

Der Galaterbrief in seiner ursprünglichen Gestalt

Erläuterungen ¹

1. Gal 1,1²

#1) Gal 1,1	– καὶ θεοῦ πατρὸς	cor
Marc 5.1.3; Orig bei Hieronymus GalKomm (PL 26 [1845] 313A, 4-7); Laodicenerbrief = Clabeaux #1) App B		
#2) Gal 1,1	αὐτὸν > αὐτὸν	cor
Orig bei Hieronymus (GalKomm, PL 26 [1845] 313 A,4-7)		

Textzeugen und Rekonstruktion des marcionitischen Textes

#1) Die Auslassung des καὶ θεοῦ πατρὸς wird von Tertullian bezeugt: Tertullian, Marc 5.1.3: »*Ipsse se, inquit, apostolum est professus et quidem non ab hominibus nec per hominem, sed per Jesum Christum*«.

Die LA entspricht, wie HARNACK, 68*, bemerkte, dem Eingang des (marcionitischen) Laodicenerbriefes: »*Paulus apostolus non ab hominibus neque per hominem, sed per Jesum Christum, fratribus*«. Im folgenden ein

¹ **Revidierte Fassung**, 26. Januar 2002.

² Schlüssel zur „textkritischen Visitenkarte“:

# ID-Nr) Stelle	Bezeugte bzw. durch Auslassung (-) oder Zusetzung (+) rekonstruierte marcionitische Textvariante des katholischen Textes > für Ersatz oder Umstellung	Urteil: cor (correct)-nlq (non liquet) – incor (incorrect)
antike Zeugen – moderne Wissenschaftler (bei Konjekturen)		

Vergleich des Präskriptes des Galaterbriefes in der durch Tertullian und Origenes (s.u.) bezeugten (wahrscheinlichen) marcionitischen Form mit dem (von HARNACK, 139*f, ins Griechische übertragenen) Präskript des Laodizenerbriefes.

Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοὶ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας, χάρις ὑμῖν ...	Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῖς ἀδελφοῖς τοῖς οὖσιν ἐν Λαοδικείᾳ, χάρις ὑμῖν ...
---	--

#2) Daß Marcion αὐτόν statt αὐτόν las, wird von Origenes bestätigt. Origenes (GalKomm, PL 26 [1845] 313 A,4-7):

»*Sciendum quoque in Marcionis Apostolo [Apostolico] non esse scriptum 'et per Deum patrem', volentis exponere, Christum non a Deo patre, sed semetipsum suscitatum, ut est illud, 'Solvite templum hoc, et ego in triduo suscitabo illud', necnon et illud [alibi], 'Nemo tollit animam meam a me; sed ego pono eam a meipso. Potestatem habeo ponendi eam et rursus potestatem habeo sumendi illam.*«

Dazu HILGENFELD, 439: »Daraus folgt zwar nicht, wie man anzugeben pflegt, eine besondere Lesart ἐαυτόν statt αὐτόν, da Marcion ΑΥΤΟΝ als mit dem Spir. asper versehen auffassen konnte, wohl aber die Auslassung von καὶ θεοῦ πατρὸς wenigsten für den Hieronymus bekannten Text«.

Die Frage nach dem ursprünglichen Text

Für HARNACK, 68*, geht die Änderung auf das Konto des Marcion und ist für »M.s Gottes- und Christuslehre charakteristisch«; m.a.W. die Änderung ist nach HARNACK durch Marcions *modalistisches* Interesse veranlaßt. Marcion habe zum Ausdruck bringen wollen, daß Christus nicht von Gott auferweckt wurde, sondern *sich selbst* auferweckt habe (entsprechend Joh 2,19; 10,18). Auch in der Sicht BLACKMANS liegt darin »a significant Marcionite omission«, 81, da der Vers in dieser Form »indicative of Marcion's modalistic christology« sein soll, 44. Die Streichung »gives expression to his theory that Christ raised himself from dead, and depended for nothing on the Creator«, 44.

Dennoch scheint es sich bei der marcionitischen Fassung um den ursprünglicheren Text zu handeln, und zwar aus den folgenden Gründen:

1) *Marcion hatte keine Veranlassung, das καὶ θεοῦ πατρὸς zu streichen.* Gegen HARNACK und BLACKMANS These, Marcion habe mit der Streichung zum Ausdruck bringen wollen, daß Christus nicht vom Welterschöpfer abhängig gewesen sei, wird man darauf hinzuweisen haben, daß an anderen Stellen des marcionitischen *Corpus Paulinum*, soweit uns dieses durch Tertullian bezeugt ist, der Gedanke einer *Auferstehung durch Gott* keineswegs unterdrückt wird.

- | | |
|---------------|--|
| a) Röm 8,11 | ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν, <i>qui suscitavit Christum a mortuis</i> , Marc 5.14. |
| b) 1Kor 6,124 | ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν, <i>qui dominum suscitavit</i> , Marc 5.7. |
| c) Eph 1,20 | ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, <i>suscitando eum a mortuis</i> , Marc 5.17. |

Schon ZAHN, 496, bemerkte, daß die »Tilgung [des καὶ θεοῦ πατρὸς] für Mrc. nicht nothwendig« gewesen ist, auch wenn sie seiner Christologie »vorzüglich« entsprach; vgl. auch BAARDA, 244, der völlig zu Recht fragt: »If Marcion were a modalist in the strict sence of the word, he apparently did not revise other passages in which Paul spoke of God having raised Christ from the dead. Why then would he have demonstrated his modalism so explicitly in Gal 1:1 and not elsewhere?«

Marcion brauchte im übrigen beim καὶ θεοῦ πατρὸς nicht notwendig an den Schöpfergott zu denken, wie BLACKMAN meinte, sondern hätte die Stelle, falls sie ihm vorgelegen hätte, mühelos auf den Vater Jesu Christi, d.h. den marcionitischen Guten Gott, beziehen können.

2) *Sprachliche Probleme: die Präposition διὰ in Gal 1,1:* Eigentlich weist die Präposition *διὰ* mit Gen., sofern sie nicht *lokal, temporal* oder *modal* aufgefaßt wird oder bei dringenden Bitten steht (Bl.-D. § 233, ThW II, 65), *instrumental* auf einen »Vermittler« hin und kann dann beispielsweise mit »durch Vermittlung« wiedergegeben werden. Diese Übersetzung könnte sich wegen Gegensatzes zum vorangehenden δι' ἀνθρώπου nahelegen, muß aber wegen des καὶ θεοῦ πατρὸς scheitern. LIETZMANN, 227: »Da διὰ im zweiten Satzglied sowohl zu Jesus wie zu Gott bezogen werden muss, kann es auch bei δι' ἀνθρώπου nicht 'durch Vermittlung' heissen: der Wechsel der Präposition bezweckt demnach nur rhetorische Plerophorie...« Anders SCHLIER 27f.³

³ Bereits Hieronymus (GalKomm, PL 26 [1845] 313 A,4-7) las statt des dastehenden διὰ θεοῦ πατρὸς unwillkürlich ἀπο θεοῦ πατρὸς in den Text hinein: Zunächst zitiert er den Text folgendermaßen: Paulus, qui neque ab hominibus, neque per hominem, sed a Deo

Betrachtet man καὶ θεοῦ πατρὸς nicht *a priori* als einen ursprünglichen Textbestandteil bzw. sieht man darin den Zusatz eines späteren Redaktors, so kann die Präposition auch an dieser Stelle sehr wohl in ihrem eigentlichen Sinne verstanden und in Kontrast zum vorangegangenen δι' ἀνθρώπου »durch Vermittlung Jesu Christi« übersetzt werden. Bei der Arbeit des Redaktors hat die theologische Tendenz häufig den Vorrang vor der sprachlichen Exaktheit (vgl. z.B. das zu Gal 4,6 Gesagte).

3) *Theologische Probleme:* a) In der kanonischen Fassung wird die Berufung des Apostels nicht nur auf Christus, sondern auch auf Gott, καὶ θεοῦ πατρὸς, zurückgeführt. Das steht, wie u.a. auch von SCHMITHALS, *Das kirchliche Apostelamt*, 15f, zu Recht festgestellt wird, im Gegensatz zu den meisten anderen Stellen in den paulinischen Briefen, in denen *Christus* als alleiniger Urheber der Berufung angesehen wird: [Röm 1,4f]; 1Kor 1,1 (Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ, nicht etwa διὰ Θεου); 2Kor 1,1; 1Thess 2,7; vgl. Eph 1,1; Kol 1,1; 2Kor 11,13; 1Kor 1,17; 1Kor 9,1. SCHMITHALS, 15f folgert daraus: »Marcion läßt καὶ θεοῦ πατρὸς fort, offenbar infolge der richtigen Beobachtung, daß Paulus gewöhnlich die Berufung zum Apostel lediglich auf Christus zurückführt.« – Die angemessenere Folgerung wäre wohl die, daß der marcionitische Text ursprünglicher ist.

b) Durch die doppelt negative Form οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου wird in ausdrücklicher Weise die *menschliche* Herkunft des paulinischen Apostolats bestritten. Der ganze formale Aufbau und die innere Logik fordern, daß mit Ἰησοῦς Χριστὸς eine absolut *göttliche* Macht bezeichnet wird, die der menschlichen Sphäre konträr gegenübersteht. Tatsächlich wird dieser Gedanke im kanonischen Text nicht konsequent durchgeführt. Dadurch, daß Gott-Vater durch den Zusatz καὶ θεοῦ πατρὸς an die Seite Jesu Christi tritt, rückt dieser keineswegs stärker auf die Seite Gottes, sondern im Gegenteil: Statt der Gemeinschaft wird der *Unterschied* zwischen beiden, zwischen dem, der von den Toten auferweckte, und dem, der auferweckt wurde, betont.

Insgesamt wird also der nachdrücklich betonte Gegensatz zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre, der durch den Beginn des Verses vorbereitet wurde, durch den Zusatz »und Gott-Vater, der ihn von den Toten erweckte« wieder abgeschwächt, indem Jesus Christus Gott-Vater untergeordnet wird. Der Zusatz καὶ θεοῦ πατρὸς trübt, wie bereits VAN

Patre (= ἀπο θεοῦ πατρὸς) per Jesum Christum missus est. Dann wirft er Marcion vor, er habe die Worte *et per Deum Patrem* gestrichen.

MANEN, 456 ff., feststellte, den ursprünglichen klaren Gedanken der göttlichen Berufung des Apostels, indem er das οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου abschwächt.

Fazit: Die literarkritische Untersuchung hat ergeben, daß die marcionitischen Lesarten (#1 und #2) sich gegenüber dem kanonischen Text als die älteren und ursprünglicheren erweisen. Die bei Marcion fehlende Texterweiterung bzw. –änderung ist, wie die *sprachlich-formale* sowie *inhaltlich-theologische* Analyse ergab, zweifellos kein integraler Bestandteil des ursprünglichen Textes. Die beobachteten Differenzen weisen vielmehr auf die Arbeit eines späteren Redaktors hin.

2. Gal 1,4.5

#3) Gal 1,4.5 Van Manen	– 4.5.	cor
----------------------------	--------	-----

Textzeugen

Der Abschnitt wird in keinem der Referate über das marcionitische Apostolikon erwähnt.

Zur Frage nach dem ursprünglichen Text

Der Abschnitt scheint aus formalen, sprachlich-stilistischen sowie theologischen Gründen nicht zum ursprünglichen Text zu gehören:

Kontext

Die Erweiterung des Grußes nach der Segensformel χάρις ὑμῖν κτλ. ist singular: vgl. Röm 1,7; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2; Eph 1,2; Phil 1,2; Kol 1,2; 1Thess 1,1; 2Thess 1,2; Philm 1,3; vgl. dazu BENGEL z.St.: »Gratiae et appreciationi nusquam alibi Paulus talem periphrasin addit«.

Ein unmittelbarer *Bezug* des überschießenden Teils auf den konkreten Inhalt des Gal (z.B. im Sinne eines Themasatzes oder eines besonderen Eingehens auf die Situation der Gemeinde), der die Abweichung erklärte, läßt sich nicht

erkennen bzw. nur künstlich herstellen (gegen SCHLIER, 31; OSTEN-SACKEN, 121), dazu s.u.

Sprachliche und formale Besonderheiten

a) Bei dem Begriff ἐξέλθαι (Konj. Aor. Med. von ἐξαίρῃ) handelt es sich innerhalb des *Corpus Paulinum* um ein Hapaxlegomenon. Der Begriff begegnet in der Apg 4 mal (7,10. 34; 12,11; 23,27; 26,17) und 3 mal im 1Clem (39,9; 52,3; 56,8 = Zitate aus der LXX); das weist auf seine Herkunft aus der Septuaginta. In der Tat ist ἐξαίρῃ als Übersetzung des hebr. לָצַד (im Sinne von »erretten, herausreißen«) ein dort überaus häufig (insgesamt 155 mal, davon 16 mal in den Psalmen) begegnender Begriff.

b) 1,5 enthält eine *Doxologie* – die einzige Doxologie innerhalb des Galaterbriefs und die einzige Doxologie innerhalb des Corpus Paulinum, die ein Präskript abschließt. SCHLIER, 35: »Solchen Lobpreis Gottes, der das Präskript abschließt, findet man in den anderen Briefen des Apostels nicht«; SCHLIER erklärt das mit dem Fehlen der Danksagung im Galaterbrief, die durch die Doxologie ersetzt werden sollte, aber das bleibt eine Vermutung.

Innerhalb des *Corpus Paulinum* begegnen Doxologien nur Röm 1,25; 9,5; 11,36; 2Kor 11,32; Eph 3,21; Phil 4,20; 1Tim 1,17; II Tim 4,18 (Hebr 13,21). Alle Doxologien stammen (natürlich mit Ausnahme der drei letztgenannten Stellen) aus der Feder des katholisierenden Bearbeiters.

Bei Gal 1,5 handelt es sich ebenso wie bei Röm 16,27, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν, um ein »durch und durch jüdisches Stück« (SCHMITHALS, *Römerbrief*, 416f). Darin verrät sich – wie schon in dem Wörtchen ἐξαίρῃ – der jüdisch-synagogale Ursprung des Abschnitts; vgl. LXX: 4 Makk 18,24 (wörtlich: ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν).

Theologische Spannungen

Nach BULTMANN, *Theologie*, 297, kommt in Gal 1,4 das von Paulus zur Beschreibung des Heilswerks Christi verwendete – neben anderen, z.B. dem jüdischen Sühnopfergedanken oder dem Motiv des stellvertretenden Opfers – *Loskaufmotiv* zum Ausdruck. Seine Erklärung — »der ἐνεστὼς αἰὼν ist ja der unter dem Gesetz stehende Aion, der als solcher auch unter der Macht der Sünde und des Todes steht« — geht freilich am eigentlichen Wortlaut von Gal 1,4 vorbei, da ἐξαίρῃ in medialer Bedeutung »herausreißen. von etw. befreien« bedeutet, nicht »loskaufen« (s.o.), wofür in den paulinischen Briefen stets ἀγοράζω bzw. ἐξαγοράζω gebraucht wird (Gal 2,20 MRez; 3,13; 4,5; I

Kor 6,20; 7,23; [Eph 5,16; Kol 4,5]). SCHOEPS, *Paulus*, 249, stellt den Satz dagegen richtig in den *Sühnopferzusammenhang* und bemerkt, daß das »um unserer Sünden willen in den Tod« Gegebensein »dem Sühnopfer Abrahams sehr ähnlich« sei.

Die Sühnopfertheologie, die in 1,4 aufscheint, steht in Kontrast zu den übrigen christologischen und soteriologischen Vorstellungen. Zwei verschiedene christologische und soteriologische Gedankenreihen, die nicht ohne weiteres miteinander kompatibel sind, laufen nebeneinander her:

Gal 1,4

1. Christus gab sich für unsere Sünden dahin

– οὐ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν

2. um uns aus dem gegenwärtigen Äon

»herauszureißen« – ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος ποιηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν

Gal 3,13; 4,5.6

1. Christus kaufte uns vom Gesetz los –

Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρρα

2. um uns die Sohnschaft – ἵνα τοὺς ὑπὸ

νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν

3. durch den Geist zu schenken

ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν

Man sollte diese verschiedenen Vorstellungsrerien, die wir in den Paulsbrieffen sehr häufig ineinander verwoben oder in verschiedenen Schichten aufeinanderliegend antreffen, nicht voreilig harmonisieren, sondern zunächst versuchen, sie zu entflechten.

Vgl. VAN MANEN, 506: »Zwar spricht er [der Verfasser] 2,20 von Christus παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ, aber nicht von ihm als οὐ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Das Ziel seines Christus war nicht, 'uns herauszureißen aus dem gegenwärtigen bösen Zeitalter', sondern 'uns frei zu kaufen vom Fluch des Gesetzes', 3,13 (vgl 4,4), woraufhin wir nicht erst viel später, sondern gleich die Frucht seines Kreuzestodes empfangen können: 'den Segen des Geistes durch den Glauben', 3,14, so daß wir, nicht länger unter dem Gesetz lebend, als Kinder der Freien, uns von Stund an als Söhne fühlen dürfen, ... 3,26; 4,5; 6,21-31; 5,1«.

Fazit: Der Redaktor trägt an dieser Stelle die Hauptgedanken der judenchristlich-katholischen *Soteriologie* und *Eschatologie* gegen Marcion in den Text ein: Die *futurische* Eschatologie als messianisch-apokalyptische Erwartung der Befreiung aus dem gegenwärtigen Äon wird der marcionitisch-

gnostischen, präsentischen Eschatologie gegenübergestellt bzw. mit ihr verbunden; ebenso der judenchristliche *Sühnopfergedanke* (Christi Tod als Vergebung der *Sünden*) mit dem marcionitisch-gnostischen Loskaufgedanken (Christi Tod als Loskauf von der Herrschaft des *Gesetzes*); vgl. BULTMANN, *Theologie*, 295ff.

Die antimarcionitische Tendenz offenbart sich noch einmal in der Formulierung κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν: Aus dem θεός πατήρ von 1,3 ist nun der θεός καὶ πατήρ geworden; damit soll deutlich gemacht werden, daß der Gott des AT und der »Vater« der Christen in Wahrheit nicht zwei, sondern *einer* sind (VAN MANEN, 506). Das κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ohne das ausdrückliche (auf antimarcionitische Polemik hiweisende) καὶ πατρὸς ἡμῶν begegnet noch I Petr 4,19 und 1 Esr 8,16.

3. Gal 1,6

#4) Gal 1,6	εἰς χάριν > ἐν χάριτι	incor
VAN MANEN conl. aufgrund von Marc 5.2.4 Dam./Ruf 1.6		
#5) Gal 1,6	– Χριστοῦ	cor
Marc 5.2.4 Dam./Ruf 1.6 = Clabeaux #1), App A		

Zeugen für den marcionitischen Text:

Tertullian Marc 5.2.4: »*Miror vos tam cito transferri ab eo qui vos vocavit in gratiam ad aliud evangelium*«; Dagegen Tertullian, *De praescr.* 27,3: »Tenent correptas ab apostolo ecclesias: O insensati Galatae, quis uos fascinavit? et: Tam bene currebatis, quis uos impediit? ipsumque principium: *Miror, quod sic tam cito transferemini ab eo qui uos uocavit in gratia, ad aliud euangelium*«. Megethius zitiert (Adamant., Dial. I, 6) nur nach Rufin, nicht nach dem gr. Text: »*Miror quod sic tam cito transferimini in aliud evangelium*«. HARNACK, 68*, rekonstruiert: ἐν χάριτι εἰς ἕτερον. Die *De praescr* 27 empfohlene Lesart ἐν χάριτι könnte, wie VAN MANEN, S, 459f, richtig bemerkt, freilich bereits eine Angleichung an den kanonischen Text sein.

Der Sinn der *kanonischen Text-Version* ist, wie von allen Exegeten anerkannt wird, unklar: LIETZMANN, 229, schwankt zwischen drei Möglichkeiten: 1) das ὁ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι kann »heissen ‘der euch

zur Gnade berufen hat', wie zu I Cor 7, 15 gezeigt ist, dann kommt der Gegensatz zu dem falschen Werkchristentum der Judaisten am schärfsten zu Ausdruck«. 2) ἐν kann *instrumental* aufgefaßt werden, so daß »der euch durch seine Gnade berufen hat« zu übersetzen wäre (vgl. Röm 3,24; 5,15; 11,6 u.ö. 3) als dritte Möglichkeit bleibt »ἐν vom Gemütszustand, in dem sich jemand befindet, aufzufassen 'der euch in Gnaden berufen hat'«, vgl. II Thess 2,16 (von Gott); Kol 3,16; 4,6 (von Menschen). Die Unklarheit scheint wesentlich für die Entstehung weiterer Lesarten:

ἐν χάριτι Χριστοῦ (P⁵¹ S A B Maj SyrP Boh Goth Arm Vg),
 ἐν χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ (D 326 1241^c min pc syr^{H*}),
 ἐν χάριτι Χριστοῦ Ἰησοῦ (sa Chry.),
 ἐν χάριτι θεοῦ (7 327 336 Orig^{lat} Thdt)

verantwortlich zu sein. Siehe auch CLABEAUX, 83.

Für die Annahme, daß es sich bei εἰς χάριν um den marcionitischen Text handelt, sprechen nach VAN MANEN folgenden Überlegungen: Anders als im kanonischen Text wird der Gegensatz von χάρις und ἕτερον εὐαγγέλιον bei Marcion durch die Präposition εἰς deutlich hervorgehoben. Durch die Gegenüberstellung: *Hinwendung zur Gnade* (εἰς χάριν) einerseits, *Hinwendung zum anderen Evangelium* (εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον) andererseits, wird der Gegensatz von paulinischem Evangelium und judaistischer Christusverkündigung sehr stark betont. »Gnade ist ... nur ein anderes Wort für unser 'paulinisches Evangelium', 'das Evangelium der Nicht-Beschneidung', und das *andere* Evangelium, ist, wie Marcion nach Tertullian, *Marc* 1.20, aber auch er selber und Hieronymus gut begriffen haben, unser 'jüdisches Christentum', 'das Gesetz'« (VAN MANEN, 460f). Dieser Gegensatz sollte offenbar durch das unklare und vieldeutige (s.o.) ἐν vom katholischen Redaktor abgeschwächt bzw. vernebelt werden. Die Möglichkeit, daß Marcion den Text zur *Verdeutlichung* geändert hat, ist nach VAN MANEN nicht auszuschließen, ist aber weniger wahrscheinlich (vgl. *Paulusbrieve ohne Paulus?* 467).

Demgegenüber hat ZAHN, 496, in den von Tertullian und anderen Lateinern gebotenen Lesarten wohl zu Recht »nur verschiedene Auffassungen und Übersetzungen des allein bezeugten Originals ἐν χάριτι« gesehen. Die von Van Manen empfohlene marcionitische LA wäre überdies mit starken stilistischen Problemen behaftet (εἰς χάριν εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον), die man dem Verfasser des Briefes als einem guten Stilisten kaum zutrauen möchte.

Zu #5) hat CLABEAUX, 83f, richtig bemerkt: »It is surprising that any modern edition of the New Testament would include Χριστοῦ in this verse,

even in brackets as the Nestle-Aland²⁶ has it. Ἐν χάριτι with no additions is the source of all the other readings. The various additions represent attempts to make the phrase ἐν χάριτι more precise. The phrase χάρις Χριστοῦ never occurs in the letter of Paul... It is unreasonable to take the earliest evidence so lightly, especially when it is supported by strong rational criteria. Ἐν χάριτι should stand in Gal 1,6 with no additions«.

4. Gal 1,7

#6) Gal 1,7	ὁ ἄλλο πάντως οὐκ ἔστιν	nlq
Marc 5.2.5	> ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο	
#7) Gal 1,7 Dial I,6	+ κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου	cor

Textzeugen:

#6) Der Wortlaut des marcionitischen Textes ist gut bezeugt. Tertullian zitiert den Anfang gleich zweimal hintereinander, Marc 5.2.5: »*Nam et adiciens quod aliud evangelium omnino non esset, creatoris confirmat id quod esse defendit*«. Nachdem Tertullian das Zitat zum Beleg dafür, daß das paulinische Evangelium vom Schöpfergott stamme, benutzt hat, führt er atl. Stellen für die Verheißung des Evangeliums an, um darauf die Behauptung der Marcioniten, das Evangelium sei *evangelium dei novi*, unter erneuter Anführung der Stelle 1,6 *ad absurdum* zu führen: »*est autem evangelium etiam dei novi, quod vis tunc ab apostolo defensum; iam ergo duo sunt evangelia apud duos deos, et mentibus erit apostolus dicens quod aliud omnino non est, cum sit et aliud, cum sic suum evangelium defendere potuisset, ut potius demonstraret, non ut unum determinaret*«. Wenn es ein Evangelium des neuen Gottes gäbe, dann gäbe es 2 Evangelien und dann wäre der Apostel ein Lügner, der behauptet es gäbe kein anderes.

#7) Die Wendung κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, nach HARNACK z.St. dazu eingesetzt, »um das paulinische Evangelium als die authentische Gestalt des Evangeliums Christi hervorzuheben«, fehlt bei Tertullian, wird jedoch Dial. I,6 bezeugt, wo Megethios folgendermaßen zitiert: οὐκ ἔστιν ἄλλο κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, εἰ μὴ τινές εἰσιν οἱ ταρασσόντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες

μεταστρέψαι εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Rufin scheint das κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου in der Übersetzung (aus welchen Gründen auch immer) zu ignorieren und liest statt dessen: „Si enim Siluanus et Timotheus et Paulis euangelistae sunt, dicit autem ipse Paulus: *Quod euangelizauimus uobis, uerisimile uidetur recipi debere, plures esse euangelistas, sed unum esse euangelium.*“ Das hätte sich mit einer korrekten Übersetzung des κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου besser beweisen lassen.

Kurz zuvor hatte Megethius (Zeile 5f) schon ausdrücklich festgestellt: Ὁ ἀπόστολος οὐκ εἶπε κατὰ τὸ εὐαγγελιά μου, ἀλλά κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου. ἴδε πῶς λέγει ἐν εἶναι. Rufin: *Apostolus non dixit: Secundum euangelia mea, sed secundum euangelium meum.* Auch Zeile 10ff erwidert Megethius: λέγει γὰρ οὐκ ἔστιν κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, εἰ μὴ τινές εἰσιν οἱ παράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέψαι εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Fehlt wiederum bei Rufin.

Deutlicher kann die Existenz des κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου im marcionitischen Apostolikon auch gegen *Tertullian* kaum wahrscheinlich gemacht werden.

VAN MANENS und O'NEILLS Rekonstruktionsversuche

VAN MANEN, 461ff, weist auf Chrysostomos zu Gal 1,7 (T.X. p.667) hin, wo sich Marcion auf Paulus beruft, um zu beweisen, daß es nur *eine* Evangelienschrift gebe: ἐπέλαβετο τῶν εἰρημένων εἰπὼν ὅτι Ἰδοὺ καὶ Παῦλος εἶπεν οὐκ ἔστιν ἕτερον εὐαγγέλιον. VAN MANEN, 461, möchte aus dem Zitat ableiten, daß Marcion—ähnlich wie die Peschittha, die das ἄλλο nicht besonders ausdrückt—»nach εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον einfach gelesen hat: ὃ οὐκ ἔστιν—ohne ἄλλο. Denn hätte er ἄλλο gelesen, hätte er nach VAN MANEN nicht sagen können: ‘Es gibt kein ἕτερον εὐαγγέλιον, sondern höchstens: ‘Das sogenannte ἕτερον εὐαγγέλιον ist gleichwohl *kein anderes...*’«. Damit wäre der Weg frei für die These, »daß man nicht vier oder ‘alle’ Evangelien annehmen müsse, wie die Katholiken es taten, sondern nur eins, wie Marcion und die Seinen «.

VAN MANEN hebt hervor, daß »Tertullian V. 6 und V.7 in der Annahme bespricht, daß wenigstens Marcion, vielleicht auch er selber, gewohnt war, hier etwas über das *Vorhandensein* und nicht über das ἄλλο εἶναι des ἕτερον εὐαγγέλιον zu lesen«. So möchte VAN MANEN vermuten, daß Marcion einfach εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν las.

Vergleicht man diesen Text mit dem kanonischen, so ist für VAN MANEN nicht zweifelhaft, daß die (von ihm erschlossene) marcionitische Lesart gegenüber dem unverständlichen und schwierigen kanonischen Text die

ursprünglichere sein muß. Das ἄλλο könnte nach VAN MANEN von einem katholischen Bearbeiter hinzugefügt worden sein, der deutlich machen wollte, daß die von Paulus bekämpfte Verkündigung des anderen (judaistischen) Evangeliums der Sache nach keine andere war.

VAN MANENS Erklärung muß jedoch am eindeutigen Wortlaut des sowohl von Tertullian als auch den anderen Zeugen referierten Textes scheitern (siehe schon ZAHN, 496f). Auch wenn die Chrysostomos-Stelle belegt, daß Gal 1,7 von Marcion und den Marcioniten benutzt wurde, um gegen die Katholiken mit ihren vier Evangelien zu polemisieren, besteht nicht der geringste Zweifel daran, daß sowohl Tertullian als auch Hieronymus (in seinem Kommentar, Vallarsi VII, 380B) »quod *aliud* omnino non est« gelesen haben.

Wie VAN MANEN so hat auch O'NEILL, 22-23, in seiner Rekonstruktion der Urfassung des Gal ἄλλο als Glosse auszuschneiden versucht. O'NEILL geht aus von dem grammatischen Unterschied zwischen ἕτερον (*quantitative* Bedeutung) und ἄλλο (*qualitative* Bedeutung). Für O'NEILL »the true solution seems to be that ἄλλο was originally a gloss against ἕτερον. The glossator was pointing out that Paul would have expressed his sentiments more clearly, in saying that the other gospel they had turned to was not really gospel at all, if he had used ἄλλο for ἕτερον. Paul seems to have appreciated the difference (cf. Gal. 5,10 and 2 Cor. 11.4: ἄλλον Ἰησοῦν ... ἢ πνεῦμα ἕτερον), but his point would have been spoiled, not made, if he had used ἄλλο for ἕτερον in this context«. Auch das bleibt angesichts der Zahl und des Gewichts der Textzeugen, die alle ἄλλο lesen, fraglich.

So bleiben letztlich zwei Fragen:

a) wie sowohl der kanonische als auch der marcionitische Text zu verstehen ist, sowie

b) welcher von beiden der ursprünglichere ist.

Was a) betrifft, so könnte es sich m.E. hierbei (#6 in der Kombination mit #7) um ein *Paradoxon* handeln, das nur marcionitisch richtig verstanden werden kann: Das *andere Evangelium* ist für den Marcioniten zugleich das Evangelium des *anderen bzw. fremden Gottes* (ebenso wie die »fremde Gnosis« für den Gnostiker die Gnosis des fremden Gottes ist)⁴. Da das von den judaistischen Gegnern des Paulus verkündete Evangelium natürlich nicht das

⁴ Vgl. Harnack, 267* »Weil das unerwartet und fremd ist«, — die Ankunft des »Fremden« — »so nannten die Marcioniten ihre Erkenntnis selbst eine 'fremde' Freudenbotschaft«, mit Hinweis auf Clem, Strom. III, 3,12 Οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος τὴν ξένην ὡς φασὶ γινώσιν εὐαγγελίζεσθαι.

des anderen, fremden, sondern das des verhaßten jüdischen Schöpfer- und Gesetzgeber-Gottes ist, so kann der Verfasser des Gal paradox zugespitzt sagen: Das von den Judaisten verkündete Evangelium mag (äußerlich gesehen) ein anderes, zweites Evangelium sein, ein wirklich »anderes« (im marcionitischen Sinn: als Evangelium vom »anderen« Gott), so wie das meine, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, ist es jedoch nicht.

Im Hinblick auf #6 läßt sich kaum noch entscheiden, ob es sich dabei um den ursprünglichen marcionitischen Text oder eine tertullianische Zutat handelt (letzteres vermutete HANS VON SODEN, vgl. HARNACK 68*. Daß der katholische Redaktor das verräterische ἄλλο nicht entfernte, wird vermutlich damit zusammenhängen, daß ihm die (marcionitische) Pointe des Satzes entgangen ist. #7 wurde dagegen vom Redaktor getilgt, weil die Rede von dem *einen* (als Evangelienschrift verstandenen) *paulinischen Evangelium* von den Marcioniten zu der (den Katholiken gefährlichen) Bestreitung der vier Evangelien gebraucht werden konnte und—wie wir bei Chrysostomos und vor allem Dial I,6 sehen—auch wurde.

5. Gal 1,8.9

#8) Gal 1,8 Marc 5.2.5	+ ἄλλως	nlq
vgl. Clabeaux #2), App B: ἄλλως for παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν		
#9) Gal 1,8 Dial I,6	– ὑμῖν	nlq
#10) Gal 1,8 Marc 5.2.6 Dial I,6. = Clabeaux #2), App A incor	εὐαγγελίσηται > εὐαγγελίζηται	nlq
#11) Gal 1,9	εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται ἀνάθεμα ἔστω > ὡς προειρήκαμεν καὶ ἄρτι πάλιν λέγω· εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.	nlq

HARNACK, 69*, aufgrund von Dial I,6 und Marc 5.2.5

Die Zeugen für den marcionitische Text weichen z.T. stark voneinander ab:

#8) #9): Das ἄλλως ohne ὑμῖν wird vor allem durch die Schriften Tertullians glänzend bezeugt. Tert. *Marc 5.2.5: »Licet angelus de caelo aliter evangelizaverit, anathema sit« ... Sed et si nos aut angelus de caelo aliter evangelizaverit«.*

1,8 wird von Tertullian auch noch an folgenden Stellen zitiert, wo sich Tertullian freilich nicht ausdrücklich auf das marcionitische Apostolikon bezieht:

De praescr. 6,5 (F. REFOULE, *Sources Chrétiennes* 46, 1957): Itaque etiamsi angelus de caelis aliter euangelizaret, anathema diceretur a nobis.

De praescr. 29,7: Ad eius doctrinae ecclesiam scriptum est, immo ipsa doctrina ad ecclesiam suam scribit: *Et si angelus de caelo aliter euangelizauerit citra quam nos, anathema sit.*;

De carne Christi 6: Etiamsi angelus de caelis aliter evangelizaverit vobis quam nos evangelizavimus, anathema sit;

De carne Christi 24, wo Tertullian in dem *Engel* einen Hinweis auf die (durch einen Engel vermittelten) Offenbarungen der Philumene⁵ zu erkennen glaubt: Etiamsi angelus de caelis aliter evangelizaverit vobis quam nos, anathema sit.

#10) εὐαγγελίσηται statt εὐαγγελίζεται :

Dial I,6 (Z.19): ἀλλὰ κἄν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσηται ὑμῖν παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα vobis (anathema sit + Rufin);

Ephraim Refut 16 (Dindorf, Vol II. 379):): κἄν τε ἡμεῖς ἢ ἄγγελος εὐαγγελίσηται ὑμῖν παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.

Dagegen heißt es Dial I,6 (Z.6f.) kurz vor dem obigen Zitat. (Megeth.): εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίσεται παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω. (Rufin läßt παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν aus : »*Si uobis quis aliter euangelizaverit, anathema sit*«).

⁵ Prophetin und Begleiterin des Marcion-Schülers Apelles.

Die Diskussion der Stelle bei Tertullian, Marc 5.2.6:

Tertullian hatte versucht zu zeigen, daß die Annahme von 2 Evangelien, die von jeweils 2 Göttern stammten, den Worten des Paulus widerspreche, der 1,7 nachdrücklich hervorhebt, daß das andere, von den Irrlehrern verkündete Evangelium in Wahrheit überhaupt keines sei. So wäre Paulus ein Lügner, wenn er behauptet hätte, es gäbe gar kein anderes Evangelium – obwohl ein solches existiert. Tertullian räumt nun allerdings ein, daß Marcion auf diesen Einwand (und zum Nachweis dessen, daß es doch zwei verschiedene Evangelien gibt) mit dem Hinweis auf 1,8f antworten könnte, wo die Worte des Paulus: »*Licet angelus de caelo aliter evangelizaverit, anathema sit*«, so ausgelegt werden könnten, als habe Paulus gewußt, daß auch der Schöpfergott sein eigenes Evangelium habe (quia et creatorem sciebat evangelizaturum). Doch auch hier verfängt sich Marcion nach Tertullian in seiner eigenen Argumentation. Denn für jemand, der soeben geleugnet habe, daß es 2 verschiedene Evangelien gebe, sei es nicht möglich, dies zu behaupten (Duo enim evangelia confirmare non est eius qui aliud iam negarit). Indem Paulus *sich selbst voranstelle*, mache er seine Meinung ganz klar: »Tamen licet sensus eius qui suam praemisit personam: *Sed et si nos aut angelus de caelo aliter evangelizaverit*«. Paulus spreche so um des Nachdrucks willen. Wenn er selber kein anderes Evangelium verkünde, werde es gewiß kein Engel tun. So nenne er den Engel überhaupt nur deswegen, um zu zeigen, daß, wo schon einem Engel und einem Apostel nicht geglaubt wird, Menschen um so weniger geglaubt werden kann. Paulus beabsichtigte also keineswegs den Engel mit dem Evangelium des Schöpfergottes in Beziehung zu setzen.

Der Abschnitt macht klar, daß es Tertullian bei der Diskussion der Stelle letztlich immer noch um die Verteidigung der einen grundlegenden These geht: *kein anderes Evangelium!* Es gibt für Paulus nicht zwei verschiedene Evangelien, sondern nur das *eine* Evangelium des Schöpfer- und Erlösergottes; auch 1,8 kann nicht als Gegenargument benutzt werden: die Erwähnung des Engels, 1,8, der ein anderes Evangelium verkünden könnte, steht dazu nicht im Widerspruch, weil Paulus von diesem nicht—wie offenbar die Marcioniten meinten—als einem *Vertreter des Schöpfergottes* spricht, sondern den Engel nur als *allgemeines Beispiel* für den Gedanken benutzt, daß die Person des Verkündigers für den Glauben an das verkündigte Evangelium nicht ausschlaggebend sein darf; vgl. dazu HILGENFELD, 472: »Bestand die eingedrungene Verfälschung eben in dem Rückfall zu der Anerkennung des Welterschöpfers und seines Gesetzes, so war die Warnung vor der Predigt eines Engels (des Welterschöpfers) dem Marcion sehr willkommen. Die ursprüngliche

Verfälschung des Evangelium konnte er ja nur als eine Veranstaltung des Demiurgen ansehen«.

Zur Rekonstruktion des marcionitischen Textes

Aus der Polemik Tertullians läßt sich zwar noch sehr gut der von Tertullian mehr schlecht als recht widerlegte marcionitische Standpunkt erkennen — so benutzt z.B. HARNACK 283* die Stelle mit Recht zum Beweis dafür, daß die Marcioniten nicht nur 2 Christusse, sondern auch 2 Evangelien kannten⁶ –, nicht aber der marcionitische Text von Gal 1,8-9. Für dessen Rekonstruktion ist man angesichts der Vielzahl unterschiedlicher Textzeugnisse und Zitate letztlich nur auf Mutmaßungen angewiesen. So ist es z.B. unklar, warum Tertullian an der oben besprochenen Stelle *Marc* 5.2.5 zunächst nur den *angelus* erwähnt und erst später, als ihm dies für seine Argumentation erforderlich scheint, auch noch *nos* hinzufügt — ebenso unklar bleibt, warum er an den anderen erwähnten Stellen (bei denen er sich freilich nicht auf die marcionitische Version der Paulusbriefe stützt) grundsätzlich nur von einem *angelus* spricht.

Mir scheint letztlich immer noch die von HARNACK vorgeschlagene Rekonstruktion des Textes, die die beiden Zitate des Adamant. und Megeth. miteinander verbindet und das tertullianische *aliter* aufnimmt, die plausibelste.

VAN MANENS Rekonstruktionsversuch

Freilich kann man mit VAN MANEN, 465, fragen, ob V. 9 zur ursprünglichen Fassung hinzugehörte, da der Verfasser des Gal *εὐαγγελίζεται* sonst nirgendwo mit dem Akkusativ gebraucht. VAN MANEN vertritt daher die Annahme, daß Epiphanius (Refut. 16) die ursprüngliche marcionitische Fassung bewahrt habe. Sie lautet: *κἄν τε ἡμεῖς ἢ ἄγγελος εὐαγγελίσῃται ὑμῖν παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω*. Mit der ausdrücklichen Erwähnung des Himmels (*ἐξ οὐρανοῦ*), von der im Text des Epiphanius (= marcionitischer Text) noch nichts stand, habe der katholische Redaktor jede Erinnerung an gnostische Geisterwelten ausschließen wollte. – Gegen VAN MANENS Vermutung spricht vor allem die Mehrheit der übrigen Textzeugen, insonderheit Tertullian. Gewiß zitiert dieser bisweilen sehr frei (z.B. einmal *de caelo*, ein anderes Mal *de caelis*). Zu fragen wäre allerdings, warum er auch in

⁶ „Auch der jüdische Christus wird ein Evangelium bringen ([Mac] V,2 zu Gal 1,18), aber keine Botschaft vom ‚regnum caeleste‘...“

seiner Schrift gegen Marcion, in der er den Ketzer mit seinen eigenen Waffen, d.h. auf der Grundlage des marcionitischen Textes bekämpfen will, den katholischen Text (*angelus de caelo*) zitiert, u.zw. ohne daß erkennbar wäre, warum er an dieser Stelle eine Ausnahme von der Regel macht.—Für ZAHN, 497, beruht VAN MANENS Rekonstruktionsversuch »auf einem nachlässigen aus Gal 1,8.9 gemischten Citat des Ep. ... welches mit Mrc. schlechterdings nichts zu schaffen hat.«

Die Frage, ob der (rekonstruierte) marcionitische Text ursprünglicher ist als der kanonische, wird man in bezug auf #8), #9), #10) und #11) wohl nur mit einem *non liquet* beantworten können, da auch ein stilistischer bzw. literarkritischer Vergleich an dieser Stelle nicht viel weiter hilft. Plausible Kriterien für die größere Ursprünglichkeit eines der beiden Texte lassen sich m.E. nur schwer ermitteln. Gleichwohl erscheint mir angesichts des Gewichts verschiedener Textzeugen HARNACKS Rekonstruktion der marcionitischen Version noch am nächsten zu kommen. Über die größere Ursprünglichkeit der einen oder anderen Fassung, läßt sich gar nicht urteilen, da die verschiedenen Lesarten weder in theologischer noch sprachlicher Hinsicht irgendetwas hergeben.

6. Gal 1,10

#12) Gal 1,10

+ (θεόν) τοῦ αἰῶνος τούτου

nlq

Textzeugen

Nach HARNACK, 69* ist V. 10 zwar »unbezeugt«; aber daraus kann nicht gefolgert werden, daß Marcion V. 10 überhaupt nicht kannte. Zu fragen ist allerdings, ob sein Text mit der späteren kanonischen Fassung identisch war.

Ich möchte aufgrund der Probleme, die dieser Text mit sich bringt, eine Konjektur vorschlagen:

Wenn man πείθειν im Sinne von »überreden, jemand zu überzeugen versuchen« versteht, entsteht ein unsinniger Satz: man kann Menschen, nicht aber Gott »überreden«. Alle Versuche der Exegeten, daraus doch noch eine sinnvolle Aussage herauszudestillieren, sind gekünstelt und m.E. vergebens; so z.B. SCHLIER, 42: »... nein, Menschen beschwätzt er nicht, man könne eher sagen, er beschwätze Gott, wenn er eben den Fluch über die Verfälscher des

Evangeliums ausspricht, er wolle sich Gottes Gunst erwerben. Er überredet Gott, er redet zugunsten seiner selbst für Gott«.

Angesichts der Schwierigkeiten, die der Satz bereitet, kommt BOUSSET, 37, (der mit seiner Erklärung, der Vorwurf der Gegner habe gelautet: Paulus wisse durch seine Künste *selbst Gott* zu überreden, noch am ehesten einen Anspruch auf Plausibilität geltend machen kann) zu Recht zu dem Fazit: »Am liebsten würde man die Worte ganz entbehren«.

Auch die radikale Kritik hat die Probleme, die der Satz bereitet, bisher nicht lösen können. VAN DEN BERGH VAN EYSINGAS Vermutung daß II Kor 5,11, dem Verfasser als Vorbild für seine etwas unglückliche Nachahmung gedient haben könne (*Pro domo* 193), will angesichts des literarischen Geschicks des Verfassers und weil II Kor 5,11 nirgendwo von $\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\iota\upsilon\ \tau\acute{o}\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$ die Rede ist, nicht recht einleuchten.

Die andere Möglichkeit, $\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\iota\upsilon$ im Sinne von »sich geneigt machen« zu übersetzen, wird von den Exegeten nicht gewählt, weil die Schwierigkeiten hier noch größer als bei der ersten Übersetzung zu sein scheinen. Gleichwohl wird man einräumen müssen, daß »die beiden rhetorischen Fragen« offenbar »als parallele Fragen verstanden« werden müssen, »so daß das $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\epsilon\iota\theta\epsilon\iota\upsilon$ im gleichen Sinne aufgefaßt werden muß wie das $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\acute{\epsilon}\sigma\kappa\epsilon\iota\upsilon$ «, BULTMANN, *ThW VI* 2-3, Art. $\pi\epsilon\iota\theta\omega$. Aus dieser m.E. richtigen Einsicht ergäbe sich als Konsequenz, $\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\iota\upsilon$ als Entsprechung von $\acute{\alpha}\rho\acute{\epsilon}\sigma\kappa\epsilon\iota\upsilon$ im Sinne von »sich gefällig machen« zu übersetzen (und nicht mit »überreden« (gegen BULTMANN). Freilich bleibt die Frage nach dem *Sinn* des Satzes bestehen.

Das Problem ist m.E. lösbar, wenn man annimmt, daß auch an dieser Stelle der marcionitische (= ursprüngliche) Text etwas anders lautete als der katholisch überarbeitete kanonische und hier statt eines $\theta\epsilon\acute{o}\nu\ \epsilon\iota\upsilon\ \theta\epsilon\acute{o}\nu\ \tau\omicron\upsilon\theta\acute{\upsilon}$ $\acute{\alpha}\iota\omega\nu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\acute{\upsilon}$, d.h. der marcionitische *Demiurg*, vgl. II Kor 4,4, stand. Damit würde der Satz sofort klar: »Paulus« wehrt sich gegen den Vorwurf, daß er Menschen zu Gefallen lebe. Wer sich (aus eitler Ruhm oder Ehrsucht) Menschen geneigt machen und ihnen zu Gefallen leben will, der lebt—nach marcionitischem Verständnis—dem »Gott dieser Welt«. Bestätigt wird die Vermutung, daß der Verfasser des Gal 1,10 ursprünglich an den $\theta\epsilon\acute{o}\nu\ \tau\omicron\upsilon\theta\acute{\upsilon}\ \acute{\alpha}\iota\omega\nu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\acute{\upsilon}$ dachte, auch noch durch den Blick auf den Zusammenhang. Soeben hatte er sogar einen *Engel (des Schöpfergottes)* verflucht, und zwar für den Fall, daß dieser ein anderes Evangelium verkünde als er selber. Ist dazu jemand in der Lage — so fragt er jetzt rhetorisch—, der Menschen und „dem Gott dieser Welt“ gefallen möchte?

Offen bliebe bei dieser Erklärung nur die Frage, warum $\tau\omicron\upsilon\theta\acute{\upsilon}\ \acute{\alpha}\iota\omega\nu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\acute{\upsilon}$ vom katholischen Redaktor nur an dieser Stelle, und nicht auch an anderen, z.B. I Kor 1,20. 2,6.8; II Kor 4,4; Kol 2,2, gestrichen wurde.

7. Gal 1,13.14 (Paulus als Verfolger)

#13) Gal 1,13.14.

–13.14

cor

Textzeugen

Der Abschnitt wird in keinem der Referate über das marcionitische Apostolikon erwähnt.

1,13-14 handelt es sich um einen späteren Einschub: 1,12 hatte sich der Verfasser zum Beweis seiner Unabhängigkeit von den übrigen Aposteln auf eine Offenbarung Jesu (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) berufen, auf die 1,13-14 mit keinem Wort mehr Bezug genommen wird. Umgekehrt schließen 1,15.16f als nähere Erläuterung und direkte Fortsetzung von 1,13-14 (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ) inhaltlich unmittelbar an 1,12 an. Der Einschub wird recht umständlich eingeleitet, indem der Redaktor die Leser auf Überlieferungen hinweist, die über »Paulus« im Umlauf sind (vgl. Eph 3,2).

B. BAUER, *Kritik I*, 14: »‘Ihr habt gehört, sagt er V. 13, von meinem frühern Wandel im Judenthum’ – ‘gehört’ – das klingt wie von fremden Leuten, ohne Paulis Zuthun und Mittheilung – ‘gehört’ wie von einer fremden Geschichte, die aber als eine solche ihnen zufälligerweise auch nicht zu Ohren kommen konnte«.

Gravierender noch als die »frostige und gequälte Stylistik« – die man freilich auch dem pseudepigraphischen Verfasser des Briefes zutrauen könnte—sind die sprachlichen Besonderheiten des Abschnitts. Darauf haben bereits VAN MANEN, 506-507, sowie O’NEILL, 24-27, und WIDMAN, 189f, hingewiesen:

1. ἐκκλησία τοῦ θεοῦ: Für VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, 33, enthält der Galaterbrief eine Reihe von internen Problemen. Im Anschluß an DELAFOSSE beobachtet er den unterschiedlichen Gebrauch des Begriffs ἐκκλησία: einmal im Plural, 1,22, einmal im Singular, 1,13. In der im Singular stehenden Bezeichnung sieht er einen »terme qui fait penser à l’Eglise chrétienne unique du II^e siècle.«

Ebenso ist VAN MANEN der Auffassung, daß der Begriff ἐκκλησία τοῦ θεοῦ eine andere Hand verrate als die, von der 1,22 (ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ) stammt. Richtig ist, daß in V. 13 im Gegensatz zu V. 23 der Begriff nicht für die einzelne Ortskirche, sondern für die Gesamtekklesia gebraucht wird und daß »Paul« wie O’NEILL, 26, bemerkt, »almost always

uses the word to refer to a local congregation« (1Kor 15,9 wird von O'NEILL mit dem ganzen Abschnitt 15,1-11 zu Recht als »later credal summary« angesehen).

Dennoch scheint mir VAN MANENS Hinweis auf 1,22 verfehlt, da auch dieser Abschnitt sich bei näherer Betrachtung als nachträglicher Einschub erweist und gegen VAN MANENS Ansicht offenbar doch von derselben Hand wie 1,13 stammt. Das hat O'NEILL deutlicher gesehen. Er scheidet sowohl 1,13-14 als auch 1,22-24 als spätere Glossen aus.

2. Ἰουδαϊσμός (1,13.14), συνηλικιώτης (1,14) und πατρικός (1,14) sind, wie O'NEILL richtig festgestellt hat, Hapaxlegomena; ebenso begegnet der Begriff ἀναστροφή nur noch in den (nichtpaulinischen Schriften) Eph 4,22 und 1Tim 4,12 sowie Hebr 13,17. Außerdem: »The enclitic ποτέ occurs three times here, once more in Galatians (at 2,6), and only nine times elsewhere in the Pauline corpus, excluding Ephesians and the Pastorals (where it occurs seven times). The style of the section is even and steady, unlike the style of Paul. The sentences consist of 20, 19, 12, and 20 words respectively. καὶ joins distinct clauses with verbs in the indicative three times (1.13,14,24), which is rather frequent in comparison with the five times in the rest of the epistle (1.17, 18; 3,6 O.T.; 5,1; 6,2). The imperfect occurs seven times in this section, and only eight times elsewhere in the epistle (1.10 twice; 2,6; 2,12 twice; 3,23; 4,3, 29). Two of the imperfects are periphrastic, and we are told that the periphrastic construction was on the increase«.

3. Auch das Wort πορθεῖν, Gal 1,13, begegnet bei Paulus nur noch 1,23 ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἢν ποτε ἐπόρθει O'NEILL macht darauf aufmerksam, ohne gleichzeitig darauf hinzuweisen, daß der Begriff—abgesehen von Paulus—nur noch in der Apg vorkommt. Apg 9,21 berichtet Lukas von der erstaunten Reaktion derjenigen, die die Predigt des (bekehrten) Paulus hörten: ἐξίσταντο δὲ πάντες οἱ ἀκούοντες καὶ ἔλεγον οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ πορθήσας εἰς Ἱερουσαλὴμ τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομα τοῦτο Das ist eine Parallele zu 1,23 ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἢν ποτε ἐπόρθει!

M.E. liegt hier der Schlüssel für die Lösung des Problems: der verdächtige Abschnitt ist offenbar auf der Grundlage der Apg (und ihres Paulusbildes) eingefügt worden. Offenbar sollte auf diese Weise ein Ausgleich zwischen dem Paulusbild der Apg und dem des ursprünglichen Gal geschaffen werden—eine Tendenz, der wir auch bei TERTULLIAN begegnen, und die als großkirchlich-katholisierend bezeichnend werden muß.

Richtig VAN MANEN, 507: »Unser katholischer Bearbeiter fand es wahrscheinlich wünschenswert, seine Leser bei dieser Gelegenheit zu erinnern, daß Paulus, der nun so

entschieden gegen das Leben unter dem Gesetz auftrat, früher ein Vollblutjude war—nach Traditionen, die wir Apg 9,21 und 22, 3 antreffen«.

8. Gal 1,15

#14) Gal 1,15 Dial IV,15	ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς]	nlq
#15) Gal 1,15 VAN MANEN	εἰς τὴν χάριν > διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ	incor

#14) Dial IV, 15 (Z. 25f): ὅτε δὲ, φησίν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου. Fehlt bei Rufin. HARNACK, 69*. : “Aber man hat keine Gewähr dafür, daß dies Zitat aus M.’s Bibel stammt.”

#15) Für die Stelle gibt es keinen Textzeugen. Das Zitat Dial IV,15 reicht nur bis μητρός μου.

VAN MANEN, 507f, hat als Konjekture vorgeschlagen, εἰς τὴν χάριν statt διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ zu lesen. Das ist angesichts der durch Tertullian Marc 5.2.4. für Gal 1,6 empfohlenen LA (*qui vos vocavit in gratiam*) nur konsequent. Angesichts dessen, daß die Annahme durch keinen Textzeugen gestützt wird, bleibt VAN MANENS Konjekture aber höchst unsicher.

9. Gal 1,18-24 (Der erste Jerusalembesuch)

#16) Gal 18-24 Marc 5.3.1; Haer 3.14.3	– 18-24	cor
---	---------	-----

I. Zeugen für das Fehlen des Abschnitts 18-24 bei Marcion:

Tertullian, **Marc 5.3.1:** »Denique ad patrocinium Petri ceterorumque apostolorum ascendisse Hierosolymam post annos quatuordecim scribit, ...«.

Irenäus, **Haer 3.14. 3**: Deinde post XIII annos ascendit Hierosolymam cum Barnaba, adsumens et Titum = Vierzehn Jahre später ging ich zusammen mit Barnabas nach Jerusalem hinauf und nahm auch Titus mit.

Daraus geht hervor, daß Tertullian ebenso wie Irenäus das *πάλλιν*, Gal 2,1 nicht gelesen haben; m.a.W. daß in ihrem Paulustext offenbar nur von *einer* Jerusalemreise die Rede war; anders VAN MANEN, 510, der die Meinung vertritt, Tertullian habe *πάλλιν* bewußt *fortgelassen*, um die beiden Jerusalemreisen zu *einer* Reise zusammenzufassen; dazu s. Anm. zu 2,1. HARNACK, 70* konstatiert: »18-24 ... werden von Tert. ganz übergangen. Wenn dieser Abschnitt nicht ganz fehlte (was wahrscheinlich), muß ihn M. korrigiert haben. Sicher fehlte der erste Besuch in Jerusalem«.

ZAHN, 497: » Da Tr. hiermit zu AG. 15 überleitet und von da zu Gal. 2 fortschreitet, so hat Gal 1,18-24 wahrscheinlich ganz oder großen Teils gefehlt.«

VAN MANEN hält 1,18-21 für ursprünglich und scheidet ebenso wie O'NEILL nur 22-24 als Interpolation aus (s. Fußnote zu 1,13-14). Ihre Argumente s. II.c)

MCGUIRE, 55, scheidet 18-22 aus und weist auf Irenäus und Tertullian hin:

» Irenaeus, in his late 2nd century work *Against Heresies*, appears to quote the usual reading of Gal. ii, i-“went up again to Jerusalem“-but makes no specific reference to the Pauline visit described in i, 18f. Tertullian, in his *Prescription against Heretics*, even alludes to Paul's having gone to Jerusalem to meet Peter but it soon becomes apparent that the author is simply reading his own interest in Peter into the account of the meeting with Peter, James and John. Treating Acts ix, 26f as the account of Paul's first visit to Jerusalem, he seems to apply both Gal. ii, 1-10 and *an account similar to i, 18f* to the second visit. Moreover, in this instance Tertullian is writing primarily for orthodox consumption; in his early 3rd century anti-Marcionite treatise, where he must meet hostile readers on their own ground, he refers to Paul as going up (not „up again“) to Jerusalem *after fourteen years* „so great had been his desire to be approved and supported by those whom you [Marcion] wish on all occasions to be understood as in alliance with Judaism!“ Obviously Marcion's text of Galatians did not include the account of a previous visit „after three years“ and Tertullian, if indeed he had ever seen such a reading, was not inclined to take it seriously. «.

II. Zusammenhang von 1,18 und 2,1

In dem Vers 2,2, ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, hängt das Pronomen αὐτοῖς deutlich in der Luft, da man schon zu 1,17 zurückgehen muß, um zu verstehen, daß es sich hierbei offenbar um die πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους handelt. SCHLIER, 66, und die meisten anderen Exegeten beziehen

das Pronomen freilich nicht darauf, sondern auf das näherliegende εἰς Ἱεροσόλυμα aus 2,1: »Αὐτοῖς wird nach einem bekannten Gebrauch des Pronomens von den Einwohnern einer vorher genannten Stadt gesagt«. Da Paulus sein Evangelium nicht *sämtlichen Einwohnern* Jerusalems, sondern nur den Vorstehern der Jerusalemer Kirche vorgelegt hat, ist mit der Erklärung nicht viel gewonnen. Daß das Pronomen »auf die unbestimmt gelassenen Glieder der christlichen Kirche in Jerusalem bezogen« sein soll, wie SCHLIER und LIETZMANN meinen, ist letztlich nur eine Verlegenheitsauskunft. O'NEILL, 27: »This reading seems very strained. The particle δέ loses all its adversative force, and would require to be translated 'and also privately', which is scarcely possible«. Angesichts dieser und anderer Schwierigkeiten entscheidet sich O'NEILL schließlich dafür, das αὐτοῖς (mit Codex Ψ) ganz fallenzulassen und darin eine Interpolation zu sehen.

Die einzige und einfachste Lösung des Problems kann m.E. allerdings nur heißen: nicht das αὐτοῖς, das von der Mehrheit der Textzeugen geboten wird, sondern 1,18-24 ist ein deutlicher Einschub, der den ursprünglich zwischen 1,17 und 2,1 bestehenden Zusammenhang unterbricht. Die von VAN MANEN vertretene Annahme, der ursprüngliche marcionitische Text, habe bereits von zwei Jerusalemreisen des Apostels gesprochen, muß an 2,2 scheitern.

III. Sprachliche Eigentümlichkeiten, inhaltliche Schwierigkeiten des Abschnitts 18-22 als Argumente gegen dessen Ursprünglichkeit

a) Das vielbesprochene Verb ἱστορήσαι, 1,18 (vgl. KILPATRIK, *Galatians* 1,18 ἱστορήσαι Κηφᾶν) ist Hapaxlegomenon und begegnet als v.l. evt. nur noch in der Areopagrede der Apg.17,23.

b) οὐ ψεύδομαι 1,20: Die Formel begegnet noch Röm 9,1; II Kor 11,31 und I Tim 2,7. Abgesehen von I Tim 2,7, wo die Floskel aus Röm 9,1; II Kor 11,31 bzw. Gal 1,18 übernommen wurde, steht das οὐ ψεύδομαι in—mehr oder weniger umfangreichen—redaktionellen Einschüben. Das gilt besonders für Röm 9,1—eine Stelle, die mit dem ganzen Abschnitt Röm 9-11, der bei Marcion fehlt, interpoliert ist—ebenso wie für II Kor 11,31. Es ist sicherlich kein Zufall, daß die Beteuerungsformel οὐ ψεύδομαι auch dort an einer Stelle steht, wo wiederum in einen Paulusbrief eine Nachricht aus der Apostelgeschichte (die Erzählung von der Flucht aus Damaskus, Apg 9,22-25) eingeführt wird.

c) O'NEILL, 25: »The verse 23 πίστις is used of the Christian religion, as in Acts 6,7, and the only possible parallels in Paul are at 3.23-5, 6.10 and Rom. 1,5 all passages that are of doubtful authenticity«.

d) Nachdem der Verfasser des Gal soeben V. 1,17 mit größtem Nachdruck versichert hatte, daß er nach seiner Bekehrung nicht *sofort* nach Jerusalem gegangen war, erwartet man eine etwas größere zeitliche Distanz als nur *3 Jahre!* 2,1 mit der Mitteilung von *14 Jahren* ist als Fortsetzung von 1,17 wesentlich plausibler.

e) BRUNO BAUER, 16: »Hielt er [Paulus] sich vierzehn Tage in Jerusalem auf, verkehrte er mit Petrus und Jakobus und war die Anwesenheit der andern Apostel in der heiligen Stadt eine Sache, die sich so sehr von selbst verstand, wie er mit seinem Schwur zu erkennen gibt, so war es unmöglich, daß er dieselben nicht hätte sehen sollen«.

IV. Erklärung des Einschubs

O'NEILL, 26, erklärt sich den Einschub von 22-24 folgendermaßen: »The author possessed Judean traditions about Paul, the persecutor who became the champion of the faith, and he inserted them into Galatians at the appropriate points in the story. His source was Judean as opposed to Jerusalemite, so that he has to explain that, although they used to say 'He who once persecuted us', they did not know him by sight«.

M.E. handelt sich jedoch bei dem Abschnitt wiederum um den Versuch, die Erzählung der Apg, so weit es geht, mit den biographischen Daten, die der Gal über den Apostel berichtet, in Übereinstimmung zu bringen; das war kein leichtes, aber auch kein ganz aussichtsloses Unternehmen, da die Apg den Zeitraum zwischen Bekehrung und erstem Jerusalembesuch nicht genau festgelegt hatte und 9,23 nur von ἡμέραι ἱκαναί spricht. Nun war es freilich weder möglich, darunter die 14 Jahre, von denen Gal 2,1 spricht, zu verstehen, noch war es möglich, die Jerusalemreise allzu früh nach der Bekehrung anzusetzen, da der Verfasser des Gal 1, 16 ausdrücklich sagte, daß er sich *nicht sofort* (εὐθέως) mit denen, die vor ihm Apostel waren, in Verbindung gesetzt hatte. Derart zwischen Skylla und Charybdis entschied sich der Redaktor für einen Zeitraum von 3 Jahren, wohl in der Meinung, damit den lukanischen ἡμέραι ἱκαναί noch einigermaßen zu entsprechen, wie der Gal 1,17 nachdrücklich hervorgehobenen Behauptung, Paulus habe *nicht sofort* mit den Jerusalemern Verbindung aufgenommen, nicht ausdrücklich zu widersprechen (das hätte er getan, wenn er die luk Formulierung ἡμέραι ἱκαναί übernommen hätte). Die Auffassung, daß sich Gal 1,18 auf Apg 9,23 bezieht und es sich bei den 3 Jahren des Gal um eine Präzisierung der luk ἡμέραι ἱκαναί handelt, wurde schon von LOMAN, *Nalatenshap* 118f, vertreten. Freilich sieht er darin die Arbeit des Verfassers des Gal und nicht die eines Redaktors.

Daß an einer Vermittlung der auseinanderstrebenden Angaben, die Gal und Apg über das Leben des Apostels machen, auf seiten des katholischen Christentums ein eminentes Interesse bestand, macht Iren Haer 2.13.3 deutlich: »Wenn jemand also nach der Apostelgeschichte sorgfältig die Zeit bestimmen will, in der er [Paulus] nach Jerusalem in der erwähnten Angelegenheit hinaufzog, so wird er auf die von Paulus angegebenen Jahre kommen, so daß die Zählung Pauli mit dem Zeugnis des Lukas über die Apostel völlig übereinstimmt«.

Auch Tertullian ist deutlich daran interessiert, daß die Angaben des Galaterbriefes mit denen der Apostelgeschichte übereinstimmen: Marc 5.2.7 betont er, daß die Ereignisse nach der Bekehrung des Paulus von diesem genauso dargestellt werden wie in der Apostelgeschichte (»Exinde decurrens ordinem conversionis suae de persecutore in apostolum scripturam Apostolicorum confirmat«). Wenn aber die Apostelgeschichte in Übereinstimmung mit den Aussagen des Paulus stünde, so sei klar, daß Marcion sie ablehne, da sie nämlich keinen anderen Gott predige als den atl. Schöpfergott.

Die Übereinstimmung der Aussagen des Galaterbriefes mit denen der Apostelgeschichte stellt für Tertullian den untrüglichen Beweis dafür dar, daß der Paulus des Galaterbriefs denselben Gott predigte wie die Apostelgeschichte: den Schöpfergott und dessen Christus. Es sei daher unverständlich, wenn die Apostelgeschichte einerseits mit dem Zeugnis des Paulus übereinstimme, andererseits aber insofern von ihm abweiche, als sie die Gottheit des Schöpfers proklamiere, so daß Paulus wenigstens darin von der Verkündigung der übrigen Apostel abwich, obschon er doch von den Aposteln lernte, wie das Gesetz (des Schöpfergottes) zu beachten sei (»qui formam ab eis dedocendae legis accepit«).

Zum Ganzen vgl. auch noch COUCHOUD, 23f:

„Es war opportun, gewisse historische Angaben zu modifizieren, um sie der reinen Lehre anzupassen. Daher entstammt eine weitere Reihe von Korrekturen, deren wichtigste zu finden sind im [24] Galaterbrief. Ihr Zweck ist es, die Unabhängigkeit des Paulus zu leugnen oder abzuschwächen.

Gal. II, 1: „Darauf, nach vierzehn Jahren, zog ich nach Jerusalem hinauf.“ Der katholische Herausgeber schreibt: „zog ich *wieder* (πάλι) hinauf“. Er gibt dadurch zu erkennen, dass er die Verse I, 18–20, wo von einer angeblichen früheren Reise des Paulus berichtet wird, selber verfasst hat: „*Darauf, nach drei Jahren, ging ich nach Jerusalem hinauf, um Kephas kennen zu lernen, und blieb fünfzehn Tage bei ihm. Keinen anderen der Apostel aber sah ich außer Jakobus, den Bruder des Herrn. Was ich euch aber schreibe – siehe, vor Gott! –, ich lüge nicht.*“

Mit der Erfindung dieser ersten Reise will der Autor gegen den Text beweisen, dass Paulus nicht gezögert hat, den Kontakt mit den Führern der Kirche von Jerusalem herzustellen. Sein Phantasieprodukt ist zurückhaltender als das des Redaktors der

Apostelgeschichte (IX, 26—30), in dessen Darstellung Paulus kurz nach seiner Bekehrung von Barnabas den Aposteln vorgestellt wird, um dann von ihnen in den Straßen Jerusalems gemeinsam predigend umhergeführt zu werden.“

V. Mögliche Einwände

Ein Einwand gegen die oben vorgetragene Erklärung könnte lauten: Warum betont der Redaktor mit großem Nachdruck, daß er *nur* Petrus und Jakobus in Jerusalem gesehen habe, wenn sein Interesse doch gerade darin bestanden haben soll, Paulus so eng wie möglich mit den Jerusalemern zu verbinden. Außerdem, warum hält er sich in seinem Einschub nicht noch stärker an die Darstellung der Apg?

Wenn man sich vor Augen hält, vor welcher Aufgabe der Redaktor stand, läßt sich dies gut erklären: Es ist zu bedenken: 1,17 hatte Paulus ausdrücklich verneint, daß er nach seiner Bekehrung Kontakt mit denen, die vor ihm Apostel waren, hatte. Der Redaktor konnte diesen Satz streichen — oder ihn uminterpretieren. Als geschickter Redaktor, der keinen neuen Text schreiben, sondern den vorhandenen verändern wollte, tat er das letztere. Also interpretierte er 1,17 so, daß Paulus zwar Petrus und Jakobus, aber nicht die übrigen Apostel gesehen hatte. Diese Konzession war aufgrund des Zusammenhangs notwendig. Bei dieser Aufspaltung handelte es sich zwar um eine ziemlich künstliche Konstruktion (wie schon B. BAUER gesehen hat: waren denn die anderen Apostel gerade verweist? ging Paulus ihnen bewußt aus dem Wege?), aber auf diese Weise war Paulus immerhin an die Jerusalemer Tradition angeschlossen. Paulus hatte Petrus und Jakobus gesehen und war 14 Tage mit Petrus zusammengewesen! — das mochte genügen, um (den Marcioniten) den Beweis zu liefern, daß der Paulus des Gal wie der in der Apg keine eigene Offenbarung gehabt hatte bzw. kein selbständiger Offenbarungsempfänger war. Daß die Darstellung im Gal nicht in hundertprozentiger Übereinstimmung mit der Apg ist, wo Paulus von Barnabas zu den Aposteln (9,27) geführt wird (damit waren im Sinne des Verfassers der Apg sicher alle Apostel gemeint), mag zutreffen. Das ergab sich an dieser Stelle aber aus der besonderen Aufgabenstellung des Redaktors, der den Sinn von 1,17 irgendwie umbiegen mußte, wenn er Paulus trotzdem mit den Aposteln in Kontakt bringen wollte. Seine Darstellung steht aber auch nicht im Widerspruch zu derjenigen der Apg. Der Redaktor hatte mit seiner Konstruktion gut erklärt, warum Paulus 1,17 gleichwohl sagen konnte, er sei nicht nach Jerusalem zu denen, die vor ihm Apostel waren, gegangen (zu allen Aposteln war er ja tatsächlich nicht gegangen!) — und er hatte, worauf alles ankam, damit den katholischen Standpunkt behauptet!

10. 2,1-4 (Die zweite Jerusalemreise)

#17) 2,1 Marc 5.3.1	– πάλιν	cor
#18) 2,1 Marc 5.3.1	– μετὰ Βαρναβᾶ	cor
#19) 2,2 Marc 5.3.1	– κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἕδραμον	cor

Textzeugen:

Tertullian, **Marc 5.3.1**: Denique ad patrocinium Petri ceterorumque apostolorum *ascendisse* Hierosolymam post annos quatuordecim scribit, ut conferret cum illis de evangelii sui regula, ne in vacuum tot annis cucurrisset aut curreret, si quid scilicet citra formam illorum evangelizaret; **Marc 4.2.5**: propterea Hierosolymam *ascendit* ad cognoscendos apostolos et consultandos, ne forte in vacuum cucurrisset, id es ne non secundum illos credidisset et non secundum illos evangelizaret; vgl. **Marc 1.20.2**: ... ab illo certe Paulo qui adhuc in gratia rudis, trepidans denique ne in vacuum cucurrisset aut curreret, tunc primum cum antecessoribus apostolis conferebat.; ferner **De praescr. haer. 23,6f**: Atquin demutatus in praedicatorem de persecutore deducitur ad fratres a fratribus ut unus ex fratribus, ad illos ab illis, qui ab apostolis fidem induerant. [7] Dehinc, sicut ipse enarrat, *ascendit* Hierosolymam cognoscendi Petri causa, ex officio et iure scilicet eiusdem fidei et praedicationis.

Aus Marc 5.3.1 und den übrigen Stellen geht deutlich hervor, daß Tertullian (ebenso wie Irenäus) πάλιν nicht gelesen hat – offenbar weder in der marcionitischen noch seiner katholischen Bibel, dazu s. vorherige Anmerkung.

VAN MANEN, 510, vertritt die Auffassung, daß das πάλιν von Tertullian aus *tendenziösen* Gründen weggelassen wurde. Doch ist dies nicht wahrscheinlich, da Tertullian dazu gar keinen Grund hatte. Im Gegenteil, als Vertreter der *interpretatio catholica* mußte er eher daran interessiert sein, den Galaterbrief mit den Angaben der Apg, die von *mehreren* Jerusalembesuchen des Apostels sprach, zu versöhnen. Aus den zitierten Textstellen geht *nicht* hervor, daß Tertullian *ad patrocinium Petri ceterorumque apostolorum* im marcionitischen Text vorfand — hierbei wird es sich, wie schon HARNACK,

70*, richtig erkannte, um einen Kommentar Tertullians handeln. HARNACK rekonstruiert: »Hier standen die Worte Ἐπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα und μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἕδραμον.«

Zur Diskussion der Stelle bei Tertullian, Marc 5.3.1

In der Diskussion mit Marcion hat das 2. Kapitel des Gal offenbar eine zentrale Rolle gespielt. Anders ist es nicht zu erklären, daß Tertullian bei der Behandlung des Abschnitts 2,1-14 fast jeden einzelnen Vers erörtert. Marcion und die Marcioniten scheinen »auf diesen Abschnitt ihre Ansicht von Paulus und von den Uraposteln besonders« gestützt zu haben (HILGENFELD, 440).

Schon bei der Wiedergabe von 2,1-2 in *Marc 5.3.1* fällt auf, daß Tertullian stärker als sonst den von ihm zitierten Text mit kommentierenden Zusätzen versieht und tendenziöse Auslassungen vornimmt, für die es auch im kanonischen Text keine Grundlage gibt. Mit der zusätzlichen Bemerkung, Paulus habe sich *ad patrocinium Petri ceterorumque apostolorum* begeben, macht Tertullian gleich zu Anfang grundsätzlich klar, wie sich das Verhältnis des Paulus zu den übrigen Aposteln in seiner (katholischen) Sicht darstellt: als *Klientel-Verhältnis*. Die auffallende Skrupellosigkeit, mit der Tertullian sein katholisches Interpretationsraster an dieser Stelle in den Text einträgt — s. auch die schon von HARNACK beobachtete Gewalttätigkeit, mit der Tertullian (gegen alle Textzeugen) aus ἀνεθέμην von ἀνατίθεσθαι τι = »jemandem etwas darlegen«, *conferret* von *conferre cum aliqua re* = »mit etw. vergleichen« macht; s. die Streichung des κατὰ ἀποκάλυψιν, mit der die Souveränität des Paulus eingeschränkt werden soll,—wird höchstwahrscheinlich damit zusammenhängen, daß der marcionitische Text als solcher an dieser Stelle für die von Tertullian vertretene Auffassung wenig hergab. Man muß also davon ausgehen, daß Tertullian auch im folgenden entgegen seinem allgemeinen Grundsatz, die Auseinandersetzung mit Marcion auf der Basis des marcionitischen Textes auszutragen, vom *kanonischen* Text ausgeht. Es ist darum sehr fraglich, ob Marcion — wie HARNACK meint — in 2,2 *ne in vacuum tot annis cucurrisset aut curreret* = μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἕδραμον gelesen hat. Eher ist anzunehmen, daß Tertullian seinen Blick an dieser Stelle auf den kanonischen Text richtete und dort den einzig sachgemäßen *Kommentar* zur (kürzeren) marcionitischen Version von Gal 2,1-2 fand. Dies ist m.E. bei der

Frage nach dem ursprünglichen Text

zu beachten. In der Tat wird man es kaum wahrscheinlich finden, daß der von Gott durch eine Offenbarung berufene, souveräne Verkünder des gesetzesfreien Evangeliums, den wir im 1. Kapitel kennengelernt haben, von den Jerusalemern die Bestätigung dafür einholen mußte, bisher (14 Jahre!) nicht *in vacuum* gelaufen zu daß sein.

VAN MANEN, 510: »... Die Furcht paßt wenig zu der Tatsache, daß jener, der sie angeblich hegte, eine Gelegenheit, die sich ihm zuvor bot, um sein Gemüt zu beruhigen (1,18) [wird von VAN MANEN zum Urtext gerechnet] ungenutzt ließ und noch sage und schreibe 14 Jahre (2,1) vorbeigehen ließ, und selbst dann nicht eher nach Jerusalem ging, bis ihn eine ἀποκάλυψις dazu nötigte. Die Offenbarung gab Anlaß zu der Reise, aber nicht der Wunsch, dort untersuchen zu lassen, ob er (als jemand, der sich dessen bewußt war, sein Evangelium durch eine Offenbarung bekommen zu haben, 1,12, und alle verfluchte, die es wagten, etwas seiner Verkündigung hinzuzufügen, 1,6-9) etwa als Prediger auf einem verkehrten Weg ging«. VAN MANEN spricht von dem Redaktor des Textes zu Recht als einem »würdigen Vorfahren Tertullians«, 510.

Mit μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον ist auch das damit zusammenhängende κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν zu streichen. An und für sich erwartet man nach dem Ausdruck οἱ δοκοῦντες eine Erweiterung, damit er verständlich wird; siehe V.6 εἶναί τι oder V.9 στῦλοι εἶναι. Die Tatsache, daß er bereits an dieser Stelle als *terminus technicus* eingeführt wird, zeigt, daß »derjenige, der οἱ δοκ. schrieb, schon wußte, was V.6 und V.9 folgte« und im Blick darauf einfach von τοῖς δοκοῦσιν sprechen konnte. Das aber konnte nur ein Redaktor!

Wie schon HARNACK bemerkte, gehört auch das μετὰ Βαρναβᾶ vermutlich nicht zum marcionitischen Text. Auch 2,9 wird Barnabas nicht erwähnt. Es ist anzunehmen, daß Barnabas vom katholischen Redaktor hinzugefügt wurde, um so die Angaben der Apg mit der Darstellung des Gal zu harmonisieren und die Rolle des Paulus beim Apostelkonzil herunterzuspielen: Daß Paulus von Barnabas begleitet wird, soll zeigen, daß er nur als Gesandter der antiochenischen Kirche und nicht in eigener Vollmacht in Jerusalem aufgetreten ist (Apg 9,27; 11,22; 11,30; 12,25; 13,1ff; 15,2.12.22.25.35). Daß Barnabas schon im ursprünglichen Text erwähnt wurde und dann — aus den entgegengesetzten Motiven — von Marcion *gestrichen* wurde, ist unwahrscheinlich. Wie schon HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 448f, bemerkte, redet der Verfasser des Gal in dem Abschnitt 2,1ff sehr dezidiert in der 1. Pers. sing.: »Die Worte 'ich ging' hinauf', 'ich legte vor', 'das ich verkünde', 'damit ich nicht umsonst ...' klingen so, als handle es sich um eine Mission, die von Paulus allein getrieben oder doch geleitet wird«.

In diesem Kontext scheint für die Person des Barnabas in der Tat kein Platz gewesen zu sein!

Ähnlich COUCHOUD, 25:

„Er [der katholische Herausgeber] belässt Paulus nicht in seiner selbstherrlichen Isolierung. Er stellt ihm Barnabas zur Seite, den er schon vorher eingeführt hat: „reichten mir und Barnabas die rechte Hand“. Diesem Satz fügt er hinzu: „in Gemeinschaft, κοινωνία“, um eine Gemeinschaft zwischen Paulus und den Aposteln in Jerusalem herzustellen. Durch das Einschleiben des Barnabas betrifft das „wir werden eingedenk sein“ Paulus und Barnabas, nicht mehr Paulus und die Würdenträger. Alles ist gründlich modifiziert worden.“

11. Gal 2,4-5

#20) 2,4 Marc 5.3.3	– δὲ	cor
s. Clabeaux #3) App A vgl. Clabeaux #4), App A (— Ἰησοῦ) vgl. Clabeaux #5), App A: (do not add μή)?		
#21) 2,5 Marc 5.3.3	+ οὐδὲ	cor
s. Clabeaux #6), App A (do not delete οὐδὲ)		
#22) 2,5 Marc 5.3.3	– οἷς	cor
s. Clabeaux #7), App A (–οἷς)		

Textzeugen

Tertullian, Marc 5.3.3: »Cum vero nec Titum dicit circumcisum, iam incipit ostendere solam circumcisionis quaestionem ex defensione adhuc legis concussam ab eis quos propterea falsos et superinducticios fratres appellat, non aliud statuere pergentes quam perseverantiam legis, ex fide sine dubio integra creatoris, atque ita pervertentes evangelium, non interpolatione scripturae qua Christum creatoris effingerent, sed retentione veteris disciplinae ne legem creatoris excluderent. Ergo propter falsos inquit, superinducticios fratres, qui subintraverant ad speculandam libertatem nostram quam habemus in Christo, ut nos subigerent servituti, nec ad horam

cessimus subiectioni. Intendamus enim et sensui ipsi et causae eius, et apparebit vitiatio scripturae. Cum praemittit, Sed nec Titus, qui mecum erat, cum esset Graecus, coactus est circumcidi, dehinc subiungit. Propter superinducticios falsos fratres, et reliqua, contrarii utique facti incipit reddere rationem, ostendens propter quid fecerit quod nec fecisset nec ostendisset si illud propter quod fecit non acidisset ... Necessario igitur cessit ad tempus, et sic ei ratio constat Timotheum circumcidendi et rasos introducendi in templum, quae in Actis edicuntur, adeo vera, ut apostolo consonent profitenti factum se Iudaeis Iudaeumut Iudaeos lucifaceret, et sub lege agentem propter eos qui sub lege agerent, sic et propter superinductos illos, et omnibus novissime omnia factum ut omnes lucraretur. Si haec quoque intellegi ex hoc postulant, id quoque nemo dubitabit, eius dei et Christi praedicatorem Paulum cuius legem quamvis excludens, interim tamen pro temporibus admiserat, statim amoliendam si novum deum protulisset».

Zusammenhang

Nachdem Tertullian bei der Besprechung von 2,1-2 noch einmal ausdrücklich unterstrichen hatte, wie groß das Verlangen des Paulus war, von eben jenen Jerusalemer Altaposteln geprüft und anerkannt (*ab illis probari et constabiliri desiderat*) zu werden, denen Marcion allzu große Affinität zum Judentum vorwirft, betont er nun, daß Paulus durch den Hinweis auf Titus, der nicht beschnitten wurde, zeigen wollte, daß einzig und allein die Beschneidungsfrage (also nicht die Frage ob Christus zum Schöpfergott gehöre) Unruhe verursachte, und zwar wegen derjenigen, die Paulus *falsos et superinducticios fratres* nennt. Diese hätten das Evangelium nicht etwa dadurch pervertiert, daß sie durch Verfälschung der Schrift (*interpolatione scripturae*) Christus zum Schöpfergott rechneten — wie Marcion behauptete—, sondern dadurch, daß sie am *Gesetz* des Schöpfergottes festhielten. Tertullian zitiert Marc 5.3.3 aus der marcionitischen Fassung des Gal, um Marcion selber der Schriftverfälschung zu überführen: Wenn also der Apostel (nach Marcion) weiterhin sage: »Wegen der eingedrungenen falschen Brüder, die sich eingeschlichen hatten, um unsere Freiheit, die wir in Christus Jesus haben, auszukundschaften, damit sie uns knechten könnten—, denen gaben wir *nicht* (οὐδὲ) für eine Stunde durch Unterwerfung nach«, so brauche man nur die Bedeutung der Worte zu bedenken, um *Marcions* Schriftverfälschung (die nach Tertullians Ansicht darin besteht, daß Marcion hier ein οὐδὲ eingefügt hat) offenbar werden zu lassen. Tertullian weist auf den Zusammenhang: Wenn Paulus vorher sage: »*Sed nec Titus, qui mecum erat, cum esset Graecus, coactus est circumcidi*«, und dann fortfahre:

»*Propter superinducticios falsos fratres etc.*«. räume er bereits ein, weswegen er eine Sache tue, die er sonst nicht getan hätte. Wenn es keine eingeschlichenen falschen Brüder gegeben hätte, hätte Paulus ihnen nicht nachgeben müssen. Er gab nach, weil es Menschen gab, denen nachzugeben ratsam erschien: solange die Verkündigung des Paulus nicht von den Jerusalemer Aposteln anerkannt worden war, bestand ja die Gefahr, daß die *libertas* des Christentums von den *falsi fratres* wieder vollständig in *servitutum Iudaismi* verkehrt wurde. »Notwendigerweise gab er also für eine Zeit nach, und ebenso hatte er einen Beweggrund, um Timotheus zu beschneiden und die Nazoräer in den Tempel zu bringen, wie in der Apostelgeschichte berichtet wird«. Dies stehe ja auch im Einklang mit einem Apostel, der sich für die Juden zum Juden machte, um Juden zu gewinnen, der unter dem Gesetz lebte zum Heile derer, die unter dem Gesetz leben (I Kor 9,20f) — auch zum Heil der eingeschlichenen Brüder. Auch so werde deutlich, daß Paulus ein Prediger jenes Gottes und jenes Christus gewesen sei, dessen Gesetz er unter bestimmten Umständen anerkannte (*interim tamen pro temporibus admiserat*), was nicht der Fall gewesen wäre, wenn seine Verkündigung dem neuen Gott gegolten hätte.

Die ursprüngliche Textgestalt:

a) #21) + οὐδὲ

Daß es sich bei dem von Tertullian gebotenen Text von 2,5 (mit οὐδὲ) um die marcionitische Lesart handelt, kann trotz Tertullians umständlicher Argumentation ebensowenig bezweifelt werden wie, daß es sich dabei um den *ursprünglichen* Text handelt. Die Mehrzahl der Textzeugen wie z.B. alle griechischen Handschriften, die syrische Übersetzung sowie Hieronymus, lesen an dieser Stelle οὐδὲ (Ausnahme: D* d, bei Iren, Victorin, Ambrosiaster, Pelagius), so daß SEMLER, LÖFFLER, BAUR, HILGENFELD und andere nicht daran zweifelten, daß es sich hierbei um die ursprüngliche Lesart handele. HILGENFELD, 440: »Die einzige Abweichung des marcionitischen Textes welche Tertullian ernstlich als eine *vitiatio scripturae* rügt, nämlich das οὐδὲ V.5, beweist jedoch gerade das Gegenteil, daß Marcion hier noch den unverfälschten Text bewahrt hatte. Trifft auch Irenäus *adv. haer.* III, 13,3 in der Auslassung dieser Negation ganz mit Tertullian überein, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß die damalige Lesart der Katholiken der marcionitischen gegenüber völlig im Unrecht ist«.

Die Weglassung des οὐδὲ macht unzweifelhaft deutlich, daß von katholischer Seite tatsächlich *tendenziös* in den Text eingegriffen wurde, was

in diesem Fall zum Zweck der Beseitigung der Differenzen, die zwischen Paulus und den übrigen Aposteln in der Beschneidungsfrage bestanden, geschah. Dies wiederum zeigt, was häufig genug unbeachtet bleibt, daß die Darstellung des historischen Ablaufs der urchristlichen Ereignisse, in der theologischen Diskussion des 2. Jahrhunderts bei dem zwischen Katholiken und Marcioniten geführten Streit um das richtige Paulusbild eine äußerst große Relevanz besaß. Es ging dabei nicht um Probleme der Vergangenheit, sondern der Gegenwart, darum, welche Partei sich für ihre Theologie mit mehr Recht auf Paulus berufen konnte. Die Versuchung, die Auseinandersetzung nicht nur durch die theologische Diskussion bzw. eine eigene Kirchengeschichtsschreibung (Apostelgeschichte), sondern durch massive Eingriffe in den Text der paulinischen Schriften für sich zu entscheiden, lag, wie das Beispiel zeigt, auf beiden Seiten nahe.

b) #22) – οἷς (2,5); #20) – δὲ (2,3)

Nach Tertullian hat Marcion das οἷς vor οὐδὲ offenbar nicht gelesen, ebensowenig δὲ nach διὰ in V.3. Auch hier könnte sich der marcionitische als der ursprünglichere Texte erweisen: In der Tat ist das δὲ im Zusammenhang nicht recht verständlich und scheint sich aus der Tendenz des katholischen Redaktors zu erklären, dem Leser Raum für die Annahme zu lassen, Paulus habe Titus *doch* beschneiden lassen, ohne freilich dazu gezwungen zu werden. Nachdem V.4 von V.3 erst einmal auf diese Weise losgelöst worden war, bestand für den Redaktor nur noch die Aufgabe, V.4 und V.5 in einen neuen Zusammenhang miteinander zu bringen, was dann durch Einfügung des οἷς geschah. Diese Änderungen sind nach VAN MANEN allerdings nur in dem Text erfolgt, in dem οὐδὲ erhalten blieb, nicht in dem von Tertullian zitierten, in dem οὐδὲ gestrichen wurde.

Der Abschnitt aus *Marc* 5.3 macht beiläufig deutlich, welche Wichtigkeit in der Diskussion, die zwischen Katholiken und Marcioniten um das richtige Paulusbild geführt wurde, Stellen wie Apg 16,3 (Beschneidung des Timotheus), 21,26f (Paulus und die Nasiräer) und der vermutlich katholische Einschub I Kor 9,20f für die katholische Seite hatten.

12. Gal 2,6

#23) 2,6

+ ? (Lücke?)

nlq

Probleme

Der Satz ist nach Ansicht der meisten Kommentatoren anakoluthisch; vgl. BLAB-DEBR. — 467. LIETZMANN z.St. rekonstruiert die ursprünglich angelegte Satzstruktur folgendermaßen ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναι τι οὐδέν μοι προσανέτεθη. »Der Einschub hinter τι hat dann die Konstruktion umgeworfen, so dass er mit ἐμοὶ γὰρ neu ansetzt«. LIETZMANN bemerkt die dadurch entstehende Schwierigkeit selber: »Der Zwischensatz ὁποῖοί ποτε — λαμβάνει erklärt das Ansehen der Urapostel für eine gleichgültige Sache. Das ist zunächst auffällig, da ja eben in diesem Zusammenhang das Wesentliche darin besteht, dass die δοκοῦντες im Gegensatz gegen die Falschbrüder mit ihrer Autorität den Paulus gedeckt haben: wie kann er da in demselben Atem diese Autorität für wertlos erklären?« LIETZMANN'S Erklärung: Paulus »weiss sich von Jesus berufen und braucht die Bestätigung seines Evangeliums durch die Urapostel nicht: nur den Menschen gegenüber ist sie ihm — wie wir sehen — von Wert«, behebt die Schwierigkeit nicht, sondern macht nur noch einmal den entscheidenden Mangel seines Rekonstruktionsversuches deutlich. →

Van Manens Konjektur

M.E. kommt VAN MANEN der Sache schon etwas näher, wenn er aus dem ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει eine bleibende Spannung zwischen Paulus und den δοκοῦντες herausliest. Er nimmt an, daß diese Spannung, die vermutlich darin ihre Ursache hatte, daß von den δοκοῦντες die Beschneidung des Titus gefordert worden war, (auch in 2,6 könnte es darum gegangen sein, wie die Bemerkung ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδέν προσανέθεντο, zeigt) auch in dem (nun fortgefallenen) Satzteil zum Ausdruck kam und daß darin möglicherweise zornige und heftige Worte gegen die Jerusalemer enthalten waren, die von dem Redaktor gestrichen wurden. Paulus könnte berichtet haben, daß 'von denen, die etwas zu sein scheinen', z.B. 'nachdrücklich auf die Beschneidung [des Titus] gedrungen wurde', vielleicht indem er von den Gründen, die sie dafür vorbrachten, erzählte und der Weise, wie er sie an den Pranger stellte«. Mit ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει habe dann Paulus sein Attacke gegen die Jerusalemer beschlossen.

Einen Reflex dieser Auseinandersetzung, deren Einzelheiten uns vom katholischen Redaktor vorenthalten wurden, nimmt VAN MANEN noch bei Tertullian wahr: für diesen fallen die Jerusalemer offenbar mit den antiochenischen Ereignissen zusammen. Im Hinblick darauf heißt es: »Nam et ipsum Petrum *ceterosque, columnas abostolatus, a Paulo reprehensos opponunt quod non recto pede incederent ad evangelii veritatem* (V. 14), ab

illo certe Paulo qui adhuc in gratia rudis, trepidans denique ne in vacuum cucurrisset aut curreret (V.2), tunc *primum* cum antecessoribus apostolis conferebat. Igitur si ferventer adhuc, ut neophytus, adversus Iudaismum aliquid in conversatione reprehendum existimavit,..«..

VAN MANEN weist darauf hin, daß die Auseinandersetzung in Antiochien nur zwischen Paulus und Petrus stattfand, und daß sich das *erste* Zusammentreffen mit den Säulen in Jerusalem ereignete. — Anders als LIETZMANN gelingt es VAN MANEN auf diese Weise zu erklären, wie es zu der negativen Qualifizierung der Jerusalemer in der kurzen Zwischenbemerkung ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει gekommen sein könnte.

13. Gal 2,7b.8

#24) 2,7b.8

– τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος cor
τῆς περιτομῆς, ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς
ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν
καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη

K – dagegen *De praescr.* 23,9

Textzeugen

Der marcionitische Text wird an dieser Stelle m.W. nirgendwo eindeutig bezeugt; vgl. HARNACK, 71*: »6-9a (die Einleitung zur Apostelkonvention mit der Unterscheidung des εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας und τῆς περιτομῆς und dem Satz γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι) sind ganz unbezeugt und müssen, wenn sie nicht ganz ungestaltet waren, gefehlt haben«. Das καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς fehlt in der (Moskauer) Handschrift K (vgl. O'NEILL, 37: »The phrase καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς is omitted by K«); VAN MANEN, 513.

Der ursprüngliche Text: Formale, sprachliche und theologische Probleme

1. Als Parenthese fällt 2,7b zusammen mit 2,8 deutlich aus dem Zusammenhang heraus — umgekehrt schließt 2,7a sehr gut an 2,9 an – ein

erster Hinweis darauf, daß die beiden Verse offenbar nicht zum ursprünglichen Text gehörten (vgl. BARNIKOL, VAN MANEN, 513f.).

Die sich in dem Einschub offenbarende »stilistische Unbeholfenheit«, die SCHLIER 77, A. 2, als Argument für die Einheitlichkeit des Textes anführt (?), spricht eher *für* als gegen eine Glosse.

2. Der Ausdruck ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ ist, wie BARNIKOL, 290, gezeigt hat, untypisch. Das Verb ἐνήργησεν steht an anderen Stellen des Corpus Paulinum nicht mit dem Dativ, sondern in Verbindung mit ἐν — so auch Gal 3,5 (in dem freilich ebenfalls redaktionellen Vers Gal 5,6 steht es absolut). Phil 2,13 sowie II Kor 4,12 begegnet der Ausdruck ebenfalls wiederum in Verbindung mit ἐν, desgleichen I Thess 2,13 und Kol 1,29. »The evidence could not be any clearer: Paul writes ἐνήργειν ἐν ἐμοὶ; he never wrote ἐνήργειν ἐμοι« (BARNIKOL 290).

3. Der Name Πέτρος begegnet bei Paulus nur an dieser Stelle; vgl. BARNIKOL, 287ff; SCHLIER 77, Anm. 2; außerdem vor allem O'NEILL, 37, der von V.8 freilich nur das Πέτρῳ ausscheiden will:

»Paul always uses the name Κηφᾶς, except in Gal 2,7-8. Κηφᾶς appears in verse 9 as the second name in the list of the pillars (according to the most probable reading), and it is very difficult to see any motive for using a Greek form in the earlier part of the sentence, or for putting the man second in the list of three after giving him such prominence before. I conjecture that the phrase καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς, and the word Πέτρῳ were originally glosses to the text, designed to incorporate the view, which we find in Matthew's Gospel, that Peter was the leader of the Jewish Church, into the picture presented by Galatians.«

4. Nach der Meinung O'NEILLs steht das Bild des Petrus, wie es sich in dem Einschub darstellt, auch theologisch nicht in Übereinstimmung mit den übrigen Aussagen des Gal:

»The rest of Galatians does not support this picture. Not only does Cephas's name appear second in the list of the three pillars, but Cephas seems to have been subject to James in the eating with Gentiles (2.12). In the Acts of the Apostles as well, James has much more authority in the Jewish congregations than Peter«.

Ähnlich VAN MANEN, der noch auf 2,9 αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν hinweist. Daraus geht deutlich hervor, daß Petrus gerade nicht *in hervorgehobener Weise* mit dem Evangelium für die Beschnittenen beauftragt wurde.

Die hervorgehobene Stellung des Petrus widerspricht im übrigen den Aussagen des Paulus im I Korintherbrief 1,12 ff. In den Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen, sich auf Paulus, Petrus oder Apollos berufenden

Gruppen ist bezeichnenderweise nie davon die Rede, daß Petrus als Rerpäsentant der judenchristlichen Minderheit eine besondere Stellung innegehabt hätte (BARNIKOL 292).

Die Argumentation von BARNIKOL, O'NEILL und VAN MANEN ist überzeugend. SCHLIER, 77 A. 2, ist im Irrtum, wenn er gegen BARNIKOLS Versuch, καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς als Glosse auszuscheiden, auf 2.9 verweist. Dieser Vers offenbart gerade die Differenz und nicht die Übereinstimmung mit 2,7!

5. Für den Verfasser des Gal gibt es nur *ein* Evangelium (1,6-9) und nicht mehrere Sonderevangelien (BARNIKOL, 290).

Anders VAN MANEN, nach dessen Meinung wenigstens die Erklärung, ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας noch zum ursprünglichen Text gehörte (BARNIKOL 289, A. 17): »Die nähere Bestimmung: *der Unbeschnittenheit* kann ebenso wie das sonst vorkommende τοῦ Θεοῦ, τοῦ Ἐριστοῦ, τῆς βασιλείας ohne Beziehung auf ein Evangelium gebraucht werden, das dazu im Gegensatz stand« (VAN MANEN. 513).

Das ist m.E. jedoch unwahrscheinlich.

6. Ein Zitat aus Irenäus *Haer.* III, 13,1 kann uns schließlich die entscheidende Motivation für die Einfügung der Glosse verdeutlichen:

»Andere [die Marioniten] sagen, Paulus allein, dem das Geheimnis der Offenbarung anvertraut wurde, habe die Wahrheit erkannt (*qui dicunt, solum Paulum veritatem cognovisse, cui per revelationem manifestum est mysterium*). Diese widerlegt Paulus selbst, indem er sagt, ein und derselbe Gott habe dem Petrus das Apostolat der Beschneidung und ihm das der Heiden übertragen. Keinen andern Gott also hatte Petrus wie Paulus, und denselben Gott und Gottessohn, welchen Petrus unter den Juden verkündete, den verkündete auch Paulus unter den Heiden«.

Mit dem Einschub wollte man auf katholischer Seite verhindern, daß sich die Marcioniten (bzw. Gnostiker) — denn die sind natürlich mit den *qui dicunt* gemeint — für ihre Theologie exklusiv auf die Verkündigung des Apostels Paulus (*solus Paulus*) beriefen. Wenn Paulus sich seinen Apostolat mit Petrus geteilt hatte, stand fest, daß er auch *denselben* Gott wie Petrus und keinen andern bzw. keinen *deus novus* verkündigt haben konnte. Die Interpolation ist, wie BARNIKOL, 298, es ausgedrückt hat, der »klassische Ausdruck« großkirchlicher, die Apostel Petrus und Paulus miteinander versöhnender Theologie, wie sie sich auch im I Clem 5,3-7 oder im Brief des Ignatius an die Römer 4,3 niedergeschlagen hat.

14. Gal 2,9.10

#25) 2,9 Marc 5.3.6	– καὶ Βαρναβᾶ κοινωνίας	cor
#26) 2,10	– μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι	nlq
dagegen Marc 5.3.6		

Textzeugen

Marc, 5.3.6: »*Bene igitur quod et dexteras Paulo dederunt Petrus et Iacobus et Ioannes, et de officii distributione pepigerunt, ut Paulus in nationes, illi in circumcissionem, tantum ut meminissent egenorum, et hoc secundum legem creatoris, pauperes et egenos foventis, sicut in evangelii vestri retractatu probatum est*«. Dieselbe Reihenfolge bei D G d g Hieron., Ambrosiaster, Victorin (s. HARNACK 71*.)

Rekonstruktion des Textes

#25) Vgl. HARNACK: »Der Text, wie er lautet, ohne Barnabas, mit dem wiederholten 'Ich' (Originaltext ἡμεῖς, nämlich Paulus und Barnabas) und dem Pl. 'meminissent', kann nur so verstanden werden, daß Barnabas (wie auch 2,1) fehlte..«. (s. auch 2,1).

#26) Man wird, über HARNACK (und Tertullian) hinausgehend, zu fragen haben, ob der marcionitische Text nicht noch an anderen Stellen von dem kanonischen abwich: verdächtig sind

a) das tertullianische *Petrus* für Κηφᾶς, sowie

b) die von ihm bezeugte Reihenfolge: *Petrus et Iacobus et Ioannes* und schließlich

c) der Hinweis auf die Kollekte, *tantum ut meminissent egenorum*.

a) Wie der sonst bei Paulus nicht gebräuchliche Name *Petrus* für Κηφᾶς zeigt, scheint sich Tertullian — bewußt oder unbewußt — weniger an den ihm vorliegenden Text als an den inzwischen üblich gewordenen katholischen Sprachgebrauch anzuschließen (2,11 ist wieder die Rede von Κηφᾶς);

b) katholisches Denken scheint sich auch in der Reihenfolge der Apostel mit der *Vorrangstellung* des Petrus zu reflektieren. Daß Marcion »Rom zu Ehren« (!), wie LIETZMANN, 236, vermutete, »den Petrus an die Spitze« stellte, darf wohl als völlig ausgeschlossen gelten. Tertullian scheint hier frei zu zitieren. Was

c), den Hinweis auf die *Sammlung der Kollekte*, auf die Paulus hier zurückblickt, betrifft, sind trotz Tertullian Zweifel an der Ursprünglichkeit dieser Stelle angebracht. Nach Meinung VAN MANENS handelt es sich um die Randbemerkung eines Glossators, die den Charakter einer »unschuldigen historischen Nachricht« trägt und vor allem deswegen verdächtig ist, weil sie den Zusammenhang zwischen 2,9 und 2,11 unterbricht. Wenn man den Vers für ursprünglich hält, steht man, wie STECK, 108f., gezeigt hat, vor dem Problem zu erklären, warum Paulus schon im Gal auf die Sammlung der Kollekte *zurückblicken* kann, während aus Röm 16,25ff hervorgeht, daß die Kollekte erst jetzt abgeschlossen ist. Wenn man nicht mit SCHRADER, *Der Apostel Paulus I.*, 219, folgern will, daß der Galaterbrief von Paulus erst nach dem Röm verfaßt wurde, könnte man darin mit STECK eine *Prolepsis* sehen und zu Konsequenzen gelangen, die für die Echtheit des Briefes gefährlich sind: »Der Verf. des Galaterbriefes, der die anderen paulinischen Hauptbriefe kennt, weiss aus diesen von der Collecte und ihrer Ueberbringung nach Jerusalem und er kennt ebenfalls, was die Apg. in ähnlicher Weise über diese Fürsorge des Paulus für die Heiligen in Jerusalem berichtet (11,25.26. 12,25. 24,17), und daraus bildet er hier diesen Satz, der nun an dieser Stelle als eine Prolepsis erscheint, wenn man wenigstens den Galaterbrief vor die anderen Hauptbriefe setzt«.

Vermutlich stammt die Bemerkung jedoch gar nicht vom Verfasser, sondern von einem Redaktor, dem die Prolepsis um so eher zuzutrauen wäre.

Aus der Argumentation Tertullians, der die Kollekte für die »Armen« in Jerusalem mit dem Gebot des atl. Gottes zusammenbringt (*et hoc secundum legem creatoris, pauperes et egenos fovendis*), darf man sicherlich nicht folgern, daß dies auch schon in der Absicht des Redaktors lag. Ihm ging es vermutlich nur darum, auch hier die Angaben des Gal mit denen der Apg (12,25; 24,17) zu versöhnen.

15. Gal 2,12

#27) 2,12	– τινος ἀπὸ Ἰακώβου	nlq
#28) 2,12	ἦλθεν > ἦλθον	nlq

τινας κ A B C D F G Ψ 33 339 451 2492

ἦλθεν p⁴⁶ κ B D* F G 33 330 451 2492 d g r* Orig Cels 2.1

Textzeugen

Origenes Cels. 2.1: ὅτι Πέτρος ἔτι θοβούμενος τους Ἰουδαίσμος παυσάμενος τοῦ μετὰ τῶν ἐθνῶν συνεσθίεν, ἐλθόντος Ἰακώβου πρὸς αὐτὸν ἀφώριζεν ἑαυτὸν κτλ.

τινας κ A B C D F G Ψ 33 330 451 2492 etc. τινα p⁴⁶ d g^c r*; ἦλθον A C D^c Ψ etc.; ἦλθεν p⁴⁶ κ B D* F G 33 330 451 2492 d g r*

VAN MANEN: πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν· ὅτε δὲ ἦλθεν ...

Statt *τινας* ἀπὸ Ἰακώβου konjiziert VAN MANEN, 514 f *Ἰακώβου*, statt *ἦλθον* liest er (z.B. mit dem Cod. Vat.) *ἦλθεν* also: »πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν ὅτε δὲ ἦλθεν ... Bevor Jakobus kam, aß er [Petrus] mit den Heiden. Als er [Jakobus] aber kam... « VAN MANEN verweist zur Begründung auf Origenes *c. Cels.*, der nur von einem Besuch des *Jakobus* weiß. Hierbei handelt es sich für VAN MANEN um die ursprüngliche Vorstellung, da das Zurückweichen des Petrus nur erklärlich sei, wenn der »neu in Antiochien Angekommene ... ein Mann von Gewicht, einer, zu dem Kephas aufblickte«, war. Auf Jakobus bezieht VAN MANEN dann auch das von einigen Textzeugen (s.o) angebotene *ἦλθεν*. Der Sinn der Korrektur sei es gewesen, Jakobus aus dem »Trauerspiel« in Antiochien herauszuhalten. — Gegen VAN MANENS Konjektur muß mit O'NEILL, 38, eingewandt werden: »This reading can hardly have been correct, since then Paul would have been forced to confront James himself, or at least explain why he did not confront James«.

O'Neill: πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν ἀπὸ Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν· ὅτε δὲ ἦλθεν...

O'NEILL, 37ff, tilgt *τινας* und liest *ἦλθεν* statt *ἦλθον*, das er somit auf *Petrus* bezieht. »Perhaps the clause πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν ἀπὸ Ἰακώβου refers to a visit he made to James before coming to Antioch, but it is possible that it conveys just the opposite impression and means that before he left James he used always to eat with Gentiles. James was strong enough to stand up to Jewish

pressure, but Cephas was not; when he left James, Cephas succumbed«, 39. Die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes ist hier m.E. mit historischen Mutmaßungen, für die es keinerlei Beleg gibt, zu teuer erkaufte.

PIERSON-NABER: *πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν· ὅτε δὲ ἦλθεν...*

Für die Wiederherstellung des marcionitischen Textes scheint mir der folgende Gesichtspunkt entscheidend: Es ist sehr auffallend, daß einer der wichtigsten Zeugen für den marcionitischen Text, Tertullian, das Verhalten des Petrus nur mit dessen Furcht vor den Beschnittenen motiviert — ohne die Ankunft der Jakobusleute zu erwähnen: *timens (Petrus) eos qui erant ex circumcissione*. Man sollte vermuten, daß Tertullian die *τινας ἀπὸ Ἰακώβου* nicht übergangen hätte, wenn er von ihnen gewußt hätte. Die Beobachtung läßt daher Zweifel aufkommen, ob das *τινας ἀπὸ Ἰακώβου* zur ursprünglichen bzw. marcionitischen Lesart gehört. Bestätigend kommt hinzu, daß die besten Textzeugen (p⁴⁶ & !) an dieser Stelle ἦλθεν statt ἦλθον lesen. Offenbar bildeten nicht die *τινας ἀπὸ Ἰακώβου* das ursprüngliche Subjekt des mit ὅτε eingeleiteten Satzes, sondern *Kephas*.

Faßt man nun alle Beobachtungen zusammen und setzt – wie schon der niederländische Altphilologe NABER, *Nuculae*, 385 sowie PIERSON-NABER in ihren *Verisimilia* 31 (siehe auch WECHSLER, 111f) – *πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν ὅτε δὲ ἦλθεν κτλ.* als ursprünglichen Text voraus, lassen sich auch die von den anderen Textzeugen gebotenen Lesarten gut erklären:

a) ἦλθον: nach der Hinzufügung von *τινας ἀπὸ Ἰακώβου* konnte leicht aus den Augen verloren werden, daß *Kephas* das ursprüngliche Subjekt des ὅτε-Satzes war, daher ἦλθον.

b) *τινα*: wo man am ἦλθεν festhielt, konnte umgekehrt der Versuch gemacht werden, *τινας ἀπὸ Ἰακώβου* durch Umwandlung in einen Singular auf ἦλθεν zu beziehen.

Schließlich ist zu fragen, *warum* das *τινας ἀπὸ Ἰακώβου* hinzugefügt wurde. Möglicherweise wollte der (katholische) Redaktor an dieser Stelle Gal 2,12 mit der Nachricht aus der Apg 15,1 verbinden, wonach *τινας κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας* mit ihrer Beschneidungsforderung die Unruhen in Antiochien verursacht hatten. Diese strengen Judenchristen (als deren Oberhaupt ihm selbstverständlich Jakobus galt) hielt er für diejenigen, die auf Petrus in Antiochien Druck ausgeübt hatten. Durch die Einführung der *τινας ἀπὸ*

Ἰακώβου gelang es ihm zu zeigen, daß nicht Petrus, der inzwischen zum katholischen Gemeindepatron avanciert war, sondern (der für die katholischen Christen weniger bedeutende) Jakobus bzw. dessen Anhänger für den Vorfall in Antiochien verantwortlich waren.

16. Gal 2,14; 15-17

#29) 2,15-17	–2,15-17, außer 16 : οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως > οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ	cor
Marc 5.3.7 u.8	διὰ πίστεως	

I. Textzeugen

Marc 5.3.7 u. 8.: »*Sed reprehendit Petrum non recto pede incedentem ad evangelii veritatem. Plane reprehendit, non ob aliud tamen quam ob inconstantiam victus, quem pro personarum qualitate variabat, timens eos qui erant ex circumcissione, non ob aliquam divinitatis perversitatem, de qua et aliis in faciem restitisset, qui de minore causa conversationis ambiguae Petro ipsi non pepercit. Sed quomodo Marcionitae volunt credi? De cetero pergat apostolus, negans ex operibus legis iustificari hominem, sed ex fide. Eiusdem tamen dei cuius et lex. Nec enim laborasset fidem a lege discernere, quam diversitas ipsius divinitatis ultro discrevisset, si fuisset. Merito non reaedificabat quae destruxit. Destruui autem lex habuit ex quo vox Ioannis clamavit in eremo: Parate etc. ...* – Nachdem Tertullian noch einmal nachdrücklich hervorgehoben hatte, daß der Verhandlungsgegenstand auf dem Apostelkonzil ausschließlich *Fragen des Gesetzes* betraf (also nicht die Frage nach dem *Gott des Gesetzes* und nach seinem Verhältnis zum Gott Jesu Christi), zitiert er einen möglichen Einwand Marcions: Aber Paulus habe doch Petrus vorgeworfen, sich nicht dem Evangelium der Wahrheit gemäß zu verhalten! Tertullian räumt dies ein, aber: auch diesmal sei es nur darum gegangen, daß Petrus aus Furcht vor denen, die beschnitten waren, sich inkonsequent in bezug auf die Speisevorschriften verhalten habe, keineswegs aber um *aliquam divinitatis perversitatem*. Wenn Paulus schon wegen der

geringfügigen Angelegenheit der jüdischen Speisevorschriften Petrus nicht schonte, dann hätte er wegen dieser Frage anderen gegenüber erst recht »im Angesicht widerstanden«. Daher möge der Apostel ruhig weiter fortfahren und schreiben, daß ein Mensch nicht aus des Gesetzes Werken, sondern nur aus Glauben gerechtfertigt werde. Freilich — und damit wendet sich Tertullian wieder direkt an die Adresse Marcions: ‘Aus Glauben’ *an denselben* Gott, von dem auch das Gesetz stammt! Sonst hätte er [jetzt ist offenbar nicht mehr *apostolus* sondern *Gott* das Subjekt des Satzes, s. das *ipsius divinitatis*] sich sicherlich nicht bemüht, den Glauben vom Gesetz zu unterscheiden, und er hätte gewiß die Verschiedenheit in seiner eigenen Gottheit unterschieden –, falls es eine solche überhaupt gegeben hätte. Tertullian räumt Marcion gegenüber freilich ein, *daß er* [wieder kann nur *Gott* als Subjekt gemeint sein] *natürlich nicht wieder neu aufbaute, was er zuvor niedergerissen hatte (Merito non reaedificabat quae destruxit)*. Die *destructio* des Gesetzes konnte aber erst mit Johannes dem Täufer beginnen, dessen Aufforderung *Parate vias domini* Tertullian so interpretiert, als habe Johannes gefordert, die Unebenheiten des Gesetzes in die Einfachheit des Evangelium umzuwandeln. Desgleichen verweist Tertullian noch auf Ps 2,3 und Hab 2,4. Gerade das Habakukzitat zeige ja, daß der Apostel in Übereinstimmung mit den Propheten (und damit dem AT sowie dem atl. Gott) sei, so wie Christus selber es war. — Der Zusammenhang zeigt, daß es Tertullian bei der Auseinandersetzung mit Marcion in erster Linie darauf ankommt, den Verdacht abzuwehren, Paulus sei es bei der Auseinandersetzung mit den Jerusalemern und vor allem mit Petrus, um irgendetwas anderes gegangen als um die Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes bzw. der jüdischen Speisevorschriften. Eben dies scheint jedoch von den Marcioniten sehr nachdrücklich behauptet worden zu sein: aus der Polemik Tertullians läßt sich zweierlei sehr deutlich erkennen: 1) für die Marcioniten ging es bei dem Streit des Paulus mit Petrus in Antiochien um nichts Geringeres als die grundsätzliche Frage nach dem *Verhältnis von Erlöser- und Gesetzgebungsgott* 2) die Marcioniten fanden im paulinischen Text an dieser Stelle offenbar eines ihrer Hauptargumente, mit dem sie die (katholisch-judaistische) Identifizierung von Gesetzgeber- bzw. Schöpfer- und Erlösergott widerlegten. Aus dem von Tertullian mitgeteilten und von Tertullian auf recht künstliche Weise und in der Sache letztlich gar nicht beantworteten Einwand: *[Deus] non reaedificabat quae destruxit*, hört man noch ungefähr heraus, wie das Argument, für das sich die Marcioniten offenbar auf Paulus beriefen, gelautet haben könnte. Dabei ist eines klar: Marcion scheint das, was Paulus 2,18 sagt, nicht auf Petrus bzw. grundsätzlich auf jene Christen, die im Begriff stehen, wieder zum Gesetz zurückzukehren, bezogen zu haben, sondern auf *Gott*, und zwar auf jenen Gott, von dem Tertullian kurz vorher sagte, daß er nicht nur der Gott des Glaubens, sondern

auch des Gesetzes sei. Dieser Gott nun, so offenbar der Einwand Marcions bzw. der Marcioniten, gegen den sich Tertullian wendet, konnte nicht (als Gesetzesgott) wieder aufbauen, was er (als Erlösergott) abgerissen hatte (*non reaedificabat quae destruxit*).

Dieser Einwand hat eine Parallele in *Marc* 5. 4: hier zitiert Tertullian nach der Besprechung von Gal 4,3ff ein ähnliches Argument Marcions, das Tertullian sichtlich in Verlegenheit bringt und dessen Beantwortung er sich für einen späteren Zeitpunkt vorbehält. Auf die katholische Auffassung, daß derselbe Gott der Menschheit einerseits das Gesetz gegeben und es andererseits wieder abgeschafft habe, scheint Marcion polemisch und sicherlich nicht ganz ohne Häme erwidert zu haben: *Quae ipse constituerat, inquis [Marcion], erasit?* Beseitigte etwa Gott die Verordnungen, die er (vorher) selber gegeben hatte? — und wenn ja, — so muß man natürlich im Sinne Marcions folgern — was ist das für ein merkwürdiger Gott, der das tut, wieviel näher liegt es eine Trennung innerhalb der Gottheit vorzunehmen und zwischen Schöpfer- und Erlösergott zu unterscheiden? — Obwohl beide Argumente, mit denen die Marcioniten offenbar die Katholiken in Verlegenheit zu bringen und ihnen die Absurdität ihres Standpunkts klarzumachen versuchten, eine etwas verschiedene Ausrichtung haben: einmal lautet die Frage: *Quae ipse constituerat, erasit?* d.h. hat Gott das Gesetz beseitigt, das er (zuvor) selber verordnete? das andere Mal: *Quae ipse destruxit, reaedificabat?*, d.h. richtete er das Gesetz erneut auf, das er (zuvor) selber beseitigte? ist doch die Tendenz in beiden Fällen die gleiche: der katholische »Eingottglaube«, die Identifizierung von Gesetzgeber- und Erlösergott soll widerlegt werden und die marcionitische Trennung zwischen Demiurg und Gesetzgeber einerseits, sowie dem Gott und Vater Jesu Christi andererseits, soll bestätigt werden.

Man mag nun fragen, wie es zu der seltsamen marcionitischen Interpretation von 2,18, wie sie noch aus dem von Tertullian mitgeteilten Abschnitt zu erschließen ist, kam. Das Eigenartige ist ja auch, daß Tertullian dem Argument Marcions nicht mit einem Hinweis auf den Wortlaut des vorangehenden Textes, der eine solche Interpretation (d.h. einen Bezug von 2,18 auf Gott) kaum zuläßt, widerspricht, sondern nur mit einigen (recht dürftigen) theologischen Ausführungen über Johannes den Täufer usw. Also muß man wohl annehmen, daß auch Tertullian die Textgrundlage, auf der Marcion sein Argument vorbrachte, im Großen und Ganzen akzeptierte und daß er in seinem (marcionitischen) Text des Gal etwas anderes las, als wir heute im kanonischen Text zu lesen gewohnt sind, etwas, was dann bei der katholischen Bearbeitung des Gal der Schere des Redaktors zum Opfer fiel. Wie dieser Text ausgesehen haben mag, läßt sich natürlich nur vermutungsweise sagen. Andererseits gibt der von Tertullian zitierte Text mit seiner eigentümlichen Interpretation von 2,18 einen gewissen Anhaltspunkt,

von dem aus der Versuch unternommen werden kann, den Gang der Argumentation im marcionitischen Text des Gal wenigstens annähernd zu rekonstruieren; offenbar scheint es sich bei dem von Tertullian zitierten Satz um das Schlußglied einer *dreigliedrigen Argumentationsreihe* gehandelt zu haben, von der zwei Glieder, das letzte und das erste, noch im kanonischen Text stehengeblieben und nur das (allerdings entscheidene) *mittlere* Glied ausgefallen ist:

Es ließe sich vermuten, daß der marcionitische Paulus — und zwar ganz in Übereinstimmung mit dem kanonischen Text — Petrus fragte, warum dieser, obschon selber nach heidnischer Art lebend, Heiden dazu zwingt, jüdisch zu leben (2,14). Nun aber wich der marcionitische Text offenbar an einem entscheidenden Punkt vom katholischen ab. Die Marcioniten lasen jetzt — abgesehen von der grundsätzlichen Feststellung, in der Paulus erklärte, daß der Mensch nicht durch das Gesetz, sondern nur durch den Glauben gerechtfertigt werden könne (*negans ex operibus legis iustificari hominem, sed ex fide*) — nichts mehr über das Gesetz, Christus als Diener der Sünde usw. (2,15-17) sondern über den *Gott des Gesetzes*. Und zwar muß das, was sie in ihrem Gal lasen, für diesen nicht eben günstig gewesen sein. Es scheint sich eine polemische Frage angeschlossen zu haben, mit der Paulus versuchte, Petrus in die Enge zu treiben: Wenn du nach wie vor das Gesetz anerkennst, so könnte Paulus möglicherweise zu Petrus gesagt haben, so ist dein Gott offenbar ein solcher, der das [Gesetz] wieder aufrichtet, das er zuvor beseitigte. Darauf scheint der marcionitische Paulus so fortgefahren zu sein, wie wir es auch im kanonischen Text (2,18) lesen können: Wenn ich das wieder aufbaue, was ich zuvor niedergerissen habe, stelle ich mich ja selbst als einen Übertreter (des niedergerissenen Gesetzes) hin, [m.a.W. dann wäre dein Gott selber der Übertreter seines eigenen Gesetzes, ein seltsamer Gott!].

Wir haben es also bei dem Ganzen mit einer Aporie zu tun, mit der man auf marcionitischer Seite versuchte, die judaistische Rückkehr zum Gesetz und damit zu dem *einen* Gott des Gesetzes, der zugleich der Vater Jesu Christi war, zu verunglimpfen und sie *ad absurdum* zu führen. Die Rückkehr zum jüdischen Gesetz bedeutet nichts anderes als Rückkehr zum Gott des Gesetzes und das wiederum bedeutet: Hinkehr zu einem Willkür-Gott, der erst das Gesetz beseitigt, um es dann wieder aufzurichten und sich eben dadurch als Gesetzes-Übertreter zu entlarven. Was für ein Gott: der katholische Gott!

Insgesamt gesehen ist es auffallend, daß Tertullian bei der Besprechung des ganzen Abschnittes (einschließlich Kap. 3) nur sehr summarisch vorgeht und es nur an ganz wenigen Stellen, den marcionitischen Text zitiert. Man muß daraus wohl entnehmen, daß ihm dieser sichtlich nicht geheuer war und er an dieser Stelle aus wohlerwogenen Gründen lieber auf die (angekündigte) Auseinandersetzung mit dem marcionitischen Text verzichtet.

Daß im marcionitischen Text V.16 noch erhalten geblieben sein soll, wie HARNACK aufgrund Marc V,3 *negans ex operibus legis iustificari hominem, sed ex fide* annimmt, ist durchaus möglich. Man könnte zwar auch annehmen, daß es sich dabei schon um die (ungenaue) Zitierung von 3,11 handelt, da Tertullian Kap. 2 und 3 im selben Abschnitt abhandelt (so z.B. von VAN MANEN, 467), doch spricht die Tatsache, daß Tertullian unmittelbar danach mit der Zitierung von V. 18 fortfährt eher dafür, daß es sich hierbei um ein (vom Redaktor übernommenes) Rudiment aus der ursprünglichen Fassung, die durch 15-17 ersetzt wurde, handelt. Auffallend ist, daß anstelle von ἐὰν μὴ das ausschließende ἀλλὰ (*sed*) und ἐκ πίστεως anstelle von διὰ πίστεως stand. Hier tritt wieder der Unterschied zwischen dem exklusiven Glaubensverständnis marcionitischer Prägung und dem stärker vermittelnden des katholischen Redaktors zutage (s.u.).

II. Sprachliche Eigentümlichkeiten, inhaltliche Schwierigkeiten des Abschnitts 2,15-17 als Argumente gegen die Ursprünglichkeit

Das, was unter I. ausgehend vom tertullianischen Referat 5.3.7+8 im Hinblick auf die ursprünglichen Textgestalt des Abschnitts 2,15-18 und das Fehlen von 15-17 im ursprünglichen marcionitischen Text vermutet wurde, scheint sich durch einen Blick auf die Stellung der Verse 15-17 im Zusammenhang weiter zu erhärten. Der Abschnitt 2,15-17 unterscheidet sich formal und inhaltlich sehr deutlich von dem vorhergehenden und nachfolgenden Teil des Kapitels 2: während die Rede des Paulus am Anfang und am Ende in der 1. Pers. sing. gehalten ist, begegnet 15-17 die 1. Pers. *plur*; während in der übrigen Rede der Tone leidenschaftlicher Erregung vorherrscht, sind 15-18 im sachlich-nüchternen *Diatribenstil*, wie er aus den einschlägig-bekanntenen Passagen des Römerbriefes (3,4.6.31; 6,2.15; 7,7.13; 9,14; 11,1.11) bekannt ist, gehalten. Dabei bedeutet die nüchternere Darstellung von 15-17 keineswegs einen Gewinn an Klarheit; die Gedanken werden breiter und umständlicher dargelegt als dies 2,12-14.17-21 der Fall ist, wobei der eigentliche Gedankengang durch atl. Zitate mehr verschüttet als erhellt wird, 2,16. Gerade die Anknüpfung an das AT, 2,16 macht ebenso wie der typisch jüdischem Denken entsprechende Gegensatz von Juden und »Sündern« aus den Heiden: ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἔθνων ἁμαρτωλοί (2,15) das stärker *jüdische Kolorit* des Abschnitts deutlich. Das alles könnte darauf hinweisen, daß 15-17 wieder der schon bekannte judaisierende katholische Redaktor das Wort ergreift (vgl. zum Ganzen auch VAN MANEN 515-519).

III. Motive für den Einschub 15-17 und theologische Tendenz

Nach dem I. Gesagten läßt sich gut erklären, warum sich der katholische Redaktor sowohl für die Kürzung des ursprünglichen Textes, als auch für die Einfügung seines kleinen Zusatzes entschied. Was man auch immer über Inhalt des ursprünglichen Textes, der vom Redaktor beseitigt und durch seinen Einschub ersetzt wurde, im einzelnen mutmaßen mag: in jedem Fall könnten darin nicht nur recht harte Worte über Petrus gestanden haben — das kann nicht nur Tertullian, sondern auch der bekannte Abschnitt in den KII (Hom XVII 14-19ff, s. S.) zeigen –, sondern auch noch — wenn unsere oben geäußerte Vermutung richtig sein sollte — die Schmähung des katholisch-judaistischen Gottes aus typisch marcionitischem Blickwinkel, d.h. vom Standpunkt des marcionitischen Zwei-Götterglaubens aus. Es ist verständlich, daß das dem katholischen Redaktor kaum gefallen konnte und er daher vermutlich die Passagen entfernte, die in besonders anstößiger Weise den (marcionitischen) Standpunkt des Paulus zum Ausdruck brachten — vielleicht in der guten Meinung, damit den Text des Gal von einer marcionitischen Überarbeitung zu reinigen. Andererseits war durch diese Streichungen natürlich eine Lücke entstanden, die wieder aufgefüllt werden mußte, — eine Aufgabe, die der Redaktor dann freilich mehr schlecht als recht löste, was sicherlich dazu beitrug, daß sein Einschub zu einem der dunkelsten, unverständlichsten Stellen des Gal wurde (O'NEILL, 42: »The attempts to show the connection between verse 17, the preceding verses, and the following verse are legion«). Bei der Aufgabe, die beiden Verse 14 und 17 miteinander zu verbinden (= den Wegfall des 2. Gliedes in der Argumentationsreihe zu ersetzen, s.o.), scheint der Redaktor vor allem von 2 Gesichtspunkten geleitet worden zu sein: a) nichts zu schreiben, was noch irgendwie darauf hindeuten konnte, daß es bei der Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus um etwas anderes ging als einen Streit über die *inconstantia Petri* (vgl. Tertullian) b) die Pointe der paulinisch-marcionitischen Rede: Gott als Übertreter seiner eigenen Gesetze, umzubiegen und das, was ursprünglich von *Gott* gesagt wurde, auf Petrus bzw. auf den zum Gesetz zurückkehrenden Menschen zu beziehen. Freilich könnte man fragen, inwieweit das letztere wirklich geglückt ist und nicht in der eigenartigen Ausdrucksweise 2,18: εἰ γὰρ ἂ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἑμαυτὸν συνιστάνω der ursprüngliche Skopos immer noch hindurchschimmert: von einem Menschen kann man sicherlich sagen, daß er das Gesetz *beachtet* bzw., daß er es *nicht beachtet* — aber kann er es auch

auflösen bzw. *errichten*? Das Gesetz *außer Kraft* setzen kann doch wohl entweder nur Gott — oder Christus, vgl. Mt 5,17. Im übrigen nutzte der Redaktor offenbar die Gelegenheit, zu erklären, a) daß Gesetz und Glaube keineswegs als Gegensätze gedacht zu werden brauchen b) daß sich die paulinische Losung, Gerechtigkeit durch Glauben und nicht durch des Gesetzes Werke, schon mit dem AT in Übereinstimmung befinde und c) daß der von jüdischer Seite sicher immer wieder erhobene Vorwurf: Christus als Diener der Sünde! jeder Berechtigung entbehre. Was a) betrifft, so ist schon oben auf den interessanten Unterschied im Wortlaut des von Tertullian überlieferten marcionitischen Textes von 2,16 und dem kanonischen Text hingewiesen worden. Anstelle des (vermutlich ursprünglichen) ἀλλὰ (Tertullian: *sed*), schreibt der Redaktor ἐὰν μὴ, und gibt damit zu verstehen, daß der Mensch natürlich nicht *allein* aus Werken gerechtesprohen werden kann. (gegen SCHLIER, der 92, A.6 behauptet: »Ἐὰν μὴ ... leitet einen ausschließlichen Gegensatz ein«, — dann würde ἀλλὰ im Text stehen). Anstelle von ἐκ πίστεως (ἐκ: 16b, 3.2.5; einfaches πίστεως: 3,2.5.11.12.14) schreibt er διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Darin zeigt sich, ebenso wie in dem eigentümlichen und vieldiskutierten εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν der Unterschied zwischen dem exklusiven (marcionitischen) Glaubensverständnis und dem Gesetz und Glaube miteinander versöhnenden Verständnis des Redaktors. Für ihn war Christus gewiß nicht gekommen, um das Gesetz abzuschaffen, sondern es zu *erfüllen*, vgl. Mt 5,17: Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.

17. Gal 2,20

#30) 2,20	ἀγοράσαντός με > ἀγαπήσαντός με	cor
Dial V,22		
#31) 2,20	– καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.	nlq

#30) Marcionitischer/ursprünglicher Text

Rufin bietet *Dial V,22* das sonst nicht bezeugte: »qui redemit me« (vgl. HARNACK, 72*; NESTLE-ALAND, z.St.). Das scheint die marcionitische Lesart und zugleich der ursprüngliche Text zu sein. Marcion hätte ἀγαπήσαντός με

ohne Bedenken stehenlassen können — dem katholischen Redaktor dagegen war das ἀγοράσαντός με wegen seines marcionitischen Klanges (HARNACK 118; 132f; vgl. I Kor 6,29; 7,23)) verdächtig: um den Gedanken an die marcionitische *Loskauftheorie* gar nicht erst aufkommen zu lassen, brauchte er nur 3 Buchstaben zu verändern.

Zu #31)

Man könnte fragen ob der Redaktor aus demselben Grunde καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἔμου hinzugefügt hat, das trotz des Fehlens des (für den Redaktor typischen) Sündengedankens an 1,4, τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, erinnert.

18. Gal 3, 6-9

#32) 3,6-9

– 6-9

cor

Hier, KommGal (PL 26 [1845] 352A, 2-4)

Textzeugen

Origenes bei Hier. KommGal (PL 26 [1845] 352A, 2-4): »*Ab hoc loco usque ad eum, ubi scribitur: 'Qui ex fide sunt, benedicentur cum fideli Abraham' (V.9), Marcion de suo apostolo erasit*«. Auch Tertullian geht über 6-9 hinweg (vgl. HILGENFELD 440; nach HARNACK, 72* soll er allerdings ein Stichwort des Originaltextes aus 5.9 im Gedächtnis haben, weil er schreibt: »*Proinde si in lege maledictio est, in fide vero benedictio*«; dazu s.u.)

Marcionitischer/ursprünglicher Text

Das Fehlen dieses Abschnitts im marcionitischen *Apostolus* ist (vor allem durch Origenes) so gut bezeugt, daß es als sichere Tatsache vorausgesetzt werden darf: HILGENFELD, 440: »III, 6-9 fehlte, wie Hieronymus z.d.St. ausdrücklich sagt, und sein Zeugnis lässt sich in keiner Hinsicht anfechten, da es durch Tertullian vollkommen bestätigt wird«. So bleibt nur die Frage nach dem *ursprünglichen Text* zu beantworten: hat Marcion den Text gekürzt oder

haben ihn die Katholiken erweitert? — Im allgemeinen wird das erstere angenommen und man vermutet, daß Marcion den Text, der ihm wegen seines alttestamentlichen Bezugs (Erwähnung Abrahams) nicht in das Konzept paßte, aus *tendenziösen Gründen* kürzte. Allerdings ist es ebenso möglich, daß der Text von katholischer Seite aus den entgegengesetzten *tendenziösen* Motiven, nämlich um die Evangeliumsverkündigung des Paulus an die alttestamentliche Geschichte anzuschließen, erweitert wurde. Die Frage läßt sich, wie VAN MANEN gezeigt hat, letztlich nur anhand von *literarkritischen* Kriterien beantworten. Die literarkritische Betrachtung aber macht zweierlei deutlich:

a) Der Text enthält *sprachliche Eigentümlichkeiten*: 2 Hapaxlegomena προῖδοῦσα (vgl. Apg 2,25.31); προεπηγγέλισατο (V. 8);

b) zwischen 3,6 und den vorhergehenden Versen besteht kein Zusammenhang: 3,6 enthält keine Antwort auf die Frage von 3,5; LIETZMANN, 240: »Der Übergang von dem Appell an die persönliche Erfahrung zur biblischen Beweisführung ist durch nichts vermittelt als durch das verlegene Flickwort καθώς«; vgl. SCHLIER 127; STECK 51f. 2-5 spricht von dem, »was die Erfahrung über den Wert des Anfangs des Glaubens vor dem des Gesetzes gelehrt hat« (VAN MANEN, 469), dagegen folgen erst ab V.10 wiederum Betrachtungen über den Wert des Glaubens und den Unwert des Gesetzes; nimmt man hinzu, daß trotz des γὰρ in Vers 10 dieser Vers nichts enthält, was als Begründung für den vorangehenden Vers angesehen werden könnte, so wird man VAN MANEN zustimmen müssen, auf den der dazwischen liegenden Teil mit dem Hinweis auf Abraham und die Erörterung dessen, was er für den gläubigen Christen bedeutet, wie ein Fremdkörper wirkte. Nach VAN MANEN war der Abschnitt von einem Redaktor eingefügt worden, der den Galaterbrief auch den katholischen Christen seiner Zeit anmpfehlen wollte. Für VAN MANEN lag in dem Abschnitt eine Konzession an die judenchristlichen Leser (unter den Katholiken), für die Abraham zentrale Bedeutung hatte und die sich zum Erweis der Wahrheit des Christentums auf atl. Texte beriefen. Dies scheint m.E. in der Tat der Fall zu sein. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang noch zweierlei:

1) daß sich das Gal 3,6-9 Gesagte inhaltlich weitgehend mit den Ausführungen über Abraham als Vater des Glaubens in Röm 4,1-25 deckt: zu Gal 3,6 (Habakukzitat) vgl. Röm 4,3; 4,9 u.ö.; zu Gal 3,7 (die Glaubenden als Söhne Abrahams) vgl. 4,11-12 (Abraham als Vater der Glaubenden); zu Gal 3,8-9 (Erfüllung des Verheißungswortes) Röm 4,16-17. Offenbar ist hier *derselbe Redaktor* am Werke wie Röm 4,1-25. Da er bereits Röm 4,1-25 ausführlich seine Gedanken über die Bedeutung Abrahams als Vater der Glaubenden dargelegt hatte, hält er es hier nicht mehr für notwendig, darauf näher einzugehen. Ihm erscheint es genügend, wenn er für seine

judenchristlichen Leser anhand einiger weniger Stichworte die wesentlichen Grundgedanken dieses Abschnitts noch einmal an das Gedächtnis ruft;

2) abgesehen von Röm 4,1-25 erinnert Gal 3,6-9 an entsprechende Aufführungen im Werk des Justin. Dial 19,4 führt der katholische Christ Justin gegenüber seinem jüdischen Dialogpartner aus, warum die *Christen* als das eigentliche atl. Verheißungsvolk zu gelten haben:

»Darum sind wir jenes Volk, das Gott dereinst dem Abraham versprochen hatte ... Gleichwie nämlich Abraham dem Worte Gottes 'glaubte und es ihm zur Gerechtigkeit angerechnet' wurde, ebenso glauben auch wir dem Worte Gottes, das uns von neuem durch die Apostel Christi verkündet wurde ... *Das Volk also, welches Gott dem Abraham verheißt* (vgl. Gal 3,7: ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοὶ εἰσιν Ἀβραάμ), *glaubt gleich Abraham, fürchtet Gott, ist gerecht und erfreut den Vater*. Da euch jedoch der Glaube fehlt, so seid nicht ihr jenes Volk«.

Die Stelle bei Justin macht zweierlei deutlich

1. daß wir es bei der Abrahamstypologie mit einem genuin *katholischen* Theologumenon zu tun haben sowie

2. daß dieses Theologumenon für die werdende Großkirche, die sich von der jüdischen Synagoge, in der sie wurzelte, zu emanzipieren begann, von eminenter Wichtigkeit war. Indem sie sich mit dessen Hilfe selber zur legitimen Nachfolgerin des alttestamentlichen Gottesvolkes machte, auf das die alten Verheißungen sich bezogen, eignete sie sich das reiche geistige und literarische Erbe Israels an, auf das sie (anders als Marcion) nicht verzichten wollte. Durch ihr Festhalten am alttestamentlichen Erbe gab sie zwar sicherlich vielen Gläubigen im Umkreis der Synagoge die Möglichkeit, weitgehend an ihrer bisherigen Identität festzuhalten. Auf der anderen Seite bedeutete dies jedoch eine klare Absage an das alte Israel, das ja nun solange als von Gott verstoßen («... so seid nicht ihr jenes Volk») betrachtet wurde, wie es auf den alten Traditionen beharrte bzw. nicht bereit war, den von der Großkirche angebotenen Weg mitzugehen. Was SCHOEPS in seinem Paulusbuch, 258, von dem in Röm 9-11 entfaltetem heilgeschichtlichen Abriß sagt, gilt auch in bezug auf die Abrahamstypologie, daß nämlich auch hier »zu Lasten des jüdischen Volkes ... eine recht willkürliche Typologisierung der Geschichte Israels auf die werdende Kirche hin erfolgt« (vgl. vor allem noch SCHOEPS 247f).

Der enge theologische Zusammenhang zwischen der Abrahamstypologie Gal 3,6-9 mit dem oben zitierten Ausführungen des Justin läßt erkennen, wo wir den Redaktor von 6-9 ungefähr zu suchen haben: im selben geistigen Milieu wie den katholischen Christen Justin in der Mitte des 2. Jahrhunderts. Es könnte sich auch hier bestätigen, was schon der radikale Theologe RASCHKE in seiner Arbeit über den *Römerbrief des Markion nach Epiphanius*,

129, andeutete: daß wir mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß »ein Geist aus dem Schlage Justins«, möglicherweise sogar dieser selbst « aus dem gnostischen [besser marcionitischen] den katholischen Paulus der Briefe geschaffen« habe.

19. Gal 3,10-12

#33) 3,10-12

Μάθετε ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ
πίστεως ζήσεται· ὅσοι γὰρ ὑπο
νόμον, ὑπο κατάραν εἰσιν· 12. Ὁ δὲ
ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς
> 10-12

Epiph Pan 42.11.8 (120,7) 42.12.3 (156,2-9) [Marc 5.3.8]

Textzeugen

Epiph Pan 42.12.3 (156,2-9): Μάθετε διότι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται ὅσοι γὰρ ὑπο νόμον, ὑπο κατάραν εἰσιν Ὁ δὲ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Pan. 42.13.3. μάθετε ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται ... ἔλεγχος α. τό μάθετε ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται ... καὶ τό ὑπο κατάραν εἰσι... Tertullian Marc 5.3.8: »*ut iam ex fidei libertate iustificetur homo, non ex legis servitute, quia iustus ex fide vivit. Quod si propheta Abacuc praenuntiavit, habes et apostolum prophetas confirmantem, sicut et Christus*«

Rekonstruktion der marcionitischen Textfassung von 3,10-12

a) Harnack 72* geht bei der Rekonstruktion des marcionitischen Textes von dem oben zitierten Scholion des Epiphanius aus und schließt: »Die Verse 10b, 11a und 12a haben also nach ihm gefehlt: die Beziehung auf das AT (γέγραπται) ist entfernt, auch die Umstellung ist glaublich«. Wenig Wert mißt Harnack der »freieren Darlegung« des Tertullian bei. Ihr möchte er allenfalls entnehmen, »daß 11a (wenn auch in Umformung) doch nicht gefehlt hat«.

b) Während HARNACK bei der Rekonstruktion des marcionitischen Textes zu einer »Minimallösung« gelangt, weil er davon ausgeht, daß der marcionitische Text letztlich mit dem Wortlaut des Epiphanius-Zitats identisch ist, vertreten

HILGENFELD und VOLKMAR die »Maximallösung«. Da sie von dem Grundsatz ausgingen, daß Epiphanius marcionitischen Text nicht immer vollständig zitierte, meinten sie die Verse 10-12 wieder vervollständigen zu müssen, so daß der wesentliche Unterschied der marcionitischen Lesart nach ihrer Ansicht nur in der Voranstellung der zweiten Hälfte von V. 11 mit dem vorgeschalteten μάθετε κτλ. bestand. Marcion habe auf diese Weise einen »erträglichen Zusammenhang mit V.5 herstellen« wollen (HILGENFELD, 440).

c) Einen Mittelweg geht VAN MANEN. Auch VAN MANEN legt seiner Rekonstruktion des marcionitischen Textes von 3,10-12 das Epiphanius-Zitat zugrunde; unter Hinzunahme (des von HARNACK verworfenen) Tertullian ergibt sich für ihn der folgende Text:

Μάθετε ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται ὅσοι γὰρ ὑπο νόμον, ὑπο κατάραν εἰσιν· ὅτι Ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά· ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦτα Ὁ δὲ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς.

Im Gegensatz zu HARNACK hält VAN MANEN nicht nur 11a, sondern auch 10b für marcionitisch. Allerdings soll das Zitat aus Dtn 27,26 nicht mit γέγραπται eingeleitet worden sein (entsprechend dem ebenfalls ohne γέγραπται eingeleiteten Zitat aus Hab 2,4).

Gewiß mögen alle Rekonstruktionsversuche, die bei der Herstellung des marcionitischen Textes über das von Epiphanius mitgeteilte Epiphaniuszitats hinausgehen (HILGENFELD, VOLKMAR, VAN MANEN), insofern ihre methodische Berechtigung haben, als sie auf der Beobachtung beruhen, daß Epiphanius den marcionitischen Text häufig nur unvollständig zitiert. Andererseits tragen alle Überlegungen über einen längeren marcionitischen Text naturgemäß einen sehr hypothetischen Charakter. Äußerst unwahrscheinlich ist es m.E., daß der marcionitische Text, wie VAN MANEN meinte, in *einem* Vers (V.10) zugleich zwei alttestamentliche Zitate enthalten haben soll (Hab 2,4 und Dtn 27,26). Am ehesten wird man sich HARNACK anschließen, der sich bei der Rekonstruktion des Marciontextes allein auf Epiphanius stützte (und evt. unter Hinzunahme von Tertullian V. 11a beibehalten wollte).

Der ursprüngliche Text

Die Frage, ob der marcionitische oder der kanonische Text ursprünglicher ist, wird von den genannten Wissenschaftlern natürlich unterschiedlich beantwortet. Während HARNACK, HILGENFELD und VOLKMAR der

traditionellen Ansicht folgen und dem kanonischen Text den Vorzug geben, versuchte VAN MANEN zu zeigen, daß Marcion den ursprünglichen Text bewahrt habe und der kanonische Text das Werk eines katholischen Redaktors sei, der den marcionitischen Text erweiterte. VAN MANEN weist zum Beweis u.a. auf den mit μάθετε eingeleiteten Satz 3,10 hin, der sich inhaltlich und formal sehr gut an die 3,5 unterbrochenen Ausführungen anschließt:

a) die *Korrespondenz* zwischen μάθειν und μάθετε κτλ. macht deutlich, daß es sich bei 3,10 um die *unmittelbare Fortsetzung* der 3,1-5 begonnenen und dann durch 6-9 unterbrochenen Ausführungen handelt;

b) auf der anderen Seite ist verständlich, daß μάθετε κτλ. vom katholischen Redaktor gestrichen werden mußte, nachdem der ursprüngliche Gedankengang durch die eingefügten Verse zerstört war;

c) ebenfalls aus der Sicht des katholischen Redaktors ist verständlich, warum im katholischen Text 3,10 von denen, die ἐξ ἔργων νόμου leben, die Rede ist, während der von Epiphanius mitgeteilte marcionitische Abschnitt von denen, die ὑπὸ νόμου stehen, spricht. Die Änderung ist aus der Sicht eines Redaktors, der auf diese Weise die Härte des ursprünglichen ὑπὸ νόμου in 3,10a mildern wollte, durchaus verständlich.

So läßt sich für VAN MANEN, 473, »die Entstehung des katholischen Textes aus dem des Marcion ... sehr gut und das Umgekehrte überhaupt nicht erklären«.

Obwohl VAN MANENS eigener Rekonstruktionsversuch des marcionitischen Textes, wie oben gezeigt wurde, kritisch beurteilt werden muß, sind die Argumente, die er für die Ursprünglichkeit des marcionitischen bzw. gegen diejenige des kanonischen Textes anführt, durchaus erwägenswert. M.E. spricht vor allem *ein* entscheidendes Argument für die größere Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes. Da es sich, wie wir oben erkannten, bereits bei 3,6-9 um eine den Zusammenhang unterbrechende und störende *Erweiterung* handelt, bietet der von Epiphanius gebotene marcionitische Text eine sehr viel sinnvollere Fortsetzung des 3,1-5 begonnenen Gedankengangs als der kanonische Text. Das gilt, wie VAN MANEN gezeigt hat, sowohl in inhaltlicher als auch formaler Hinsicht (s. die Korrespondenz von 3,2: τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν und μάθετε, 3,10).

An HILGENFELDS Vermutung, Marcion habe sich auf diese Weise, d.h. durch eine Änderung des ursprünglichen Textes, um einen »erträglichen Zusammenhang mit V.5« bemüht, ist immerhin dies richtig, daß der marcionitische Text überhaupt einen Zusammenhang hat, während der kanonische Text von 3,1-10 in seiner jetzigen, durch 6-9 entstellten Form, eines solchen gänzlich entbehrt — und aus eben diesem Grunde kaum ursprünglich sein kann.

20. Gal 3,13

#34) 3,13

– γέγραπται

nlq

Marc 5.3.10; Epiph. Pan 42,11,8 (120,9)

Textzeugen

Tertullian, Marc 5.3.10: »*Neque enim quia creator pronuntiavit: Maledictus omnis in ligno suspensus, ideo videbitur alterius dei esse Christus et idcirco a creatore iam tunc in lege maledictus*«. Pan 42.8.1 (103,26-28): διαστρέφων τὸ τοῦ ἀποστολοῦ ῥητόν, ὅτι Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρρα, καὶ φησιν· εἰ ἡμεν αὐτοῦ, οὐκ ἄν τὸ ἑαυτοῦ ἡγόρασεν Pan 42.11.8 (120,9) = 42.12.3 (156,13): ἐπικατάρρατος πᾶς ο κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου. — Megeth (Dial I,27): Παῦλος λέγει, Ὅτι Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασε' — Hieronymus z.d.St.: »*Subrepat in hoc loco Marcion de potestate creatoris, quem sanguinarium, crudelem infamat et iudicem, asserens nos redemptos esse per Christum, qui alterius boni dei filius sit*«.

VAN MANEN, 473, hat auf den auffälligen Tatbestand hingewiesen, daß das alttestamentliche Zitat weder bei Tertullian noch bei Epiphanius mit γέγραπται eingeleitet wird. Er hat daraus zu Recht auf dessen Fehlen im marcionitischen Text geschlossen — entsprechend dem Fehlen desselben Wortes in Gal 3,10. Der Zusammenhang bei Tertullian verdeutlicht überdies, daß der Ausspruch *Maledictus omnis in ligno suspensus* für Marcion aus dem Munde des (von ihm gering geschätzten) Weltsehers kam — d.h. wohl kaum als Zitat aus einer autoritativen Schrift betrachtet wurde.

Über die größere Ursprünglichkeit der einen oder der anderen Lesart läßt sich kein Urteil fällen, da sowohl Marcion als auch ein etwaiger katholischer Redaktor ein tendenziöses Interesse an einer Weglassung bzw. Hinzufügung des γέγραπται haben konnten.

21. Gal 3,14

#35) 3,14 ἐλάβομεν οὖν τὴν εὐλογίαν cor
τοῦ πνεύματος διὰ τῆς πίστεως
> ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ
Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα τὴν
ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν
διὰ τῆς πίστεως.

Marc 5.3.11

Vgl. Clabeaux #8) App A: εὐλογίαν for ἐπαγγελίαν

Textzeugen

Marc 5.3.11: »*Accepimus (oder: accipimus, M) igitur benedictionem spiritalem per fidem, inquit, ex qua scilicet vivit iustus, secundum creatorem*«.; εὐλογίαν statt ἐπαγγελίαν bezeugt auch noch Ambst, s. NESTLE-ALAND z. St.

Bei der

Rekonstruktion des marcionitischen Textes

gehen die meisten Wissenschaftler zu Recht davon aus, daß Tertullian den marcionitischen Text richtig wiedergibt. HILGENFELD bemerkt, 441: »Es ist gewiß nicht zufällig, daß er sowohl den Segen Abrahams als auch die Vorherverkündigung (ἐπαγγελία) des Geistes gar nicht berührt, da er sich solche Waffen gegen den Feind der Patriarchen und Propheten nimmermehr hätte entgehen lassen. Es ist nur anzunehmen, daß Marcion wirklich das Angegebene (ähnlich wie 3,6-9 die Glaubensgerechtigkeit und den Segen Abrahams) beseitigt hatte, daß der ganze Vers also lautete: ἐλάβομεν οὖν τὴν εὐλογίαν τοῦ πνεύματος διὰ τῆς πίστεως«. Die Nichterwähnung Abrahams und damit des Fehlen der ersten Hälfte von 3,14 wird übrigens (ebenso wie das Fehlen von 3,6-9) indirekt dadurch bestätigt, daß Tertullian überhaupt nur von *einer* Nennung des alttestamentlichen Erzvaters bei Marcion weiß; s. dazu den Kommentar zu Gal 4,22, wo sich Marcion nach Meinung Tertullians, V,4,

durch das Fallenlassen des Beutestücks (= die Erwähnung Abrahams) als Räuber entlarvt habe.

Die Frage nach dem ursprünglichen Text

wird häufig viel zu voreilig zugunsten der kanonischen Fassung beantwortet. Dagegen hat der holländische Radikalkritiker VAN MANEN gezeigt, daß eine Reihe von Argumenten vielmehr für die größere Ursprünglichkeit der marcionitischen Fassung spricht. VAN MANEN weist zugunsten seiner These darauf hin, daß die mit μάθετε begonnenen Ausführungen im marcionitischen Text bündig abgeschlossen würden, während der kanonische Text mit doppeltem ἵνα und plötzlichem Wechsel von 3.Pers. Sing. γίνηται und 1.Pers. Plur. λάβωμων stilistische Probleme aufbe. Daß Marcion 14a wegen der Erwähnung Abrahams ausgelassen und ἐπαγγελίαν wegen des atl. Klages in εὐλογίαν verändert hat, könnte nach VAN MANEN wohl einleuchten, aber warum sollte er zugleich ἵνα λάβωμων in ἐλάβομεν οὖν verändert haben? Und warum lesen auch einige orthodoxe Textzeugen (Ambst) weiterhin εὐλογίαν statt ἐπαγγελίαν? Nach VAN MANEN ist es wahrscheinlich, daß wir es 3,14 a mit dem Einschub eines katholischen Redaktors zu tun haben, desselben, auf den auch 3,6-9 zurückgeht.

VAN MANENS Argumentation zugunsten der größeren Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes leuchtet ein. Abgesehen von den stilistischen Problemen, auf die VAN MANEN aufmerksam macht, zeigt vor allem eine inhaltliche Analyse, daß die erste Hälfte von 3,14 schwerlich zum ursprünglichen Text gehörte. Mit dem Hinweis darauf, daß der Christ die Gabe des Geistes durch den Glauben empfängt, ist der an die Frage von 3,5 (Geistempfang durch Gesetz oder Glaube?) anküpfende 3,14 Beweisgang abgeschlossen. Die nochmalige Verbindung dieses Gedankens mit der Abrahamsthematik, die schon 3,6-9 den Zusammenhang unterbrach, wirkt aufgesetzt. Bisher kam es darauf an, dem Rückfall in die Gesetzlichkeit zu wehren, indem der Glaube und nicht das Gesetz als Bedingung der Möglichkeit für den Empfang des Geistes herausgestellt wurde. Die Verknüpfung dieses Gedankens mit der Abrahamsthematik ist daher zweifellos sekundär und hatte offenbar u.a. den Grund, den Anschluß zu dem nun folgenden Abrahamsexkurs (3,15-3,25) zu ermöglichen.

Zu VAN MANENS Überlegungen schreibt ZAHN, 500: »εὐλογίαν für ἐπαγγελίαν haben auch D* G d g Ambst. Daraus folgt, daß Marc. diese LA, nicht geschaffen, sondern vorgefunden hat. Die Erwägungen Manens S. 474 sind also gegenstandslos.« Daß Marcion die Lesart εὐλογίαν für ἐπαγγελίαν bereits vorgefunden habe, ist im Prinzip nicht unmöglich. Dagegen spricht

m.E. die Tatsache, daß die von Marcion vertretene LA einen deutlichen Gegensatz zur katholischen Verheißungstheologie (mit alttestamentlicher Grundlage) erkennen läßt. Die neuerdings auch von CLABEAUX beobachtete große Verbreitung von marcionitischen LA in den lateinischen Handschriften kann ihren Grund darin haben, daß diese Handschriftengruppe dem ursprünglichen marcionitischen Text näher stand als der spätere katholische Text.

22. Gal 3,15-25

#36) 3,15-25
Marc 5.3.11

– 15-25

cor

Textzeugen

Tertullian, Marc 5.3.11: »*Sed et cum adicit: Omnes enim filii estis fidei, ostenditur quid supra haeretica industria eraserit, mentionem scilicet Abrahae, qua nos apostolus filios Abrahae per fidem affirmat, secundum quam mentionem hic quoque filios fidei notavit*«.

Kontext von Marc 5.3.11

Tertullian scheint bei der Besprechung von V. 26 die Auffassung zu vertreten, daß Marcion diesmal sehr unvorsichtig zu Werke gegangen sei, da er sonst nicht die υἱοὶ τῆς πίστεως, V. 26., die Tertullian auf die Söhne Abrahams, von denen vorher die Rede war, bezieht, stehen gelassen hätte. So meint Tertullian, von der Existenz des Verses 3,26 sowie dem Fehlen von 3,15-25 darauf schließen zu können, daß der vorangehende Abschnitt der Schere Marcions bzw. der *spongia Marcionis* zum Opfer fiel. — Tertullians methodischer Ansatz ist, wie VAN MANEN bemerkt hat, im Prinzip richtig. Nur ist es fraglich, ob auch die Voraussetzungen stimmen, von denen Tertullian ausgeht. Daß die »Söhne des Glaubens« (V. 26) auf die »Söhne des Glaubens von Abraham« bezogen werden müssen, ist keineswegs so selbstverständlich, wie Tertullian meint. Außerdem ist noch zu bemerken, daß zwischen 3,15-25 keine gedankliche Kontinuität besteht, auch kein gedanklicher »Fortschritt«

(LIETZMANN, 241), sondern — wie unten gezeigt wird — ein formaler und inhaltlicher Bruch.

Die Wiederherstellung des marcionitischen Textes

macht relativ wenig Mühe. Der Abschnitt war in der marcionitischen Ausgabe der Paulusbriefe zweifellos nicht enthalten. HARNACK, 73*: »Die große Ausführung über das Testament, Abraham und das Gesetz fehlten«. Dies wird, wie wir gesehen haben, klar durch Tertullian belegt, der von 3,14 unmittelbar zu 3,26 springt (s.o.) und dabei ironisch von der *haeretica industria* spricht, auf deren Konto die Weglassung des Abschnitts 3,15-25 angeblich gehen soll. Noch einmal kommt Tertullian darauf zurück, wenn er wenig später aus seiner nicht-marcionitischen Ausgabe des Galaterbriefs die Verse 3,15.16 zitiert und dabei ausruft (V,4): »Erubescat spongia Marcionis! Nisi quod es abundanti retracto quae abstulit, cum validius sit illum ex his revinci quae servavit«.

Zur Frage nach dem ursprünglichen Text

Obwohl die meisten Wissenschaftler mit Tertullian darin übereinstimmen, daß das Fehlen von 3,15-25 zu Lasten der *spongia Marcionis* geht, zeigt eine nähere literarkritische Untersuchung des Abschnitts, daß alle Indizien auf eine spätere Interpolation der Abraham-Passage hindeuten. Folgende Argumente sollten bei der Beurteilung der Frage nach dem ursprünglichen Text berücksichtigt werden:

1. Zwischen 3,25 und 36 ist der Zusammenhang gestört. *Formal* bzw. grammatisch wird die Fuge zwischen 25-26 in dem plötzlichen Wechsel von der 1. Per. Pl. (»Nachdem aber der Glaube gekommen ist, sind *wir* nicht mehr unter einem Zuchtmeister«) in die 2. Pers. Pl. (»Denn *ihr* alle seid Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus«) sichtbar. Eine bisher kaum beachtete *inhaltliche Schwierigkeit* ergibt sich daraus, daß das Sohnsein der Gläubigen (V. 26) nicht unbedingt als Gegensatz zum Sein *unter dem Zuchtmeister* aufgefaßt werden muß (s. dazu auch B.BAUER, Gal 47: »der Zusammenhang fehlt, vom unmündigen Erben ist kein Wort vorgekommen, eine Deduction, die nur noch der letzten Zuspitzung bedarf, ist nicht vorangegangen«). SCHLIER, 171, sieht darin ein Verschiebung des Bildes: »Man sieht, wie sich das Bild von der Sache her verschiebt. Denn an sich unterstehen ja gerade die Söhne dem Pädagogen, dem sie der Vater anvertraut«. Einige Exegeten versuchen die Spannung dadurch zu beheben, daß sie aus den Söhnen »mündige« Söhne machen (ALTHAUS, 31), doch davon steht nichts im Text. Sehr viel klarer dagegen wird der Zusammenhang, wenn

wir mit Marcion V. 26 unmittelbar im Anschluß an V. 14 lesen, wo von dem Geistempfang der Christen durch den Glauben gesprochen wird. Wie ein Vergleich mit Röm 8,14 zeigt, haben wir es bei V. 14.26 mit einem genuin paulinischen Gedanken zu tun: die Gläubigen werden durch den *Geistempfang* zu Söhnen gemacht.

2. Der Abschnitt 3,15-25 enthält eine Reihe *sprachlicher Eigentümlichkeiten*:

Hapaxlegomena sowie Vokabeln und gramm. Konstruktionen, die nur hier begegnen:

ὄμωσ, V. 15, vorangestellt (s. BL.-D. 450,2; SCHLIER, 143; JEREMIAS, ZNW 52, 1961, 127f), nur noch in dem ebenfalls interpolierten Abschnitt I Kor 14,7;

κυροῦν, V.15, (= rechtskräftig machen, ratifizieren) nur noch II Kor 2,8, wo es jedoch nicht in dem spez. Sinne gebraucht wird (= entscheiden);

ἐπιδιατάσσεσθαι, V. 15, (= dem Testament eine Klausel anhängen, jur. *term. tech.* vgl. O. EGER, ZNW 18, 1918, 92f.) Hapaxlegomenon;

ἐρρέθησαν, V.16, als Aor. Pass. von λέγω nur noch in dem interpoliertem Abschnitt Röm 9,12 und 26;

προκυροῦν, V.17, (vorher bestätigen) ebenso wie ἀκυροῦν V. 17, (ungültig machen) nur hier (vgl. Mt 15,6; Mk 7,13)

παράβασις, V. 19, (= Übertretung) nur noch in den interpolierten Abschnitten Röm 2,23; 4,15; 5,14 (vgl. I Tim 2,14; Hebr 2,2; 9,15).

χάριν + Gen., V. 19, im speziellen Sinn (= um willen) nur hier sowie Eph 3,1.14 (I Tim 5,14; Tit 1,5.11).

μεσίτης, V. 19.20, (= Mittler) nur hier (vgl. Tit 2,5; Hebr 8,6; 9,15; 12,24);

συγκλείειν, V.22.23, nur noch in dem interpolierten Abschnitt Röm 11,23;

φρουρεῖν, V. 23, nur noch in den interpolierten Abschnitten II Kor 11,32 und Phil 4,7;

3. Zwischen 3,15-25 und dem vorhergehenden sowie nachfolgenden Text (abgesehen von dem, was als Interpolation ausgeschieden wurde) besteht ein starkes *stilistisches Gefälle*. Der Verfasser von 15-25 baut seine Argumentation recht unklar auf, was zu großen Interpretationsproblemen dieses Abschnitts geführt hat; s. die einschlägigen Kommentare. LIETZMANN, 242, spricht in diesem Zusammenhang von »Gedankensprüngen« bei Paulus, und verweist auf die fehlende gedankliche Verbindung von V. 15 und V. 16. Auch daran schließt sich wieder, V.17, ein »weiterer-, aber vom nächsten Zusammenhang wegführender Nebengedanke, welcher in der Satzbildung als Hauptgedanke erscheint und dadurch die Erkenntnis des Gedankenfortschritts erschwert« (LIETZMANN 243). V. 19 sieht sich LIETZMANN, 244, genötigt, entweder einen »ziemlich komplizierten Gedanken« anzunehmen, »reichlich unklar ausgedrückt, wie die Fülle gequälter Erklärungsversuche beweist (SIEFFERT S. 209ff.)« oder aber einen »Irrtum oder flüchtiges Versehen des

Paulus« zu unterstellen. Auch inhaltlich scheint das V. 15ff. so schwerfällig dargelegte Gleichnis mißlungen. Im Anschluß an LIETZMANN bemerkt SCHOEPS, 189, Anm. 5: »Daß dieses ganze der rabbinischen Rechtssprache entnommene Gleichnis hinkt, weil Gott zum Erblasser und die Abrahamsverheißung zu einer juristischen Erbverfügung gemacht worden ist, wurde schon oft bemerkt«. Insgesamt macht also die ganze Argumentation im Abschnitt 3,15-25 den Eindruck einer großen stilistischen und gedanklichen Unbeholfenheit, so daß man sie dem literarisch äußerst geschickten Verfasser des Briefes, der z.B. in der Passage 3,1-14 des ursprünglichen Briefes unter Beweis stellt, daß er ein brillanter Stilist ist, der klar und zugespitzt zu argumentieren versteht, kaum zutrauen möchte.

4. Theologische Spannungen

Der Abschnitt 15-25 zeigt die deutliche Tendenz, die sehr zugespitzt formulierten Ausführungen zur Rechtfertigung *allein* aus Glauben (10-14) zu relativieren bzw. zu revozieren. Der Verfasser von 15-25 macht den Versuch, zu zeigen, daß auch dem *Gesetz*, das in 10-14 nur als *Fluch* (3,10.13) in den Blick trat, ein relativer Wert in der Heilsgeschichte zukommt.

An sich könnte dieser Versuch einer Abschwächung der ursprünglichen Aussagen durchaus noch vom selben Verfasser wie 10-14 stammen. Demgegenüber hat VAN MANEN, 476f, bemerkt, daß 15-25 keineswegs nur als Ergänzung oder Erläuterung zu 10-14 aufgefaßt werden können, sondern vielmehr in mehr oder weniger starkem *Widerspruch* dazu steht:

»Erst wird ohne irgendeine Einschränkung gelehrt, daß der Glaube zu allen Zeiten der einzige Grund der Rechtfertigung ist ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. «. In bezug auf das Gesetz werde gelehrt: » ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται, V. 11 ... es ist unmöglich, alle von ihm [dem Gesetz] aufgestellte Forderungen zu erfüllen. Gleichwohl ist es gemäß seinem Wesen dazu verpflichtet, in jeder Hinsicht unbedingten Gehorsam von allen zu fordern, die sich nach seinen Geboten richten wollen. Es muß jeden verfluchen, der nicht beachtet, was es vorgeschrieben hat, V. 10. Es kann weder Leben schenken, noch leihen, es sei denn es werde erfüllt, was nicht zu erfüllen ist, ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς, V. 12. *Unter dem Gesetz* sein, ist dann auch *Leben unter dem Fluch*, V.10; und wir können daher zu Recht von dem *Fluch des Gesetzes* sprechen, von dem Christus uns freigekauft hat, Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρης τοῦ νόμου, V. 13. — Demgegenüber hören wir nun 15-25, ... daß der Glaube nicht zu allen Zeiten der einzige Grund der Rechtfertigung gewesen ist. Es wird zwar nicht ausgesprochen, aber stillschweigend nahegelegt, daß man vor der Ankunft des Glaubens, πρὸ τοῦ δὲ ἔλθειν τὴν πίστιν, V. 23, auch mit dem Gesetz Fortschritte machte. Es erfüllte die Rolle eines Pädagogen ... Auch wenn es nicht das Beste, *Leben und Gerechtigkeit*, dem Menschen zu schenken vermochte, εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἄβν ἢ ἡ δικαιοσύνη, V.21; so war es doch auch

nicht eine ihm feindliche Macht, sondern vielmehr sein Wohltäter, der ihm bis zur Ankunft Christi bei der Bändigung seiner Triebe behilflich war und von Übertretungen ihn abhielt, παραβάσεων χάριν προστέθη, V.19«. Nach VAN MANEN hören wir hier also wieder den »katholischen Bearbeiter, der Wasser in den klaren Wein schüttet, der nach Meinung vieler jüdisch Gesinnter zu stark war. Er kommt ihren Bedenken so viel wie möglich entgegen. Er hebt die krasse Gegenüberstellung von Gesetz und Glaube auf, als wäre das erste ein Fluch und das andere ein Segen«.

Während VAN MANEN die Ansicht vertrat, daß die theologische Tendenz des Abschnitts 15-25 eine *katholisierende*, zum Judenchristentum hin offene sei, beurteilen eine Reihe von Wissenschaftlern dies anders. ZAHN meinte aufgrund des προστέθη von Gal 3,19 die »Lehre Marcions oder doch Valentins« herauschmecken zu können (vgl. SCHLIER, 151, A. 4). Ebenso erweckt der in 19-20 ausgesprochene Gedanke einer Vermittlung des Gesetzes durch *Engel* bei vielen Exegeten den Verdacht einer geistigen Nähe zu Gnosis und Marcionitismus. SCHOEPS, 190: »Freilich ist diese Theorie dem NT auch sonst nicht unbekannt (Acta 7,38; Hebr 2,2). Aber die Folgerungen, die später im Geiste Pauli gezogen wurden, sind ungeheuerlich: ... Simon Magus (Iren. adv. haer. I,23,3), nach ihm Kerinth (nach Pseudo-Dionysius), Cerdo und am krassesten Marcion reihen den Gesetzgeber-Gott einfach unter die Engel von Gal 3,19 ein... Einer dieser Gesetzgeberengel ist dann bekanntlich von Marcion mit *Jahwe*, dem Gotte Israels, identifiziert und zum Demiurgen reduziert worden«. Während SCHOEPS offenbar davon ausgeht, daß Paulus mit seinen Gedanken Gnostiker und Marcioniten beeinflusst haben könnte, ist er nach SCHLIER, 158, selber bereits »auf dem Wege zu einem gnostischen Verständnis des Gesetzes«. SCHLIER zeigt an einer Fülle von Beispielen, daß es zu 19-20 eine Reihe von Parallelen in der Gnosis gibt. Schließlich geht der Engländer O'NEILL, 52, noch einen Schritt weiter als SCHLIER: nach seiner Ansicht nimmt Paulus darin keine gnostischen Gedanken auf, sondern vielmehr handelt es sich bei den Versen 19.20 bereits um eine *Glosse*, eingefügt von einem Redaktor, der selber in enger geistiger Verwandtschaft zum Marcionitismus bzw. zur Gnosis steht.

Von den genannten Wissenschaftlern wird zumeist übersehen, daß sich Gal 3,19-20 trotz der auf den ersten Blick zu konstatierenden Verwandtschaft zur Gnosis bzw. zum Marcionitismus, die an einem entscheidenden Punkt davon unterscheidet. Es ist unmöglich, daß der Satz ὁ δὲ θεὸς εἰς ἑστίν, 3,20, der ja ein klares Bekenntnis zum (jüdischen/judenchristlichen/katholischen) *Monotheismus* voraussetzt, von einem Gnostiker oder Marcioniten gesagt worden sein könnte. Damit aber ist die ganze Argumentation 3,19-20, die auf eben dieser Voraussetzung beruht, daß Gott *einer* sei, gnostisch/marcionitisch unmöglich. Alles in allem läßt sich also feststellen, daß die theologische Tendenz des Abschnittes 15-25 von VAN MANEN offenbar durchaus richtig

beschrieben worden ist. Darin geht es in erster Linie — trotz 19-20 — nicht um eine weitere polemische Zuspitzung der 10-14 entfalteten Thesen, sondern um deren Abschwächung und Abmilderung.

Abschließend wird man sagen können, daß die Frage nach dem ursprünglichen Text aus den genannten Gründen klar zugunsten des marcionitischen Textes entschieden werden kann.

23. Gal 3,26

#37) 3,26	– θεοῦ	cor
Marc 5.3.11		
Vgl. Clabeaux #9) App A (υἱοὶ ἐστε τῆς πίστεως > υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως)		
#38) 3,26	– διὰ	cor
Marc 5.3.11		
#39) 3,26	– ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ	cor
Marc 5.3.11 Clem Alex		

Textzeugen

Tertullian V,3: »Sed cum adicit: Omnes enim filii estis fidei, ostenditur quid supra haeretica industria eraserit, mentionem scilicet Abrahae, qua nos apostolus filios Abrahae per fidem affirmat, secundum quam mentionem hic quoque filios fidei notavit ..«. (zum ganzen Zusammenhang s. die vorangegangene Anmerkung); Hilarius, Hom. in Psalm 91, p. 345 der Wiener Ausgabe; evt. Clemens Alex.: πάντες γὰρ υἱοὶ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (s.u.)

Zur Rekonstruktion des marcionitischen Textes

Obwohl die Lesart: πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε τῆς πίστεως von Tertullian eindeutig als marcionitische bezeugt und von der Mehrheit der Kritiker als solche betrachtet wird, will HARNACK, 51*, 73*, sie nicht anerkennen: er bezeichnet die Lesart Tertullians als »fehlerhaft«: »... es ist ganz ausgeschlossen, daß Marcion den Grundtext hier willkürlich geändert hat,

denn daß wir Söhne des guten Gottes durch den Glauben geworden sind, ist eine seiner Hauptlehren: warum hätte er dafür ‘Söhne des Glaubens’ einsetzen sollen? Dagegen läßt sich die LA als Schreibfehler (Dittographie) im Lateinischen aufs einfachste erklären: ‘filii fidei’ statt filii dei’; dann ging natürlich ‘per fidem verloren’. Also lag der Text dem Tert. in lateinischer Übersetzung vor; dieser Schluß ist unvermeidlich«. HARNACK nimmt πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἔστε διὰ τῆς πίστεως als marcionitische Lesart an. — Gegen HARNACK braucht jedoch keineswegs an der Zuverlässigkeit des von Tertullian zitierten marcionitischen Textes gezweifelt zu werden, schon allein deswegen nicht, weil dieser noch in *demselben* (von HARNACK, 73*, nicht mehr zitierten) Satz wieder auf den Begriff *filii fidei* zurückkommt (vgl. auch noch den folgenden Satz: »et hic filios fidei«; HILGENFELD, 441)! Die von HARNACK gegebene Erklärung für den Irrtum Tertullians (Dittographie) beruht im übrigen auf der anfechtbaren Voraussetzung, daß Tertullian aus einer *lateinischen Übersetzung* des marcionitischen *Apostolus* zitiert. HARNACKS Frage, aus welchen theologischen Motiven Marcion »Söhne Gottes« in »Söhne des Glaubens« verändert haben sollte, ist zwar berechtigt, doch ist die Konsequenz, die er zieht (da Marcion keine theologischen Gründe für eine Änderung gehabt hatte, muß *Tertullian ihn falsch zitieren*) nicht zwingend bzw. nicht die einzig mögliche. Wenn Marcion den Text nicht geändert hat, weil er — wie HARNACK sehr schön zeigt — keine Gründe für eine Korrektur besaß, muß Tertullian ihn (Marcion) nicht falsch gelesen haben, zumal die Wiederholung des *filii fidei* zeigt, daß er ihn sehr wohl richtig gelesen und verstanden hat. Man müßte dann damit rechnen, daß der Text von katholischer Seite verändert wurde (s.u.). So wird man in jedem Fall der Mehrheit der Kritiker folgen und in πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἔστε τῆς πίστεως die marcionitische LA von 3,26 sehen müssen. Gegen HARNACK ist schließlich noch auf das Zeugnis des Hilarius und Clemens von Alexandrien zu verweisen. Beide scheinen den marcionitischen Text unbewußt zu zitieren, der erstere wortwörtlich, der zweite so, daß darin eine Reminiscenz an den marcionitischen Text unverkennbar bleibt (wie dort fehlt das θεοῦ).

O’NEILL, 54, nähert sich bei seiner Suche nach der ursprünglichen Textform des Galaterbriefs sehr stark der marcionitischen LA, indem er θεοῦ, τῆς und ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ streicht: »I can see no reason why either θεοῦ or ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ would be omitted by Marcion or the other witnesses, but every reason why they would, almost inevitably, have been added to an original text which read πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἔστε διὰ τῆς πίστεως«. Konsequenterweise hätte O’NEILL auch noch das διὰ streichen müssen, da Marcion für dessen Streichung ebensowenig Gründe hatte. O’NEILL bleibt daher mit seinem Lösungsansatz auf halber Strecke stehen.

Zur Frage nach dem ursprünglichen Text

Der von Tertullian gebotene marcionitische Text erweist sich bei näherer Betrachtung als der ursprüngliche. Wie bereits in der vorangehenden Anmerkung gezeigt wurde, schließt sich 3,26 *sachlich* und *inhaltlich* vorzüglich an den (ebenfalls ursprünglichen) Abschnitt 10-14 an.

Vgl. VAN MANEN, 480: »Die Argumentation [10-14] endete mit der Erklärung: ‘wir (die durch Christus erlöst sind vom Fluch des Gesetzes) haben somit den Segen des Geistes empfangen durch den Glauben.’ Die Entwicklung einer neuen Gedankenreihe, die zugleich die Richtigkeit der zuletzt gegebenen Erklärung absichern soll, beginnt mit der daran anknüpfenden Versicherung: ‘Ihr aber (frei gemacht vom Fluch des Gesetzes und Anteil habend am Segen des Geistes) seid Söhne des Glaubens.’«

Außerdem kann VAN MANEN (ebenso wie HARNACK, s.o.) die Frage stellen, warum Marcion — vorausgesetzt, daß die Verfälschung des Textes der paulinischen Briefe *sein* Werk war, wie die Mehrheit der Forscher annimmt — den Text an dieser Stelle verändert haben sollte, da dafür keine (theologische) Erklärung gegeben werden kann. Darum scheint die Konsequenz für VAN MANEN unvermeidlich, daß die Änderung nicht auf das Konto Marcions, sondern auf das des schon öfter erwähnten katholischen Redaktors geht, dem die harte Gegenüberstellung von »Söhnen des Glaubens« und »Söhnen des Gesetzes« Unbehagen bereitete und der daher aus den ersteren »Söhne Gottes« machte und dadurch den katholischerseits verabscheuten Antagonismus von νόμος und πίστις geschickt aufhob. — Die von VAN MANEN gebotenen Argumente für die größere Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes sind m.E. zutreffend.

24. Gal 3,27-4,2

#40) 3,27-4,2 Marc 5.3.12 u. 5.4.1	– 3,27-28	nlq
#41) 3,27-4,2 Marc 5.3.12 u. 5.4.1	– 3,29-4,2	cor
#42) 3,27-4,2 Marc 5.3.12 u. 5.4.1	[ἔτι] κατὰ ἄνθρωπον λέγω· > οὕτως καὶ ἡμεῖς	cor

Textzeugen

Nach der Zitierung und Kommentierung von 3,26 (5.3.12) fährt Tertullian 5.4.1 mit 4,2 fort: »*Sub eadem Abrahae mentione, dum ipso sensu revincatur, Adhuc, inquit, secundum hominem dico; dum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus positi, ad deservendum eis*«; Marc 3.4 und 12 zitiert Tertullian Gal 3,27: »*Quodsi Emmanuel Nobiscum deus est, deus autem nobiscum Christus est, qui etiam in nobis est (quotquot enim in Christum tincti estis, Christum induistis), tam proprius es Christus in significatione nominis, quod est Nobiscum deus, quam in sono nominis, quod est Emmanuel*«.

Der Zusammenhang von Marc 3.12.4

Ausgangspunkt des Abschnittes ist die Immanuelweissagung Jes 7,14. Die alttestamentliche Stelle zeigt nach Tertullian, daß der von Jesaja geweissagte Christus nicht mit jenem Christus identisch sein kann, auf dessen Ankunft die Christen zurückblicken, da dieser einen anderen Namen getragen und auch keine kriegerischen Taten vollbracht habe. Demgegenüber versucht Tertullian zu zeigen, daß der Name Emanuel im Hebräischen »Gott mit uns« (*Nobiscum deus*) bedeute; da aber auch Christus = Gott mit uns (*nobiscum Christus est*, ja sogar *in nobis* (es folgt der Hinweis auf Gal 3,27), muß es sich beim alttestamentlichen Emanuel des Jesaja um eine Weissagung des (neutestamentlichen) Christus handeln. — Von Interesse ist übrigens noch die Bemerkung Tertullians, daß sich auch unter den Marcioniten Juden befinden (*invenies apud Hebraeos Christianos, immo et Marcionitas*)!

Zur Rekonstruktion des marcionitischen Textes

Zur Diskussion (HARNACK, HAHN, HILGENFELD, VAN MANEN): Aus dem Zitat bei Tertullian (5.4.1) scheint hervorzugehen, daß zwischen 4,2 und 3,26 eine Lücke klaffte und 4,2 unmittelbar an 3,26 anschloß. Dennoch vermutet HARNACK, 73*: 27-29 ... sind nicht bezeugt, werden aber schwerlich gefehlt haben«; nur von ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, soll das nicht gelten; ebensowenig will sich HARNACK, 74*, mit dem Fehlen von 4,1-2 abfinden: »1.2 ... sind unbezeugt, aber sie haben sicherlich nicht gefehlt und gaben auch zu Korrekturen keinen Anlaß«. Zur Begründung heißt es in einer Anmerkung: »IV 1.2 können nicht gefehlt haben, weil die Marcionitische Fassung von v. 3 sie fordert«. Nicht anders ZAHN, 500: »Das ετι κατα ανθρωπον λεγω fordert gebieterisch, daß er schon vorher und zwar unmittelbar vorher ein

menschlichen, natürlichen Verhältnissen entnommenes Beispiel oder Gleichnis gebraucht, also 4,1ff gegeben hatte.« ZAHN wendet sich damit gegen HAHN (Hilgenfeldt, Zeitschrift für historische Theologie, 1885, S. 442) und VAN MANEN, s.u.

HILGENFELD, 442, bemerkt ebenfalls, daß Tertullian über V.27.28 hinweggeht, weist aber zugleich darauf hin, daß Tertullian V. 27 »schon früher (adv. M. III 17 [sic! hier scheint jedoch 12 gemeint zu sein] berührt« habe und kommt zu dem Schluß, daß man »nur das Fehlen von V. 29 annehmen dürfe, weil Tertullian, der hier so eben die Auslassung einer *mentio Abrahæ* gerügt hat, sich diese unmöglich hätte entgehen lassen«. Im folgenden wendet sich HILGENFELD noch gegen HAHN, 142, der auch das Vorhandensein von 4,1-2 bezweifelte. Nach Meinung von HILGENFELD setzt das von Tertullian zitierte *adhuc* = ἔτι zwingend das Vorhandensein der vorangehenden Verse voraus, »weil das ἔτι auf etwas Vorhergehendes zurückweist, das nur bildlich gefasst sein sollte«, 442. — VAN MANEN, 481ff, glaubt aus denselben Gründen wie HILGENFELD daß V. 29 (Erwähnung Abrahams) nicht im marcionitischen Kanon enthalten war und von derselben Hand eingefügt wurde, die den Abschnitt 15-25 einschob. — Im Gegensatz zu HILGENFELD beantwortet VAN MANEN die von HAHN aufgeworfene Frage, ob 4,3 unmittelbar an 3,26 anschoß, positiv. VAN MANEN gibt HILGENFELD insofern prinzipiell Recht, als in der Tat nicht alles, was von Tertullian nicht besprochen werde, bei Marcion auch gefehlt haben muß (s. auch ALAND, *Text*, 180: »fassunglos sieht man, wenn in manchen kritischen Apparaten Marcion als Zeuge für z.B. eine Auslassung angeführt wird, nur weil sich bei Harnack kein Beleg für den betr. Text findet«). Gegen HILGENFELDS Hinweis auf das von Tertullian zitierte *adhuc*, das »auf etwas Vorhergehendes«, nämlich 4,1-2 »zurückweist«, wendet er allerdings zweierlei ein: 1. Das *adhuc* muß kein Zitat sein, sondern kann sich aus dem Kontext Marc 5.4.1 ergeben haben; es braucht nicht anderes zu bedeuten als: »Ferner sagt er [Marcion]«;⁷ 2. wenn Tertullian es

⁷ ZAHN, 500, sieht darin einen Übersetzungsfehler: »Erheiternd wirken die verzweifelten Anstrengungen Manen' s, hier zu entschlüpfen. Indem er dem geriebenen Rhetor Tertullian die Sprachfertigkeit eines Quartaners beimißt, erklärt Manen S. 482 wörtlich ,die angeführten Worte *adhuc inquit* können wohl bedeuten: noch (d.h. weiter) sagt er (d.h. Marcion in seinem Apostolos) ,ich rede' etc. Wer diesen Schnitzer doch zu stark finden sollte, wird durch die Bemerkung beschwichtigt, wenn das *adhuc* (ετι) wirklich zu Mrc.' Aposteltext gehören sollte, so beziehe sich das auf die , Söhne des Glaubens' 3,26; dies sei ja ebenso ,bildlich' geredet als das in 4,1f. Als ob *κατα ανθρωπον* ,bildlich' hieße oder als ob ,Söhne des Glaubens' ein den natürlichen menschlichen Verhältnissen entlehnter Ausdruck wäre!«— 1) Die Bedeutung »noch ferner, noch

doch gelesen haben sollte, braucht es sich nicht auf 4,1-2, sondern kann sich ebensogut auf 3,26 und die dort erwähnten υἱοὶ τῆς πίστεως beziehen, die nicht weniger bildlich aufzufassen seien als der κληρονόμος ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους.

Auch 27-29 soll nach VAN MANEN, der HILGENFELDS Hinweis auf Marc 3.12 für nicht beweiskräftig hält, da Tertullian an dieser Stelle auch aus der katholischen Ausgabe der Paulusbriefe zitieren könnte, bei Marcion gefehlt haben. 3,29 enthalte im übrigen die typische Theologie des katholischen Redaktors. Gegen die Ursprünglichkeit von 4,1 spreche außerdem noch die Erwähnung des κληρονόμος, der sich auf den — eindeutig interpolierten — V. 3,29 zurückbeziehe. Was 3,27-28 betreffe, so passe der Hinweis auf die Taufe 3,27 viel besser als nähere Begründung für die υἱοὶ θεοῦ als für die υἱοὶ τῆς πίστεως. »Letztere sind ja dies nicht geworden, weil sie getauft sind und Christus angezogen haben, sondern weil sie, durch Christus freigekauft vom Gesetz, den Segen des Geistes empfangen haben von Gott; s. 3,13.14; 4,5.6«, 483.

Gal 3, 29: Der Überblick über die Diskussion des Abschnitts 3,27-4,2 zeigt, daß es nur in bezug auf V. 29 einen klaren Konsens gibt: sämtliche Forscher anerkennen, daß dieser Vers wegen der Erwähnung Abrahams (vgl. Tertullian V,4) nicht im marcionitischen Apostolikon gestanden haben kann. In der Tat kann kein Zweifel daran bestehen, daß dieser Vers in der marcionitischen Version des Galaterbriefs fehlte. Diese Einsicht stellt gewissermaßen einen »archimedischen Punkt« dar, der uns, wie wir unten sehen werden, bei der Beurteilung der Frage nach dem Vorhandensein von 4,1-2 im marcionitischen Text weiterhelfen kann.

War 3,27-28 im marcionitischen Text vorhanden? Gegen HAHNS und VAN MANENS Streichung von 27-28 steht die Zitierung von V. 27 in Tertullians Marc 3.1.2,4. Allerdings sind in diesem Fall Zweifel daran angebracht, ob das Zitat wirklich aus dem marcionitischen Text stammt, da Tertullian die Auseinandersetzung um die richtige Interpretation der Paulusbriefe (bzw. des Evangeliums) mit Marcion, für die dann der Grundsatz gelten soll, daß er Marcion mit seinen eigenen Waffen, nämlich mit *seinem* eigenen Texte der

weiter« bzw. »außerdem« für *adhuc* ist im Lateinischen häufig belegt (s. Georges, Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, 14. Aufl. Bd. I. 119.) 2) Daß das ἔτι »auf etwas Vorhergehendes zurückweist, das nur bildlich gefasst sein soll«, behauptete nicht VAN MANEN, sondern HILGENFELDT. 2) »Söhne des Glaubens« läßt sich ebensowohl als ein »den natürlichen menschlichen Verhältnissen entlehnter Ausdruck« verstehen wie das Röm 3,5 κατὰ ἄνθρωπον benutzte Bild: μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν. Ton und Stil der ZAHNSCHEN »Widerlegung« sprechen im übrigen für sich selbst.

Paulusbriefe (bzw. des Evangeliums) schlagen will, erst später beginnt (Marc 4.6). Aufgrund des Fehlens von Textzeugen kann die Frage letztlich nur *literarkritisch* entschieden werden. Eine literarkritische Betrachtung zeigt, daß 27-28 und 3,26 nur ganz lose miteinander verbunden sind. Der ganze Gedanke hat »mit dem Uebrigen nur einen äusserlichen und zufälligen Zusammenhang«, und man begreift nicht recht, »wie Paulus hier auf denselben kommt«; siehe auch die Argumentation VAN MANENS, der 27-28 für eine Explikation der (redaktionellen) υἱοὶ θεοῦ hielt. Inhaltlich enthalten 27-28, wie man häufig bemerkt hat, deutliche Anklänge an den Röm und I Kor: V. 27 »scheint geradezu aus zwei Versen des Römerbriefs«, nämlich Röm 6,3 (ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν = ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε) und Röm 13,14 (ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν) »componirt« zu sein, STECK 62; ebenso enthält V. 28 einen deutlichen Anklang an I Kor 12,13 (καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι) —drei Stellen, die auch bei Marcion standen. Nimmt man beide Beobachtungen zusammen, so könnte dies alles dafür sprechen, daß 27-28 nicht im ursprünglichen (= marcionitischen) Text enthalten waren und eine Erweiterung eines (sich an Röm 6,3, Röm 13,14 und I Kor 13,12 orientierenden) späteren Redaktors darstellen. Freilich läßt sich die Möglichkeit, daß 27-28 im marcionitischen Apostolikon (wegen Tertullian Marc 3.12) enthalten war, auch nicht völlig ausschließen.

War 4,1-2 im marcionitischen Text vorhanden? Da 4,1 durch das Stichwort κληρονόμος mit den κληρονόμοι (aus dem bei Marcion nicht vorhandenen, s.o.) V. 3,29 verbunden ist, so könnte darin ein erster Hinweis gesehen werden, daß 4,1 (und der damit zusammenhängende Vers 4,2) ebenfalls in dem marcionitischen Text des Galaterbriefes fehlten. Für das Verständnis des Abschnittes 4,3ff sind 4,1-2 nicht nur nicht entbehrlich (gegen HILGENFELD); es entfallen sogar eine Reihe von Widersprüchen und Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, daß 4,1-2 dem Abschnitt 4,3ff im jetzigen Zusammenhang vorangeht:

So bleibt häufig unbeachtet, daß 4,1.2 *inhaltlich* von 4,3 ff abweichen und das 4,1-2 entfaltete Bild sich ab 4,3.4 erheblich verschiebt. Während 4,1-2 der ganze Gedankenkreis von dem Begriff des κληρονόμος und dem Gegensatz: *unmündig* — *mündig* bestimmt wird, ist ab 4,3 die zentrale Vorstellung eine ganz andere: jetzt ist nicht mehr vom *Erben* die Rede, sondern nun steht die Versklavung der Menschheit unter der Macht der Elemente und ihre Befreiung durch Christus im Vordergrund; der daraus resultierende Gegensatz ist nicht: *mündig* – *unmündig*, sondern *Sklave* – *Sohn* (durch Annahme der Sohnschaft). Der entscheidende *Unterschied* in den beiden verschiedenen

Vorstellungskreisen ist — worauf schon B. BAUER, 48, aufmerksam machte — vor allem der,

- daß 4,1-2 »die Erben, auch während ihrer Unmündigkeit, als Kinder vorausgesetzt werden«, während sie 4,3ff erst *Kinder werden* und durch Christus die Kindschaft erhalten.⁸

Ein weiterer Unterschied besteht darin,

- daß der Erbe als Kind nur *wie* ein Sklave erscheint, Gal 4,1-2, während die *νήπιοι*, 4,3, wirkliche Sklaven *sind*.

Auch O'NEILL, 56, macht auf diesen Unterschied — offenbar im Anschluß an BAUER, aufmerksam: »In verses 1-3 [O'NEILL betrachtet 4,1-2 und V. 3 — zu Unrecht — als zusammengehörig; dieser Punkt kann hier jedoch unberücksichtigt bleiben] the heir is held in subjection while he is a minor and is little different from a slave although lord of all. On the appointed day he becomes free. In verses 4-7 a slave is ransomed and adopted as a son. He is really a slave, not as good as a slave, because verse 7 explicitly states that only after adoption does he become heir. In verses 1-3 the enslaved man was always heir, despite his bondage«. — Zur Veranschaulichung:

⁸ Mit Blick auf den Kontext bemerkt Bauer zu Recht: „... der Zusammenhang fehlt, vom unmündigen Erben ist kein Wort vorgekommen, eine Deduction, die nur noch der letzten Zuspitzung bedarf, ist nicht vorangegangen ... Wir wollen es ihm [dem Compiler] somit auch erlassen und mit ihm vergessen, daß die Kindschaft bisher als ein *Gewinn* der untergeordneten Standschaft, die dem Glauben vorherging, entgegengesetzt war –dh. wir wollen es ihm erlauben, so zu thun und zu meinen, als sey auch bisher der Gegensatz nur der der *verschiedenen Geltung der Kinder* gewesen. Wir wollen es ihm auch nachsehen, daß das Bild vom Erben, der während seiner Unmündigkeit unterm Vormund steht, bedeutend hinkt, da Gott der Vater ist und leben bleibt. Endlich aber wird die Verwirrung so groß und verräth sich der Compiler in dem Grade, daß ihm nicht mehr zu helfen ist und sein Werk zusammenbricht. Während nämlich im Eingange dieser neuen Deduction die Erben, auch während ihrer Unmündigkeit, als Kinder *vorausgesetzt* werden, *werden* sie zum Schluß (V.5 – 7) erst Kinder und *erhalten* sie durch Christus erst die Kindschaft.“ Und wenn sie zum Schluß dieser Deduction *Kinder* werden, die Kindschaft *erhalten*, wird des Gegensatzes der Mündigkeit und Unmündigkeit nicht mehr gedacht, — ja, wird ihre Erhebung zum *Erben* V.7 erst als eine Folge von dieser Erhebung zu dem neuen Stand der Kinder bezeichnet. Kurz der Schluß der Deduction verläugnet den Eingang, weiß von ihm Nichts und das Ganze ist längst zerfallen, während der Compiler sich immer noch im besten Zusammenhang zu befinden meint. Die Verwirrung steigt sogar bis zu dem Grade, daß der Verfasser in demselben Augenblicke, wo er (V.5) die Kindschaft als ein Geschenk bezeichnet hat, dieß *Geschenk* (V.6), welches er außerdem noch in wechselnden, unklaren Formen beschreibt, als die *nothwendige Folge* davon, daß die Beschenkten *von vornherein* Kinder *sind*, bezeichnet.“

*Solange der Erbe
ein Kind ist,
unterscheidet er sich nicht vom
Vormund bis zur vom Vater
festgesetzten Zeit.*

*Solange wir
Kinder waren,
waren wir Sklaven der Elemente
bis zum Empfang der Sohnschaft.*

Alles in allem ist deutlich geworden, daß 4,1-2 nicht zu dem folgenden Abschnitt 4,3ff gehören können und darum mit Sicherheit nicht in der marcionitischen Fassung des Briefes, in der 3,29 in jedem Fall fehlten, gestanden haben werden. Der ganze Abschnitt 4,1-2 scheint offensichtlich nur als Hinführung zu 4,3ff bestimmt gewesen zu sein, mit der der Redaktor mehr schlecht als recht von seinem Ausgangspunkt, dem Stichwort κληρονόμοι in 3,29, zu 4,3 hinlenken wollte. Dabei entging ihm, daß seine als Hinführung gedachten Ausführungen mit dem 4,3ff folgenden Bild nur schwer zu vereinbaren waren und im Grunde in einen ganz anderen Zusammenhang gehören. Der Kontext ist durch das eingefügte οὕτως καὶ ἡμεῖς nur sehr gewaltsam hergestellt — und u.a. auch deswegen verfehlt, weil der Leser nach einer solchen Einleitung im allgemeinen kein neues Gleichnis, sondern dessen *Erklärung* bzw. *Anwendung* erwartet.

25. Gal 4,4

#43) Gal 4,4	– γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον	cor
Marc 5.4.2		

Textzeugen

Tertullian 5.4.2: »*Cum autem evenit impleri tempus misit deus filium suum*«.

Die Rekonstruktion des marcionitischen Textes

ist im Fall von Gal 4,4 relativ einfach. Wie von allein Forschern übereinstimmend festgestellt wird, haben die Worte γενόμενον ἐκ γυναικός,

γενόμενον ὑπὸ νόμον, nicht bei Marcion gestanden. Das wird durch Tertullian eindeutig bestätigt. Er hätte die Worte, welche die *wirkliche Menschheit* Christi bestätigten und welche sich daher sehr gut gegen Marcions Dokerismus in Feld führen ließen, gewiß nicht unbeachtet gelassen, *wenn* er sie bei Marcion gefunden hätte. HILGENFELD, 442: »Diese Übergehung lässt uns mit voller Sicherheit auf das Fehlen dieser Worte bei Marcion zurückschliessen«. — Schwieriger als die Frage nach der Gestalt des marcionitischen Textes ist die Frage:

Welcher der beiden Texte stellt die ursprünglichere Form dar?

Die große Mehrzahl der Wissenschaftler begnügte sich im allgemeinen damit, in diesem Zusammenhang auf Marcions *Dokerismus* und *Antinomismus* hinzuweisen. Marcion war Doker, folglich hatte *er* ein Interesse daran, den katholischen Text zu kürzen und die Geburt aus dem Weibe ebenso wie das Sein Christi unter dem Gesetz, an dem ihm als Antinomisten ebenfalls nicht gelegen sein konnte, zu tilgen. Daß ein katholischer Christ des 2. Jahrhunderts ein ebensogroßes Interesse daran gehabt haben könnte, dem umstrittenen und umkämpften Paulus durch Textänderungen sowie theologische Erweiterungen und Verbesserungen »katholischer« zu machen und auf diese Weise dem Zugriff der verhaßten Ketzer zu entziehen, wurde meistens ganz außer acht gelassen. Anders freilich VAN MANEN, der wie wir bisher immer wieder feststellen konnten, in seiner grundlegenden Arbeit über Marcions Galaterbrief eine Reihe von Beobachtungen machte, die geeignet sind, die herkömmliche Ansicht zu revidieren. Dafür, daß Marcion den ursprünglichen Text bewahrt hat, spricht nach VAN MANEN zunächst

1) der *dogmatische* Charakter dieser Aussagen, die ja keineswegs beiläufig geschichtliche Fakten mitteilen wollten, sondern der Bestreitung zweier verbreiteter Anschauungen dienten: 1. daß Jesus kein *wirklicher* Mensch gewesen sei 2. daß er nicht als geborener Jude unter dem Gesetz gestanden habe. Da nun nach VAN MANEN kaum anzunehmen sei, daß Paulus Ketzereien bekämpfte, die — wie z.B. der Dokerismus — erst viel später aufgetreten seien, muß das γενόμενον ἐκ γυναικός erst später eingefügt worden sein, und zwar von einem katholischen Redaktor des 2. Jahrhunderts;

2) daß der Verfasser *nach* 3,10–14 Christus noch γενόμενον ὑπὸ νόμον sein lassen konnte, ist nach VAN MANEN aus inhaltlichen Gründen ebenfalls kaum möglich, denn: »Dort hatte er gelehrt: *unter dem Gesetz sein ist unter dem Fluch sein*, V.10; Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes erlöst dadurch, daß er für uns zum Fluch wurde und dieses letztere: nicht indem er unter dem Gesetz geboren wurde, sondern durchs Hängen am Holz, V.15 [sic! hier ist

aber wohl V.14 gemeint). M.a.W. Christus stand nicht mehr unter dem Gesetz, als er am Kreuz starb. Wäre das Gegenteil der Fall gewesen, dann hätte er, als schon unter dem Fluch oder verflucht, bevor er an dem Kreuz zum Fluch wurde, nicht andere vom Fluch des Gesetzes erlösen können«. Schließlich verrät sich der Redaktor nach VAN MANEN;

3) durch die Form der Aussage. Zu 4,4 bemerkte schon Theodoret: οὐκ εἶπεν ἀπέστειλεν αὐτὸν γενέσθαι ἐκ γυναικός, ἀλλὰ γενόμενον ἐκ γυναικός ἀπέστειλεν. Mit Blick auf die Aoristform des γενόμενον fragt VAN MANEN zugespitzt: »War Christus denn dort, im Himmel ‘geboren aus einer Frau, unter das Gesetz getan’? So steht es da,..«.. So ist die Form für VAN MANEN überhaupt nur erklärbar, wenn man spätere Einfügung einnimmt.

Unter den von VAN MANEN gemachten Beobachtungen verdient vor allem die letztere Beachtung, da 1) — aufgrund der heute üblichen Frühdatierung der Gnosis und 2) — wegen der Problematik der paulinischen Christologie und des paulinischen Gesetzesverständnisses — wohl kaum allgemein akzeptiert würden. 3) zeigt dagegen deutlich, wie sich durch den sprachlich ungeschickten Aufbau der spätere Interpolator verrät, der durch den (aus praktischen Gründen angehängten, der dogmatischen Klarstellung dienenden) Zusatz γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, (Part. Aor.) den (von ihm gewiß nicht gewollten) Eindruck erweckt, als sei Christus noch *vor* seiner von Gott her zu verstehenden Sendung geboren worden. Man kann diesen Unsinn stehen lassen, wenn man einen literarischen Einschub von vornherein ausschließend, gegen die grammatische Regel statuiert: »Daß die *part. aor.* hier nicht der Haupthandlung vorangehende, sondern mit ihr zusammenfallende Vorgänge bezeichnen, folgt aus der Bedeutung des ἐξαπέστειλεν, welche verbietet, darunter eine dem Eintritt in die Welt und der Unterstellung unter das Gesetz erst nachfolgende Sendung oder Beauftragung zu verstehen« (RIENECKER, 201).

26. Gal 4,6

#44) Gal 4,6 Marc 5.4.4	ἐσμεν > ἐστε	incor
#45) Gal 4,6	ἀπέστειλεν > ἐξαπεστειλεν	nlq
#46) Gal 4,6 Marc 5.4.4; B, 1739 sa	– ὁ θεος	cor

#47) Gal 4,6
 Marc 5.4.4, P 46

– τοῦ υἱοῦ

cor

Textzeuge

Marc 5.4.4: »*Itaque ut certum esset nos filios dei esse, misit spiritum suum in corda nostra, clamantem: Abba pater*«.

Zur Rekonstruktion des marcionitischen Textes

HILGENFELD und HARNACK haben Zweifel daran geäußert, ob Tertullian den marcionitischen Text an dieser Stelle richtig wiedergibt; HARNACK, 74*: »augenscheinlich am Anfang frei wiedergebend«; er rekonstruiert dementsprechend: ὅτε (?) δὲ ἔστε υἱοὶ, ἐξάπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κράζον αββα ὁ πατήρ. in bezug auf das fehlende τοῦ υἱοῦ heißt es bei HILGENFELD, 442: »V. 6 geht Tertullian über das τοῦ υἱοῦ hinweg: und es wird sich schwer entscheiden lassen, ob er bloß abkürzend citirt, oder ob die Worte wirklich fehlten«. — Für den ersten Teil des Zitats (*Itaque ut certum esset nos filios dei esse*) wird man sicherlich eine freiere Zitationsweise annehmen müssen. Ob das auch für den zweiten Teil gilt und Marcion dem katholischen Text entsprechend ὁ θεὸς und τοῦ υἱοῦ las, ist jedoch fraglich. Man muß beachten, daß das bei Marcion fehlende ὁ θεὸς auch im *Vaticanus* sowie in 1739 und der sahidischen Übersetzung fehlt. VAN MANEN weist außerdem noch darauf hin, daß die Vorstellung vom *Geist des Sohnes Gottes* (d.h. nicht Gottes selber) im Galaterbrief singularär ist; VAN MANEN beruft sich dabei auf 3,2.5.14; 5,18.22.25 und fragt, 486: »Kann man verstehen, daß Gott erst seinen Sohn sendet und danach dessen Geist?«. — Als ausschlaggebendes Argument wird man VAN MANENS Hinweis nicht gelten lassen können, zumal die von ihm genannten Belegstellen m.E. nichts beweisen. Freilich ließe sich noch an Röm 8,14 denken, wo ebenfalls die Sohnschaft mit dem Empfang des *Geistes Gottes* in engem Zusammenhang steht (»Denn alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, die sind Söhne Gottes«), aber auch im Röm begegnet die Gleichsetzung von Geist Gottes = Geist Christi (8,9). — Alles in allem möchte ich aufgrund der Textbezeugung jedoch annehmen, daß im marcionitischen Text weder ὁ θεὸς noch τοῦ υἱοῦ zu lesen war. Hinweise über eine größere Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes gegenüber dem katholischen lassen sich m.E. in 3,6 nicht finden.

27. Gal 4,7

#48) Gal 4,7

– ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός·
εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.

cor

Textzeugen

Von Tertullian sowie den anderen Zeugen für den marcionitischen Text wird 4,7 nirgendwo erwähnt.

Zur Rekonstruktion des marcionitischen Textes

Obwohl HARNACK, 75*, feststellt, daß V. 7 nicht bezeugt wird, setzt er dessen Vorhandensein im marcionitischen Text, freilich ohne nähere Begründung, voraus: »wird nicht gefehlt haben«. Wer über bloße Vermutungen hinauskommen möchte, muß nach *literarkritischen* Gesichtspunkten urteilen. Dann ergibt sich der folgende Befund:

1. Im Gegensatz zum vorangehenden Vers gebraucht der Verfasser von 4,7 nicht mehr die 2. Pers. Pl. (Ὅτι δέ ἐστε υἱοί), sondern die 2. Pers. Sing. (εἶ); vgl. VAN MANEN 486. Auch SCHLIER, 199, stellt fest: »Die Folgerung ist überraschend wieder in der 2. Pers. Sing. vorgebracht...« Nach SCHLIER gewinnt diese dadurch »an persönlichem Gewicht. Die Sache geht jeden Einzelnen an«. Unter Einbeziehung literarkritischer Gesichtspunkte wird man freilich zu anderen Schlußfolgerungen kommen als SCHLIER.

2. Zwischen dem oben bereits als redaktionell erkannten Abschnitt 4,1-2 (sowie der sich inhaltlich mit der κληρονόμος-Thematik eng berührenden, ebenfalls sekundär eingefügten *Abraham*-Abschnitten, 3,6-9. 15-25) besteht ein enger Zusammenhang; vgl. VAN MANEN 486.

Aus beiden Beobachtungen ergibt sich notwendig, daß wir es auch 4,7 mit einem redaktionellen Einschub zu tun haben. Offensichtlich unternimmt der Redaktor an dieser Stelle den Versuch, 4,3-6 mit 4,1-2 und damit enger mit seinem Lieblingsthema, der κληρονόμος -Problematik, zusammenzubinden.

28. Gal 4,8

#49) Gal 4,8 Εἰ οὖν τοῖς τῇ φύσει cor
οὖσιν θεοῖς δουλεύετε
> ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν
ἔδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς·
Marc 5.4.5
Vgl. Clabeaux, #4), App B (– θεοῖς ἐδουλεύσατε)

Textzeugen

Marc 5.4.5: »*Post has itaque divitias non erat revertendum ad infirma et mendica elementa. Elementa autem apud Romanos quoque etiam primae litterae solent dici. Non ergo per mundialium elementorum derogationem a deo eorum avertere cupiebat, etsi dicendo supra, Si ergo his qui non natura sunt dei servitis, physicae, id est naturalis, superstitionis elementa pro deo habentis suggillabat errorem, nec sic tamen elementorum deum taxans*«.

Der Zusammenhang des Zitats bei Tertullian

Tertullian hatte zunächst Gal 4,7: *misit spiritum suum in corda nostra, clamantem: Abba pater* gegen Marcion mit der atl Geist-Verheißung des Propheten Joel 2,28 zusammengebracht, um zu demonstrieren, daß auch für Paulus der Gott des Alten Testamentes (der marcionitische Demiurg) derselbe ist wie der des Neuen Bundes. »Durch wessen Gnade«, so fragt er, »hat Gott seinen Geist gesandt, wenn nicht durch dessen, von dem die *Verheißung* der Gnade stammte. Wer ist der Vater, wenn nicht der, welcher zugleich der Schöpfer ist? *Cuius gratia, nisi cuius et promissio gratiae? Quis pater, nisi qui et factor?*« — Nachdem die Menschheit einmal mit den Gütern des Neuen Bundes gesegnet worden war, so fährt Tertullian fort, konnte es freilich kein Zurück mehr zu den früheren schwachen und armen Elementen geben: *Post has itaque divitias non erat revertendum ad infirma et mendica elementa*. Tertullian erinnert zum Verständnis des Wortes *elementa* hier an den lateinischen Sprachgebrauch, wo das Wort *elementa* für *primae litterae*, d.h. für die ersten Grundlagen des Unterrichts gebraucht wird: *elementa autem apud Romanos quoque etiam primae litterae solent dici*, was dann später von

ihm — wie übrigens auch noch von einigen heutigen Exegeten — entsprechend auf die *jüdische Gesetzesreligion* als *Grundlage* für den Neuen Bund gedeutet wird. Damit wendet er sich offenbar ausdrücklich gegen das marcionitische Verständnis dieser Stelle, wie der nun folgende Satz zum Ausdruck bringt: Die Marcioniten hatten offenbar behauptet, daß der Begriff ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα von Paulus nur deswegen gewählt worden sei, um auf diese Weise durch *abfällige Redeweise* über die Schöpfung bzw. die Mächte des Welterschöpfers als στοιχεῖα die Menschen von dem Gott dieser Elemente abzubringen: *Non ergo per mundialium elementorum derogationem a deo eorum avertere cupiebat*. D.h. die Marcioniten hatten die Hinwendung der Galater zu den στοιχεῖα nicht — wie Tertullian — als Rückkehr zu den Anfängen jüdischer Gesetzlichkeit, sondern als erneute Hinwendung zum verhaßten Schöpfergott und seinen Mächten interpretiert. Tertullian räumt ein, daß dieser Auffassung insofern ein gewisses Recht zukomme, weil ja der Apostel vorher gesagt hatte: wenn ihr also denen dienen wollt, die *nicht von Natur* Götter sind, womit er offenkundig den Irrtum des Aberglaubens geißelte, der die physischen, d.h. natürlichen Elemente für Gott hält, — doch werde der *Gott der Elemente* selber, d.h. der Schöpfergott, von Paulus keineswegs in dieser negativen Weise beurteilt: *etsi dicendo supra, Si ergo his qui natura sunt dei servitis, physicae, id est naturalis, superstitionis elementa pro deo habentis suggillabat errorem, nec sic tamen elementorum deum taxans*.

Rekonstruktion

HARNACK rekonstruiert: »Εἰ οὖν (γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ), τοῖς τῇ φύσει οὖσι θεοῖς δουλεύετε, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε; (der Anfang unsicher, der Ende nicht ausdrücklich bezeugt)«. — Obschon noch *his qui non natura sunt dei* als v.l. bezeugt ist, ist HARNACKS Entscheidung richtig. Im marcionitischen Text wird mit größter Wahrscheinlichkeit τοῖς φύσει οὖσιν θεοῖς gestanden haben (gegen. HILGENFELD, 442, VAN MANEN, 486). Während im marcionitischen Text die Existenz von anderen Göttern stillschweigend vorausgesetzt wird, scheint der katholische Redaktor diese völlig ausschließen zu wollen.

COUCHOUD, 17f, über den katholischen Redaktor: „In dogmatischer Hinsicht ist er Monotheist in der jüdischen Variante und streng feindlich eingestellt gegen Marcions Thesen, die den Schöpfergott unterscheiden von dem der Welt fremden Gott. Er behauptet, der Schöpfergott, der Gott des Alten Testamentes, Gott der Christen, sei ein und derselbe Gott und im ganzen Universum gebe es keinen anderen.

Wohl hat er – vielleicht aus Unaufmerksamkeit – einiges durchgehen lassen, wie: 2 Kor. IV, 4 : ‚der Gott dieser Welt‘, der ein anderer Gott ist als Gott, und 1 Kor. VIII, 5: ‚wie es ja viele Götter gibt‘. Doch er duldet es nicht, dass Paulus zu den Galatern (IV, 8) sagt: ‚wenn ihr versklavt seid durch die Götter, die in der Natur sind, τοῖς ἐν τῇ φύσει οὐσι θεοῖς‘. Er korrigiert: ‚Damals dientet ihr den Göttern, die von Natur nicht sind, τοῖς φύσει [18] μὴ οὐσιν θεοῖς‘, ein sehr linkischer Trick, wo das φύσει nahezu jeden Sinn verliert.“⁹

Bei der Frage nach dem *ursprünglichen Text* fällt die größere Klarheit und Deutlichkeit des marcionitischen Textes auf. Der katholische Text ist wegen des ἀλλὰ zu Beginn des Satzes schwerer verständlich, weil nicht ganz klar ist, worauf sich das ἀλλὰ bezieht. SCHLIER, 201, bezieht es »auf das gewichtig an das Ende gestellte διὰ θεοῦ«: »‘Aber damals kanntet ihr *Gott* nicht‘«. Allerdings erklärt sich das eigenartige ἀλλὰ sehr viel einfacher und zwangloser, wenn man davon ausgeht, daß wir es hier mit dem Einschub eines Redaktors zu tun haben, der auf den von ihm eingefügten V. 7 zurückblickt und eine Wiederholung von εἰ δὲ vermeiden wollte. Auch das würde dann bedeuten, daß wir es auch an dieser Stelle bei der vom marcionitischen Text gebotenen LA mit der ursprünglicheren zu tun haben.

29. Gal 4,10

#50) Gal 4,10	+ καὶ σάββατά, ὡς οἶμαι, καὶ δεῖπνα καθαρὰ καὶ νηστείας καὶ ἡμέρας μεγάλας	nlq
Marc 5.4.6		

Textzeugen

Marc 5.4.6: »*Sed quae velit intellegi elementa, primas scilicet litteras legis, ipse declarat. Dies observatis et menses et tempora et annos, et sabbata ut opinor et coenas puras et ieiunia et dies magnos. Cessare enim ab his quoque, sicut et circumcissione, oportebat ex decretis creatoris, qui et per Esaiam, Neomenias vestras et sabbata et diem magnum non sustinebo, ieiunium et*

⁹ PAUL-LOUIS COUCHOUD: Die Erstausgabe der Paulusbriefe, 1930. (= La première édition de Saint Paul) - übersetzt von Frans-Joris Fabri, www.radikalkritik.de

ferias et cerimonias vestras odit anima mea; et per Amos, Odi, reieci cerimonias vestras, et non odorabor in frequentis vestris; item per Osee, Avertam universas iocunditates eius et cerimonias eius et sabbata et neomenias eius et omnes frequentias eius«.

Rekonstruktion

Üblicherweise wird der von Tertullian mit *et sabbata* eingeleitete Satzabschnitt von den meisten Wissenschaftlern für einen Zusatz Tertullians gehalten. Darauf könnte das eingefügte *ut opinor* in der Tat hinweisen. Demgegenüber hat VAN MANEN, 487, im Anschluß an RÖNSCH, 445, zu zeigen versucht, daß das betonte *ipse declarat* ebenso wie der Eifer, mit dem Tertullian mit Berufung auf Jes 1,14; Amos 5,21 und Hos 2,11 nachweisen will, daß nicht nur Marcions Gott, sondern auch der Gott des Alten Testaments die Beachtung der Festtermine mißbilligte, anzeigt, daß wir es hierbei mit dem Wortlaut des marcionitischen Textes des Galaterbriefs zu tun haben. Das wäre in der Tat nicht ausgeschlossen und würde — wenn es zuträfe — wiederum ein Indiz dafür sein, daß der marcionitische Text älter ist als der katholische. Daß Marcion den Text erweitert haben soll, wird man kaum annehmen wollen, da es hierfür keine Gründe gibt. Wohl aber läßt sich vermuten, daß ein katholischer Redaktor den Text gekürzt hat, weil ihm die darin enthaltene Polemik gegen Sabbats und jüdische Festtermine bzw. -bräuche anstößig erschien.

30. Gal 4,23

#51) Gal 4,23	– μὲν	cor
Marc 5.4.8		
Clabeaux #10) App A		
#52) Gal 4,23	+ τῆς	cor
Harnack		

Textzeugen

Marc 5.4.8: »*sed qui ex ancilla carnaliter natus est, qui vero ex libera per repromissionem*«. Außerdem: p⁴⁶ B f vg Pel.

CLABEAUX führt die LA ohne μὲν in seiner Liste der *secure pre-marcionite readings* und beurteilt diese zu Recht als *correct*: »The word μὲν should be stricken from this verse in any modern edition of the Greek New Testament. The reading without is the lectio difficilior (*sed non sine sensu*). The lack of μὲν presents a striking asyndeton, especially since δέ is present in the second half of the verse. A *horror asyndeti* would be the motive for the addition of μὲν« (86). Vor CLABEAUX hatte bereits VAN MANEN in seiner Rekonstruktion des ursprünglichen Textes des Galaterbriefes μὲν als nicht ursprünglich gestrichen, VAN MANEN, 488, 531.

31. Gal 4,25-30

#53) Gal 4,24	+ εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων κατὰ [τὸν] νόμον γεννώσα εἰς δουλείαν, μιὰ δὲ ὑπεράνω πάσης αρχῆς γεννώσα, [καὶ] δυνάμεως, [καὶ] ἐξουσίας καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι· ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν· > εἰς δουλείαν γεννώσα, ἥτις ἐστὶν Ἀγάρ.	cor
Marc 5.4.8 Epiph Schol 2 Orig bei Hieron zu 4,24 vgl. Clabeaux #11) App B + Eph 1,21		
#54) Gal 4,25-30	– 25-30 (außer ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν·V.26)	cor
Marc 5.4.8 Epiph Schol 2 Orig bei Hieron zu 4,24 vgl. Clabeaux #12) App A (<i>do not add, V. 26</i>)		

Textzeugen

Tertullian, 5.4.8: »*Sed ut furibus solet aliquid excidere de praeda in indicium, ita credo et Marcionem novissimam Abrahae mentionem dereliquisse, nulla magis auferenda, etsi ex parte convertit. Si enim Abraham duos liberos habuit, unum ex ancilla et alium ex libera, sed qui ex ancilla carnaliter natus est, qui*

vero ex libera per repromissionem: quae sunt allegorica, id est aliud portendentia: haec sunt enim duo testamenta, sive duae ostensiones, sicut invenimus interpretatum, unum a monte Sina in synagogam Iudaeorum secundum legem generans in servitutem, aliud super omnem principatum generans, vim, dominationem, et omne nomen quod nominatur, non tantum in hoc aevo sed in futuro, quae est mater nostra, in quam repromisimus sanctam ecclesiam; ideoque adicit, Propter quod, fratres, non sumus ancillae filii sed liberae, utique manifestavit et Christianismi generositatem in filio Abrahae ex libera nato allegoriae habere sacramentum, sicut et Iudaismi servitutem legalem in filio ancillae, atque ita eius dei esse utramque dispositionem apud quem invenimus utriusque dispositionis delineationem». Epiphanius, Schol 2; ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας δια τῆς ἐπαγγελίας; Origenes bei Hieronymus zu 4,24: »Marcion (et Manichaeus) hunc locum, in quo dixit apostolus ‘Quae sunt allegorica’ et cetera quae secuntur, de codice suo tollere noluerunt, putantes adversus nos relinqui, quod scilicet lex aliter sit intelligenda, quam scripta sit«.

CLABEAUX, 3: Ephrem Syrus, Commentarii in Epistolas d. Pauli; vgl. ZAHN, Der Brief des Paulus an die Galater, 298.

Harnacks Rekonstruktionsversuch

HARNACK 76* folgt bei seiner Rekonstruktion des marcionitischen Textes zunächst dem von Tertullian gebotenen Text und übersetzt:

24 ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα
αὗται γάρ εἰσιν αἱ δύο ἐπιδείξεις,
(ἐνδείξεις), μία μὲν ἀπὸ ὄρους
Σινᾶ, εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν
Ἰουδαίων κατὰ τὸν νόμον γεννωσα
εἰς δουλεία,

quae sunt allegorica, [id est aliud portendentia:] haec sunt enim duo testamenta, [sive duae ostensiones, sicut invenimus interpretatum,] unum a monte Sina in synagogam Iudaeorum secundum legem generans in servitutem,

26 ἄλλη δὲ ὑπεράνω πάσης αρχῆς
γεννωσα, καὶ δυνάμεως, καὶ
ἐξουσίας καὶ παντὸς ὀνόματος
ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ
αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ
μέλλοντι εἰς ἦν (ἀν?)

aliud super omnem principatum generans, vim, dominationem, et omne nomen quod nominatur, non tantum in hoc aevo sed in futuro, quae est mater nostra, in quam repromisimus sanctam ecclesiam;

ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν,
ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν.

Allerdings begegnet HARNACK dem von Tertullian gebotenen Wortlaut des marcionitischen Textes mit Skepsis; sein Mißtrauen wird insbesondere durch jenen Abschnitt erregt, in dem ein Zitat von Eph 1,21 vorzuliegen scheint; da Marcion sich nach HARNACK »eine solche Neugestaltung des Textes mit Verpflanzung einer Stelle aus einem Brief in den anderen (Ephes. 1,21)« sonst nirgendwo erlaubt habe, kann er den »Verdacht nicht los werden ..., daß der ... nach Tert. gegebene Text doch nicht dem M. selbst zuzuweisen ist«. Auch nach HILGENFELD soll V. 24 bei Marcion nicht anders gelautet haben als in unserem kanonischen Text. Insbesondere bei εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων handele es sich nur um einen der der Verdeutlichung dienenden Kommentar Tertullians.

Van Manens Rekonstruktionsversuch

Wie HILGENFELD und HARNACK vertritt VAN MANEN, 489ff, die Auffassung, daß die Worte *id est aliud portenda* und das damit zusammenhängende *sive duae ostensiones, sicut invenimus interpretatum* von Tertullian stammen. Im Gegensatz zu HARNACK betrachtet allerdings VAN MANEN auch das *in quam repromisimus sanctam ecclesiam* als Zusatz Tertullians. Was den Wortlaut des übrigen von Tertullian zitierten Marcion-Textes, vor allem das Epheser-Zitat angeht, so ist VAN MANEN der Meinung, daß HARNACKS und HILGENFELDS Mißtrauen gegenüber dem von Tertullian gebotenen marcionitischen Text unbegründet seien. VAN MANEN weist darauf hin, daß Tertullian Kommentierungen und Erläuterungen in der Regel als solche zu erkennen gibt. Für VAN MANEN war somit im marcionitischen Text unmittelbar hinter Σινᾶ entsprechend dem Zitat Tertullians εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων κτλ. zu lesen.

ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα αὗται γὰρ
εἰσιν δύο διαθήκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους
Σινᾶ, εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν
Ἰουδαίων κατὰ νόμον εἰς δουλείαν
γεννώσα,
μιὰ δὲ ὑπερ πᾶσαν δυναστείαν
(δύναμιν, κυριότητα καὶ πᾶν ὄνομα
ὀνομαζομένου, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι
τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι)

*quae sunt allegorica, [id est aliud
portendentia:] haec sunt enim
duo testamenta, [sive duae
ostensiones, sicut invenimus
interpretatum,]
unum a monte Sina in synagogam
Iudaeorum secundum legem
generans in servitutem, aliud
super omnem principatum*

γεννώσα, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν

generans, vim, dominationem, et omne nomen quod nominatur, non tantum in hoc aevo sed in futuro, quae est mater nostra, [in quam repromisimus sanctam ecclesiam;]

Mutmaßliche Textgestalt

Die HARNACKSche Übersetzung vermag m.E. — abgesehen von der Beibehaltung des sicher als tertullianischen Zusatz bzw. Kommentar anzusehenden *in quam repromisimus sanctam ecclesiam* — an den folgenden Stellen nicht zu überzeugen:

1. Statt *testamenta* mit ἐπιδείξεις bzw. ἐμδείξεις zu übersetzen (s. Röm 3,25; Phl 1,28), hätte der dem ntl. Sprachgebrauch mehr entsprechende Begriff der διαθήκαι verwendet werden sollen (vgl. Röm. 9:4; 11:27; I Kor 11:25; II Kor 3,6.14; Gal. 3,15.17; Eph. 2:12; Heb. 7:22; 8,6 etc.)

2. Statt ἄλλη δὲ (nach HARNACKS Zählung V. 26) hätte mit μιὰ δὲ übersetzt werden müssen, um auf diese Weise korrekt an das μία μὲν des ersten Halbsatzes anzuschließen.

VAN MANENS Übersetzung ist m.E. an den folgenden Punkten nicht ganz korrekt:

1. Die Wortstellung des *secundum legem generans in servitutum* wird nicht beibehalten: statt κατὰ [τόν] νόμον γεννώσα εἰς δουλείαν übersetzt VAN MANEN κατὰ νόμον εἰς δουλείαν γεννώσα. Die Frage, ob der Vers vor νόμον einen bestimmten Artikel enthielt (HARNACK) oder nicht (VAN MANEN), kann angesichts der Tatsache, daß die lateinische Sprache keinen bestimmten Artikel kennt, m.E. nicht entschieden werden. — Ebenso hätte die Wortstellung des *aliud super omnem principatum generans* beibehalten werden können: siehe richtig HARNACK. — Ob in der griechischen Übersetzung des *super omnem principatum generans, vim, dominationem* die beiden ersten Begriffe — entsprechend dem Wortlaut von Eph 1,21 — mit καὶ verbunden werden sollten (siehe HARNACK) läßt sich m.E. nicht entscheiden.

2. Die Übersetzung des Zitates 1,21 aus dem Epheserbrief berücksichtigt zu wenig den Wortlaut der entsprechenden Stelle: also ὑπεράνω statt ὑπὲρ.

Der marcionitische Text könnte m.E. folgendermaßen gelautet haben:

ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα αὗται γάρ
εἰσιν δύο διαθήκαι, μία μὲν ἀπὸ
ὄρους Σινᾶ, εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν

quae sunt allegorica, [id est aliud portendentia:] haec sunt enim duo testamenta, [sive duae stensiones,

Ἰουδαίων κατὰ [τόν] νόμον γεννώσα
εἰς δουλείαν,

μιὰ δὲ ὑπεράνω πάσης αρχῆς γεννώσα,
[καὶ] δυνάμεως, [καὶ] ἐξουσίας καὶ
παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, οὐ
μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν
τῷ μέλλοντι·
ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν

sicut invenimus interpretatum,]
unum a monte Sina in synagogam
Iudaeorum secundum legem
generans in servitutum,
aliud super omnem principatum
generans, vim, dominationem, et
omne nomen quod nominatur, non
tantum in hoc aevo sed in futuro,
quae est mater nostra, [in quam
repromisimus sanctam
ecclesiam;]

Bei der

Frage nach der ursprünglichen Lesart

wird man unter Berücksichtigung der folgenden Gesichtspunkte mit großer Sicherheit der marcionitischen LA den Vorzug zu geben haben:

1. V. 24 enthält einen *syntaktischen* Bruch: Wie schon LIETZMANN in seinem Kommentar, 251, bemerkte, wird »die mit μιὰ beginnende Deutung ... in dieser Form nicht fortgeführt« (vgl. auch VAN MANEN). Nach 4,24 μιὰ μὲν wäre ein μιὰ δὲ zu erwarten gewesen. Tatsächlich schließt aber nur die *marcionitische* LA (sofern das tertullianische *unum-aliud* nur richtig wiedergegeben wird) logisch an das μιὰ μὲν an.

2. Zwischen (der als Einschub verdächtigen Passage) 25-30 und dem übrigen Brief lassen sich *sprachliche Unterschiede und Besonderheiten* feststellen: 4,25 und 26 spricht der Verfasser von ἡ νῦν ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ. Der ursprüngliche Verfasser gebraucht 1,17.18, 2,1 dafür die — überwiegend aus der LXX geläufige (s. BAUER, Wörterbuch, Sp. 737) — Bezeichnung Ἰεροσόλυμα. Συστοιχῆν (= »denselben Zahlenbuchstaben haben«, LIETZMANN, z.St. bzw. »sich in der gleichen Reihe befinden«, ThW VII, 669), 4,25, ist Hapaxlegomenon.

3. V. 25.26 befindet sich ein *gedanklicher* Bruch. V. 26 wird das Jerusalem, das droben ist, ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ, als `unsere Mutter' bezeichnet. Das ist unverständlich, weil es sich hier dem Kontext nach eben nicht um eine *gegenwärtige Größe* handelt, zu der wir schon hinzugehören. Der Gegensatz, der in 25.26 entfaltet wird, ist der zwischen dem ἡ νῦν und ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ, wobei das erste eine gegenwärtige, das zweite eine *zukünftige* (eschatologische) Größe bezeichnet. In diesem Sinne kann jedoch die letztere schlecht als »Mutter« der Gläubigen bezeichnet werden. Offenbar hat der Redaktor in einer weiteren (an 4,24 angehängten) *eschatologischen* Deutung

des Sara-Hagar Typos (4,22) den ursprünglichen Skopos von 4,22ff aus dem Blick verloren und kann diese nun schwer mit dem ursprünglichen ἡτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν verbinden. Nur vom Glauben, der πίστις die nach dem Vorangegangenen allein gemeint sein kann), kann gesagt werden, daß er — jetzt — und nicht erst in der zukünftigen Welt — »unsere Mutter« ist.

4. Während der Verfasser 4,26 in der 1. Pers. Pl. redet (ἡτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν) wird 4,28 die 2. Pers. Pl. benutzt (ὕμεις δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ); 4,31 folgt bezeichnenderweise wiederum die 1. Pers. Pl. (διό, ἀδελφοί, οὐκ ἐσμέν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας). Vgl. O'NEILL 63.

5. Die Folgerung von 4,31 erscheint nach den zitierten Worten nicht zwingend und scheint sich vielmehr auf 4,26 zurückbeziehen. Aus den alttestamentlichen Zitaten folgt weder, daß das »obere Jerusalem« frei, noch daß es unsere Mutter ist. Vgl. VAN MANEN, der im Gegensatz zum kanonischen Text, der eine Reihe von Problemen aufgibt, im marcionitischen keine Widersprüche feststellen kann:

»Nacheinander werden die beiden Bilder erläutert und danach der Schluß von der V.22 begonnenen Berufung auf das Gesetz in einem kurzen Wort zusammengefaßt. Was die Schrift über Ismael und Isaak sagt, muß allegorisch erklärt werden. Es sind zwei Bilder, wovon das eine Beziehung zum Gesetz hat und das andere auf den in diesem Brief gegenübergestellten Glauben. Das Gesetz beginnt beim Berg Sinai und endet bei der Synagoge der Juden. Es bringt Slaverie hervor. Der Glaube dagegen erhebt seine Söhne über alle denkbaren Mächte; er läßt sie sich vollkommen frei bewegen, nicht nur in dieser, sondern auch in der zukünftigen Zeit. Der Glaube, die πίστις, ist unsere Mutter. Darum sind wir, indem wir nun zum Schluß zum Wort des Gesetzes zurückkehren, worum es in der Argumentation ging, keine Söhne der Sklavin, sondern der Freien«. Es sei daher verständlich, »daß der schon öfter genannte katholische Bearbeiter unseres Briefes die Verherrlichung des Glaubens auf Kosten des Gesetzes für die Leser, die er sich wünschte, zu anti-jüdisch fand; sie darum kräftig kürzte; der Erklärung der in den Vordergrund gestellten Bilder eine andere Wendung zu geben suchte, V.25,26; was er gut gesagt zu haben glaubte, mit ein paar Texten zu stützen versuchte, V.27,30; und Sorge trug, daß sich jüdisch gesonnene Christen mit dem Gedanken trösten konnten, daß sie in jedem Fall Kinder der Verheißung waren und blieben, κατὰ Ἰσαὰκ, V.28«.

32. Gal 5,1

#55) Gal 5,1

ἡ ἐλευθερία > τῆ ἐλευθερία

cor

Marc 5.4.9

#5), Appendix B, Clabeaux: ἡ for τῆ

Textzeugen

Marc 5.4.9: »*Qua libertate Christus nos manumisit, nonne eum constituit manumissorem qui fuit dominus?*« Tert Marc 5.4.9: »*Et merito. Non decebat manumissos rursus iugo servitutis, id est legis adstringi, iam psalmo adimpeto...*«

Daß Tertullian den Wortlaut des marcionitischen Textes an dieser Stelle richtig wiedergibt, wird von allen Forschern anerkannt.

Unterschiedlich beantwortet wird dagegen die Frage, ob es sich hierbei, d.h. bei dem marcionitischen Text, auch um den ursprünglicheren handelt. Während HILGENFELD, HARNACK usw. diese Frage gar nicht diskutieren, kommt VAN MANEN, 492-493, nach einem eingehenden Vergleich der beiden Lesarten zu einer positiven Antwort: die marcionitische Lesart paßt nach seiner Auffassung besser zum übrigen Brief, der kanonische Text lasse sich mithin besser aus dem marcionitischen als umgekehrt erklären. »‘Steht für die Freiheit, zu der Christus uns frei gemacht hat, und geht nicht wieder gebeugt unter einem Joch der Sklaverei’ paßt vollkommen zu der Vorstellung, daß uns Christus vom Fluch des Gesetzes freigekauft hat, 3,11; daß die Christen Söhne der Freien heißen, im Gegensatz zu den Söhnen der Sklavin, die unter dem Gesetz leben und κατὰ σάρκα d.h. κατὰ νόμον εἰς δουλείαν geboren, unter der Sklaverei des Gesetzes stehen, 4,23-31; und daß deswegen ein scharfer Gegensatz besteht zwischen dem Gesetz auf der einen und dem Evangelium auf der anderen Seite, anders gesagt: dem Glauben oder der Freiheit. Für die Freiheit stehen, das will somit auch sagen: dem Gesetz den Rücken kehren«.

Der harten Gegenüberstellung von *Gesetz und Freiheit*, die in 5,1 angedeutet wird, konnte nach VAN MANEN leicht die Spitze abgebrochen werden, indem man den Vers in zwei Teile aufspaltete: auf diese Weise sollte die Bedeutung der Befreiung durch Christus abgeschwächt und antinomistische Konsequenzen ausgeschlossen werden.

Für die Richtigkeit der von VAN MANEN geäußerten Vermutung spricht m.E. noch ein weiteres Indiz: der eigentümliche und in den Paulusbriefen sonst nur noch an (der ebenfalls interpolierten Stelle) II Thess 2,15 zu beobachtende Gebrauch des Wörtchens *στήκειν*. Während *στήκειν* Röm 5,2; 14,4; [I Kor 15,1] 16,13; II Kor 1,24; Phil 1,27; 4,1; I Thess 3,8 stets als *στήκειν ἐν* begegnet, steht es hier, ebenso wie II Thess 2,15, im absoluten Sinn (SCHLIER 230). Eine derartige Verwendung des Wortes scheint auf den Sprachgebrauch der Septuaginta zurückzugehen, die das (ebenfalls absolut gebrauchte) hebräische *קָיָם* (= Stehen, z.B. vor Gott; vgl. Ex 14,13: »Seid getrost, stehet und sehet die Rettung von Gott, die er euch heute schaffen wird«) im allgemeinen mit *στήκειν* übersetzt. Da schon des öfteren beobachtet

wurde, daß die Sprache des katholischen Redaktors jüdisch-synagogale Färbung (LXX-Einfluß) besitzt, scheint sich in der eigentümlichen Verwendung des Begriffs *στήκειν* seine Handschrift zu verraten.

33. Gal 5,3.4

#56) Gal 5,3	μαρτύρομαι δὲ πάλιν ὅτι ἄνθρωπος περιτετμημένος ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον πληρῶσαι. > μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι.	cor
Marc 5.4.9; Epiphanius Pan 42.11.8 (120,11f) = Pan 42.12.3 (156,21f)		
#57) Gal 5,4	καταργεῖτε τὸ σημεῖον τῆς δουλείας > καταργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ	incor

Textzeugen

Epiphanius Pan 42.11.8 (120,11f) = Pan 42.12.3 (156,21f); an der zweiten Stelle *περιτετμημένος*; (HARNACK 77*): μαρτύρομαι δὲ πάλιν ὅτι ἄνθρωπος περιτετμημένος ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον πληρῶσαι.

HARNACK, 77*, HILGENFELD, 443, und VAN MANEN, 493f, sehen in dem Epiphanius zitierten Text die korrekte marcionitische LA.

Die Frage, ob der marcionitische oder kanonische bzw. katholische Text der ursprünglichere ist, wird nur von VAN MANEN untersucht. Nach seiner Auffassung ist der marcionitische Text, in dem statt des *Präsens* (*περιτετμόμενος*) ein *Perfekt* (*περιτετμημένος*) und statt des *Dativs* (*παντὶ ἀνθρώπῳ*) ein *Nominativ* (*ἄνθρωπος*) steht, der ältere. Die Umgestaltung erfolgte nach VAN MANENS Auffassung wahrscheinlich deswegen, weil man später auf katholischer Seite das, was Paulus im Hinblick auf diejenigen, die *beschnitten waren* (Perfekt), gesagt wurde, auf diejenigen, die sich erst noch *beschneiden lassen wollten* (Präsens), übertrug. Ursprünglich konnte aber nur der *bereits Beschnittene* gemeint sein. VAN MANEN, 493: »Solange dauerte die Operation [d.h. die Beschneidung] doch nicht, daß man inzwischen das ganze Gesetz sollte vollbringen können«.

Als weitere sprachliche Eigentümlichkeit des katholischen Textes ist noch auf das μαρτύρομαι mit dem Dativ der Person hinzuweisen. Hier handelt es sich um eine bei »Paulus« sonst nicht gebräuchliche Form; (δια-)μαρτύρομαι mit dem Dativ kommt dagegen bisweilen bei Lukas vor, z.B. in der Apostelgeschichte (15,8; 20,26). Auch daran, d.h. am *Septuagintastil*, erkennen wir wieder den katholischen Redaktor.

Schließlich macht VAN MANEN noch auf eine Äußerung Tertullians aufmerksam, die die Annahme nahelegen könnte, daß Marcions Paulus darüberhinaus noch etwas sagte, was der Schere des Redaktors zum Opfer fiel: 5.4 heißt es: »De servitute igitur exemptos ipsam servitutis notam eradere perseverabat, circumcisionem«. VAN MANEN vermutet aufgrund des Zitats in diesem Zusammenhang, daß Marcions Paulus von denen, die sich hatten beschneiden lassen, verlangte, das Zeichen der Beschneidung wieder rückgängig zu machen. VAN MANEN glaubt, daß der ursprüngliche Text κατηργεῖτε τὸ σημεῖον τῆς δουλείας statt κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ gelautet haben könnte. Das bleibt eine ansprechende — wenngleich höchst unsichere! — Vermutung.

34. Gal 5,6

#58) Gal 5,6	– ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία	nlq
VAN MANEN	ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.	

VAN MANEN, 523, hatte vermutet, daß 5,6 einen katholischen Einschub darstellt. Die Begründung für seine Annahme, die allerdings nicht durch Textzeugen gestützt werden kann (s. jedoch u.) — weswegen sie von VAN MANEN erst unter Abschnitt III. (*Wijzingen, die niet door getuigen zijn gestaafd*), aufführt — ist gut nachvollziehbar: Nachdem 5,2-5 nachdrücklich vor Augen geführt hatten, daß Beschneidung und Glaube sich keineswegs miteinander vertragen (ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει), kommt 5,6 für jeden Leser in der Tat recht unerwartet. Auch wenn dagegen eingewandt werden könnte, daß 5,6 gar nicht an die unbeschnittenen Heidenchristen, die sich erst beschneiden lassen wollen bzw. haben beschneiden lassen, sondern wohl eher die (von Geburt) beschnittenen Judenchristen gedacht ist, müßte bedacht werden, daß eine solche Unterscheidung im Text selber nirgendwo angedeutet ist — und dem

ursprünglichen Autor so auch wohl gar nicht vor Augen stand. Sprachlich ungeschickt ist die Wiederholung der (schon 5,5 benutzen) Partikel γὰρ, zumal der Satz nichts enthält, was als Begründung des 5,5 Gesagten aufgefaßt werden könnte.

Ein ernsthafter *Einwand* gegen die Konjektur VAN MANENS könnte allerdings darin erblickt werden, daß Tertullian Marc 5.4.10-11 zweimal auf Gal 5,6 anzuspielen scheint:

Denique si circumcisionem ab alio deo veniens excludebat, cur etiam praeputationem negat quicquam valere in Christo, sicut et circumcisionem? ... Et in nomine eius nationes credunt, illius fidei quam dicendo per dilectionem perfici sic quoque creatoris ostendit.

Obwohl das Zeugnis Tertullians ein gewichtiges Argument gegen VAN MANENS Annahme, 5,6 sei das Werk eines katholischen Redaktors, darstellt, muß zur Verteidigung VAN MANENS darauf aufmerksam gemacht werden, daß Tertullian auch anderswo erwiesenermaßen von seinem Grundprinzip, Marcion mit seinen eigenen Waffen, d.h. mit seiner eigenen Paulus-Rezension zu widerlegen, abweicht (vgl. die Anmerkungen zu Gal 2,2: das von Tertullian »zitierte« *ne in vacuum tot annis cucurrisset aut curreret*) — sei es, weil die von ihm benutzte Ausgabe des marcionitischen *Apostolus* bereits einige katholische Überarbeitungen enthielt, sei es, weil er sich aus polemischen (bzw. tendenziösen) Gründen des öfteren von seinem methodischen Grundsatz abzuweichen genötigt sah.

35. Gal 5,9

#59) Gal 5,9

δολοῖ > ζυμοῖ

cor

Epiph Pan 42.11.8 (120,13f) = 42.12.3 (157,1f)

Clabeaux #14) App A (cor)

Textzeuge

Epiphanius Pan 42.11.8 (120,13f) = 42.12.3 (157,1f): ἀντὶ τοῦ μικρὰ ζύμη ὅλον τοῦ φύραμα ζυμοῖ ἐποίησε δολοῖ.

Von HILGENFELD, 443, bis hin zu CLABEAUX, 86, 152 haben die Wissenschaftler immer wieder Zweifel daran geäußert, ob die von Epiphanius als marcionitisch bezeugte, aber auch anderswo (D*; Goth Bas Const; lat; Lcf)

vorkommende Lesart δολοῖ (verfälschen) statt ζυμοῖ (säuern) auf eine Änderung Marcions zurückgeht, oder ob nicht umgekehrt der katholische Text die sekundäre Lesart darstellt. In der Tat könnte hier eine spätere Angleichung an I Kor 5,6(οὐκ οἶδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ) vorliegen. Was einen gewöhnlichen Abschreiber zu der Änderung δολοῖ statt ζυμοῖ bewogen haben könnte, ist schwer verständlich. Das eindeutig negative δολοῖ paßt außerdem besser in den Zusammenhang als das mehrdeutige ζυμοῖ und könnte wegen des bitteren Beiklangs vom späteren Redaktor umgeändert worden sein (VAN MANEN, 495).

36. Gal 5,14

#60) 5,14	[έν] ὑμῖν πεπλήρωται > έν ένι λόγῳ πεπλήρωται	cor
Marc 5.4.12; Epiph Pan 42.11.8 (120,15f) = 42.12.3 (157,9f) Clabeaux #15) App A (incor)		
#61) 5,14	– έν τῷ	cor
Marc 5.4.12 Epiph Schol 5 Clabeaux #17) App A (incor)		

Textzeugen

Marc 5.4.12 : »*Tota enim, inquit, lex in vobis adimpleta est: Diliges proximum tuum tamquam te*«. Epiphanius, Pan 42.11.8 (120,15f) = 42.12.3 (157,9f): ὁ γὰρ πᾶς νόμος ὑμῖν πεπλήρωται ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

Kontext

Tertullian hatte kurz zuvor Gal 5,10 zitiert — *qui autem turbat vos, iudicium feret*; Paulus droht dem, der die Gemeinden verwirrt mit dem (Straf-)Urteil Gottes. Polemisch fragt er, von welchem Gott (*a quo deo?*) denn dieses Urteil gesprochen werden könnte? Von Marcions *optimus deus* doch wohl kaum, da dieser ja nicht richte (*non iudicat*). Aber auch der *creator* (=Judengott) würde

wohl kaum einen Anhänger der Beschneidung richten. Da (nach Marcion) freilich kein anderer als Richter in Frage komme, könne also kein anderer die Gesetzeseiferer verdammen als der, der selber beschlossen hatte, es [das Gesetz] zu vernachlässigen. Was aber, wenn dieser das Gesetz zugleich in dem Umfang, wie es ihm notwendig erscheine, befestige? Tertullian zitiert nun den marcionitischen Text von Gal 5,16: »*Tota enim, inquit, lex in vobis adimpleta est: Diliges proximum tuum tamquam te*«. Tertullian weist dann das (offenbar marcionitische) Verständnis der Stelle ab, als habe Paulus sagen wollen, das Gesetz sei erfüllt (*adimpleta*) und müsse nicht mehr erfüllt werden (*non adimplenda est*). Wenn dies richtig wäre, hätte Paulus nicht zugleich geboten, den Nächsten wie sich selber zu lieben. Tertullian sieht in diesem Gebot kein *dispendium*, sondern ein *compendium* der *lex creatoris*. Es sei allzeit notwendig, in diesem Gebot zu verharren (*Sed perseverandum erit semper in isto praecepto*).

Rekonstruktion

Daß Marcion 5,14 ἐν ἐνὶ λόγῳ (#60) wegließ und statt dessen (ἐν) ὑμῖν las, wird aufgrund der Zitate bei Epiphanius und Tertullian allgemein angenommen.

Offen ist die Frage, ob die Worte ἐν ἐνὶ λόγῳ sowie das zur Einleitung des Zitats benutzte ἐν τῷ aufgrund der marcionitischen Redaktion *gestrichen* oder aufgrund der katholischen Redaktion *hinzugefügt* wurden.

HARNACK, 78*, geht von der Ursprünglichkeit des kanonisch-katholischen Textes aus und erwägt im Hinblick auf die Entstehung des marcionitischen Textes die beiden folgenden Möglichkeiten: »Ist in einem alten marcionitischen Exemplar ἐν ἐνὶ λόγῳ nach ἐν ὑμῖν zufällig ausgefallen und der Irrtum zu Tert. und Epiph. gekommen? Oder schrieb M. ἐν ὑμῖν (und ἐν ἐνὶ λόγῳ) und dachte als Gegensatz: 'Nicht bei den Juden?' Das ist viel wahrscheinlicher«.

Dagegen betrachtet VAN MANEN den marcionitischen Text als ursprünglich, da der Inhalt des kanonischen Textes nach seiner Ansicht *inhaltliche* und *sprachliche* Probleme aufwirft. Der Verfasser, der noch 5,3 verkündigt hatte, daß seine Glaubensbrüder nicht dazu verpflichtet seien, »das ganze Gesetz zu vollbringen«, geriete in Widerspruch mit sich selbst, wenn er 5,14 wiederum die alte *lex Creatoris* (im tertullianischen Sinne des *compendium*) aufrichtete. Die »Erfüllung« des Gesetzes sei vom Verfasser im Sinne von »*anfüllen, das noch Fehlende hinzufügen*« verstanden worden — so wie dies dem ursprünglichen Gebrauch des Wortes entspreche. Die Absicht des ursprünglichen Verfassers sei also keineswegs gewesen, alle Vorschriften des

Gesetzes in einem kurzen Gebot zusammenzufassen (*compendium*), sondern — zur Rechtfertigung der Forderung, warum die zur Freiheit Berufenen einander in Liebe dienen sollen —, zu zeigen, durch welches neue Gesetz die alten Gebote erfüllt seien.

VAN MANENS Erklärung wird m.E. dem Kontext ebenso wie dem sprachlichen Befund am besten gerecht. Darüberhinaus zeigt sich, daß es relativ leicht ist, von ihr aus eine *genealogische Erklärung* der übrigen Lesarten zu gewinnen:

1. Die Hinzufügung des ἐν ἐνὶ λόγῳ erklärt sich aus der Tendenz eines katholischen Redaktors, die antinomistische Spitze des Satzes umzubiegen und die Erfüllung des Gesetzes als dessen Zusammenfassung, d.h. als *compendium* im Sinne Tertullians, zu interpretieren.

2. In einem weiteren Schritt folgte zur weiteren Verdeutlichung die Hinzufügung des ἐν τῷ.

Von CLABEAUX, 152, werden #60), #61) als (prä-)marcionitische LA akzeptiert.

37. Gal 5,20

#62) 5,20	εἰδωλολατρίαι, φαρμακείαι > εἰδωλολατρία, φαρμακεία	nlq
EpiPh Pan 42.12.3 (157,17-21)		
#63) 5,20	ἔρεις, ζῆλοι > ἔρις, ζῆλος	nlq
Clabeaux #7) App B:	ἔρεις > ἔρις	
Clabeaux #8) App B:	ζῆλοι > ζῆλος	
#)64 5,20	φόνοι > φθόνοι	nlq

Zu 5,21 vgl. auch CLABEAUX #10) App B(+ καί after καθῶς)

Textzeuge

In seinem Panarion 42.12.3 (157,17-21) kennt Epiphanius abgesehen von den oben aufgeführten noch andere Text-Varianten, denen freilich nur wenig Wert beigemessen wird (s.u.), z.B.: εἰδωλολατρία, φαρμακείαι statt εἰδωλολατρία, φαρμακεία; φόνοι statt φθόνοι—anders dagegen Pan 42.11.8 (120, 17-21): εἰδωλολατρία, φαρμακεία, φόνοι— *Appendix B*, CLABEAUX #9: do not add φόνοι after φθόνοι).

Rekonstruktion

Es ist umstritten, ob Epiphanius Gal 5,20 den marcionitischen Text exakt wiedergibt. An den übrigen Stellen scheint der marcionitische Text korrekt zitiert worden zu sein. Eine Entscheidung, ob dieser oder der kanonische Text ursprünglicher ist, ist jedoch m.E. nicht möglich.

38. Gal 6,6

#65) 6,6	– ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς	nlq
Orig bei Hier, KommGal (PL 26 [1845] 429B, 11-15)		

Textzeugen

Hier, KommGal (PL 26 [1845] 429B, 11-15): *Marcion hunc locum ita interpretatus est, ut putaret fideles et catechumenos simul orare debere et magistrum communicare in oratione discipulis, illo vel maxime elatus, quod sequatur in omnibus bonis*

Rekonstruktion

Während die meisten Wissenschaftler annehmen, daß sich der marcionitische Text an dieser Stelle nicht vom katholischen unterschied, vermutet VAN MANEN aufgrund des Origenes-Zitates bei Hieronymus z. St., daß dieser ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς nicht kannte. Seine Argument: κοινωνεῖν (»teilhaben«; I Tim 5,26; I Petr 4,13; II Joh 11) sei nicht κοινοῦν (= »etwas einem anderen mitteilen«). Ursprünglich sei also an der Stelle gar nicht an eine *Gütergemeinschaft* gedacht, sondern an die *geistliche Gemeinschaft* zwischen dem Katechumenen und seinem Lehrer. Nachdem, 6,4 und 5 die allgemeine

Regel aufgestellt wurde, daß jeder auf seinen eigenen Beinen stehen solle, werde nun vom Verfasser eine Ausnahme von der Regel formuliert: »Wer aber im Wort unterrichtet wird, soll mit dem, der [ihn] unterrichtet, Gemeinschaft halten«. Für das ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς, durch welches nun Gemeinschaft als eine Gütergemeinschaft interpretiert wird bzw. werden konnte, war in diesem Kontext noch kein Raum.

Hätte VAN MANEN mit seinen (nicht ganz von der Hand zu weisenden) Überlegungen recht, so wäre der marcionitische Text auch an dieser Stelle der ursprüngliche.

39. Gal 6,7

#66) Gal 6,7	μή	nlq
Marc 5.4.14		

Textzeugen

Marc 5.4.14: »Erratis, deus non deridetur. Atquin derideri potest Marcionis, qui nec irasci novit nec ulcisci. Quod quod enim severit homo, hoc et metet«.

Daß es sich bei der Lesart πλανᾶσθε um die marcionitische handelt, wird allgemein anerkannt.

Die Frage, ob es sich hierbei im Gegensatz zum kanonischen Text um die ursprüngliche Lesart handeln könnte, wird abgesehen von VAN MANEN nicht gestellt. VAN MANEN vertritt die Auffassung, daß die marcionitische Lesart besser zu dem »kurz angebundenen, scharfen Ton« des (ursprünglichen) Paulus passe und daher »sehr wohl die ursprünglichere sein« könne. Μὴ πλανᾶσθε sei eine abmildernde Form. Der Redaktor habe aus dem Text »eine allgemeine Ermahnung« machen wollen, »womit katholische Christen zu ihrem Vorteil handeln konnten«. — Diese Überlegungen sind zwar nicht unwahrscheinlich, m.E. allerdings auch nicht unbedingt zwingend.

40. Gal 6,9.10

#67) Gal 6,9	– καιρῶ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν μὴ ἐκλυόμενοι	cor
#68) Gal 6,10	καὶ > Ἴρα οὖν	cor
#69) Gal 6,10	καιρῶ δὲ ἰδίῳ θερίσομεν > πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ	cor
Marc 5.14.14-15	πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως.	

Textzeugen

Marc 5.4.14-15: »*Bonum autem facientes non fatigemur, et Dum habemus tempus, operemur bonum ... Tempore autem suo metemus*«.

Rekonstruktion

Obwohl der Wortlaut der Stelle von Tertullian offenbar zuverlässig überliefert wird, stellt HARNACK, 79*, bei der Rekonstruktion die Reihenfolge, wohl der kanonischen Lesart folgend, in der folgenden Weise um:

HARNACK 79*

TERTULLIAN MARC 5.4.14+15

6,9 τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐγκακῶμεν

14 *Bonum autem facientes non fatigemur*

καιρῶ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν

et Dum habemus tempus, operemur bonum ...

6,10 ὡς ἔχομεν καιρον, ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθόν

15 *Tempore autem suo metemus.*

Dagegen folgt VAN MANENS Rekonstruktion, 500, dem tertullianischen Text:

VAN MANEN

TERTULLIAN MARC 5.4.14:

6,9 τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ
ἐγκακῶμεν

*Bonum autem facientes non
fatigemur*

6,10 καί ὡς καιρὸν ἔχομεν,
ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθόν

*et Dum habemus tempus,
operemur bonum ...*

καιρῷ δὲ ἰδίῳ θερίσομεν.

15. Tempore autem suo metemus.

VAN MANENS Rekonstruktion sowie Übertragung ins Griechische ist als der genaueren der Vorzug zu geben.

Die Frage nach der ursprünglicheren Lesart

muß aufgrund sprachlich-stilistischer sowie inhaltlicher Kriterien entschieden werden. Anders als der marcionitische enthält der kanonische Text einige Schwierigkeiten und Spannungen, die darauf hinweisen, daß dieser gegenüber dem ersten sekundär ist:

1. Das μὴ ἐκλυόμενοι (V. 9) kommt unmotiviert und stellt innerhalb des *Corpus Paulinum* ein Hapaxlegomenon dar (im NT nur noch Mt 15,32; Mk 8,3, Hebr 12,3.5); vgl. SCHLIER, 278;

2. der Hinweis auf die *Ernte* kommt im kanonischen Text *zu früh* und ist erst am Schluß des Abschnittes, d.h. V. 10, sinnvoll.

Mir scheint, daß aus den genannten Gründen VAN MANEN, 500, im Recht ist, wenn er sich zugunsten der marcionitischen LA als der ursprünglicheren entscheidet.

41. Gal 6,13

#70) Gal 6,13

περιτεμνόμενοι > περιτετμημένοι

cor

Epiph Pan 42.11.8 (121, 3) = 42.12.3 (159,3f)

= #11) Clabeaux, App B (»cor«)

Textzeuge

Epiphanius, der Gal 5,3 περιτετμημένος (= Perfekt) liest (siehe dazugehörige Anmerkung); Gal 6,13 dagegen heißt es mit der Mehrheit der Textzeugen bei ihm—Pan 42.11.8 (121, 3) = 42.12.3 (159,3f)—περιτεμνόμενοι (= Aorist).

Rekonstruktion und Beurteilung

Während HARNACK, CLABEAUX sowie NESTLE-ALAND²⁶ diese LA (vor allem aufgrund einer Reihe weiterer gewichtigerer Textzeugen) bevorzugen, hat VAN MANEN, 500, aufgrund von Gal 5,3 vermutet, daß ein Lesefehler des Epiphanius vorliegt und daß Marcion ursprünglich περιτετμημένοι (Perfekt) las. — Die Frage, was Marcion an dieser Stelle gelesen hat und damit verbunden: welches die ursprüngliche LA ist, läßt sich m.E. nicht mehr entscheiden.

42. Gal 6,15-16

#71) Gal 6,15-16

–15-16

nlq

[Marc 5.4.15]

Textzeugen

Marc 5.4.15: »*Sed et mihi, famulo creatoris, mundus crucifixus est, non tamen deus mundi, et ego mundo, non tamen deo mundi. Mundum enim quantum ad conversationem eius posuit, cui renuntiando mutuo transfigimur et invicem morimur. Persecutores vocat Christi. Cum vero adicit stigmata Christi in corpore suo gestare se (utique corporalia competunt), iam non putativam, sed veram et solidam carnem professus est Christi, cuius stigmata corporalia ostendit.*«

Die Stelle zeigt, daß Tertullian Gal 6,15-16 nicht gekannt zu haben scheint. In dem Referat Tertullians folgt auf die (tendenziöse) Wiedergabe und Interpretation von Vers 14 die Bemerkung, daß Paulus sich (am Ende seines Briefes) an die *persecutores* wende (»*Persecutores vocat Christi*«), was sich,

wie immer man diese Bemerkung auch interpretieren mag (vgl. Harnack 79*)—in jedem Fall auf den Inhalt von 6,17 beziehen muß.

Auch die anderen Textzeugen lassen nicht erkennen, daß Marcion die beiden Verse 15-16 kannte.

Ursprünglicher Text

Dafür daß es sich bei 6,15-16 tatsächlich um eine Erweiterung des ursprünglichen (marcionitischen) Textes handelt, spricht die Tatsache, daß 6,15 inhaltlich nicht zum Vorhergehenden paßt. Die Tendenz und Art der Einfügung erinnert an 5,6. Wie dort wird der Satz mit der Partikel γὰρ angeschlossen, obwohl er nichts enthält, was als Begründung des Vorhergehenden aufgefaßt werden könnte. Inhaltlich will die sich plötzlich in 6,15 kundtuende großzügige Haltung gegenüber der Beschneidung nicht recht mit dem sonstigen polemischen Charakter des Briefes, z.B. der Kritik der Beschneidung (5,2f) sowie dem harten Ausfall von 5,12 harmonieren. Bei dem Vers handelt es sich wie schon bei 5,6 vermutlich um eine Adaption und Kombination von I Kor 7,19/II Kor 5,17. Wenn, wie zu vermuten, bereits I Kor 7,19 auf das Konto eines katholischen Redaktors geht, muß angenommen werden, daß dieser sich 6,15 (auf eine freilich sehr gequälte Weise) selber zu variieren versuchte. Ohne I Kor 7,19/II Kor 5,17 ist 6,15 jedenfalls nicht zu verstehen.—Wenn 6,15 eine Erweiterung darstellt, so muß auch Vers 16 redaktionell sein, da sich dieser unmittelbar an den vorangehenden Vers anschließt. Der grundsätzliche Regel, von der Verfasser des Verses spricht, ist jedenfalls aus 6,14 nicht ableitbar, sie bezieht sich vielmehr auf 6,15 und den dort ausgesprochenen Grundsatz zurück.

Umgekehrt ist festzustellen, daß 6,17 gut an 6,14 anschließt. Zu dem Bild des mit Jesus Christus gekreuzigten Apostels paßt gut der Hinweis auf die (dadurch verursachten) στίγματα.

Auch O'NEILL betrachtet 6,16 in seiner »Recovery of Paul's Letter to the Galatians«, 71-72, aufgrund inhaltlicher Überlegungen als redaktionell. »The phrase 'Israel od God' is a tell-tale sign that the words printed at the head of his note are a gloss. The implication is that there is a false Israel as well as a true Israel, and that they are two organized entities ...The loss was added at a time when the Church and Israel were sharply distinguished, when Jews who believed could not longer remain within Israel because they could not recite the Test Benediction.« Sehr ansprechend ist auch die daraus sich für O'Neill ergebende Erwägung: »Perhaps, indeed, the gloss is a deliberate appropriation of another of the Benedctions, the nineteenth, which runs in the Babylonian recension, 'Give peace, happiness, and blessing, grace, lovingkindness, and mercy oupn us and uopn all Israel your people...' The gloss reflects an age when the Curch, made up of Gentiles an jews, saw itsef as the true Israel, and this was an age much later than Paul's.«

Die Annahme, daß 6,16 an die 19. Benediktion des Achtzehnbittegebets (in der babylonischen Rezension) anknüpft, wird weithin anerkannt; vgl. SCHLIER, 283: »Der Apostel hat wahrscheinlich die 19. Benediktion des Achtzehngebetes im Sinn.«

Da das Achtzehngebet nach üblicher Auffassung erst am Ende des ersten bzw. Beginn des 2. Jahrhundert entstand, ist es nur konsequent, die Glosse mit O'NEILL im 2. Jahrhundert anzusetzen. Freilich ist nicht mit Sicherheit auszuschließen, daß das Achtzehngebet auf Traditionen basiert, die schon früher verbreitet waren.

43. Gal 6,17

#72) Gal 6,17 Marc 5.4.16 — dagegen: Dial V,22	τοῦ Χριστοῦ > τοῦ Ἰησοῦ	nlq
---	-------------------------	-----

Textzeugen

Tertullian Marc 5.4.2.: »*Persecutores vocat Christi. Cum vero adicit stigmata Christi in corpore suo gestare se (utique corporalia competunt), iam non putativam. sed veram et solidam carnem professus est Christi, cuius stigmata corporalia ostendit*«.

Textrekonstruktion bei Harnack und Van Manen; die Frage nach dem ursprünglichen Text

HARNACK, 79*, hat statt τοῦ λοιποῦ die LA τῶν δ' ἄλλων. Nach seiner Auffassung habe auch Tertullian τῶν δ' ἄλλων gelesen »und diese ἄλλοι als die Feinde Christi verstanden ('Von den anderen, nämlich den Verfolgern Christi, mache mir niemand Mühe').« HARNACK kann auf diese Weise erklären, wie Tertullian zu seiner eigenartigen Aussage »*Persecutores vocat Christi*« gelangt. Das τῶν δ' ἄλλων wiederum soll aus der lateinischen Übersetzung von τοῦ λοιποῦ = »de ceteris« entstanden sein.—HARNACKS Überlegungen mögen zutreffen. Gleichwohl ist festzuhalten, daß das τῶν δ' ἄλλων über die lateinische Übersetzung des τοῦ λοιποῦ in den Text gedrungen ist und letztere LA durchaus schon marcionitisch gewesen sein kann. Das

»*Persecutores vocat Christi*« geht in jedem Fall auf ein Mißverständnis des Tertullian zurück—wenn nicht, was freilich nie ganz auszuschließen ist, der Text an dieser Stelle eine Passage enthielt, die der Schere eines späteren Redaktors zum Opfer fiel.

Weiterhin übernimmt HARNACK. 79*, ohne dies näher zu begründen, an dieser Stelle die LA Tertullians, d.h. er liest Χριστοῦ statt Ἰησοῦ.

Ebenso VAN MANEN, 500f, der dies folgendermaßen begründet: Die marcionitische LA στίγματα τοῦ Χριστοῦ sei deswegen ursprünglicher als die kanonische, weil an dieser Stelle nicht die Zeichen der Passion Jesu, die man bei Paulus schwerlich finden würde, sondern die Zeichen des Leidens des Apostels, gemeint seien, die zeigten, daß er Christus zugehöre, »wie Stigmata bei Sklaven oder Soldaten anzeigen, wessen Eigentum oder Kriegsknechte sie sind«. Die Veränderung sei wahrscheinlich aus der Absicht entstanden, gegen die doketischen Ketzler daran zu erinnern, daß Jesus nicht zum Schein, sondern körperlich am Kreuz gelitten habe.

Wenn VAN MANEN mit seiner Begründung recht hätte, müßte jedoch gefragt werden, warum Tertullian in seinem Zitat die *stigmata Christi* ungeachtet solcher Gesichtspunkte als Beweis für die antidoketische Einstellung des Apostels anführen kann. Andererseits kann man natürlich nicht bestreiten, daß die στίγματα τοῦ Ἰησοῦ einen stärker antidoketischen Klang haben als die στίγματα τοῦ Χριστοῦ. So kann man in der Tat nicht ausschließen, daß ein späterer Redaktor dem Text durch die Änderung des τοῦ Χριστοῦ in τοῦ Ἰησοῦ eine stärker antidoketische Richtung zu geben versuchte.¹⁰

Abgesehen von solchen Erwägungen (die freilich auch Marcion aus dem entgegengesetzten dogmatischen Interesse zu einer Änderung seines Textes hätten bewegen können), muß m.E. vor allem auf die Tatsache hingewiesen werden, daß der Name Jesus im Galaterbrief an keiner Stelle *allein* auftaucht, sondern nur in Verbindungen wie Christus Jesus oder Jesus Christus begegnet: 1,1; 1,3; 1,21; 1,24; (2,16); 3,1; (3,14); (3,26); 3,28; 4,14; (5,6); (5,24); 6,14; 6,17; 6,18.

¹⁰ Nach ZAHN, 504, stellte VAN MANEN hier »müßige Betrachtungen darüber an, ob das katholische Ἰησοῦ oder das marcionitische Χριστοῦ das ursprüngliche sei.« Es ist zu sehr zu bedauern, daß der große Gelehrte nicht mehr zum Thema beizutragen hatte!

Literatur

- ALTHAUS, P./ H. W. BEYER-P.: Der Brief an die Galater, NTD, ⁹1962.
- BAARDA, T.: Marcion's Text of Gal 1,1, VigChr 42, 1988, 236-256.
- BARNIKOL, E.: Der nichtpaulinische Ursprung des Parallelismus der Apostel Petrus und Paulus (Gal 2,7-8) 1931 = The Non-Pauline Origin of the Parallelism of the Apostles Peter and Paul. Galatians 2:7-8, in: JHC, Volume 5/2, Fall 1998, 285-300 (hier zitiert) .
- BAUER, B.: Kritik der paulinischen Briefe. Erste Abtheilung: Der Ursprung des Galaterbriefes.
- BAUER, W.: Griechisch-Deutsches Wörterbuch, 1963, ⁵1971.
- BAUR, F.CHR.: Paulus, der Apostel Jesu Christi, 1845, 1866, 1867.
- BENGEL, J.A.: Gnomon, Auslegung des Neuen Testaments in fortlaufenden Anmerkungen, II. Briefe und Offenbarung, ⁷1960
- BERGH VAN EYSINGA, G.A. VAN DEN: Pro Domo, in: NTT, 1923.
- BLACKMAN; E.C.: Marcion and his influence, 1948.
- BLASS, F.-DEBRUNNER, A.-REHKOPF, F.: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, ¹⁵1979.
- BULTMANN, R.: Theologie des Neuen Testaments, 1953, ⁹1984.
—Art. πείθω, ThW VI 2-3.
- CLABEAUX, J.J.: A Lost Edition of the Letters of Paul. A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus Attested by Marcion, CBQ. MS 21, 1989.
- COUCHOUD, P.L.: La première édition de Saint Paul, RHR , 1926, 242-263.
- DELAFOSSÉ, H.: Les écrits de Saint Paul III, Christianisme 13,17,23,28, 1926-1928.
- DETERING, H.: Paulusbrieve ohne Paulus? Die Paulusbrieve in der holländischen Radikalkritik, 1992.
—: Der gefälschte Paulus, 1995.
—: The Dutch Radical Approach to the Pauline Epistles, JHC, Fall 1996, Vol. 3, No. 2, 163-193.
- HARNACK, A.V.: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion, 1921, ²1924 =1960.
- HILGENFELD, A.: Das Apostolikon Marcion's, ZHTh, 1855, 426-484.
- HOFMANN, J.: Marcion, on the Restitution of Christianity: An Essay on the Development of Radical Paulist Theology in the Second Century, 1984.
- H. LIETZMANN, Galaterbrief, HNT, 1910.
- KILPATRIK, G.D.: Galatians 1,18 ἱστορήσαι Κηφᾶν(in: New Testament Essays, Studies in Memory of Thomas Walter Manson, 1893-1958, ed. by J.B. Higgins, 1959.
- LÖFFLER, J.F.C.: Marcionem Paulli epistolas et Lucas euangelium adulterasse dubitatur, 1788.
- MANEN, W.C.VAN: Marcions brief van Paulus aan de Galatiërs, ThT 21, 1887, 382ff, 451ff.
- MCGUIRE, F.R.: Did Paul write Galatians? in: Hibbert Journal 66, 1967-68 , 52-57.
- O'NEILL, J.C.: The Recovery of Paul's Letter to the Galatians, 1972.
- OEPKE, A.: Der Brief des Paulus an die Galater, ThHK, 1930.

- OSTEN-SACKEN, P.V.D.: Paulus und die Wahrheit des Evangeliums. Zum Umgang des Apostels mit Evangelium, Gegnern und Geschichte in Galater 1-2; in: Die Heiligkeit der Tora, 1989.
- PERSON, A., NABER, A.A.: Verisimilia. Laceram conditionem Novi Testamenti exemplis illustrant et ab origine repetierunt, 1886.
- SCHLIER, H.: Der Brief an die Galater, KEK VII, ¹²1962.
- SCHMID, U.: Marcion und sein Apostolos: Rekonstruktion und historische Einordnung. Der Marcionitischen Paulusbriefausgabe, 1995
- SCHMITHALS, W.: Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung, FRLANT 79, 1961.
- : Der Römerbrief, 1988.
- SCHOEPS, H.J.: Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, 1959.
- SODEN, H.V.: Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian, FG f. A, Jülicher, 1927, 229-281.
- STECK, R.: Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den Paulinischen Hauptbriefen, 1888.
- WIDMANN, M.: Literarkritische Untersuchung des Galaterbriefs, FS Stachel, 1987.
- ZAHN, TH.: Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. Zweiter Band: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. II/1.2, 1890/1892.
- : Der Brief des Paulus an die Galater, MeyerK ³1922.