und Lystra. MacDonald sieht hier keine Anspielung auf Apg 13-14, sondern auf die in den Theklaakten erzählte Verfolgung in Ikonium und Antiochien, weil Timotheus sie "beobachtet" habe, was erst nach Apg. 16, also zu einem späteren Zeitpunkt als Apg. 13-14, möglich sei. Damit nimmt er aber das Verb *parakoloutheo* zu wörtlich; es schliesst nicht ein, dass Timotheus bei diesen Verfolgungen zugegen war.

(2) 2. Tim 4,16-19 versteht MacDonald als eine Anspielung auf eine *ephesinische* Verfolgung, wie wir sie am Anfang des Hamburger Papyrus der Paulusakten finden (siehe auch Seite 23 seines Buches, und seinen Artikel "A conjectural emendation of 1 Cor 15:31-32; Or the case of the Misplaced Lion fight", *HTHR* 73 [1980] 265-276). Es ist aber viel wahrscheinlicher, dass 2. Tim 4,16-19 sich auf eine *römische* Gefangenschaft des Paulus bezieht; siehe unten.

18. Vgl. den ausführlichen Forschungsbericht von S. de Lestapis, *L'énigme des Pastorales de saint Paul*, Paris, 1976, 33-79.

19. Ausser W. Michaelis, *Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament*, Bremen, 1958<sup>2</sup>, 272-282, der es aber nicht genug systematisch machte; siehe unten Anm. 31.

20. "Chronologie der Pastoralbriefe", *ThLZ* 101 (1976) 81-94; ders., "Caesarea, Rome, and the Captivity Epistles", in: *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays presented*

to F. F. Bruce, 1970, 275-286. J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, London/Philadelphia, 1976, hat diese These zu der seinen gemacht.

21. Art.cit. (*ThLZ*), Sp.90.

22. Op.cit. (Anm. 18), 83-177.

23. *Les Epîtres pastorales*, I-II, Paris, 1969<sup>2</sup>; speziell I, 126-146. Vgl. auch W. Metzger, *Die letzte Reise des Apostels Paulus*, Stuttgart 1976.

24. Op.cit., 126-129.

25. Ich möchte in diesem Zusammenhang nicht auf die Diskussion von C. Spicqs These eingehen, Paulus sei nach seiner Freilassung zuerst nach Spanien gereist (op.cit., 129-138). Gerade sie wird jedenfalls von den Paulusakten nicht gestützt!

26. Op.cit., 138f.

27. Vgl. mein Oxforder Referat (Anm. 1).

28. Der Hamburger Papyrus der Paulusakten ist von C. Schmidt und W. Schubart herausgegeben worden; vgl. dazu E. Hennecke- W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, II, Tübingen 1989<sup>5</sup>, 227-230; 234-238.

29. Siehe die Anm. 29 meines Oxforder Referates (Anm. 1).

30. Siehe dazu Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, II, 230-234.

31. W. Michaelis, op.cit. (Anm. 19), 273f., hatte schon in dieser Richtung gesucht, aber die Zäsur zwischen den Seiten 8 und 9 gesucht, was das eigentliche Problem nicht löst.

32. Einmal (S. 41-44) ist Paulus im Metallbergwerk (darauf ist vielleicht auf Seite 6 des Hamburger Papyrus angespielt), das andere Mal (S. 45-50) schreibt Paulus, wegen einer gewissen Stratonike gefangen, seinen berühmten Brief an die Korinther.

33. Die Bemühungen C. Schmidts, *Praxis Paulou. Acta Pauli*, Hamburg 1936, 98-100, das Rätsel verständlich zu machen, wirken sehr gekünstelt.

34. Im 3. Korintherbrief sind es Stephanus, Daphnus, Eubulus, Theophilus, Xenon, Theonoe, Threptus und Eutychus; im Hamburger Papyrus sind es Epiphanius, Kleobius und Myrte.

35. Das Postulat von Schmidt, dass sich nach den Paulusakten der Apostel in einer Stadt immer nur einmal aufhielt, ist—schon gerade wegen des 3. Korintherbriefs—nicht aufrecht zu halten.

36. Dieses Jesus-Logion ist von Origenes, Johanneskommentar XX,12, zitiert worden.

37. Zu dieser Ansprache besteht eine auffallend grosse Parallelüberlieferung auf Papyrusfragmenten.

38. Op.cit., 141.

39. Der Martyriumsbericht ist gut überliefert; vgl. Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 238-241.

40. Vgl. C. Spicq, op.cit., 141-145, dessen Ausführungen ich im folgenden stillschweigend korrigiere.

41. Siehe dazu mein Oxforder Referat (Anm. 1).

42. Ich habe an anderer Stelle versucht, den Bericht der Paulusakten als Quelle für Tertullians Erwähnung des "institutum Neronianum" zu identifizieren und den historischen Hintergrund dieser Tradition im Lichte der neronischen Verfolgung vom Jahre 64 zu verdeutlichen; vgl. *NTS* 27-28 (1982), 365-374.

43. Seit der Niederschrift dieses Aufsatzes (Sommer 1986) hat E. E. Ellis, "Traditions in the Pastoral Epistles", in *Studies in Memory of W. H. Brownlee*, Decatur 1987, 237-253, speziell 248ff., sich selber zu diesem Thema geäußert; es wird ihn freuen festzustellen, dass ich unabhängig von ihm zu den gleichen Ergebnissen gelangt bin.

## Tertullien et les Actes de Paul (à propos de *bapt.* 17,5)

Dans son traité *Sur le baptême*<sup>1</sup>, Tertullien se réfère, au chapitre 17,5, à un écrit qui porte faussement le nom de l'apôtre Paul. Le texte de ce passage repose sur deux traditions manuscrites divergentes: l'une se trouve être à la base de l'*editio princeps* du traité par M. Mesnart<sup>2</sup>, l'autre est représentée par l'unique manuscrit du traité existant actuellement, le *Trecensis* 523 retrouvé en 1916 par Dom Wilmart<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Je l'attribue, avec R. Braun, *DEVS CHRISTIANORUM*, 21977, p. 721, à la période 198-206. Je profite de l'occasion pour remercier cet éminent spécialiste de Tertullien de son attention toujours bienveillante et disponible à mon égard.

<sup>2</sup> Paris 1545; le manuscrit lui-même est perdu. Dans la deuxième édition du traité (Bâle 1550), Gelenius a encore pu profiter d'un manuscrit anglais, mais surtout des notes marginales de l'édition de Mesnart qui semblent provenir du *Trecensis* 523 (cf. note 3) ou d'un manuscrit presque identique à lui; cf. E. Evans, *op. cit.* (*infra* note 9) p. XXXVI.

<sup>3</sup> Il est du XII<sup>e</sup> siècle et se trouvait antérieurement à Clairvaux; cf. Dom Wilmart, "Le Souvenir d'Eusèbe d'Emèse", *AnBoll* 38, 1920, pp. 248-252. A. Souter, "The 'Acta Pauli' etc. in Tertullian", *JThT* 25, 1923, p. 292, a le mérite d'avoir signalé le premier le nouveau texte de *bapt.* 17,5 attesté par le *Trecensis* 523.

J.W.Ph. Borleffs<sup>4</sup> a mis en parallèle les deux traditions du texte de *bapt.* 17,5, et a expliqué pourquoi il donne la préférence au *Trecensis* 523. Je ne peux faire mieux que de reproduire ici ses constatations<sup>5</sup>.

B (=Mesnart 1545)  
*Quodsi quae Pauli per-*  
*peram scripta sunt scrip-*  
*tum Theclae ad licentiam*  
*mulierum docendi tingendi*  
 5 *quae defendunt sciant in Asia*  
*presbyterum... confessum id*  
*se amore Pauli fecisse loco*  
*decessisse.*  
 -----  
 2 sunt : legunt *Gelenius*  
 2-3 scriptum : exemplum  
       (B in margine) *Gelenius*  
 4-5 tingendi quae : tingendique  
       *Gelenius*

T (= *Trecensis* 523)  
*Quodsi quae Pauli que p(er)-*  
*peram scripta sunt. exem-*  
*plum teclae ad licentiam*  
*mulierum docendi tingendi*  
 5 *que defend(un)t; Sciant in Asia*  
*presbites... confessum. id*  
*se amore pauli fecisse loco*  
*decessit;*  
 -----  
 5 ead.man. que del. q; suprascr.

Voici le commentaire de J.W.Ph. Borleffs : "*Presbites* et *decessit* à la fin (sc. du texte en T) sont (...) des altérations arbitraires, causées par l'interversion de quelques feuillets de l'archétype de T<sup>6</sup>. Abstraction faite de cela le texte de T se montre infiniment supérieur. (...) La plus grande fidélité de T se montre (...) en premier lieu par les mots *acta pauli*, par lesquels les Actes apocryphes de Paul, dont il s'agit ici, sont mis au jour effectivement, et par *exemplum teclae* à l'opposé de *scriptum Theclae* de B. Mais aussi le mot *quae* (après *pauli*), que T a en plus, prouve la même chose, voire il complète et rétablit tout le passage. Jusqu'ici on interprétait *quae* après *quodsi* comme un

4 "La valeur du *codex Trecensis* de Tertullien pour la critique de texte dans le traité *De baptismo*", *VigChr* 2, 1948, pp. 196-198.

5 Je me permets toutefois de signaler, dans un appareil, les modifications apportées au texte de B par Gelenius dans son édition.

6 En effet, l'ordre des paragraphes en T est le suivant: 10,6; 15,2-17,5; 10,6-15,2. Le copiste, trouvant cet ordre déjà dans le manuscrit qu'il copiait, a essayé d'arranger les choses, en écrivant, en 10,6: *-fecisse* au lieu de *-ficit*, et par conséquent, en 17,5: *decessit* au lieu de *decessisse*.

pluriel neutre; or, il est évident que c'est un pluriel féminin d'où se révèle d'un seul coup le rapport avec le paragraphe précédent. *Acta Pauli* devient l'objet de *defendunt*; il vaut mieux voir comme une parenthèse les mots *exemplum Theclae*, que Rigault voulait écarter du texte. Ce n'est qu'à présent encore que l'on découvre le sujet de *sciant*, notamment les femmes qui *defendunt* ! Tout le passage devient maintenant comme suit: *Quodsi quae (mulieres sc.) Acta Pauli quae perperam scripta sunt (-exemplum Theclae!-) defendunt, sciant etc."*.

L'édition définitive de J.W.Ph. Borleffs porte le texte suivant<sup>7</sup>:

*Quodsi quae Acta Pauli quae perperam scripta sunt [exemplum Theclae] ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans conuictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse.*<sup>8</sup>

Depuis lors, ce passage de l'édition a été contesté de différents côtés. Dans les pages qui suivent, je vais passer en

<sup>7</sup> CCL 1, 1954, pp. 291-292; signalons que cette édition définitive diverge sur deux points de celle que J. W. Ph. Borleffs avait présentée dans *Mnemosyne* 59, 1932, p. 42: *Quodsi quae Acta Pauli [quae] perperam scripta sunt exemplum Theclae...* Entre temps, en 1952, avait paru l'édition de R. F. Refoulé-M. Drouzy, *Tertullien. Traité du baptême* (SC 35; une nouvelle édition est en préparation); elle présente, à la p. 91, déjà le texte de Borleffs sous sa forme définitive.

<sup>8</sup> Voici un essai de traduction du texte de Borleffs: "Que si certaines (femmes) allèguent les *Actes de Paul* qui portent ce titre à tort, pour défendre le droit des femmes à enseigner et à baptiser, qu'elles sachent ceci: c'est un presbytre d'Asie qui a forgé cette œuvre, comme s'il complétait l'autorité de Paul par la sienne; convaincu (de fraude) et ayant avoué avoir agi ainsi par amour pour Paul, il a quitté sa charge.

**Remarques:**

a) J.W. Ph. Borleffs (éd. 1954) a raison d'expliquer, dans l'apparat, que *scripta* = *inscripta* (cf. les parallèles qu'il cite à ce propos dans *VigChr* 2, 1948, note 47, pp. 196s.);

b) *defendunt* = *uindicant*; cf. les parallèles dans CCL 1, 1954, *index*, s.u.;

c) *cumulare* avec datif: cf. J. W. Ph. Borleffs (éd. 1932), p. 43 (dans l'apparat);

d) *loco decessisse*: à ma connaissance, tous les traducteurs rendent ce verbe par un *passif*: "il a été destitué", ou quelque chose de semblable, bien qu'il s'agisse d'un verbe à l'*actif* (cf. les parallèles chez Tertullien: *apol.* 2, 11; *pud.* 7, 13). Le presbytre a donc lui-même pris l'initiative de quitter son ministère (*locus* est évidemment ici = *honor*; cf. surtout le parallèle *fug.* 11, 1).

revue les critiques du passage en question et dire pourquoi je pense qu'on a encore de bonnes raisons de s'en tenir au texte de J.W.Ph. Borleffs.

\*

En 1964, E. Evans a édité le traité avec une traduction anglaise<sup>9</sup>. Dans le passage en question<sup>10</sup>, il ne fait qu'une retouche dans la ponctuation, au début, en commentant: "the grammatical subject of the sentence is evidently *Acta Pauli*, not (as Borleffs suggests) *aliquae mulieres* <sup>11</sup>", et il traduit de la manière suivante: "But if certain Acts of Paul, which are falsely so named, claim the example of Thecla for allowing women to teach and to baptize, let men know..."<sup>12</sup>. On le voit: E. Evans aimerait éviter la mise entre crochets de *exemplum Theclae*, mots expliqués par J.W.Ph. Borleffs comme une glose marginale introduite dans le texte<sup>13</sup>. En soi, cette lecture est possible, mais elle crée une autre difficulté, plus gênante; en effet, E. Evans ne nous donne pas d'explication pour le changement brusque du sujet dans le verbe *sciunt* qui suit. Par conséquent, je pense que l'interprétation grammaticale de la phrase proposée par J.W.Ph. Borleffs est préférable à celle d'E. Evans.

B. Luiselli, dans son édition du traité<sup>14</sup>, reprend le texte de Mesnart-Gelenius, mais met *exemplum Theclae* entre tirets:

---

<sup>9</sup> Q. Septimii Florentis Tertulliani *De baptismo liber. Tertullian's Homily on Baptism*, London 1964.

<sup>10</sup> *quod si quae Acta Pauli, quae perperam scripta sunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt...* (p. 36).

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 37. Remarquons en passant que S. L. Davies (voir art. cité en note 19), pp. 139-140 et 141, cite *cette* traduction d'E. Evans, et non comme il le prétend celle de R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux 1972, pp. 42-43!

<sup>13</sup> L'apparat de l'édition de 1954 signale: *approbante Chr. Mohrmann*.

<sup>14</sup> *Tertullianus. De baptismo. Iterum edidit et commentario critico instruxit Bruno Luiselli*, Turin 1968.

*quodsi quae Pauli perperam scripta sunt - exemplum Theclae - ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum...*

Cette modification suscite tout d'abord une question de compréhension. Puisque le sujet de *defendunt* est apparemment de nouveau *quae... scripta sunt*, on ne comprend pas pourquoi B. Luiselli met le seul objet direct, *exemplum Theclae*, entre tirets. Quant à l'omission du mot *acta*, B. Luiselli s'en explique dans une note critique<sup>15</sup>. Se référant au témoignage de Jérôme qui cite le traité de Tertullien<sup>16</sup>, en parlant de "περίοδοι (=peregrinationes) *Pauli et Theclae*", B. Luiselli pense que le titre primitif des *Actes de Paul* ne pouvait pas être πράξεις Παύλου (= *acta Pauli*). D'après lui, un scribe aurait explicité, dans le texte *bapt.* 17,5, que les "écrits de Paul" dont il s'agit sont les *Actes* qui portent son nom. B. Luiselli ne semble pas savoir que le titre originel de Πράξεις Παύλου est attesté bien avant Jérôme<sup>17</sup>; le mot *acta* est donc bien à sa place dans le texte de Tertullien<sup>18</sup>.

\*

Pour d'autres raisons – et sans connaître l'édition de B. Luiselli –, S.L. Davies vient de remettre en question l'authenticité du mot *acta*<sup>19</sup>. S.L. Davies énumère cinq points dans le texte de

---

15 *Ibidem*, p. 76 s.

16 *De vir. ill.* 7.

17 A savoir dans le *Papyrus bilinguis I* de Hambourg de la fin du IIIe s., édité par W. Schubart et C. Schmidt en 1936.

18 Tandis qu'Egérie, *Journal de voyage* 23,5 (éd. P. Maraval, SC 296, 1982, p. 230) parle de *actus Theclae*, Tertullien préfère le neutre pluriel *acta*, aussi pour les *Actes des apôtres*; cf. G. Claesson, *Index Tertullianus*, s. u.

19 Stevan L. Davies, "Women, Tertullian and the *Acts of Paul*", *Semeia* 38, 1986, 139-143. Puisque S.L. Davies ne donne pas de texte latin pour "la tradition manuscrite qu'il préfère" (p. 140), mais se réfère à la traduction anglaise de la traduction allemande de E. Hennecke - W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Uebersetzung*, Tübingen <sup>3</sup>1964, p. 222, (dont il serait difficile de dire par ailleurs quel texte latin elle traduit; probablement Gelingen?), une discussion philologique de la position de S. L. Davies est impossible. Thomas W. Mackay, "Response", *Semeia* 38, 1986, pp. 145-147, a essayé de la faire quand



Tertullien qui, d'après lui, ne peuvent se référer aux *Actes de Paul* apocryphes. Je les passerai en revue en disant, à propos de chaque point, ce que j'en pense.

1. Le document porte le nom de Paul (ou est placé sous son autorité); aux yeux de Tertullien, il perd sa valeur, si son originalité non-paulienne peut être établie.

Or, dit S.L. Davies, les *Actes de Paul* ne prétendent nullement être écrits de la main de Paul. Ils parlent de l'apôtre à la 3e personne, et ce dernier n'est même pas témoin oculaire de tout ce qui arrive à Thècle.

Cet argument de S.L. Davies n'est pas convaincant, pour deux raisons. D'une part – comme Th.W. Mackay l'a relevé dans sa réponse à l'article de S.L. Davies<sup>19a</sup> –, le génitif *Pauli* en *Acta Pauli* ne signifie pas que l'apôtre est l'auteur des Actes qui portent son nom. D'autre part, S.L. Davies fait abstraction des *interlocutrices* de Tertullien. Pour *elles* (sc. pour les femmes qui se référaient à l'exemple de Thècle pour s'arroger le droit d'enseigner et de baptiser), le simple fait que les *Actes de Paul* – peu importe leur auteur – racontaient une histoire dans laquelle l'apôtre autorisait une femme à enseigner et à baptiser, suffisait à sanctionner cette pratique pour la postérité. Tertullien, au contraire, veut leur démontrer que ce récit ne peut pas être authentique, puisqu'il contredit l'enseignement de l'apôtre<sup>20</sup>. Pour cette démonstration, l'origine apocryphe de l'ouvrage et le sort de son auteur lui sert de preuve.

2. Le document peut être cité comme appui au droit des femmes de baptiser, puisque l'apôtre a donné à Thècle le droit de baptiser.

Or, dit S.L. Davies, nous ne trouvons rien de tel dans les *Actes de Paul*. Thècle reçoit, certes, l'autorisation d'enseigner,

---

même; il arrive à la conclusion: "The most probable circumstances is that B has omitted the word" (sc. *acta*).

19a Cf. *art. cit.* (note 19), p. 147: "Davies' argument also is weakened, because the genitive "Pauli" may be taken to mean "about Paul", not just the possessive "Paul's" ".

20 A la fin de *bapt.* 17,5, Tertullien cite en effet *I Cor.* 14, 34 s., pour prouver que l'enseignement de l'apôtre est contraire à celui de l'auteur des *Actes de Paul*.

mais elle ne baptise pas; l'auto-baptême de Thècle est un cas spécial<sup>21</sup>.

Ici, en effet, un problème se pose. J'ai remarqué ailleurs<sup>22</sup> que les deux traductions *latines* les plus anciennes des *Actes de Paul* (peut-être étaient-elles déjà disponibles à l'époque de Tertullien?) rendaient, à la fin du récit sur l'activité de Thècle à Séleucie (chap. 43), le grec φωτίζειν τῷ λόγῳ θεοῦ par un simple *illuminare*, ce qui *peut* se référer à l'action de baptiser. La traduction latine aurait donc en quelque sorte insinué que l'apôtre a donné à Thècle également le droit de baptiser. Notons que Ps.-Basile, qui raconte *Vie et Miracles de sainte Thècle*, au Ve siècle, précise ce passage en disant: "Après qu'elle (sc. Thècle) eut annoncé la parole de salut, qu'elle eut catéchéisé, baptisé et enrôlé dans l'armée du Christ bien des gens..."<sup>23</sup>.

3. Le troisième argument de S.L. Davies n'est pas du tout concluant à mes yeux<sup>24</sup>. A son avis, les *Actes de Paul*, comme les autres Actes apocryphes, auraient été écrits par une femme<sup>25</sup>. Or, Tertullien raconte que leur auteur est un homme, un presbytre. Il ne peut donc pas s'agir du même écrit, conclut S.L. Davies. Voilà une belle *petitio principii* qui se passe de commentaire!<sup>26</sup>

21 Il a cependant un certain poids; cf. J. -D. Kaestli, "Fiction littéraire et réalité sociale: Que peut-on savoir de la place des femmes dans le milieu de production des Actes apocryphes des Apôtres?" (à paraître dans les Actes du Colloque du Centenaire de l'E.P.H.E.).

22 "Sainte Thècle dans la tradition hagiographique occidentale", in: *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, Paris 1986, p. 437 s.

23 G. Dagron, *Vie et miracles de sainte Thècle*, Bruxelles 1978, p. 279 (trad. M. Dupré La Tour).

24 Cf. aussi J.-D. Kaestli, *art. cit.* (note 21).

25 Cf. S. L. Davies, *The Revolt of the Widows*, Carbondale-London, 1980, p. 107.

26 La deuxième partie de l'argument de S. L. Davies, (*art. cit.*, p. 142) qui concerne le livre de D. R. MacDonald, *The Legend and the Apostle* (cf. ma recension dans *Cristianesimo nella storia* 6, 1985, pp. 148-151), n'est pas compréhensible pour moi: Pourquoi un auteur qui met par écrit des légendes orales ne pourrait-il pas tomber en disgrâce?

4. Le presbytre qui a écrit l'ouvrage apocryphe a avoué l'avoir fait "par amour de Paul", dans l'intention d'augmenter le prestige de l'apôtre.

Or, dit S.L. Davies, dans la partie des *Actes de Paul* consacrée à Thècle, le rôle de l'apôtre n'est pas du tout flatteur: "they show him deserting her just when she needed him most, refusing to baptize her, failing to recognize her spiritual worthiness until the concluding passages of the narrative. The Thecla sequence portrays the struggle of a woman against the blindness and obduracy of an apostle."<sup>27</sup>

L'avis de S.L. Davies concernant l'histoire de Thècle paraît, à première vue, assez plausible<sup>28</sup>. Mais les *Actes de Paul* renfermaient maints *autres* épisodes de la vie de l'apôtre où celui-ci est au centre et un héros de la foi<sup>29</sup>; et Th.W. Mackay, dans sa réponse à S.L. Davies, dans le même volume de *Semeia* <sup>30</sup>, souligne à juste titre que l'auteur des *Actes de Paul*, utilisant des traditions orales variées pour sa compilation, n'a sans doute pas jugé nécessaire de les harmoniser toutes entre elles, au moment où il les a intégrées dans son ouvrage.

Par ailleurs, on peut se demander si, aux yeux de l'auteur de *Actes*, même l'histoire de Thècle n'a finalement pas contribué à l'augmentation de la gloire de l'apôtre: Paul s'est quand même rendu compte qu'il ne fallait pas s'opposer à la vocation de Thècle (sous-entendu: si seulement les hommes contemporains à l'auteur faisaient de même!).

5. S.L. Davies pose, pour terminer, la question de savoir pourquoi un document tombé en disgrâce aurait remporté un tel succès dans la littérature hagiographique?

De nouveau, me semble-t-il, il faut distinguer entre les *Actes de Paul* dans leur ensemble et la partie de cet ouvrage qui

<sup>27</sup> *Art. cit.* (note 19), p. 142; cf. *idem*, *The Revolt of the Widows*, pp. 58-63.

<sup>28</sup> Signalons que E. M. Howe, "Interpretations of Paul in the Acts of Paul and Thecla", in: *Pauline Studies* (Mélanges F. F. Bruce), Exeter 1980, pp. 33-49, ne s'y rallierait pas du tout; pour elle, l'auteur des *Actes de Paul* est encore plus restrictif que l'apôtre Paul en ce qui concerne l'émancipation des femmes!

<sup>29</sup> Cf. J.-D. Kaestli, *art. cit.* (note 21).

<sup>30</sup> *Art. cit.* (note 19), p. 148.

est consacrée à Thècle. Il est bien connu que les *Actes de Paul* ont été bien vite écartés par l'orthodoxie naissante, mais le récit de Thècle s'est détaché suffisamment tôt du reste des *Actes de Paul* pour survivre à cette condamnation. C'est évidemment paradoxal que juste la partie des *Actes de Paul* à laquelle Tertullien s'opposait, dans sa polémique contre les "féministes" de son temps, ait été sauvegardée par la tradition. Mais nous sommes là en présence des origines de l'exaltation de l'idéal chrétien de virginité; à une femme exceptionnelle, apostolique, comme Thècle, on accordait volontiers ce qu'on se refusait à soi-même. Apparemment, la fable du lion baptisé choquait davantage les lecteurs que l'histoire de Thècle<sup>31</sup>.

Convaincu par les cinq arguments mentionnés que Tertullien ne peut pas parler des *Actes de Paul*, dans *bapt.* 17,5, S.L. Davies fait la proposition de postuler l'existence d'une lettre pseudo-paulinienne – aujourd'hui perdue – qui aurait contenu l'autorisation donnée aux femmes, par l'apôtre, d'enseigner et de baptiser, en se référant à l'exemple de Thècle. Puisqu'une autre lettre apocryphe de Paul, *III Corinthiens*, faisait partie des *Actes de Paul*<sup>32</sup>, une telle hypothèse semble plausible à S.L. Davies. J'avoue que, pour ma part, je reste sceptique face à cette hypothèse qui me semble formulée en désespoir de cause. Je crois que, malgré tout, Tertullien se réfère aux *Actes de Paul*, dans *bapt.* 17,5, et que, par conséquent, le codex *Trecensis* 523 présente le bon texte, à cet endroit.

On aimerait évidemment recevoir une réponse à trois questions supplémentaires: 1) Qui étaient les femmes auxquelles Tertullien répond?; 2) Tertullien connaît-il personnellement les *Actes de Paul*, et si oui, sous quelle forme?; 3) L'histoire du presbytre d'Asie-Mineure, l'a-t-il inventée pour les besoins de sa polémique, ou sommes-nous en présence d'un renseignement historique? Pour répondre à ces questions, il faudra pousser plus

---

<sup>31</sup> Cf. Jérôme, *De vir ill.* 7.

<sup>32</sup> Cf. à ce propos Th. W. Mackay, "Content and Style in Two Pseudo-Pauline Epistles (3 Corinthians and the Epistle to the Laodiceans)", in: *Apocryphal Writings and Latter-Day Saints*, Brigham (U.S.A.) 1986, pp. 215-240.

loin la recherche. En attendant, je donne la préférence au texte de *bapt.* 17,5 tel que J.W.Ph. Borleffs l'a édité<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Je remercie mes amis MM. André Labhardt et André Schneider d'avoir bien voulu lire ces pages; j'ai beaucoup profité de leurs remarques.

## Was wissen wir über Plan and Absicht der Paulusakten?\*

### I. PLAN

Lebendige Forschung bringt es mit sich, dass sich ständig neue Horizonte eröffnen. In meiner Beschäftigung mit den Paulusakten erfahre ich diese Wahrheit an mir selber. Was insbesondere den Plan dieses apokryphen Werks betrifft, bin ich in immer neuen Anläufen daran, der mutmasslichen Wirklichkeit — denn um mehr wird es sich nie handeln können — schrittweise näherzukommen.

In einem Vortrag im Rahmen eines «*Master Theme*» am Oxforder Patristikkongress 1983 hatte ich versucht, folgender Frage nachzugehen: «*In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen?*»<sup>1</sup>. Im Gespräch mit Wilhelm Schneemelcher<sup>2</sup> hatte ich die Ansicht vertreten, dass der Autor der Paulusakten die Apostelgeschichte *nicht* gekannt hat. Zur Begründung verglich ich vor allem den Zwischenfall mit den Goldschmieden in Ephesus, der von beiden Werken erzählt wird, sowie die Geschichte vom Fenstersturz eines Jünglings, die sowohl in Apg. 20, 9-12 als auch im Martyrium Pauli (Kap. 1) Platz gefunden hat. Gerade da es sich in beiden Fällen um die *gleiche* Episode handeln muss, sind die erheblichen *Unterschiede* bezüglich des Rahmens und der erzählerischen Details um so unerklärlicher, wenn das eine Werk in Kenntnis und Abhängigkeit vom andern geschrieben worden wäre. Die Annahme gemeinsamer hinter den beiden Schriften liegender Traditionen, die sich bei deren Abfassung schon in zwei verschiedene Ueberlieferungsstränge gespalten hatten, scheint sich in diesem Fall nahezulegen.

Auf den zweiten Teil meines Oxforder Vortrags, nämlich auf die Frage, in welchem Verhältnis die Paulusakten zu den Pastoralbriefen stehen, bin ich später noch einmal zurückgekommen<sup>3</sup>. Ich habe in diesem zweiten Text vor allem das Rätsel aufzuklären versucht, warum der Verfasser der Paulusakten überhaupt nichts von einer Gefangennahme des Paulus in Jerusalem und von der anschliessenden Romreise des gefangenen Apostels zu wissen scheint. Denn auf der in den Paulusakten vor dem Martyrium erzählten Reise des Apostels von Korinth nach Rom ist Paulus ein freier Mann; erst in Rom wird er verhaftet. Ich habe vorgeschlagen, dieses Rätsel<sup>4</sup> durch die Annahme zu lösen, dass zwischen

den Seiten 5 und 6 des Hamburger Papyrus der Paulusakten<sup>5</sup> ein viel grösseres Stück des Werks ausgelassen ist, als man gewöhnlich angenommen hat: die Auslassung würde nicht nur den Aufenthalt des Paulus in Philippi betreffen, sondern die ab Seite 6 im Papyrus erzählten Ereignisse würden sich auf eine viel spätere Paulusreise beziehen. M.a.W.: Die Paulusakten, die mit den Pastoralbriefen, vor allem hinsichtlich der dort erwähnten Personen und deren Funktionen, viele Übereinstimmungen aufweisen, scheinen denjenigen Exegeten recht zu geben, welche die in den Pastoralbriefen vorausgesetzten Situationen in einem Zeitraum *nach* Apg. 28 ansiedeln, die also eine Befreiung des Apostels aus der ersten römischen Gefangenschaft und eine erneute apostolische Tätigkeit des Paulus vor seiner zweiten Gefangenschaft und seinem Martyrium in Rom annehmen.

Die Paulusakten würden also den *ganzen* Zeitraum der apostolischen Tätigkeit des Paulus von seiner Bekehrung bis zu seinem Martyrium umschliessen, wobei sie sogar einen zweimaligen Aufenthalt des Apostels in Rom voraussetzen. Dass die Paulusakten ein umfangreiches Werk waren, entspricht ja auch den Angaben der alten Stichometrien, wonach ihr Umfang fast um ein Drittel länger als derjenige der kanonischen Apostelgeschichte gewesen ist<sup>6</sup>.

Meine Arbeitshypothese wird nun noch durch eine indirekte Quelle bestätigt und präzisiert, der ich bis jetzt noch nicht die nötige Aufmerksamkeit geschenkt hatte. Es handelt sich um eine *panegyrische Rede auf Paulus von Nicetas aus Paphlagonien*, einem byzantinischen Rhetor des 9. Jahrhunderts, welche die Paulusakten benützt<sup>7</sup>.

Nicetas setzt eindeutig voraus, dass Paulus *zweimal* in Rom gewesen ist<sup>8</sup>. In seiner Schilderung des Martyriums des Apostels stützt er sich dann deutlich auf das Martyrium Pauli der Paulusakten<sup>9</sup>; folglich hat er die Nachricht des zweimaligen Aufenthalts des Paulus in Rom ziemlich sicher ebenfalls aus den Paulusakten bezogen<sup>10</sup>.

Nicetas gibt uns ferner noch eine interessante Information über den ersten Teil der apostolischen Tätigkeit des Paulus nach seiner Bekehrung. Wenn wir vom Damaskuserlebnis selbst absehen, wo Nicetas wahrscheinlich einfach der kanonischen Apostelgeschichte folgt, dann stellen wir fest, dass Nicetas gleich darauf einen Block von Erzählungen einschiebt, den er offensichtlich aus den Paulusakten bezogen hat<sup>11</sup>. Hier die Stationen:

— *syrisches Antiochien*: Paulus auferweckt den Sohn eines hohen Beamten der Stadt. Leider wird sein Name nicht genannt. Da aber gleich darauf die Theklageschichte folgt wie im koptischen Papyrus der Paulusakten, wird es sich um die Auferweckung des Sohns von Anchares handeln, die der koptische Papyrus an dieser Stelle erzählt<sup>12</sup>. Wenn dem so ist, dann handelt diese Episode im syrischen und nicht im pisidischen Antiochien<sup>13</sup>.

— *Ikonium/pisidisches Antiochien*: Hier erzählt Nicetas die Theklageschichte Punkt für Punkt nach den Paulusakten.

Nachher folgt bei Nicetas<sup>14</sup> der antiochenische Zwischenfall mit Petrus (cf. Gal. 2, 11ff.) und die Jerusalemer Synode (cf. Apg. 15) und erst daran anschliessend die sogenannte erste Missionsreise des Paulus (cf. Apg. 13-14).

Zusammenfassend können wir sagen, dass zwar Nicetas das Zeugnis der Apostelgeschichte mit demjenigen der Paulusakten kombiniert, dass aber der Verfasser der Paulusakten selbst gerade nicht so verfahren ist. Da er die kanonische Apostelgeschichte nicht gekannt hat, hat er sie weder fortsetzen<sup>15</sup> noch sonstwie ergänzen wollen. Die Paulusakten sind ein selbständiger Versuch, das Leben des Missionars Paulus von Anfang bis Ende darzustellen. Damit stellt sich von selber die Frage nach der Absicht des Verfassers.

Nachtrag: Als dieser Aufsatz schon abgeschlossen war, stiess ich— mehr oder weniger zufällig — auf eine weitere indirekte Quelle, die ziemlich sicher auf die Paulusakten Bezug nimmt. Es ist dies der Anfang (Kap. 1-2) der Polykarpvita des Pionius, vom 4. Jahrh. Ich zitiere zuerst den Text nach der Ausgabe von J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers II*, 3, Nachdruck Olms, Hildesheim, 1973, 433-434: Ἐπανελθὼν ἀνωτέρω καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς τοῦ μακαρίου Παύλου παρουσίας εἰς Σμύρναν, καθὼς εὗρον ἐν ἀρχαίοις ἀντιγράφοις, ποιήσομαι καθεξῆς τὸν λόγον... Ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν ἀζύμων ὁ Παῦλος ἐκ τῆς Γαλατίας κατιὼν κατήντησεν εἰς τὴν Ἀσίαν, τοῦ πολλοῦ κόπου ἀνάπαυσιν αὐτοῦ τὴν ἐν πιστοῖς ἡγούμενος μεγάλην ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἶναι τὴν ἐν Σμύρνῃ, μέλλων λοιπὸν ἀπιεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα. Ἦλθεν οὖν ἐν τῇ Σμύρνῃ πρὸς Στραταίαν, ὅστις ἀκουστῆς αὐτοῦ ἐγεγόνει ἐν Παμφυλίᾳ, υἱὸν ὄντα Εὐνείκης θυγατρὸς Λωῖδος· αὐταὶ δὲ εἰσι περὶ ὧν γράφων Τιμοθέῳ μέμνηται λέγων· Τῆς ἐν σοὶ ἀνυποκρίτου πίστεως, ἣτις ἐνώκησε πρῶτον ἐν τῇ μάμμῃ σου Λωῖδι καὶ τῇ μητρὶ σου Εὐνείκῃ· ὥς ἐκ τούτου εὕρισκεσθαι τὸν Στραταίαν ἀδελφὸν Τιμοθέου. Παρ' ᾧ εἰσελθὼν ὁ Παῦλος καὶ συναγαγὼν τοὺς ὄντας πιστοὺς λελάληκεν αὐτοῖς περὶ τε τοῦ πάσχα καὶ τῆς πεντηκοστῆς, ὑπομνήσας αὐτοὺς περὶ καινῆς διαθήκης ἄρτου καὶ ποτηρίου προσφορᾶς· ὅτι δεῖ πάντως ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν ἀζύμων ἐπιτελεῖν, κρατεῖν δὲ τὸ καινὸν μυστήριον πάθους καὶ ἀναστάσεως...

Seit der provisorischen deutschen Uebersetzung des koptischen Papyrus-Fragments der Paulusakten in der Bodmeriana, die R. Kasser in den *«Neutestamentlichen Apokryphen»* geliefert hat (= W. Schneemelcher, 241), wissen wir, dass Paulus von Smyrna her kommend in Ephesus eingetroffen ist. Also war nach den Paulusakten der Apostel auch in Smyrna. Nun wird aber eine Rede des Paulus in Smyrna im oben zitierten Text erwähnt. Mehr: In dieser Rede nimmt der Apostel bezug auf Ostern und Pfingsten; er hat sich also während dieser Festperiode in Smyrna aufgehalten. Das stimmt wieder perfekt mit dem Genfer Fragment überein, wo gesagt wird, dass es Pfingsten war, als der Apostel in Ephesus war.

Wenn dieses Zitat der Polykarpvita aus den Paulusakten stammt (sie wären dann die ἀρχαῖα ἀντίγραφα), erfahren wir daraus folgendes:

- a) Paulus kam von Galatien kommend nach Smyrna.
- b) Vorher hat er sich schon in Pamphylien aufgehalten; denn von Stratäas, in dessen Haus in Smyrna sich die Gemeinde versammelt, wird gesagt, er sei der Hörer des Paulus in Pamphylien gewesen. Das trifft sich mit dem Zeugnis des koptischen Papyrus der Paulusakten in Heidelberg, wonach der Apostel tatsächlich nach Myra auch in Pamphylien gewesen ist (W. Schneemelcher, 226).



c) Die Nachricht, Stratäas sei der Sohn der Eunike und der Enkel der Lois, ist parallel zu 2. Tim. 1, 5; der Verfasser der Polykarpvita merkt das auch an und schliesst daraus, Stratäas sei folglich der Bruder des Timotheus gewesen. Diese Parallelität der Namen bestätigt erneut die engen Beziehungen zwischen den Pastoralbriefen und den Paulusakten!

d) Paulus will anschliessend nach Jerusalem gehen. Das lässt darauf schliessen, dass der Apostel in den Paulusakten nicht nur einmal, nämlich nach seiner Bekehrung, sondern auch zu einem späteren Zeitpunkt in Jerusalem war. Diese Reise wäre dann eben in der grossen Lücke erzählt worden, die wir zwischen dem Aufenthalt in Ephesus und demjenigen in Philippi aus anderen Gründen bereits postuliert haben.

e) Pascha wird von den Christen während der Zeit der Ungesäuerten Brote gefeiert; der Zusammenhang mit dem jüdischen Festrhythmus ist also noch festgehalten<sup>15a</sup>.

## II. ABSICHT

Tertullian, der in seinem um das Jahr 200 geschriebenen Traktat über die Taufe (17, 5) die Paulusakten erstmals erwähnt<sup>16</sup>, berichtet, ein Presbyter<sup>16a</sup> in Asien hätte das Werk «aus Liebe zu Paulus» verfasst; da er aber zuviel «Eigenes» (de suo) hineingelegt hätte, habe er sich damit selber diskreditiert.

Man möchte gerne wissen, was das «Eigene» gewesen ist, das Anstoss erregt hat. Vielleicht nicht nur die Tatsache, dass man feststellte, dass die Paulusakten vom Aufriss der kanonischen Apostelgeschichte abweichen.

Tertullian selber weist uns in eine bestimmte Richtung. Er stösst sich daran, dass offenbar Frauen seiner Umgebung mit Interesse das apokryphe Buch lasen, da es — in der Theklageschichte — den Frauen das Recht zum Lehren und Taufen zuzubilligen schien. Diesem Fingerzeig ist Dennis Ronald MacDonald in seinem Buch «*The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*»<sup>17</sup> nachgegangen. Er hat, wie andere amerikanische Forscher<sup>18</sup>, auf die Existenz einer emanzipatorischen Frauenbewegung im Kleinasien des 2. Jahrhunderts aufmerksam gemacht und versucht die Pastoralbriefe als grosskirchliche Reaktion auf feministische Tendenzen, wie sie sich etwa in der Theklageschichte kristallisiert haben, zu verstehen. Ich glaube, dass er hier etwas durchaus Ernstzunehmendes gesehen hat.

Es bleibt aber immer noch die Frage offen, ob das «Eigene» des Verfassers der Paulusakten noch näher präzisiert werden kann. E. Peterson<sup>19</sup> z.B. hatte versucht, gewisse Züge der Paulusakten, die ähnlich in den Thomasakten auftauchen, mit der enkratistischen Bewegung Tatians in Beziehung zu bringen. Ihm ist zwar von P. Devos<sup>20</sup> energisch widersprochen worden, worauf W. Schneemelcher<sup>21</sup> die Streitfrage sozusagen ad acta legte. Ich muss aber doch kurz darauf eingehen, da ganz kürzlich H.J.W. Drijvers<sup>22</sup> in einem Artikel, der noch gar nicht veröffentlicht ist, diesen Faden wieder aufgenommen hat. Drijvers selber hat ja die These untermauert, dass die apokryphen Thomasakten mit Tatians

Theologie in Verbindung stehen<sup>23</sup>. Nun will er einzelne Züge der Paulusakten auch aus diesem Zusammenhang verstehen. Der getaufte Löwe<sup>24</sup>, der aus dem «*Tal des Feldes der Gebeine*» (cf. Hes. 37, 1ff.) kam, könnte symbolisch Tod und Sexualität darstellen, die mittels der Taufe zum ewigen Leben durchdringen. Der gleiche Löwe begegnet dann dem Apostel wieder beim Tierkampf in Ephesus. Drijvers kommentiert: «*Wie in der Taufgeschichte der Apostel den Löwen vom Tode errettet, so rettet das Tier den Paulus im Stadion von Ephesus, weil es nach seiner Taufe das unsterbliche Leben repräsentiert, das nicht getötet werden kann*». Weil in den Paulusakten auch Judas Thomas, der Zwilling Bruder Jesu, erwähnt wird, vermutet Drijvers einen Zusammenhang dieser Geschichte mit Spruch 7 des Thomasevangeliums: «*Selig ist der Löwe, den der Mensch essen wird, und der Löwe wird Mensch. Und verflucht ist der Mensch, den der Löwe essen wird, und der Mensch wird Löwe*»<sup>25</sup>. Drijvers weist dann noch auf eine Reihe anderer Berührungspunkte zwischen Paulusakten und Thomasakten hin: «*Wie Judas Thomas, Jesu Zwillingbruder, erscheint Paulus der Thekla in der Gestalt des Herrn (c. 21). Wie in den Thomasakten bei der Taufe des Königs Gundafor und seines Bruders Gad Jesus in der Gestalt eines schönen Jünglings erscheint (c. 27; cf. c.8, 35, 36, 80, 149), so erscheint er bei der Taufe der Artemilla wie ein schöner Knabe. Die sechste Seligpreisung in den Akten von Paulus und Thekla: «Selig sind, die Gottesfurcht haben, denn sie werden Engel Gottes werden», hat inhaltliche Berührungspunkte mit der Sadduzäerperikope in der altsyrischen Überlieferung und der Vorstellung der *vita angelica*»<sup>26</sup>. Schliesslich bemerkt Drijvers noch: «*Speziell die Verwendung des Begriffes *oikonomia* in den Paulusakten... scheint mir mit Tatians theologischer Reflexion in der *Oratio ad Graecos* c. 5 übereinzustimmen. Ziel der *oikonomia* ist ja die Wiedergeburt des Menschen durch die Enkrateia, die durch die Taufe besiegelt und gleichermassen symbolhaft dargestellt und effektiert wird*»<sup>27</sup>.*

Ich will jetzt gar nicht versuchen, Drijvers These zu prüfen. Alles, was er anführt, ist interessant und an und für sich erwägenswert. Nur wird er selber zugeben müssen, dass die Vergleichsbasis relativ schmal ist und darum die daraus gezogenen Konsequenzen auf eher wackligen Füßen stehen<sup>28</sup>. Es wird sich also darum handeln, ob man einen andern Vorschlag machen kann, der ein grösseres Vergleichsmaterial bietet und schon deshalb mehr Chancen hat, der Wahrheit zu entsprechen.

Im folgenden möchte ich einen solchen Vorschlag machen und ihn dem Feuer der Kritik unterwerfen. Es ist mir klar, dass auch er keineswegs zwingende Beweiskraft beanspruchen kann. Wenn ich ihn nur schon in den Stand der Wahrscheinlichkeit erheben kann, dann bin ich zufrieden.

Zunächst ist man sicher versucht zu sagen, der Verfasser der Paulusakten sei ein Vertreter des populären Gemeindechristentums seiner Zeit und seiner Gegend<sup>29</sup>; er habe des Paulus Rechtfertigungslehre durch Werkgerechtigkeit ersetzt, habe den Akzent von der Kreuzestheologie auf die Auferstehungshoffnung verlagert, verbunden mit einer asketisch zugespitzten Ethik. Dabei sei aber nichts von häretischem Geist zu verspüren; im Gegenteil, die Paulusakten wür-

den mit dem biblischen Schöpferglauben, mit der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte und mit dem unerschütterlichen Glauben an die leibliche Auferstehung ernstmachen. Eine ähnliche Geisteshaltung könne man etwa im 2. Klemsbrief wiederfinden.

Wenn man aber genauer präzisieren will, worin das «*Eigene*» des Verfassers der Paulusakten bestand, das darum dann auch schockieren konnte, dann muss man auf die den Paulusakten *spezifischen Züge* achten. Und deren gibt es nicht wenige.

1. Zunächst fällt einmal auf, dass der *Heilige Geist* eine enorme Rolle spielt in allen Teilen der Paulusakten. Bei den heilsgeschichtlichen Abrissen<sup>30</sup> wird betont, dass Gott, um dem Abfall der Menschen zu steuern, zuerst «*Teile von Christi Geist*» in die alttestamentlichen Propheten gesandt habe. Als das nicht genügte, habe er den Heiligen Geist selbst in Maria die Galiläerin gesandt, damit er, als Jesus der Christus geboren, durch seine Predigt und sein Wunderwirken die an ihn Glaubenden von der Herrschaft des Teufels befreie, der sie in sinnliche und materielle Abirrungen verstrickt gefangen hält. Die Apostel, speziell der Apostel Paulus, setzt das von Christus begonnene Werk fort, und die Gläubigen, die sich herausrufen lassen, sind zur Mitarbeit daran bestimmt.

Nun kann aber keinem unbefangenen Leser entgehen, wie ausserordentlich charismatisch die Paulusakten von den Geistesvorgängen in der Gegenwart berichten. Der Apostel Paulus vollführt häufig in der Macht des Geistes Wundern und predigt «*vom Heiligen Geist erfüllt*» —das ginge noch hin—, aber er wird überdies mit Visionen begnadigt, spricht mit Engeln und mit Christus, die ihm erscheinen<sup>31</sup>. Geben wir eine besonders auffallende Kostprobe aus der Episode, die in Ephesus spielt:

*«Der Engel des Herrn trat in das Haus des Aquila und stellte sich vor sie alle. Er redete mit Paulus, in einer Weise, dass sie alle bestürzt wurden: <dieser Engel> zwar, der da stand, liess sich sehen (wörtl. offenbaren); die Worte aber, die er zu Paulus sagte, hörten <die Dabeistehenden> nicht. Als der Engel aufgehört hatte, mit Paulus in Zungen zu reden, gerieten sie in Furcht und wurden bestürzt und verstummen. Aber Paulus blickte die Brüder an und sagte: '(Ihr) Männer (und) Brüder! Der Engel des Herrn ist zu mir gekommen, wie ihr alle es gesehen habt, und er hat mir gesagt: Eine grosser Brand wird zu Pfingsten über dich kommen...'»<sup>32</sup>.*

Ähnliche aussergewöhnliche Phänomene werden bei anderen Gläubigen geschildert, wenn der Geist über sie kommt. Z.B. ist Myrte in Korinth offenbar sehr erregt während der Mitteilung ihres Orakels, denn man muss zuerst warten, bis sich ihr Geist «*beruhigt*» (καταστέλλω) hat. Thekla, von der Predigt des Apostels fasziniert, «*blickt nach unten*», «*gänzlich verstört*» (παραπλήξ); später «*wälzt*» (κυλίω) sie sich auf der Stelle, wo Paulus gesessen hat<sup>33</sup>.

Wenn man solche Dinge vernimmt, muss man da nicht unmittelbar an den *Montanismus* denken? Dort wurde doch der Empfang von Orakeln eingeübt und waren ekstatische Erlebnisse keine Seltenheit. Soll ich an zwei Beispiele erinnern?

Quintilla oder Prisca sagten: *«In Gestalt eines Weibes, sagt sie, mit leuchtendem Gewand geschmückt kam Christus zu mir und legte in mich die Weisheit...»*

Prisca verkündigte: *«Ein heiliger Diener muss verstehen, der Heiligkeit zu dienen. Denn wenn das Herz Läuterung gibt (purificantia) (?), sagt sie, sehen sie auch Gesichte (visiones), und wenn sie ihr Antlitz senken, so vernehmen sie auch heilbringende Stimmen, ebenso deutlich wie auch verborgen»*<sup>34</sup>.

2. Das führt mich nun aber zu einem weiteren Vergleichspunkt. Man weiss, wie gerade die *asketischen Forderungen* in der montanistischen Bewegung mit dem Wunsch, Geisterlebnisse zu haben, zusammenhängen. Das ist nun jedoch auch in den Paulusakten ausgesprochen der Fall. Als Leitwort könnte man den Makarismus aus der ersten Predigt des Paulus hinstellen: *«Selig sind die Enthalt-samen, denn Gott wird zu ihnen reden»*<sup>35</sup>. Thekla, die Keusche, die Dienerin Gottes, wird gewürdigt, Christus unter den Zügen des Apostels Paulus im Theater sitzen zu sehen; ihr Gebet hat die Macht, die verstorbene Falconilla an den *«Ort der Gerechten»* zu versetzen<sup>35a</sup>, sie erlangt die Kraft zum Martyrium und wird durch Gottes Barmherzigkeit darin bewahrt<sup>36</sup>. Was in bezug auf die sexuelle Enthaltsamkeit gilt<sup>36a</sup>, dasselbe gilt in bezug auf das Fasten. Die diesbezüglichen montanistischen Praktiken sind bekannt. Aber man lese nun einmal unter diesem Gesichtspunkt die erhaltenen Teile der Paulusakten durch: fast auf jeder Seite ist von Fasten, von Nachtwachen, von anhaltendem Gebet, von Kniebeugen die Rede! Im Ungewissen über das Schicksal Theklens, für die er Fürbitte einlegt, fastet Paulus in Ikonium ununterbrochen während 6 Tagen, bis die Kinder vor Hunger total erschöpft sind; auch Paulus selbst ist auf hoher See von Fasten und Nachtwachen so ermattet, dass er in tiefen Schlaf fällt, dann aber —offenbar als Belohnung— die berühmte Vision vom auf dem Meer wandelnden Christus hat<sup>37</sup>.

3. Und wenn wir schon bei der Fastenpraxis sind, dann sollten wir hier etwas von den *gottesdienstlichen Sitten*, soweit sie in den Paulusakten sichtbar sind, sagen. Ist es erstaunlich, dass die Eucharistie ausschliesslich mit Brot und Wasser genossen wird und dass man in der Fastenzeit nur Gemüse zu essen scheint<sup>38</sup>, dass Sabbat und Sonntag eine spezielle Rolle spielen, dass Pfingsten, das Fest des Heiligen Geistes, mehrfach erwähnt wird?<sup>39</sup> Da sind wir doch deutlich auch in montanistischem *«Klima»*, nach allem, was wir von Tertullian wissen<sup>40</sup>. Wenn das oben erwähnte Zeugnis aus der Polykarpvita auch zu den Paulusakten gehört, was mir wahrscheinlich ist, dann erfahren wir daraus, dass die Montanisten das Osterfest in den Tagen der Ungesäuerten Brote gefeiert haben<sup>40a</sup>.

4. Ein weiterer Punkt darf nicht unerwähnt bleiben. Es ist ausgesprochen auffallend, dass in den Paulusakten — ausser im 3. Korntherbrief, der aber als fertiges Dokument in die Paulusakten integriert worden ist<sup>41</sup> — *nirgends von Amtsträgern die Rede* ist. Dabei hat Paulus oft mit schon konstituierten Gemeinden zu tun, die sich in den Häusern von Gemeindegliedern versammeln: in Ikonium bei Onesiphorus<sup>42</sup>, in Korinth bei Epiphanius<sup>43</sup>, bei der Ankunft in

Italien bei Claudius<sup>44</sup>. In Ephesus, wo Paulus im Haus von Aquila und Priscilla als Gast weilt, sind sogar Katechumenen zugegen, aber niemand wird als verantwortlicher Amtsträger angesprochen<sup>45</sup>. Ansonsten ist nur von Propheten und Witwen die Rede<sup>46</sup>. Das sticht doch sehr ab von dem übrigen, das wir über das Kleinasien des 2. Jahrhunderts wissen! Auch dieser Zug passt am ehesten in montanistisches Milieu.

5. Vielleicht darf auch noch angemerkt werden, dass die Paulusakten eine detaillierte *Kenntnis des Alten Testaments* voraussetzen: es wird darin auf Og und Arad angespielt<sup>47</sup>, ferner auf Nabal<sup>48</sup>. Das geht entschieden über das Normalmass hinaus und scheint auf judenchristliche Kreise hinzudeuten. Nun hat aber J.M. Ford<sup>49</sup> mit guten Gründen die judenchristliche Provenienz des Montanismus wahrscheinlich zu machen versucht.

Ich habe mich in meiner Aufzählung der Vergleichspunkte bewusst auf Spezifisches beschränkt, wodurch sich Montanismus und Paulusakten untereinander gleichen und zugleich von andern gleichzeitigen Ausformungen des Christentums abheben. Darum habe ich nicht von gottesdienstlichem Enthusiasmus, von der rigoristischen Ethik, von der Naherwartung, von politischem Separatismus, von Weltverachtung usw. gesprochen, die sich auch anderswo in dieser Gestalt finden. Die Häufung der Übereinstimmungen zwischen Montanismus und Paulusakten gerade in spezifischen Punkten scheint mir darum ein ziemlich gewichtiges Indiz zu sein, dass wir eine innere Verwandtschaft der Anschauungen annehmen dürfen. Dann wäre also das *«Eigene»*, das der Verfasser aus Asien dem Apostelroman beigelegt hat, im montanistischen Anliegen zu suchen, das er unter dem Deckmantel des Apostels zu verbreiten suchte<sup>50</sup>.

Ich darf hier anfügen, dass Dennis R. MacDonald in seinem schon erwähnten Buch<sup>51</sup> zu einem ähnlichen Resultat wie ich kommt. Er geht zwar nicht so weit anzunehmen, die Paulusakten seien montanistischen Ursprungs, aber immerhin glaubt er, ihre Diskreditierung sei im Kontext des Konflikts zwischen Gemeindechristentum und Montanismus zu sehen. Er schreibt dazu: *«I suggest that the author (sc. of the Acts of Paul) was a victim in the conflict between the bishops and the New Prophecy. As far as we can tell, the book was written sometime between 160 and 190, precisely when the conflict was most intense. The chiliasm, social radicalism, and emphasis on prophecy surely would have been unwelcomed by the bishops»*.

Es bleibt allerdings das Problem bestehen, warum dann die Paulusakten die montanistische Krise —wenigstens teilweise— überlebt haben? Im Wort *«teilweise»* scheint mir die Lösung des angedeuteten Problems zu liegen. In der Tat: das Gesamtwerk ist uns ja nur als Wrack überliefert. Der 3. Korintherbrief hat sich da und dort erhalten, weil er als authentisches Dokument des Apostels hat gelten können (er ist ja auch vor den Paulusakten geschrieben worden<sup>52</sup>); das Martyrium des Paulus fehlte in der kanonischen Apostelgeschichte und wurde darum als willkommene Ergänzung der Überlieferung betrachtet. Und die Theklageschichte endlich wurde deshalb so populär, weil sie dem tiefen Bedürfnis

der Verehrung einer weiblichen Heiligenfigur entgegenkam; später wurde allerdings der Theklakult vom Marienkult abgelöst<sup>53</sup>.

Der «*Prozess*», der dem Verfasser in Asien wegen seiner «*aus Liebe zu Paulus*» (man denke speziell an Texte wie 1. Kor. 7<sup>54</sup> und 1. Kor. 14) geschriebenen Akten gemacht worden ist, passt durchaus in den Rahmen der grosskirchlichen Reaktion auf die montanistische Prophetie<sup>55</sup>. Es ist allerdings eine Ironie der Geschichte, dass Tertullian, der sich in seinem Traktat über die Taufe noch «*grosskirchlich*» über diese Bewegung äussert, später selber einer ihrer streitbarsten Anhänger geworden ist!

### Anmerkungen

\* Ich freue mich, diesen Aufsatz Herrn Kollegen Wilhelm Schneemelcher widmen zu können. Er hat sich wie kein anderer in den letzten Jahrzehnten um die Erschliessung der neutestamentlichen Apokryphen und speziell der Paulusakten verdient gemacht. Wenn ich versuche, im einen oder andern Punkt weiterzukommen, so nur aufgrund seiner bahnbrechenden Studien. Dafür und für sein mir stets bekundetes Wohlwollen möchte ich ihm herzlich danken.

1. Leider ist dieser Text erst kürzlich veröffentlicht worden in: *Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature*, in Honor of A.F.J. Klijn, Kampen 1988 (= Aufsatz XXVII).

2. Vgl. besonders seinen Aufsatz *«Die Apostelgeschichte des Lukas und die Acta Pauli»*, in: *Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik*. Thessaloniki 1974, 204-222.

3. *«Nochmals: Pastoralbriefe und Paulusakten»*, in: *Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honor of E. Earle Ellis*, Grand Rapids (USA) - Tübingen (= Aufsatz XXVIII). Dieser Aufsatz ist durch die Umstände vier Monate früher als der Oxfordter Vortrag erschienen!

4. C. Schmidt nannte es *«ein starkes Stück»*.

5. ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ. Acta Pauli. Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek unter Mitarbeit von Wilhelm Schubart herausgegeben von Carl Schmidt, Glückstadt - Hamburg 1936.

6. Vgl. W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen I*, Tübingen 1987, 30;34.

7. Sie ist herausgegeben worden von A. Vogt, *«Deux discours inédits de Nicetas de Paphlagonie»*, *Orientalia Christiana* 23, 1931, 5-97 (Text und franz. Übersetzung: 58-97; danach werde ich zitieren).

8. Vgl. A. Vogt, art. cit., 86.

9. Ebenda, 92;94.

10. Fügen wir aber an, dass Nicetas nichts von einer Spanienreise des Apostels weiss! Also wird er sie auch nicht in den Paulusakten gelesen haben. Das ist ein weiterer Grund, eine Abhängigkeit der Paulus- von den Petrusakten, wo auf die Spanienreise des Paulus angespielt wird, auszuschliessen. Zum ganzen Problem des Verhältnisses Paulus - Petrusakten vgl. die von G. Poupon für die *Series apocryphorum des Corpus Christianorum* vorbereitete Ausgabe der Petrusakten und seinen eben erschienenen Aufsatz: *«Les 'Actes de Pierre' et leur remaniement»*, in: *ANRW II*, 25.6, 1988, 4363-4383.

11. Ebenda, 70; 72; 74.

12. C. Schmidt, *Acta Pauli*. Aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift No. 1, 1905<sup>5</sup> (Neudruck Hildesheim 1965). 1\*-4\*. Auch die Titusakten erwähnen dieses Wunder; vgl. F. Halkin, *«La légende crétoise de saint Tite»*, *AnBoll* 79, 1961, 246.

13. Es ist zwar anzumerken, dass die Titusakten (a.a.O.) das Wunder im pisidischen Antiochien lokalisieren. Die Titusakten (a.a.O., 245) irren sicher auch darin, dass sie die Heilung der Amphion (in Tyrus) und den Einsturz des Apollotempels (in Sidon), die auch im koptischen Papyrus von Heidelberg (ed. C. Schmidt, 25\*-29\*) - aber in umgekehrter Reihenfolge! - erzählt werden, vor das Wunder in Antiochien verlegen.

14. Vgl. A. Vogt, art. cit., 74; 76.

15. Es ist interessant festzustellen, wie R. James im gleichen Jahrgang 6/1904-1905 des *Journal of Theol. Studies* zuerst annahm, die Paulusakten hätten die kanonische Apostelgeschichte weiterführen wollen (244-246), dann aber, nach seiner eigenen Berücksichtigung der Titusakten, diese Meinung wieder verwarf (549-556).

15a. Der Verfasser der Polykarpvita (er schreibt im 4. Jahrh.) liest die Probleme seiner Zeit in den Text hinein, wenn er sagt: 'Ἐνταῦθα γὰρ φαίνεται ὁ ἀπόστολος διδάσκων ὅτι οὔτε παρὰ τὸν καιρὸν τῶν ἀζύμων δεῖ ποιεῖν, ὥσπερ οἱ αἱρετικοὶ ποιοῦσι, μάλιστα οἱ Φρύγες, οὔτε μὴν πάλιν ἔξ ἀνάγκης τεσσαρεσκαίδεκάτῃ' οὐδὲν γὰρ περὶ τῆς τεσσαρεσκαίδεκάτης ὠνόμασεν, ἀλλὰ ἀζύμων, πάσχα, πεντηκοστῆς, κυρῶν τὸ εὐαγγέλιον (ed. Lightfoot, a.a.O., 434). Die quarteodecimanische Frage ist offensichtlich schon passé. Dafür aber machen dem Verf. die «Phrygier», nämlich die Montanisten, zu schaffen, die das Osterfest «ausserhalb» der Tage der Ungesäuerten Brote feiern. Es ist allerdings die Frage, wie dieses «ausserhalb» zu verstehen ist. Siehe dazu unten Anm. 40a.

16. Gegen S.L. Davies, «*Women, Tertullian and the Acts of Paul*», *Semeia* 38, 1986, 139-143, der wahrscheinlich machen möchte, dass die Tertullianstelle nichts mit den Paulusakten zu tun hat, habe ich die Authentizität der Worte *acta Pauli* erneut zu erhärten versucht: «*Tertullien et les Actes de Paul* (à propos de *bapt. 17, 5*)» (wird in einer Festschrift für R. Braun erscheinen).

16a. Die einzige erhaltene Handschrift des Traktats, der cod. Trecensis 523, liest allerdings *presbyter*; vielleicht hat Mesnard, der 1545 den Text erstmals edierte, die ursprüngliche Lesart in *Presbyter* «verbessert»?

17. Philadelphia 1983.

18. S.L. Davies, *The Revolt of the Widows. The Social world of the Apocryphal Acts*, Carbondale · Edwardsville · London · Amsterdam 1980; V. Burrus, *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, Thesis Berkely 1984 (Zusammenfassung in *Semeia* 38, 1986, 101-117; vgl. dazu J.-D. Kaestli, «*Response*», *Semeia* 38, 1986, 119-131).

19. «*Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrusfragment der Acta Pauli*», *VigChr* 3, 1949, 142-162 (= Frühkirche, Judentum und Gnosis, Hamburg 1959, 183-208).

20. «*Actes de Thomas et Actes de Paul*», *AnBoll* 69, 1951, 119-130.

21. *Neutestamentliche Apokryphen*, II<sup>5</sup>, Tübingen 1989, 213.

22. «*Der getaufte Löwe und die Theologie der Acta Pauli*» (wird erscheinen in den Akten des C. Schmidt · Kolloquium, Halle April 1988).

23. «*East of Antioch. Forces and Structures in the Development of Early Syriac Theology*», in: *East of Antioch*, London 1984, 1-27.

24. Bekanntlich ist diese Episode in einem bisher noch nicht edierten koptischen Papyrus der Bodmeriana erzählt; deutsche Übersetzung von R. Kasser in: *Neutestamentliche Apokryphen*, II<sup>5</sup>, Tübingen 1989, 241-243.

25. Übersetzung nach dem Verbesserungsvorschlag von H. Ch. Puech, in: *En quête de la gnose*, II, Paris 1978, 12, Anm. 2.

26. Drijvers verweist auf P. Nagel, «*Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*», TU 95, Berlin 1966, 34ff.

27. Vgl. H.J.W. Drijvers · G.J. Reinink, «*Taufe und Licht. Tatian. Ebionäerevangelium und Thomasakten*», in: *Text and Testimony. Essays in Honor of A.F.J. Klijn*, Kampen 1988, 100f.

28. Vor allem: die Paulusakten lassen gerade das Charakteristikum des Enkratismus, nämlich die völlige Entsagung von der Ehe, vermissen; vgl. Y. Tissot, «*Enkratisme et Actes apocryphes*», in: *Les Actes apocryphes des apôtres*, Genève 1981, 109-119, speziell 115f.

29. Vgl. die guten Zusammenfassungen von C. Schmidt, *Acta Pauli*, Neudruck Hildesheim 1965, 183-198, und W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, II<sup>5</sup>, Tübingen 1989, 213.

30. Da eine Neuausgabe der Paulusakten noch aussteht, werde ich der Einfachheit halber nach der deutschen Übersetzung von W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, II<sup>5</sup>, 214-241, zitieren. Für die heilsgeschichtlichen Abrisse siehe dort s. 232; 237.

31. W. Schneemelcher, 229; 235f.; 240.

32. Ebenda 241.

33. Ebenda 235; 219.

34. Auch die montanistischen Sprüche sind von W. Schneemelcher handlich zusammengestellt worden; unsere zwei sind bei ihm die Nummern 11 und 10; I, 14ff.

35. Ebenda 216.

35a. Gleiches wird später von Perpetua berichtet; vgl. W. Rordorf, in: *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, Paris 1988<sup>2</sup>, 445-455.



36. Ebenda 219; 221. Gerade das Martyrium wird ja von den Montanisten hoch gepriesen: *«Wünscht euch nicht, im Bett, noch bei Entbindungen und durch erschlaffendes Fieber zu sterben, sondern in Martyrien, damit der verherrlicht werde, der für euch gelitten hat»*; ebenda I, 14ff.

36a. Am Anfang unseres Jahrhunderts hat P. Corssen versucht (ZNW 4, 1903, 22-47; 6, 1905, 317-338), eine enkratistische *«Urgestalt»* der Paulusakten zu postulieren, vor allem aufgrund eines in Brescia gefundenen lateinischen Fragments der Theklageschichte (ed. O. v. Gebhardt, TU 22, 1902, 128-136). C. Schmidt, Acta Pauli, 2. Aufl. 1905, XXXI-LI, hat diesen Versuch allerdings mit überzeugenden Argumenten zurückgewiesen.

37. Ebenda 220; 236.

38. Ebenda 220; 229.

39. Ebenda 228f; 241.

40. De ieiunio I: 14f. Vgl. auch De oratione 23. Später: Epiphanius, Pan. 59, 2.

40a. Wie A. Strobel, Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders, Berlin 1977, 167ff.; 373ff., nachgewiesen hat, haben die Montanisten den 14. Nisan allerdings *«solarquartadecimanisch»* berechnet, d.h. für sie war dieser Tag der 6. April; diese Berechnung scheint aber ihrerseits auf jüdisch - essenische Tradition zurückzugehen (siehe ebenda, 440ff.).

41. Vgl. meinen Beitrag *«Hérésie et orthodoxie selon la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul»*, in: Orthodoxie et hérésie dans l'Eglise ancienne (Aufsatz XXV).

42. W. Schneemelcher, 216f.

43. Ebenda 234.

44. Ebenda 236.

45. Ebenda 241.

46. Propheten resp. Prophetinnen: Theonoe (ebenda 231), Kleobios und Myrte (ebenda 235]; Witwen (ebenda 225f.).

47. W. Schneemelcher, 237.

48. Ebenda 235. Anm. 8.

49. *«Was Montanism a Jewish-Christian Heresy?»*, JEH 17, 1966, 145-158. Das Zeugnis der Polykarpvita über das montanistische Osterfest (s. oben S. 73) wäre nun als weiteres Argument hinzuzufügen. Vgl. auch W.H.C. Frend, *«Montanism: Research and Problems»* in: Archaeology and History in the Study of Early Christianity, London 1988, VII.

50. Wir wissen ja, dass es montanistische Werke gegeben hat, nur sind sie sonst nicht auf uns gekommen; vgl. K. Aland, *«Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie»*, in: Kirchengeschichtliche Entwürfe, Gütersloh 1960, 105f.

51. Siehe oben S. 74 bei Anm. 17.

52. Vgl. Anm. 41.

53. Vgl. z.B. A. Jensen, *«Thekla, die Apostelgleiche. Wandlungen einer frühchristlichen Frauentradition»*, Vortrag in der Thomas - Morus - Akademie Bensberg am 14.2.1987.

54. 1. Kor. 7, 29 ist ja in den Paulusakten zu einem Makarismus geworden: *«Selig sind, die Frauen haben als hätten sie nicht, denn sie werden Gott beerben»*. (W. Schneemelcher, 217).

55. Vgl. H. Paulsen, *«Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons»*, VigChr 32, 1978, 19-52.

# Bibliographie von Willy Rordorf

*Die mit einem \* bezeichneten Artikel sind in diesem Band abgedruckt. Die Abkürzungen nach S. Schwertner, Abkürzungsverzeichnis, TRE, Berlin/New York 1976.*

## 1960

(Rez.) New Testament Essays. Studies in Memory of T.W. Manson (1898-1958). - ThZ 16, 220-221.

(Rez.) J. van Goudoever, Biblical Calendars. - ThZ 16, 415-416.

## 1961

(Rez.) P. Neuenzeit, Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung. - ThZ 17, 443-445.

## 1962

Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum [ATHANT 43], Zürich: Zwingli-Verlag. 336 S.

Sunday. The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church. London: SCM Press; New York: Westminster Press. 1968. XV + 340 S.

El Domingo. Historia del día de descanso y de culto en los primeros siglos de la Iglesia cristiana. Madrid: Ediciones Marova. 1971. 320 S.

Mitherausgeber von: Neotestamentica et Patristica. Eine Freundesgabe, Herrn Prof. Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht [NT.S 6], E.J. Brill: Leiden. (Persönlicher Beitrag: "Bibliographia Cullmanniana", IX-XIX). - (Rez.) ThZ 18, 370-372.

\* Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag. - ThZ 18, 167-189.

(Rez.) P.G. Verweij, Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion. - ThZ 18, 66-67.

## 1963

Der Sonntag als Gottesdienst- und Ruhetag im ältesten Christentum. - ZEE 7, 213-224.

Le dimanche, jour du culte et jour du repos dans l'Eglise primitive. - In: Le dimanche [LO 39], Paris 1965, 91-111.

(Rez.) R. Schnackenburg, La théologie du Nouveau Testament. - ThLZ 88, 761.

(Rez.) Problèmes de l'autorité. - ThZ 19, 154.

## **1964**

La théologie du ministère dans l'Eglise ancienne. - In: Ministère et laïcat [VC 18], 84-104.

\* Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?. - ZNW 55, 110-128.

Que savons-nous des lieux de culte chrétiens de l'époque préconstantinienne?. - OrSyr 9, 39-60.

Jahr, Jahreszeiten; Morgen; Nacht und Tag, Nachtwache. - In: BHH II, 792-795; 1238; 1275-1276.

(Rez.) A. Malet, Mythos et Logos. La pensée de Rudolf Bultmann. - ThZ 20, 234-236.

(Rez.) E. Ruckstuhl, Die Chronologie des letzten Mahles und des Leidens Jesu. - ThZ 20, 441-442.

(Rez.) A. Hamman, La Prière. 2: Les trois premiers siècles. - ThZ 20, 446-447.

## **1965**

(Rez.) R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung. - ThLZ 90, 121.

(Rez.) A. Pelletier, Lettre d'Aristée à Philocrate. - ThZ 21, 65-66.

(Rez.) E. Hammerschmidt, Stellung und Bedeutung des Sabbats in Aethiopien. - ThZ 21, 66-67.

(Rez.) R. Völkl, Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe. - RThPh 98, 308.

## **1966**

La célébration dominicale de la sainte Cène dans l'Eglise ancienne. - RThPh 99, 25-37.

Sabbat, Sabbatjahr, Sabbatweg; Sonntag. - In: BHH III, 1633-1636; 1823-1824.

(Rez.) M. Réveillaud, Saint Cyprien. L'oraison dominicale. - RThPh 99, 58-59.

(Rez.) P. Prigent, Justin et l'Ancien Testament. - RThPh 99, 398-399.

(Rez.) A. Luneau, L'Histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. - ThZ 22, 369-371.

## **1967**

La foi - une illumination. - ThZ 23, 161-179.

La confession de foi et son "Sitz im Leben" dans l'Eglise ancienne. - NT 9, 225-238.

\* Die Theologie Rudolf Bultmanns und die Gnosis des 2. Jahrhunderts. - In: Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Hamburg: H. Reich-Verlag, 191-202.

The Theology of Rudolf Bultmann and Second-Century Gnosis. - NTS 13, 351-362.

L'annuale sessione della Studiorum Novi Testamenti Societas a Cambridge. - RSLR 3, 351-352.

(Rez.) N. Appel, Kanon und Kirche. - ThZ 23, 76.

(Rez.) P. Benoit - M.-E. Boismard, Synopse des quatre Evangiles en français. - ThZ 23, 214.

(Rez.) W. Bühler, Das bewegliche Osterfest. - ThLZ 92, 266-267.

(Rez.) J. Meyendorff, Orthodoxie et Catholicité. - ThLZ 92, 855-856.

(Rez.) J. Mossay, Les fêtes de Noël et d'Epiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IV<sup>e</sup> siècle. - ZKG 78, 139.

### 1968

(Rez.) J. Morgenstern, Some Significant Antecedents of Christianity. - ThZ 24, 132-133.

(Rez.) J. de Watteville, Le Sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles. - ThLZ 93, 269-270.

(Rez.) W. Bieder, Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament. - RThPh 101, 125-127.

(Rez.) L. W. Barnard, Justin Martyr. His Life and Thought. - RThPh 101, 241-242.

(Rez.) O. Perler, Méliiton de Sardes, Sur la Pâque, et fragments. - RThPh 101, 242-243.

(Rez.) Y. Bodin, Saint Jérôme et l'Eglise. - RThPh 101, 243-245.

### 1969

\* Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes. - VigChr 23, 105-141.

\* Marriage in the New Testament and in the Early Church. - JEH 20, 193-210.

Le sacrifice eucharistique. - ThZ 25, 335-353.

Vorwort des Herausgebers zu: H. Karpp, Die Busse. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesens [TC 1], Zürich: EVZ-Verlag, VII-VIII.

Vorwort des Herausgebers zu: H. Karpp, La Penitenza. Fonti sull'origine della penitenza nella Chiesa antica. Turin: Società Editrice Internazionale. 1975, VIII.

(Rez.) A. Böhlig, Mysterion und Wahrheit. - BiOr 26, 433.

(Rez.) O. Prunet, La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament. - ThZ 25, 441-442.

## 1970

Les prières eucharistiques de la Didachè. - In: Eucharisties d'Orient et d'Occident I [LO 46], Paris: Editions du Cerf, 65-82.

Wie auch wir vergeben *haben* unsern Schuldern (Matth. VI, 12b). - In: Studia Patristica X [TU 107], 336-341.

Eglise de l'attente. - In: Communion [VC 95], 86-96.

(Rez.) R.F. Evans, Four Letters of Pelagius. - ThZ 26, 55.

(Rez.) S. Benkő, Protestants, Catholics, and Mary. - ThZ 26, 443-444.

(Rez.) H. Karpp, La pénitence. - RThPh 103, 278-279.

## 1971

\* Die Hausgemeinde der vorkonstantinischen Zeit. - In: Kirche: Tendenzen und Ausblicke. Offenbach/Main: Burckhardthaus-Laetare Verlag, 190-196; 235-237.

La vigne et le vin dans la tradition juive et chrétienne. - In: Université de Neuchâtel, Annales 1969-1970, 131-146.

(Rez.) C.S. Mosna, Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo. - ZKG 82, 383-385.

(Rez.) A. Hamman, Le baptême et la confirmation. - VigChr 25, 226-227.

## 1972

Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche [TC 2]. Zürich: Theologischer Verlag. XXIX + 256 S.

Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne [TC 2]. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé. XXIX + 256 S.

Sabato e domenica nella Chiesa antica [TC 2], Turin: Società Editrice Internazionale. 1979. XXX + 256 S.

Martirio e Testimonianza. - RSLR 8, 238-258.

Martyre et "témoignage". Essai de réponse à une question difficile. - In: Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens [ThH 75], 1988<sup>2</sup>, 381-403.

Aux origines du culte des martyrs. - Irén. 45, 315-331.

La diaconie des martyrs selon Origène. - In: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou. Paris: Beauchesne, 395-402.

Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne: les Deux Voies. - In: Judéo-Christianisme, volume offert au Cardinal Jean Daniélou [RSR 60], 109-128.

Le baptême selon la Didachè. - In: *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte O.S.B. de l'Abbaye du Mont César*. Louvain, 499-509.

*Traditio Christiana*. - TS 33, 262-263.

(Rez.) M.A. Fahey, *Cyprian and the Bible*. - Eras. 24, 708-710.

(Rez.) *Problemi di storia della chiesa. La chiesa antica secc. II-IV*. - ThZ 28, 285-286.

### 1973

*La rémission des péchés selon la Didachè*. - Irén. 46, 283-297.

*idem*. - In: *Liturgie et rémission des péchés* [BEL Subs. 3], 225-238.

Groupe romand de patristique. - RThPh 106, 393-397.

(Rez.) P. Schwanz, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*. - RThPh 106, 147-148.

### 1974

*Saint Augustin et la tradition philosophique antifataliste. A propos de De Civ. Dei* 5, 1-11. - VigChr 28, 190-202.

*L'ordination de l'évêque selon la Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome*. - QuLi 55, 137-150.

(Rez.) Th. Baumeister, *Martyr Invictus*. - ThZ 30, 178-180.

### 1975

*L'espérance des martyrs chrétiens*. - In: *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*. Turin: Bottega di Erasmo, 445-461.

*Nadzieja Męczenników Chrześcijańskich*, Znak 26 (Nr. 245), Krakau, 1387-1402.

\* *Kritik an Hieronymus. Die Schrift Contra Vigilantium im Urteil Zwinglis und Bullingers*. - In: *Heinrich Bullinger 1504-1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag. I: Leben und Werk* [ZBRG 7], Zürich: Theologischer Verlag, 49-63.

### 1976

*La Didachè*. - In: *L'Eucharistie des premiers chrétiens* [PoTh 17], Paris: Beauchesne, 7-28.

\* *The Didache*. - In: *The Eucharist of the Early Christians*. New York: Pueblo Publishing Company, 1-23.

Le pain quotidien (Matth. 6,11) dans l'histoire de l'exégèse. - Did(L) 6, 221-235.

(Rez.) J.-M. Dufort, A la rencontre du Christ Jésus. - ThLZ 101, 359-360.

(Rez.) E. Boularand, L'hérésie d'Arius et la Foi de Nicée. - RThPh 109, 229-230.

(Rez.) C. Tresmontant, Introduction à la théologie chrétienne. - RThPh 109, 324-325.

## 1977

Vorwort des Herausgebers zu: Pronoia et Contingence chez Proclus et Denys l'Aréopagite. Travaux présentés à l'occasion de la séance bisannuelle de la Patristische Arbeitsgemeinschaft à Neuchâtel, les 3 et 4 janvier 1977. - Université de Neuchâtel, Faculté de théologie - Faculté des lettres (FZPT 24, fasc. 1-2, 60-190).

\* Laktanz als Vorbild des jungen Bullinger. - In: Bullinger-Tagung 1975. Vorträge, gehalten aus Anlass von Heinrich Bullingers 400. Todestag. Zürich: Institut für Schweizerische Reformationgeschichte, 33-42.

\* Zur Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung. - In: Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung [Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie 6], Erlangen, 35-53; 150-168.

Le pain quotidien (Matth. 6,11) dans l'exégèse de Grégoire de Nysse. - Aug. 17, 193-199.

Sonntagnachtgottesdienste der christlichen Frühzeit? . - ZNW 68, 138-141.

(Rez.) O. Wermelinger, Rom und Pelagius. - RThPh 110, 249-250.

## 1978

La Doctrine des douze Apôtres (Didachè) [SC 248]. Paris: Editions du Cerf. 244 S. (in Zusammenarbeit mit A. Tuilier).

Liturgie et eschatologie. - Aug. 18, 153-161.

*idem* . - In: L'économie du salut dans la liturgie [BEL Subs. 25], 219-229.

Les gestes accompagnant la prière, d'après Tertullien, De oratione 11-30, et Origène, ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ 31-32. - In: Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques [BEL Subs.14], 191-203.

Martyre: I. Les martyrs des premiers siècles. II. Théologie et spiritualité du martyre. - In: DSp fasc. 66-67, 718-732.

(Rez.) G. Krause-G. Müller, Theologische Realenzyklopädie 1. - ThZ 34, 177-178.

(Rez.) Chr. Mohrmann, Etudes sur le latin des chrétiens. 4: Latin chrétien et latin médiéval. - ThZ 34, 366.

## 1979

Le christianisme et la semaine planétaire. A propos d'un gobelet trouvé à Wettingen en Suisse. - Aug. 19, 189-196 (2 Tafeln).

La tradition apostolique dans la Didachè. - ACan 23, 105-144.

\* Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin. - In: Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 424-434.

(Rez.) G. Krause- G. Müller, Theologische Realenzyklopädie 2. - ThZ 35, 242.

(Rez.) J. Daniélou, Les origines du christianisme latin. - ThZ 35, 373-374.

## 1980

Dossier sur l'*Ad martyras* de Tertullien. - REAug 26, 3-14.

\* Zum Problem des "grossen Sabbats" im Polykarp- und Pioniusmartyrium. - In: Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting [JAC.E 8], Münster i.W.: Aschendorff, 245-249.

\* Was heisst: Petrus und Paulus haben die Kirche in Rom "gegründet"? Zu Irenäus, Adv. haer. III,1,1; 3,2,3. - In: Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirmann. Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag, 609-616.

La Trinité dans les écrits de Justin Martyr. - In: Ecclesia orans. Mélanges A.G. Hamman [Aug. 20, 1-2], 285-297 (und Vorwort: 7-10).

...qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine. - Aug. 20, 545-557.

Le concept de justice sociale dans l'Eglise chrétienne des premiers siècles. - In: Christian and Jewish dialogue on man (Report of Jewish and Christian study Seminar, at the Ecumenical Institute Bossey, 12-16 March 1978), Céligny: Ecumenical Institute, 21-29.

Traditio Christiana. - TS 41, 162-163.

(Rez.) Didyme l'Aveugle, Sur la Genèse, I-II. - RThPh 113, 201-202.

(Rez.) G. Krause - G. Müller, Theologische Realenzyklopädie 3-4. - ThZ 36, 126-127.

(Rez.) S. Bacchiocchi, From Sabbath to Sunday. - ZKG 91, 112-116.



## 1981

Saint Vincent de Lérins. - In: *Actualité œcuménique des Pères de l'Eglise* [Formation œcuménique interconfessionnelle], Lyon. 14 S.

\* *The Lord's Prayer in the Light of its Liturgical Use in the Early Church.* - StLi 14, 1-19.

\* *Ursprung und Bedeutung der Sonntagsfeier im frühen Christentum. Der gegenwärtige Stand der Forschung.* - LJ 31, 145-158.

*Origine et signification de la célébration du dimanche dans le christianisme primitif. Etat actuel de la recherche.* - MD 148, 103-158.

*La liturgie et le problème du "filioque".* - In: *Le Christ dans la liturgie* [BEL Subs. 20], 203-215.

*Le problème de la transmission textuelle de Didachè 1, 3b. - 2,1.* - In: *Ueberlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* [TU 125], 499-513.

Colloque international Guillaume Farel, tenu à l'Université de Neuchâtel, du 29 septembre au 1<sup>er</sup> octobre 1980. - Musée neuchâtelois, 3<sup>e</sup> série, 18, 91-94.

## 1982

*L'évolution du concept de tradition dans l'Eglise ancienne* [TC 5]. Bern: Verlag P. Lang. XXXII + 208 S. (in Zusammenarbeit mit A. Schneider).

*Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche* [TC 5]. Bern: Verlag P. Lang. 1983. XXXII + 208 S.

Herausgeber von: *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen.* Neuchâtel: Université; Genève: Labor et Fides. XIV + 314 S.

\* *Die neronische Christenverfolgung im Spiegel der apokryphen Paulusakten.* - NTS 27-28, 365-374.

*Sunday: The Fullness of Christian Liturgical Time.* - StLi 14, 90-96.

*idem.* - In: *Liturgical Time.* Rotterdam: Liturgical Ecumenical Center, 90-96.

*Le dimanche - source et plénitude du temps liturgique chrétien.* - *Cristianesimo nella storia* 5, 1-9.

## 1983

\* *Sind Dämonen gut oder böse? Beobachtungen zur Proklos-Rezeption bei Isaak Sebastokrator.* - In: *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* [JAC.E 10]. Münster i.W.: Aschendorff, 239-244.

Didache; Domenica. - In: Dizionario patristico e di Antichità cristiane I. Rom: Marietti, 947-948; 1007-1012.

Didachè; Dimanche. - In: Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien 1. Paris: Editions du Cerf (1990), 679-680; 690-693.

Sunday. - In: A dictionary of Christian spirituality. London: SCM Press, 365-366.

(Rez.) F. Bovon et al., Les Actes apocryphes des apôtres. - ZKG 94, 108-111.

*idem.* - The Second Century 2, 177-181 (english).

(Rez.) G. Krause - G. Müller, Theologische Realenzyklopädie 8-9. - ThZ 39, 145-146.

## 1984

Sainte Thècle dans la tradition hagiographique occidentale. - Aug. 24, 73-81.

\* Beobachtungen zum Gebrauch des Dekalogs in der vorkonstantinischen Kirche. - In: The New Testament Age. Essays in honour of Bo Reicke. Macon (USA): Mercer University Press, II, 431-442.

La Bible dans l'enseignement et la liturgie des premières communautés chrétiennes. - In: La Bible de tous les temps. 1: Le monde grec ancien et la Bible. Paris: Beauchesne, 69-94.

Une nouvelle édition de la Didachè. - In: Studia Patristica XV, 1 [TU 128], 26-30 (in Zusammenarbeit mit A. Tuilier).

Martirio cristiano; Pasqua; Sabato; Tradizione. - In: Dizionario patristico e di Antichità cristiane II, Rom: Marietti, 2133-2135; 2691-2695; 3042-3045; 3494-3501.

Le martyr chrétien; Pâques; Sabbat; Tradition. - In: Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien 2. Paris: Editions du Cerf, 1570-1572; 1903-1905; 2204-2205; 2470-2475.

(Rez.) J.-F. Collange, De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament. - ThZ 40, 79.

(Rez.) X. Léon-Dufour, Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament. - ThRv 80, 29-31.

(Rez.) H.R. Drobner, Gregor von Nyssa. Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. - ZKG 95, 412-413.

## 1985

La prière de sainte Thècle pour une défunte païenne et son importance œcuménique. - In: Eschatologie et Liturgie [BEL Subs. 35], 249-259.

Tradition et composition dans les *Actes de Thècle* : Etat de la question. - In: Festschrift für Markus Barth [ThZ 41], 272-283.

\* Tradition and composition in the *Acts of Thecla*. The State of the question. - Semeia 38 (1986), 43-52.

(Rez.) D.R. MacDonald, The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon. - Cristianesimo nella storia 6, 148-151.

(Rez.) F. von Lilienfeld, Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums. Gesammelte Aufsätze 1962 bis 1971. - ZKG 96, 220-221.

(Rez.) C. Andresen (Herausgeber), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I. - ThZ 41, 446-447.

## 1986

Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Etudes patristiques [ThH 75]. Paris: Beauchesne. 520 S. 2. Auflage 1988.

\* Die theologische Bedeutung des Sonntags bei Augustin. - In: Der Sonntag. Anspruch - Wirklichkeit - Gestalt. Festschrift für Jakob Baumgartner. Würzburg: Echter-Verlag; Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag, 30-43.

(Rez.) G. Müller, Theologische Realenzyklopädie 10-12. - ThZ 42, 174-175.

(Rez.) N. Antoniono, Origene, Esortazione al martirio, Omilie sul Cantico dei Cantici. - ThZ 42, 441.

(Rez.) R. Bultmann, Die Exegese des Theodor von Mopsuestia. - RThPh 119, 112-113.

## 1987

\* Nochmals: Paulusakten und Pastoralbriefe. - In: Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in honor of E. Earle Ellis. Grand Rapids (USA): Eerdmans Publishing Co.; Tübingen: J.C.B. Mohr - Siebeck, 319-327.

Vorwort zu: Ch. Munier, Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne (I<sup>er</sup> - III<sup>e</sup> siècles) [TC 6]. Bern: Verlag P. Lang, III.

Vorwort zu: Ch. Munier, Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.-3. Jahrhundert) [TC 6]. Bern: Verlag P. Lang, III.

(Rez.) K.B. Schnurr, Hören und Handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert. - RThPh 119, 391.

(Rez.) P. Huber, Heilige Berge. Sinai Athos Golgota - Ikonen Fresken Miniaturen. - ThZ 43, 300-301.

## 1988

Les Actes de Paul sur papyrus: problèmes liés aux PMich. 1317 et 3788. - In: Proceedings of the XVIIIth International Congress of Papyrology. Athènes, I, 453-461.

- \* In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen?. - In: Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honor of A.F.J. Klijn. Kampen: J.H. Kok, 225-241.

La commémoration des martyrs chrétiens dans le christianisme des premiers siècles. - In: Actes du Colloque du Centenaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Paris: EPHE; Louvain: Peeters, 173-180.

- \* Wie steht es um den jüdischen Einfluss auf den christlichen Märtyrerkult?. - In: Juden und Christen in der Antike. Kampen (1990), 61-71.

Saint Augustin comme lecteur et interprète de la Bible. - In: Einheit in der Vielheit. Festschrift zum 60. Geburtstag von Peter Lang. Bern: Verlag P. Lang, 480-494.

(Rez.) G. Müller, Theologische Realenzyklopädie 13-15. - ThZ 44, 278-279.

## 1989

- \* Was wissen wir über Plan und Absicht der Paulusakten?. - In: Oecumenica et Patristica. Festschrift für W. Schneemelcher zum 75. Geburtstag. Genf: Metropole der Schweiz, 71-82.

Ketzertaufstreit. - In: Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2, 1030-1032.

(Rez.) Grégoire le Grand. - ZKG 100, 421-423.

## 1990

- \* Le problème de la Tradition dans la discussion œcuménique des dernières décennies. - In: La Tradizione: Forme e modi [SEAug 31], 7-30.

- \* Tertullien et les *Actes de Paul* (à propos de *bapt.* 17,5) . - In: Hommage à René Braun. \*\* Autour de Tertullien [Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Nice 56], Nice: Association des Publications de la Faculté des lettres, tome 2, 151-160.

(Rez.) M.-B. v. Stritzky, Studien zur Ueberlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur. - JThS NS 41, 339.

## 1991

- \* Die Jakobsleiter. Gen 28,10ff. und Joh 1,51 in der patristischen Exegese. - In: Johannes-Studien. Interdisziplinäre Zugänge zum Johannes-Evangelium. Zürich: Theologischer Verlag, 39-46.

- \* Does the Didache contain Jesus Tradition independently of the Synoptic Gospels?. - In: Jesus and the Oral Gospel Tradition [Journal for the study of the New Testament, Suppl. series 64]. Sheffield: Sheffield Academic Press, 394-423.

(Rez.) G. Müller, Theologische Realenzyklopädie 16-18. - ThZ 47,

## 1992

(Rez.) Agostino a Milano. - RThPh 124, 101.

## 1993

- \* Terra incognita. Recent Research on Christian Apocryphal Literature, especially on some Acts of Apostles. - In: Studia Patristica 25. Leuven: Peeters, 142-158.
- \* Hérésie et orthodoxie selon la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul. - In: Hérésie et orthodoxie dans l'Eglise ancienne. Perspectives nouvelles [Cahier de la RThPh 17]. Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag, 21-63 (und Vorwort: 1).

## VERMISCHTES

### 1. Artikel

Der Sonntag, Zelle des geistlichen Lebens oder Ruhetag?. - Reformierte Schweiz 21 (1964) 104-106.

Mönchsland Athos - Rückschau auf eine Reise. - Die Zeichen der Zeit, (Heft 8/9, 1964) 307-316.

Les origines de la sainte cène. - La Vie protestante (5.3.1965) 4.

Fêter Pâques à date fixe?. - La Vie protestante (9.4.1965) 1.10; (16.4.1965) 3.

Die christlichen Kirchen und ihr Sonntag. - Ex Libris (5/1966) 5-6.

La fin du monde - espérance oubliée. - La Vie protestante (17.3.1967) 2.

Warum eigentlich der Sonntag?. - Kontakt (1/1967) 6.

Gegner des Christentums: Celsus. - Kontakt (4-5/1967) 32-33.

Humanisierung des Menschen? Streiflichter vom religionswissenschaftlichen Kongress in Los Angeles. - Weltwoche (4.10.1972) 46.

Zum Jesusbuch Augsteins. - Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 129 (1973) 71-73.

L'année ecclésiastique. - Le gouvernail 44/10 (1975) 1-3; 45/4 (1976) 2-3.

Pastorale du baptême: un livre qui vient à point. - La Vie protestante (20.7.1979) 4.

Gemeinde Jesu gestern und heute. - Kirchenbote der evangelisch-reformierten Kirchgemeinden im Welschland 53/5 (1979) 1-2.

Saint Benoît, fondateur du monachisme occidental. - La Vie protestante (27.6.1980) 1-2

Théologie et hôtellerie. - Pot-au-feu 20/6 (1981) 47-49.  
 Das nicaeno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis. - Evangelischer Pressedienst (22/1981) 2-4.  
 Oscar Cullmann - ein Theologe des Brückenschlags. - Leben und Glauben 57/9 (1982) 6-7.  
 Testimonium. - In: Testimonia in honorem Oscar Cullmann. Tübingen, 1982, 88-90.  
 Qu'est-ce que la patristique?. - L'Impartial (15.6.1982) 6.  
 Le chrétien et son corps: quelques flashes historiques. - Les Cahiers protestants, n.s.(1984/6) 5-9.  
 Rind behindert den Bahnverkehr. - Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 142 (1986) 174.  
 Zum Glaubensbekenntnis 1986. - Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 142 (1986) 227-228.  
 A propos de l'histoire de la fête de Noël. - L'Impartial (24.12.1987) 28.  
 Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel. - La Vie protestante (29.4.1988) 3.  
 Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour. - La Vie protestante (20.5.1988) 9.  
 Millénaire de l'Eglise orthodoxe russe. - La Vie protestante neuchâteloise (août 1988) 26-29.  
 Attente et réalité. - La Vie protestante neuchâteloise (octobre 1989) 6.  
 Le septième jour. - La Vie protestante neuchâteloise (17.3.1989) 3.  
 Der römische Kanon im Lichte seiner altkirchlichen Vorgeschichte. - Schweizerische Kirchenzeitung 158 (1990) 527-531.  
 Les Apocryphes du Nouveau Testament. - L'Impartial (20.11.1990)  
 Le dieu-soleil Mithra vaincu par le Christ. - L'Impartial (24.12.1991)  
 L'histoire du christianisme en Irak. - L'Impartial (1.3.1992)

## **2. Predigten**

Où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté (II Cor. 3/17). - Radio suisse romande. Service des émissions protestantes (8.10.1972).  
 Sermon de consécration sur II Tim. 1,6-9. - Eglise réformée-évangélique du canton de Neuchâtel (27.1.1974).  
 Sermon de consécration sur Rom. 1,16-17. - Eglise réformée-évangélique du canton de Neuchâtel (29.8.1976).  
 Erbe ist Auftrag. - Gemeindeblatt der Deutschschweizer reformierten Kirchgemeinde Genf 73 (1978) 1-2.  
 Prédication sur Matthieu 5, 13-16. - Radio suisse romande. Service des émissions protestantes (4.11.1979).  
 Jésus et la Samaritaine (Jean 4, 1-26). - Almanach protestant (1982) 44-45.  
 Prédication sur Jonas 1. - Radio suisse romande. Service des émissions protestantes (14.2.1991).  
 Zürcher Predigten. Stäfa-Zürich: Verlag Th. Gut & Co. 304 S.

### **3. Musikmeditationen am Radio**

Mozarts Requiem in der Notre-Dame von Paris. - Radio Schweiz International (24.3.1978).

Antonio Vivaldis Magnificat. - Radio Schweiz International (25.3.1979).

Johann Sebastian Bachs Himmelfahrtsoratorium. - Radio Schweiz International (28.5.1981).

1600 Jahre Oekumenisches Glaubensbekenntnis. - Radio DRS II (12.4., 20.4., 8.6. 1981).

Liszts Via Crucis. - Radio DRS II (1.4.1983).

Johannes Zwick und sein Lied "All Morgen ist ganz frisch und neu". - Radio Schweiz International (2.12.1984).

Arthur Honeggers Weihnachtskantate. - Radio Schweiz International (25.12.1986).

Gloria in D-dur von Antonio Vivaldi. - Radio Schweiz International (25.12.1991).

### **4. Literarische Versuche**

Perpetua Felicitas - oder: Das immerwährende Glück (Theaterstück 1975).

Aufbruch - 50 Frühe Gedichte (1983).

### **5. Festschrift**

Adversus tempus. Mélanges offerts à Willy Rordorf pour son 50<sup>e</sup> anniversaire par ses collègues et amis. Neuchâtel: Centre universitaire des polycopiés. 1983, 191 S.

- I. LEONHARD WEBER: Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung. XII–288 S. (1947). vergriffen
  
- II. ANDREAS SCHMID O.S.B.: Die Christologie Isidors von Pelusium. XX–114 S. (1948).
  
- III. JOSEPH K. STIRNIMANN: Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie, XII–180 S. (1949). vergriffen
  
- IV. KARL FEDERER: Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. VIII–144 S. (1950). vergriffen
  
- V. ALOIS MÜLLER: Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2. überarbeitete Auflage. XVIII–242 S. (1955).
  
- VI. HENRI DE RIEDMATTEN O.P.: Les Actes du procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du III<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle. 172 p. (1952). épuisé
  
- VII. HUBERT MERKI O.S.B.: Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. XX–188 S. (1952). vergriffen
  
- VIII. OTHMAR HEGGELBACHER: Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. IX–196 S. (1953). vergriffen
  
- IX. MARK DORENKEMPER C.P.P.S.: The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. IX–234 p. (1953). out of print
  
- X. TARSICIUS VAN BAVEL O.E.S.A.: Recherches sur la Christologie de saint Augustin. XIII–189 p. (1954). épuisé
  
- XI. LUIGI I. SCIPIONI O.P.: Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico. X–186 p. (1956).
  
- XII. GERVAIS AEBY OFM. Cap.: Les Missions divines. De saint Justin à Origène. XIII–194 p. (1958). épuisé
  
- XIII. FRANZ FAESSLER O.S.B.: Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem. XVIII–242 S. (1958). vergriffen
  
- XIV. IVO AUF DER MAUR O.S.B.: Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. XVI–205 S. (1959).



- XV. OTHMAR PERLER: Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII). 96 S. (1960).
- XVI. JEAN-LOUIS MAIER: *Les Missions divines selon saint Augustin*. X-226 p. (1960).
- XVII. CHARLES WILLIAM NEUMANN S.M.: The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose. XVI-280 p. (1962).
- XVIII. RANIERO CANTALAMESSA OFMCap.: *La Cristologia di Tertulliano*. XIV-213 p. (1962).
- XIX. JEAN-LOUIS MAIER: *Le Baptistère de Naples et ses mosaïques. Etude historique et iconographique*. XII-175 p. Avec 12 planches (1964).
- XX. JOHN EDWARD CHISHOLM C.S.Sp.: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. I, Introduction. XVI-22 p. (1967).
- XXI. JOHN EDWARD CHISHOLM C.S.Sp.: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. II, The First Critical Edition of the Text. X-249 p. (1980).
- XXII. DIRK VAN DAMME O.P.: Pseudo-Cyprian, *Aduersus Iudaeos*. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt. XIX-200 S. (1969).
- XXIII. Sr. DOMINIQUE CUSS, F.C.J.: Imperial Cult and Honorary terms in the New Testament. 168 p. (1974).
- XXIV. CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, O.P.: L'Icone du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I<sup>er</sup> et le II<sup>e</sup> Concile de Nicée (325-787). 245 p. (1976). (2<sup>e</sup> édition 1978). épuisé
- XXV. JOHN KEVIN COYLE: Augustine' «De moribus ecclesiae catholicae». A Study of the Work, Its Composition and Its Sources. XXXVI-466 p. (1978).
- XXVI. FELIX HEINZER: Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. 214 S. (1980).
- XXVII. Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2-5 septembre 1980. Edités par FELIX HEINZER et CHRISTOPH SCHÖNBORN, 438 p. (1982).
- XXVIII. JEAN-MICHEL POFFET O.P.: La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains. XXX-302 p. (1985).
- XXIX. OTHMAR PERLER: Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag. Herausgegeben von DIRK VAN DAMME und OTTO WERMELINGER. XII-632 p. (1990).

- XXX. JEAN-LOUIS FEIERTAG: *Les Consultationes Zacchaei et Apollonii*. Etude d'histoire et de sotériologie. XLIV–380 p. (1990).
- XXXI. MARIE-ANNE VANNIER: «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin. XXXVIII–240 p. (1991).
- XXXII. KLAUS KOSCHORKE: *Spuren der alten Liebe*. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea. VII–408 S. (1991).
- XXXIII. PHILIPPE HENNE: *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas*. 378 p. (1992).
- XXXIV. JEAN-MICHEL GIRARD: *La mort chez Saint Augustin*. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités. 256 p. (1992).
- XXXV. PHILIPPE BRUGGISSER: *Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire*. Recherches sur le premier livre de la correspondance. VIII–536 p. (1993).
- XXXVI. WILLY RORDORF: *Lex orandi – Lex credendi*. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag. XVI–516 S. (1993).



### *Zusammenfassung – Résumé – Summary*

In diesem Band sind 30 Aufsätze vereinigt, die der Verfasser zu verschiedenen liturgischen, theologischen und ethischen Themen der frühchristlichen Väter- und Apokryphenliteratur publiziert hat. Zum Teil ist auch deren Nachwirkung im 16. Jahrhundert und deren Bedeutung für gegenwärtige Fragestellungen ins Licht gerückt. Es ist dem Verfasser ohnehin daran gelegen, die patristische Forschung, bei aller für ihn selbstverständlichen wissenschaftlichen Akribie, in einem ökumenischen Geist für die heutige Zeit fruchtbar zu machen. Theologen, Liturgiker, Historiker, aber auch Laien der verschiedenen christlichen Konfessionen werden aus diesem reichhaltigen Band Gewinn ziehen.

---

Ce volume contient 30 articles publiés par l'auteur et concernant divers thèmes liturgiques, théologiques ou éthiques de l'époque du christianisme antique et patristique ainsi que de la littérature apocryphe. Dans certains cas, l'évolution postérieure de ces problématiques au cours du 16<sup>e</sup> siècle y est étudiée, et leur importance pour les préoccupations d'aujourd'hui bien mise en lumière. Willy Rordorf s'y montre soucieux, tout en restant attaché à une indispensable rigueur scientifique, de manifester dans un esprit œcuménique la fécondité de la recherche patristique pour notre temps. Les théologiens, les liturgistes, les historiens ou les laïcs des différentes confessions chrétiennes trouveront donc dans ce volume une riche matière dont ils ne pourront que tirer profit.

---

In this volume, thirty essays of the author on various liturgical, theological and ethical topics in the field of patristic and apocryphal literature have been collected. In some cases, the influence of those works on sixteenth century theology, as well as their importance for contemporary problems, have been put into light. It is the scope of the author to combine scientific exactness with the care to make patristic studies fruitful for our time in an ecumenical spirit. Theologians, liturgists, historians, and lay people of various confessions will get profit out of this rich work.