

Gnostische Elemente in den Paulusbriefen

Von Hermann Detering, Version 9. Mai 2017

Der vorliegende Beitrag zieht die Konsequenz aus zwei Beobachtungen:

1. Gnosis ist ein Phänomen des 2. nachchristlichen Jahrhunderts (moderne Forschung).
2. Die Paulusbriefe sind gnostisch beeinflusst (Religionsgeschichtliche Schule).

Als notwendige Schlussfolgerung ergibt sich, dass die gnostischen Elemente entweder später eingefügt wurden bzw. da dieses nicht möglich ist, dass die paulinischen Texte aus dem 2. Jahrhundert stammen. Da die zweite These von heutigen Theologen (aus guten Gründen, d.h. um eben jene Schlussfolgerung zu vermeiden) in Frage gestellt wird, soll die Beeinflussung durch die mythologische Gnosis des zweiten Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit modernen Forschungspositionen an drei zentralen Beispielen nachgewiesen werden: Phil 2:6-11 („Christushymnus“), 1 Kor 2:6-8 („Herrscher dieser Weltzeit“) und Kor 15:8 (Paulus als „Fehlgeburt“). Dabei zeigt sich:

- 1) Im „Christushymnus“ ist Jesus Anti-Typus des gnostischen Gottes Jaldabaoth;
- 2) mit den „Herrschern dieser Weltzeit“ in 1 Kor 2:6-8 sind die Archonten des gnostischen Mythos gemeint;
- 3) 1 Kor 15:8 ist Bezugnahme auf einen in der Gnosis geläufigen Topos.

1. Einleitung

Im Jahre 1976 fand in Wien im Rahmen der 1. Tagung der europäischen Gesellschaft für wissenschaftliche Theologie ein Streitgespräch zwischen den beiden Theologen Walter Schmithals (Berlin) und Martin Hengel (Tübingen) statt. Thema des Gesprächs war die Frage nach der Existenz einer vorchristlichen Gnosis, die von Schmithals behauptet, von Hengel dagegen bestritten wurde. Das Gespräch verlief für Schmithals überaus erfolgreich. Wer wie er in den siebziger Jahren die Existenz einer vorchristlichen Gnosis behauptete, durfte sich eines breiten Zuspruchs sicher sein, gab es doch – im Todesjahr Bultmanns – kaum eine theologische Fakultät, die nicht in der einen oder anderen Weise dem Erbe des Meisters, der diesen Gedanken einst in die Diskussion eingebracht hatte, verpflichtet war. Neben Schmithals sorgte eine erlesene Schar von Bultmann-Schülern und -Anhängern, darunter Schlier, Käsemann, Jonas, Bornkamm, Koester, Wilckens und Rudolph, dafür, der alten, aus der Religionsgeschichtlichen Schule (Bousset, Reitzenstein) kommenden These Geltung zu verschaffen. Theologen wie Hengel dagegen, die sich diesem religionsgeschichtlichen Trend verschlossen, standen unter dem Verdacht christlich-kirchlicher Apologetik – ob zu Recht oder Unrecht, sei zunächst dahingestellt.

Während Schmithals das erweiterte Manuskript seines Vortrags nur kurze Zeit später unter dem Titel „Zur Herkunft der gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus“ veröffentlichte,¹ hüllte sich sein Kontrahent Hengel lange Zeit in

1 Aland 2009.

Schweigen. Es ließ sich daher der Eindruck nicht ganz vermeiden, dass die vorchristliche Gnosis den Sieg davongetragen habe – damals in Wien.

Doch die Zeiten sollten sich ändern. Hengels Antwort kam spät, aber sie kam. Als er 2005 seinen überarbeiteten Vortragstext unter dem Titel „Paulus und die Frage einer vorchristlichen Gnosis“ veröffentlichte, den er 25 Jahre lang hatte ruhen lassen, war der Triumph ganz auf seiner Seite: „Manche Probleme“ so heißt es nun mit sichtbarer Genugtuung, erledigten sich ja einfach „durch den Fortgang der Zeit“. Da sich „die Forschungslage beim Thema Gnosis und Neues Testament und erst recht in der alten Streitfrage, ob es eine chronologisch ‚vorchristliche Gnosis‘ gegeben habe, in den vergangenen 25 Jahren – nicht zuletzt durch die für die Nachweisbarkeit einer ‚vorchristlichen Gnosis‘ – wider Erwarten recht unergiebigem Texte von Nag Hammadi – erheblich geändert hat“, habe der damalige Text nur noch „forschungsgeschichtliche Bedeutung“.

In der Tat hatte Hengel nun gut lachen. Sein Argument, „dass es gnostische Originalquellen aus dem 1. Jh. nicht gibt“ und wir „vor Beginn des 2. Jh.s keine einigermaßen vertrauenswürdigen Hinweise auf gnostische Lehrer und Lehren besitzen“² – etwas, woran auch die Entdeckung und anschließende Erschließung der gnostischen Texte aus Nag Hammadi nichts geändert hatte – hatte den Eindruck auf Dauer nicht verfehlt und die Annahme einer vorchristlichen Gnosis in den Augen vieler Forscher als zunehmend problematisch erscheinen lassen. Auch wenn deren Befürworter selbst den Mangel an vorchristlichen gnostischen Quellen immer eingeräumt und zu erklären versucht hatten,³ war doch diese Schwäche ihrer Argumentation auf Dauer schwer zu übersehen und führte schließlich zum Niedergang des einst hoch geachteten, stolzen Theoriegebäudes. Nun mussten sie sich von ihren Kontrahenten anhören, „dass eine zeitlich und sachlich vorchristliche Gnosis trotz aller neuen Textfunde nicht nachgewiesen werden konnte, dass diese vielmehr nahezu ganz ein christliches Phänomen ist und jüdisch-christliche Wurzeln hat“.⁴

In seinem oben erwähnten Aufsatz scheint Hengel seinen vermeintlichen „historischen Sieg“ sichtlich zu genießen. Leider versteigt er sich im Überschwang

2 Hengel 2005, S. 477.

3 Die These, Gnosis sei für die Erklärung des Christentums vorauszusetzen, hat nach Schmithals 1969/70, S. 379, „gegen sich, dass wir keine sicher datierbaren gnostischen Originalquellen aus vorchristlicher Zeit besitzen.“ Für diese Möglichkeit spricht allerdings nach Schmithals u.a. „der Nachweis einer jüdischen Gnosis, der es erlaubt, die christliche Gnosis nicht anders als das kirchliche Christentum aus den naheliegenden jüdischen Wurzeln zu erklären; die neueren Forschungen über den frühen westlichen Ursprung einer mandäischen Gnosis; die Nachrichten der Kirchenväter über Simon und andere Nichtchristen als Ketzerväter“ und die Unmöglichkeit aller anderen Versuche, die gnostischen Elemente im NT zu erklären (ebd.).

4 Hengel 1994, S. 320f.

seines Triumphes immer wieder zu Formulierungen, die der Sache nicht angemessen sind. Was er über die Arbeit der ihm offenbar nicht sonderlich sympathischen Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule und ihrer Nachfolger sagt, liest sich stellenweise wie die Beschreibung einer Epidemie oder ansteckenden Geisteskrankheit. Richard Reitzenstein, ein Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule, sei „vom iranischen Fieber“ gepackt worden;⁵ im Anschluss an ihn soll sich dann das „gnostische Fieber“ von Bultmanns Marburg aus ausgebreitet haben.⁶ – Dass die „abwegigen Ansichten in der deutschen neutestamentlichen Wissenschaft Ende der fünfziger und in den sechziger Jahren so viel Beachtung und z.T. sogar Anerkennung fanden“, spreche nach Hengel, „nicht unbedingt für die historisch-kritische Qualität dieser Disziplin in jener Zeit“.

Das mag man als Geraunze eines alten Mannes deuten, der lange für seine Sicht von frühchristlicher Geschichte gekämpft und am Ende, wie er wohl meinte, die Ehrenkrone davon getragen hatte. Vermutlich wird er aber nicht einmal selbst geglaubt haben, der Sache mit dieser Karikatur gerecht geworden zu sein. Als sorgfältiger Exeget musste Hengel wissen, dass die Debatte um eine vorchristliche Gnosis keineswegs ohne jeden Anhalt in den antiken Texten war. Es gab zumindest eine Quelle, an der auch Hengel nicht vorbeikam: das Neue Testament.

Neben dem Johannesevangelium waren es ja vor allem die Paulusbriefe, die einst Forscher wie Reitzenstein oder Bultmann dazu veranlasst hatten, mit Erfolg gnostische Texte zu ihrer Erklärung heranzuziehen. Eine nähere Untersuchung der paulinischen Sprache und ihr Vergleich mit entsprechenden gnostischen Texten hatten frappierende Übereinstimmungen ergeben. Kein „gnostisches Fieber“, sondern der exegetische Befund hatte einst die Diskussion über eine „vorchristliche Gnosis“ veranlasst.

So war es sicher kein Zufall, dass Schmithals seine Diskussion mit einem Vortrag eröffnet hatte, den er später unter dem Titel: „Zur Herkunft der gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus“ veröffentlichte. Die gnostischen Elemente in Theologie und Sprache des Paulus waren in der Tat sein stärkstes Argument, das ihn trotz des Fehlens sonstiger Zeugnisse aus dem 1. Jahrhundert bis zum Schluss an der Annahme einer vorchristlichen Gnosis festhalten ließ. Er hat immer wieder betont, dass „die Entscheidung über das Verhältnis von Gnosis und Neuem Testament ... angesichts dieser Situation in der Exegese selbst fallen“ müsse; einziges Kriterium dabei sei „die Frage, unter welcher Verhältnisbestimmung sich die Texte am besten erklären“ ließen. „Es ergibt sich deshalb allererst im hermeneutischen Zirkel, ob eine Gnosis für die Erklärung bestimmter Partien des

5 Hengel 2005, S. 486 A. 36.

6 Hengel 2005, S. 496 A. 65.

Neuen Testaments vorausgesetzt werden muss oder nicht. In diesem Zirkel ist es möglich und methodisch angemessen, dass wir die Gnosis, die wir für die Auslegung einzelner neutestamentlicher Schriften voraussetzen haben, gegebenenfalls erst in der Exegese selbst kennen lernen.“⁷ Auch für Rudolph lässt sich die gnostische Beeinflussung des Paulus nicht ignorieren. Sie sei in Anknüpfung und Abwehr erfolgt. Darum seien zwei Dinge auseinanderzuhalten: „die Beeinflussung mehr unbewußter Art in Terminologie, Stil und Motiv“ sowie „die bewußte Aufnahme gnostischen Gedankengutes zum Zweck der Polemik, wie es bei Paulus und seinen Schülern verschiedentlich üblich ist ... Das Urchristentum ist ja einerseits im Kampf mit den gnostischen Sekten, andererseits aber auch von den gnostischen Ideen abhängig.“⁸

Mit Schmithals erkennt Rudolph bei Paulus eine Reihe gnostischer Ideen:

- den Gegensatz von Psychikern und Pneumatikern (Gal 3:28; 1 Kor 12:13)
- oder den gnostischen Dualismus von Fleisch und Geist, die hier ebenso wie in der Gnosis als unüberbrückbare Gegensätze betrachtet werden (Röm 8:5-10; 13:11-13; 1Thess 5:4-6);
- auch für Paulus werde die Welt als gefallene Schöpfung von den „Herren dieser Welt“ regiert (1 Kor 2:6-8);
- daher dominiere eine weltabgewandte, sexual- bzw. ehefeindliche Haltung (1 Kor 7:32-34).
- Gnostische Gedanken sieht Rudolph in der paulinischen Auffassung vom Fall Adams, durch den die Menschheit dem Sünden- und Todeslos unterworfen wurde (Röm 5:12ff),
- sowie in der Vorstellung, dass Christus durch sein Erlösungswerk eine neue Menschheit im Geist erschaffen habe (1 Kor 15:21.44.49).
- Gnostisch sei die paulinische Präexistenzvorstellung und der Gedanke vom unerkannten Abstieg des Erlösers sowie seinem Aufstieg zum Vater (2 Kor 8:9 ; 1 Kor 2:8; Phil 2:6-11);
- gnostisch die Bewertung der Heilstat Christi als Befreiung von dämonischen Mächten und der seit Adam herrschenden Weltverfallenheit des Menschen (2 Kor 5:16);
- gnostisch der mit der Christumystik verbundene Gedanke des Christusleibs der Erlösten und die sich daraus ergebende Idee einer universalistischen Heilsgemeinde der Kirche (Röm 5:12–14.12:4 f; 1 Kor 15:22.48f; 12:12-27);
- gnostisch schließlich die Betonung der „Erkenntnis“ neben dem „Glauben“ (Phil 3 8-10)
- und die Betonung von „Freiheit“ und „Macht“ des Pneumatikers (1 Kor 9 1-23).⁹

7 Schmithals 1969/70, S. 379.

8 Rudolph 1975, S. 545.

9 Rudolph 1983, S. 322–323

Rudolph beschließt seine summarische Darstellung mit den Worten: „So ist bei Paulus offenbar aus dem Erbe des hellenistischen Christentums und aus eigener Erfahrung ein Schuss gnostischer Begrifflichkeit und Vorstellungswelt zu finden, was ihn auch für die Geschichte der Gnosis interessant macht.“¹⁰ – Von einem „Schuss gnostischer Begrifflichkeit“ zu reden, ist freilich stark untertreibend, wenn man berücksichtigt, dass es sich bei den meisten von Rudolph genannten Parallelen nicht um beliebige Zutaten oder Beigaben, sondern um *essentielle* Bestandteile der paulinischen Theologie handelt.

Das von Paulus zum Zweck der antignostischen Polemik benutzte gnostische Material wird ausführlich von Schmithals behandelt, auf den sich Rudolph mehrfach bezieht. Auch er erkennt in der Theologie des Paulus vielfache Anleihen an die gnostische Begrifflichkeit, vor allem in Bezug auf den anthropologischen Dualismus, die Präexistenzchristologie (Erlösermythos) und die Christusmystik. Sein Interesse gilt aber vor allem den *Gegnern* des Paulus, in denen er Gnostiker sieht. Obwohl Paulus selbst gnostische Sprache spreche, sei er kein eigentlicher Gnostiker, sondern setze sich, im Gegenteil, mit einer einheitlichen gnostischen Gegnerfront auseinander.

In seiner Untersuchung der korinthischen Gnosis hat Schmithals diese Gegner näher bestimmt:¹¹ Sie sind Vertreter einer dualistischen Christologie und verfluchen den irdischen Jesus (1 Kor 12:1-3). In diesem Sinne verkündigen sie selbst einen anderen Jesus (2 Kor 11:4). Sie entleeren die Bedeutung des Kreuzes Jesu (1 Kor 1:17; vgl. Phil 3:18). Statt des Kreuzes verkündigen sie Weisheit (1 Kor 1:17-3:4.18f) bzw. *gnōsis* (1 Kor 8:1). Die Gegner des Paulus verstehen sich als Pneumatiker (1 Kor 7:40b; 12-14; 2 Kor 10:1.10; 11:4; 13:9a), als solche haben sie die von ihnen in einem spiritualisierten Sinn aufgefasste Auferstehung bereits hinter sich, eine zukünftige Totenaufstehung wird von ihnen bestritten (1 Kor 15:12); sie rühmen sich ihrer Vollkommenheit, die sie Paulus absprechen (1 Kor 4:8), und bezeichnen sich selbst als *christos* (1 Kor 1:12); sie demonstrieren ihre „Freiheit“, d.h. Überlegenheit über die kosmischen Mächte, durch das Essen von Götzenopferfleisch (1 Kor 8:1-13; 10:14-22; 10:23-11:2) und fordern einen libertinistischen Umgang mit dem Leib (1 Kor 5:1-13). In den Gemeindeversammlungen treten sie als Propheten auf (1 Kor 14:3f) und demonstrieren gnostische Geistbesessenheit, z.B. durch Zungenreden (1 Kor 12-14). Sie lassen sich für die Toten taufen (1 Kor 15:29).

10 Rudolph 1983, S. 323

11 Schmithals 1969.

Da Paulus in seinen Briefen Gnostiker bekämpfte, konnte er nicht selbst Gnostiker sein. Die zahlreichen gnostischen Elemente in der Theologie des Paulus werden von Schmithals im Anschluss an Bultmann als Übernahme und Anleihen gnostischer Begrifflichkeit betrachtet: „Bei der Verwendung gnostischer Motive handelt es sich“ nach dem Urteil von Schmithals „also nicht um ein synkretistisches Phänomen, erst recht nicht um den Übergang zur Gnosis selbst, sondern um ein sprachlich-hermeneutisches Geschehen“.¹²

Angesichts vieler wirklicher (und auch mancher vermeintlicher) gnostischer Spuren und Elemente, die von Schmithals und Rudolph in den paulinischen Briefen nachgewiesen wurden, kann man verstehen und hätte auch Hengel verstehen müssen, dass eine ganze Exegetengeneration vom „gnostischen Fieber“ ergriffen war und die Idee einer vorchristlichen Gnosis als notwendige Konsequenz des exegetischen Befundes postulierte, ja, postulieren *musste*. Auch der Bultmann-Schüler Köster konstatierte: „Ohne Annahme einer vorchristlichen Gnosis können viele frühchristliche und außerchristliche Phänomene gar nicht erklärt werden.“¹³

Und doch stellte die Kluft, die sich nun auftat, zwischen der vermeintlichen Entstehungszeit der paulinischen Briefe in der Mitte des 1. und dem erst im 2. Jahrhundert nachweisbaren Erscheinen der Gnosis, vor große Probleme. Wie war es möglich, dass die Sprache des Paulus gnostische Begrifflichkeit enthielt, während andererseits im 1. Jahrhundert außerhalb des NT keinerlei Quellen bekannt waren, aus denen sich die Übernahme dieser Terminologie erklären ließ?

Schmithals suchte eine Zeitlang in einem „System vorchristlicher Christusgnosis“ sein Glück.¹⁴ Dabei sollte es sich um eine auf *Simon Magus* (vgl. Apg 8:9ff.) zurückgehende judenchristliche Gnosis gehandelt haben. Die Umrisse dieses gnostischen Systems wurden von ihm aus der von Hippolyt in der *Refutatio* (VI 9,3-18,7) zitierten simonianischen Schrift *Apophysis Megale* entwickelt. Doch ist es keineswegs sicher, ob diese Schrift tatsächlich aus der Feder des Simon stammt. Falls Simon ihr Verfasser wäre, was mit guten Gründen von den meisten Wissenschaftlern bezweifelt wird, wäre die Frage zu stellen, wie und auf welchem Wege dieses auf Simon zurückgehende System vorchristlicher Christusgnosis sich in kurzer Zeit ausbreiten und die christlichen Gemeinden beeinflussen konnte. Schmithals nimmt an, dass *das hellenistische Christentum* bzw. sein vermeintlicher Exponent *Stephanus* zum Vermittler dieses Typus des Christentums an Paulus geworden ist und dass dieser zu dem Christentum bekehrt wurde, das er

12 Schmithals 1984, S. 19.

13 Koester 1964, S. 62 A. 5.

14 Schmithals 1969, S. 32.

verfolgte.¹⁵ Aber auch dann bleiben, wie Hengel gezeigt hat, zu viele ungeklärte Fragen: das Schweigen jüdischer und hellenistischer Quellen, die Unmöglichkeit einer gnostisch-jüdischen Mission usw.¹⁶ Ob das „von der Parteien Gunst und Hass“ verwirrt schwankende Charakterbild des Simon ausreicht, um mit seiner Hilfe bereits zu Beginn des 1. Jahrhunderts in die „Tiefen der Gnosis“ zu tauchen, muss daher ganz fraglich bleiben. Jedenfalls hat das von Schmithals beschriebene „System einer vorchristlichen Gnosis“¹⁷ innerhalb der Fachwelt zu Recht keine Resonanz gefunden.

Auch der Fund einer gnostischen Bibliothek in Nag Hammadi vermochte der Annahme einer vorchristlichen Gnosis keinen neuen Auftrieb zu geben. Die dort entdeckten Schriften konnten einzig die These derer belegen, die einen *jüdischen* – und somit vom Christentum unabhängigen – Ursprung der Gnosis angenommen hatten, nicht aber deren frühe Datierung.¹⁸ Es blieb dabei: „... kein uns bekanntes gnostisches Dokument kann in seiner gegenwärtigen Form vor den Zeitraum des Neuen Testaments datiert werden ... Wir können auch kein System in einer entwickelten Form vor dem zweiten christlichen Jahrhundert finden.“¹⁹

Hinzu kam auch noch, dass die Belege für den einst von Richard Reitzenstein entdeckten gnostischen „Urmensch-Mythos“, für den man auch im Neuen Testament Hinweise entdeckt haben wollte, offenbar erst aus späterer Zeit stammten.²⁰

Angesichts dieser komplizierten Situation rückten immer mehr Forscher von der Position Bultmanns und seiner Schüler ab. Wilson und mit ihm viele andere zogen aus den genannten Problemen die „einleuchtende Schlußfolgerung“, „dass die Bewegung der Gnosis in der neutestamentlichen Zeit wuchs und sich entwickelte, Seite an Seite mit dem Christentum und in gewissem Maße im Austausch mit ihm. Wir können ihren Ursprung und ihre Quellen oder die genauen Stufen ihrer Entwicklung nicht bestimmen, aber wir können gewisse ‚Entwicklungslinien‘ ausmachen (vgl. Köster/Robinson), welche in den entwickelten Systemen des 2. Jh. kulminieren.“²¹ Allgemein ging man dazu über, statt von „vorchristlicher Gnosis“

15 Schmithals 1984, S. 156.

16 Hengel 1991, S. 477ff.

17 Schmithals 1969, S. 32.

18 Als nichtchristlich-agnostische Texten gelten nach K. W. Tröger z. B. „Eugnostos“, „Die Apokalypse des Adam“, „Bronte – Vollkommener Verstand“, „Die drei Stelen des Seth“, „Zostrianus“, „Die Ode über Norea“, „Marsanes“ und „Allogenes“; Tröger 1980, S. 21; vgl. Lahe 2006, S. 226.

19 Wilson, S. 536; vgl. Brandenburger 1968, Sellin 1982, S. 71; Baird 1979, S. 41

20 Colpe 1961; Schenke 1962.

21 Wilson, S. 536; vgl. Lahe 2006: „...die Gnosis eine selbständige geistige Bewegung (oder sogar Religion), die ungefähr gleichzeitig mit, aber unabhängig vom Christentum entstanden ist.“

von einer „Gnosis in statu nascendi“, einer „Frühgnosis“, „Prae-Gnosis“, „Protognosis“ oder einfach von „gnostisierenden Tendenzen“ zu sprechen,²² sofern man nicht überhaupt ganz auf den Begriff verzichtete und von Einflüssen „dualistischer Weisheit“, „jüdischer Weisheitsliteratur“ o.ä. sprach.²³

Die Begriffe waren allerdings wegen ihrer mangelnden Eindeutigkeit nicht glücklich gewählt und führten schließlich zu einem babylonischen Sprachenwirrwarr, so dass verschiedene Wissenschaftler mit ihnen offenbar ganz verschiedene Sachverhalte bezeichneten. Einerseits gab und gibt es die, die damit auch die Möglichkeit eines nicht-christlichen, z.B. jüdischen Ursprungs der Gnosis im 1. Jahrhundert Zeit einbeziehen,²⁴ andererseits solche, die diesen ganz ausschließen und eine Entstehung der Gnosis aus rein christlicher Wurzel präferieren. Die Liste individueller Sinndeutungen, die Begriffe wie Proto- Prae-Gnosis bzw. *Gnosis in statu nascendi* erfahren haben, ist lang.

Theologen, die weder von Gnosis noch von Proto-Gnosis oder Prae-Gnosis etc. im 1. Jahrhunderts etwas wissen wollten, hielten sich an Hengel und das von ihm seit je favorisierte *kirchengeschichtliche Ursprungsmodell*.²⁵ Danach sollte Gnosis als ein innerchristliches Phänomen zu betrachten sein. Letztlich handelte es sich um ein schon auf Harnack, genaugenommen bereits auf die Kirchenväter zurückgehendes Erklärungsmodell. Ebenso wie die Kirchenväter die Gnosis als ein durch die antike Philosophie „verunreinigtes“ Christentum betrachteten, ebenso wie Harnack in der Gnosis eine „acute Verweltlichung, resp. Hellenisierung des Christentums“²⁶ erkennen zu können glaubte, sieht auch Hengel in der Gnosis nur die verzerrte Kopie des christlichen Originals. Außerchristliche Einflüsse zur Erklärung des Phänomens, sofern sie nicht jüdischen oder alttestamentlichen Ursprungs sind, scheiden für ihn aus.

Dass dieses auf Harnack und Kirchenväter zurückgehende, längst totgeglaubte kirchengeschichtliche Erklärungsmodell neuerdings wieder Konjunktur hat, ist verwunderlich, hat aber sicher mit dem Einfluss Hengels und seiner Schüler zu tun. Weiß stellt fest: „Forschungsgeschichtlich gesehen steht die Frage nach der

22 Gäckle 2005, S. 186f.; Köster 1980, S. 555: „Es ist nicht falsch, die Gegner in Korinth (die ‚Starken‘ unter den Gemeindegliedern) als Gnostiker oder als Proto-Gnostiker zu bezeichnen...“

23 Marksches 2010, S. 74; Hengel 2005, S. 496ff.

24 Schmithals 1984, S. 12f.; Conzelmann 1981, S. 114, A. 28; Weiß 2008, S. 63f. bemerkt dazu „Der einst von W. Bousset bzw. durch die Religionsgeschichtliche Schule initiierte Schritt von einer intern-kirchengeschichtlichen zu einer religionsgeschichtlichen Betrachtung der Gnosis ist auch - und gerade! - beim gegenwärtigen Stand der Gnosisforschung nicht mehr rückgängig zu machen.“

25 Lahe 2006, S. 222ff.

26 von Harnack 1909, S. 250.

frühchristlichen Gnosis gegenwärtig nicht mehr im Zentrum des Interesses des ‚Neutestamentlers‘. In dieser Hinsicht gibt es vielmehr eher eine ‚rückläufige‘ Tendenz, und zwar im Sinne der Rückkehr zu einer primär ‚kirchengeschichtlichen‘ bzw. ‚häresiologischen‘ Betrachtung der sogenannten Gnosis – eben als ‚frühchristliche‘ Gnosis, als Phänomen also nicht mehr primär der spätantiken Religionsgeschichte, sondern der frühen Kirchen- bzw. ‚Ketzergeschichte‘.²⁷

Auch das Gnosis-Buch des Hengel Schülers Marksches schlägt in diese Kerbe.²⁸ Sein Verfasser sieht in der Gnosis ebenfalls ein rein christliches Phänomen. Für ihre Entstehung im 2. Jahrhundert sei vor allem die griechische Philosophie von entscheidender Bedeutung gewesen.²⁹ Nach Marksches versuchten die Gnostiker „nach platonischem Vorbild einen Mythos zu erzählen, der die biblischen Geschichten um die Teile ergänzte, die nach Meinung vieler Gebildeter daran fehlten“,³⁰ kurz, die Gnosis sei ein Versuch „halbwegs (!) gebildeter“ Menschen, ihr Christentum auf dem Niveau der Zeit zu erklären.³¹ Marksches hält es für „ganz und gar unwahrscheinlich, dass Paulus selbst oder diese Briefe schon gegen entfaltete mythologische Systeme argumentierten.“³²

Überblickt man den Verlauf der Auseinandersetzung über die „vorchristliche Gnosis“, wird klar, dass die eigentliche historische Frage nicht zuletzt deswegen so heiß umstritten ist, weil sie sich bei vielen Exegeten mit einer *theologischen Wertentscheidung* verbindet. Es geht um die Alternative „biblisch-jüdisch“ oder „hellenistisch-gnostisch“. Während bei den Verfechtern einer religionsgeschichtlichen, d.h. „gnostischen“ Lösung nicht selten ein gewisses Wissenschaftspathos im Spiel war – sah man sich selbst in der Rolle derer, die die Gnosisforschung von der „Enge der Kirchengeschichte in die freie Luft der Religionsgeschichte“ führten³³ – befürchteten Theologen wie Hengel offenbar eine

27 Weiß 2008, S. 3.

28 Marksches 2010; vgl. Marksches 1992.

29 Marksches 2010, S. 68f.

30 Marksches 2010, S. 116.

31 Marksches 2010, S. 84.

32 Marksches 2010, S. 74.

33 Rudolph 1983, S. 37; kritisch dazu Marksches 2010, S. 32.; Berger, S. 521, zieht unter der Überschrift „systematisch bedingte Forschungsinteressen“ Parallelen zwischen den Vertretern der frühen Gnosis und den heutigen Theologen (wobei er offenbar vor allem den protestantischen meint) und glaubt, bei allen Gegensätzen eine geheime Affinität und Seelenverwandtschaft feststellen zu können. Dazu gehörten nach seiner Meinung vor allem die Vorliebe für die präsentische Eschatologie und der soteriologischen Individualismus; die gnostischen Heilssicherheit werde oft als Gegenbild zur eigenen protestantischen Existenz verstanden, der gnostische Urmenschen als moderner Idealmensch (Nietzsches „Übermensch“) und anderes mehr. Das alles ist freilich an den Haaren herbeigezogen. Gnostisches Gedankengut wurde – im Gegensatz zu jüdischem – in protestantischen Kreisen kaum rezipiert.

„synkretistische Paganisierung des Urchristentums“,³⁴ eine „Auslieferung an den paganen Mythos“.³⁵ Hier galt und gilt allein „das Jüdische“ als eine Art „Reservat legitimen biblischen Denkens“, während demgegenüber alles „Hellenistische“ von vornherein dem Verdacht des Illegitimen bzw. des „biblisch Unsachgemäßen“, d.h. des „Heidentums“ unterliegt.³⁶ „Das alttestamentliche Erbe gilt dieser Forschung a priori als legitimes Erbe, während das hellenistische Erbe ebenso *a priori* als ‚Fremdeinfluß‘ abgewertet und auf ein Minimum reduziert wird.“³⁷

Im Hinblick auf die eigentliche *historische Fragestellung* fällt eine Entscheidung schwer. Licht und Schatten, Recht und Unrecht der einen oder anderen Lösung sind ganz unterschiedlich verteilt. Alle genannten Wissenschaftler sehen Richtiges, und doch hängen sie alle zugleich einem Irrtum an.

Die einen haben darin Recht, dass sie die Existenz einer vorchristlichen Gnosis aufgrund fehlender gnostischer Originaltexte aus dem 1. nachchristlichen Jahrhundert bestreiten und in der Gnosis ein Phänomen des 2. Jahrhunderts sehen. Weiterhin sind sie darin konsequent, dass sie die Hypothese, es habe mündliche Vorstufen gegeben, ablehnen.³⁸ Nur in einem Punkt gehen sie zu weit: die gnostischen Elemente in der paulinischen Sprache und Theologie lassen sich bei unvoreingeommener Exegese schlechterdings nicht leugnen. Vage Hinweise auf die jüdische Weisheitsliteratur und das „zeitgenössische Judentum“, woraus sich diese angeblich „zwanglos“ ableiten lassen sollen,³⁹ können allenfalls punktuelle Parallelen aufzeigen, reichen aber nicht aus, ihre Eigenart und innere Struktur zu erklären. Ebenso wenig geht es an, die weisheitlichen „Parallel“-Texte bereits gnostisch zu interpretieren, um sie für Paulus „passend“ zu machen. Damit ist weder den herangezogenen Texten noch „Paulus“ Gerechtigkeit getan (wie wir am Beispiel von Sellins Exegese von 1 Kor 2:8 sehen werden).⁴⁰

34 Hengel 1977, S. 34.

35 Hengel 1977, S. 113.

36 Gräßer 1964, S. 167, 170f. im Hinblick auf den Hebräerbrief; vgl. Weiß 2008, S. 96

37 Gräßer 1964, S. 167.

38 Hengel 2005, S. 487f.

39 Marksches 2010, S. 74 mit Bezug auf den Kolosserbrief.

40 Auch Weiß 2008, S. 68 sieht und anerkennt mit anderen Exegeten, vor allem im Hinblick auf den 1. Korintherbrief 2,6 ff. (oder auch 1 Kor 8,1 ff. usw.), zahlreiche Parallelen und Übereinstimmungen mit gnostischen Vorstellungen und spricht von einer „gnosisnahen“ bzw. „gnosisbereiten“ Sprache des Paulus, vgl. Schrage 1995, S. 263; Widmann 1979, S. 46–48. Diese sei allerdings in einem mit der frühen Gnosis gemeinsamen „*Ursprungszusammenhang*“ begründet, der (hellenistisch-jüdischen) *dualistischen Weisheit*. Dieser Ursprungszusammenhang soll wiederum für Paulus wie auch für die (spätere christliche) Gnosis eine etwa gleichzeitige Entwicklung im Verlauf des 1. nachchristlichen Jahrhunderts voraussetzen, „in der jenes gemeinsame Erbe einer ‚dualistischen Weisheit‘ auf eigene Weise bzw. unter einem unterschiedlichen hermeneutischen Vorzeichen gestaltet bzw. verarbeitet worden ist. Im speziellen Falle der Gemeinde in Korinth bedarf es dabei keiner Frage, dass die gnosisnahe

Dagegen wird man z.B. Schmithals nicht vorwerfen können, den exegetischen Befund bei Paulus vernachlässigt oder schöngeredet zu haben. Hier ist das Problem ein anderes: Aus der Existenz einer gnostischen Begrifflichkeit in den paulinischen Texten werden die falschen Schlussfolgerungen gezogen. Schmithals spricht von einem *hermeneutischen Zirkel* und gibt zu bedenken, dass die Annahme einer Gnosis im ersten Jahrhundert und eine sachgerechte Auslegung des NT sich gegenseitig bedingen. Prägnant drückt Rudolph denselben Sachverhalt aus: Ihm scheint, dass „das Neue Testament selbst dafür der beste Zeuge“ ist, dass bereits im ersten Jahrhundert eine Gnosis existierte.⁴¹ Dabei kommt es allerdings zu einer methodischen Engführung. Der von Rudolph formulierte Grundsatz gilt nur, wenn wir voraussetzen müssen, dass wir es bei der Datierung der paulinischen Schriften mit einer *Konstante* zu tun haben und die Entstehungszeit der Briefe unbestritten feststeht. Davon kann aber nicht die Rede sein. Um der methodischen Offenheit willen ist es notwendig festzustellen, dass es sich dabei ebenfalls nur um eine *Variable* handelt. Die Einsicht, dass in den verschiedenen Schriften des NT bereits deutlich gnostischer Einfluss zu erkennen ist, läuft keineswegs mit Notwendigkeit auf die Annahme der Existenz einer „vorchristlichen Gnosis“ hinaus, vielmehr ist neben der Möglichkeit, dass die Anfänge der Gnosis *im 1. Jahrhundert* liegen, auch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die paulinischen Schriften erst *im 2. Jahrhundert* entstanden sind.⁴²

Mit anderen Worten: Hengel und Schmithals hatten recht und unrecht zugleich. Der eine gelangte aufgrund einer richtigen Bewertung des exegetischen Befunds zu einer falschen Datierung der Gnosis, der andere kam aufgrund seiner richtigen Datierung der Gnosis zu einer falschen Bewertung des exegetischen Befunds.

Dabei ist Lösung dieses Paradoxes denkbar einfach: *Wenn a) richtig ist, dass eine Gnosis erst im 2. Jahrhundert zu belegen ist, wenn b) ebenfalls richtig ist, dass die Paulusbriefe eindeutige gnostische Spuren aufweisen, müssen diese doch wohl auch aus dem 2. Jahrhundert stammen!*

Vermutlich hätte man diesen Schluss auch schon längst gezogen. Da sich Historiker und Theologen im Fall des Paulus allerdings weniger auf innere Kriterien als auf die äußere Bezeugung (Apostelgeschichte und Kirchenväter) sowie auf das

Sprache des Paulus ihrerseits nicht zuletzt, vielleicht sogar primär, durch die Auseinandersetzung mit seinen Kontrahenten in der Gemeinde bedingt ist, konkret also die Negation der Position seiner Gegner zum Ziel hat: Gnosisnahe Sprache also als Instrument der Zurechtweisung und Polemik.“ Solche gut klingenden Theorien müssen an der konkreten Einzelexegese regelmäßig scheitern.

41 Schmithals 1984, S. 15.

42 Eine These, für die ich mich auf die Zustimmung meines Lehrers Walter Schmithals berufen kann.

Selbstzeugnis der Briefe verließen, vermochten sie nicht zu sehen, was doch am Tage liegt: dass die Paulusbriefe hinsichtlich der inneren Kriterien, d.h. ihrer Sprache und ihrer Theologie, in das 2. nachchristliche Jahrhundert gehören. Gerade die sogenannten gnostischen Elemente in der Sprache und Theologie des Paulus bieten hervorragende Material für diese These. Im Grunde können wir Hengel und seinen Kohorten nur dankbar sein. Mit ihrem Feldzug gegen die „vorchristliche Gnosis“ hat sich der Vorhang gelüftet – und der Kaiser steht nackt da, will sagen, wir sehen „Paulus“, wie er ist: als einen „Zeitgenossen“ des Valentin, Basilides, Marcion und anderer gnostischer Geister.

Aufgabe der folgenden Abschnitte soll es sein, diese These anhand einzelner Beispiele zu erhärten. Dabei kann es nicht in erster Linie darum gehen, noch einmal eine vollständige Übersicht über die diversen gnostischen Elemente in der Sprache und Theologie des Paulus zu geben, da diese Aufgabe von der Forschung des vergangenen Jahrhunderts von Reitzenstein bis hin zu Bultmann und Schmithals bereits in großem Umfang geleistet wurde. Angesichts der veränderten Forschungssituation steht eine andere Aufgabe im Vordergrund: 1. die von ihnen vertretene *Interpretatio Gnostica* an drei ausgewählten Beispielen gegen ihre heutigen Gegner zu verteidigen und zugleich 2. gegen ihre damaligen Befürworter zu korrigieren. D.h. einerseits ist es notwendig, sowohl das gnostische Profil der paulinischen Sprache und Theologie zu schärfen – gegen alle Versuche, es ganz zu leugnen oder durch Einordnung in den nebulösen Kontext einer schwammigen „dualistischen Weisheit“ aufzuweichen, als auch zu zeigen, dass die paulinischen Texte nicht nur hier und da gnostische Anklänge enthalten oder in einer „gnosisnahen“ Sprache sprechen, sondern – der entscheidende Punkt – bereits die *entfalteten mythologischen Systeme der Gnosis des 2. Jahrhunderts* voraussetzen!

Andererseits ist es erforderlich, die ältere gnostische Interpretation von einigen Fehleinschätzungen und Irrtümern zu befreien. Dazu gehört vor allem die oben dargestellte Annahme, dass sich der Verfasser der Paulusbriefe, sei es partiell, sei es generell, *gegen gnostische Gegner* richtet. Diese in ihrer radikalen Form von Schmithals vertretene These beruht, wie ich ausführlich in einem späteren Aufsatz über die Gegner des „Paulus“ zeigen werde (siehe aber bereits meinen Beitrag „Elchasai und die Häresie des Kolosserbriefes“ worin die Richtung bereits vorgegeben ist), auf einer optischen Täuschung. Die Annahme hat es ihren Vertretern übrigens leicht gemacht, den Apostel kirchlich zu integrieren – vielleicht auch dies ein Geheimnis ihres Erfolgs. Denn indem man die *Gegner* zu Gnostiker und den Apostel zum Gegner der Gnostiker machte, konnte man ihn selbst von gnostischen Tendenzen weitgehend freisprechen, handelte es sich doch bei den

gnostischen Elementen in seiner Theologie keineswegs um ein inhaltliches, sondern lediglich um ein „sprachlich-hermeneutisches“ Phänomen.

2. Phil 2:6-11 oder: Jesus versus Jaldabaoth

Das eindrucksvolle Beispiel für eine deutliche Bezugnahme auf ein Motiv der „mythologischen Gnosis“ des 2. Jahrhunderts stellt zweifellos der sogenannte *Christushymnus* des Philipperbriefs dar, 2,6-11.

Dies sinnt bei euch, was auch (der Gemeinschaft) in Christus Jesus (entspricht),

6 der in göttlicher Gestalt war, achtete das Gott-gleich-Sein nicht für eine Sache des Raubens,

7 sondern entleerte sich selbst, indem er die Gestalt eines Sklaven annahm und in Menschenbild auftrat; und nach seinem Äußeren wie ein Mensch erfunden,

8 demütigte er sich selbst, gehorsam geworden bis zum Tod, ja zum Tod am Kreuz.

9 Darum hat ihn Gott ihn auch erhöht und ihm den Namen gegeben, der über allen Namen ist,

10 damit sich im Namen Jesu jedes Knie beuge, der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen,

11 und jede Zunge bekenne: Herr ist Jesus Christus zur Herrlichkeit Gottes des Vaters.

Die Probleme des Abschnitts sind vielfältig und haben eine umfangreiche exegetische Literatur hervorgebracht. Die seit Lohmeyers Kommentar immer wieder diskutierte Frage, ob die Verse aus älterer Tradition stammen oder vom Verfasser des Briefes selbst „eingebracht“⁴³ wurden, ist, nachdem sie lange zugunsten der ersten Antwort entschieden wurde, inzwischen wieder offen.⁴⁴ Klar ist allerdings, dass Form und Wortschatz des Hymnus in vieler Hinsicht von den übrigen, als echt geltenden Paulusbriefen abweichen. Wahrscheinlich verhält es sich so, wie Dibelius einst vermutete; er nahm an, dass der Verfasser „hier einige bereits sonst etwas liturgisch, von Christus gebrauchte Ausdrücke in einem Hymnus eigener Gestaltung verwendet hat“.⁴⁵ Indessen ist eine Beantwortung dieser Frage für uns nicht entscheidend. Hier soll es vor allem um den *religionsgeschichtlichen* Hintergrund, an

43 Gnllka 1976, 1968, S. 124.

44 Vollenweider 1999, S. 413; vgl. Heen 2004, S. 137.

45 Dibelius et al. 1937, S. 73.

den der Hymnus anknüpft, gehen, der ganz unabhängig von traditionskritischen Problemen bestimmt werden kann. Für die von einigen wenigen Exegeten erwogene Annahme einer „nachpaulinischen Abfassung“, d.h. für die Annahme einer späteren Interpolation, gibt es, wie sich zeigen wird, keine überzeugenden Gründe.

Im Hinblick auf die Interpretation des entscheidenden Verses 6 bewegte und bewegt sich die Exegese im Großen und Ganzen innerhalb von zwei Alternativen. Entweder man deutet den Ausdruck „*harpagmon hēgēsato*“ als ein *Idiom*, oder man nimmt den Ausdruck wörtlich und liest aus ihm heraus, dass Christus das Gottgleich-Sein nicht als zu „erraffenden“ (*res rapienda*) oder festzuhaltenden (*res rapta*) „Raub“ ansah.

Die erstgenannte Übersetzung ist schon bei den griechischen Kirchenvätern belegt. Danach soll das *harpagmon hēgeisthai* mit „als Beute betrachten“ oder „für einen guten Fund, für eine günstige Gelegenheit halten“ übersetzt werden müssen⁴⁶ Im vergangenen Jahrhundert hat der Altphilologe Werner Jäger diese Erklärung der Stelle – auch im Anschluß an Wettstein – wieder aufgegriffen und argumentativ unterfüttert. Eine Stelle aus dem Werk des Plutarch hat für Jäger heuristische Bedeutung. Plutarch sagt von Alexander dem Großen im Zusammenhang mit dessen Asienfeldzug, er habe „nicht wie ein Räuber Asien überrannt, *war nicht gesonnen, es wie einen Raub oder die Gabe eines unerwarteten Glückszufalls niederzuhalten und auszuplündern, . . . sondern weil er zeigen wollte, dass alles Irdische einem Logos unterworfen sei und alle Menschen die eine Nation eines Staates seien, nahm er solcherlei Gestalt (d. h. die eines Asiaten) an. Wenn nun der Gott, der die Seele Alexanders hierher herabgesandt, sie nicht so schnell wieder heimgerufen hätte, dann hätte ein Gesetz alle Menschen erleuchtet ...*“⁴⁷ Jäger paraphrasiert die Stelle im Philipperbrief dann folgendermaßen: „Nicht ‚umsonst (wörtlich: als Mitgift) und vom Glücke‘ hat Christus das ihm angeborene Gottwesen und seine Herrlichkeit hingenommen, – sondern er hat sich des Ererbten, entäußert und in schlaflos durchwachten Nächten und blutigen Tagen des Leidens sich diese Daseinsform erworben“ – um gleich danach enthusiastisch festzustellen: „die Worte Plutarchs könnten auf Christus geschrieben sein.“⁴⁸ Zum Glück behauptet Jäger nicht, dass die Formulierungen vom Verfasser des Christushymnus bei Plutarch abgeschrieben seien. Allerdings ist er davon überzeugt, dass das *harpagmon hēgeisthai* nicht auf ein himmlisches Geisterdrama weist, sondern das notwendige

46 Vgl. Lightfoot 1869, S. 131ff.; Loofs 1999, S. 1ff.

47 Alex. fort. virt. 1, 8 (330 D): Übersetzung bei Gnilka 1976, 1968, S. 138

48 Jaeger 1915, S. 552.

tertium comparationis zwischen Christus und der Gemeinde darstellt. Den Theologen wirft er einen „groben Sprachfehler“ vor.⁴⁹

Jägers Ausführungen sind, wie die letzten Sätze zeigen, nicht ganz frei von der versteckten Schadenfreude über die Kollegen der anderen Fakultät, die er als Altphilologe von den Höhen der Dogmatik auf den Boden der „Realität“, d.h. einer schlichten volkstümlichen Redewendung, zurückbringen will. Trotz des teils polemischen Tons⁵⁰ wurde Jägers Interpretation aber weithin akzeptiert und ist heute recht verbreitet. In der *Bibel in Gerechter Sprache* heißt es, dass Christus es nicht für ein „glückliches Los“ gehalten habe, Gott gleich zu sein;⁵¹ nach der *Einheitsübersetzung* hält er „nicht daran fest, wie Gott zu sein“, bei Gnilka lesen wir, er soll „nicht gierig daran festgehalten“ haben.⁵² Auch theologische Edelfedern scheuen sich nicht vor der Übersetzung, Christus habe es nicht für ein „gefundenes Fressen“ gehalten, Gott gleich zu sein.⁵³

Darin zeigt sich nun allerdings auch schon die ganze Problematik der von Jäger anempfohlenen Übersetzung. Der triviale Ausdruck, zumal noch häufig im anzüglichen sexuellen Sinn gebraucht, passt nur sehr schlecht zum erhabenen Stil eines Hymnus, eines religiösen zumal. Außerdem wäre auch einmal die Frage zu stellen, wie genau der mythologische Rahmen beschaffen sein soll, innerhalb dessen die Erlangung bzw. der Besitz von „Gottgleichheit“ als „günstige Gelegenheit“ bzw. „glückliches Los“, bezeichnet werden kann; das gilt sowohl auf der von Jäger angenommenen Ebene des menschlichen wie von der eines präexistenten d.h. anfanglosen Daseins Christi. Jägers Eindruck, die Worte Plutarchs über Alexander würden klingen, als seien sie im Hinblick auf Christus geschrieben, ist nicht nachzuvollziehen. Überhaupt trägt die Stelle zur Erklärung von Phil 2:6 wenig aus, da der Verzicht des Imperators Alexander darauf, Asien „als Beutestück zu betrachten“, wohl kaum als Beleg für den von Jäger favorisierten *idiomatischen* Sinn des Ausdrucks das *harpagmon hēgeisthai* dienen kann. Alexanders Verzicht, Asien als „Raub oder die Gabe eines unerwarteten Glücks“ anzusehen, scheint eher wörtlich genommen werden zu müssen und passt zum Herrscher, der gerade nicht in *räuberischer* Absicht (*lēstikōs*) gekommen ist. Schließlich ist auch noch darauf hinzuweisen, dass *harpagmos* (Raub) und *harpagma* (Raubgut) nicht ohne weiteres identifiziert werden dürfen.

49 Jaeger 1915, S. 552–553.

50 Siehe die Erwiderung von Jülicher 1916.

51 Bail 2006.

52 Gnilka 1976, 1968, S. 111.

53 Jüngel 2002, S. 307; vgl. Jaeger 1915, S. 550.

2.1 Adam versus Christus – Cullmanns typologische Deutung

Bei jenen Exegeten, die *harpagmos* nicht im idiomatischen, sondern im *wörtlichen* Sinn verstehen, wird der Hintergrund, vor dem sich das Handeln Christi abhebt, unterschiedlich bestimmt. Relativ großer Beliebtheit erfreut sich die Gegenüberstellung von *Adam* und Christus. Cullmann,⁵⁴ Dunn⁵⁵ und andere Exegeten sehen Christus in seiner Beziehung zu Adam. „Es ist einfach an Gen. 3, 5 zu denken, an das Versprechen der Schlange: ‚Sobald ihr davon esset, werdet ihr wie Gott sein.‘ Adam, vom Teufel versucht, wollte wie Gott sein: das war seine Sünde, und damit hat er das Höchste, was er besaß, die Gottebenbildlichkeit, verloren. Der Himmelsmensch hat diesen ‚Raub‘ nicht begangen und ist daher seiner göttlichen Bestimmung, Gottes Ebenbild zu sein, treu geblieben; dies aber zeigt sich gerade darin, dass er sich entäußert hat, d. h. dass er sich entschlossen hat, ein Mensch zu werden, einzutreten in die Menschheit, die die Gottebenbildlichkeit verloren hat.“⁵⁶

Wie schon Jäger haben sich einige Interpreten ganz von der Annahme, in den Versen 6 sei vom präexistenten Christus die Rede, verabschiedet. Nach Rissi sei Christus nicht der Tat Adams gefolgt, da er der wahre Mensch „im Bilde Gottes“ gewesen sei. V. 6 spreche gar „nicht von einem präexistenten, himmlischen Wesen und V. 7 nicht von seiner Inkarnation, sondern beide Verse weisen auf das Leben des Christus auf Erden hin. Hier auf Erden hat er sich dazu entschieden, nicht seinem Eigenwillen zu folgen, sondern als der wahre Mensch nach dem Willen Gottes sich selbst hinzugeben.“⁵⁷

Gegen diese Auslegung ist zu Recht eingewandt worden, dass es sehr unwahrscheinlich sei anzunehmen, die auf einen *irdisch geschöpflichen* Menschen bezogene Aussage von Gen 1:26 (= Gottebenbildlichkeit) sei Phil 2:6a mit den Worten *en morphē theou hyparchōn* (= Gottgleichheit) wiedergegeben. Vor allem schließt die Gegenüberstellung von *morphē theou* (göttliche Gestalt) und *morphē doulou* („Knechtsgestalt“) einen Zusammenhang zwischen Phil 2:6a und Gen 1:26f aus. „Von der Gottebenbildlichkeit des Menschen Jesus ist also in Phil 2,6a mit Sicherheit nicht die Rede!“⁵⁸

Die von Rissi und anderen vertretene Deutung von Phil 2,6a.b.7a.b auf den *Menschen* Jesus ist deswegen nicht möglich, weil die nachfolgenden Verse sich dann

54 Cullmann 1958, S. 182ff.

55 Dunn 2003, S. 115ff.

56 Cullmann 1958, S. 182.

57 Rissi, S. 3318.

58 Hofius 1991, S. 117; dort die nähere Auseinandersetzung mit der Adam-Christus-These. Zur Kritik an der These vgl. auch noch Habermann 1990, S. 115ff.; Gnlika 1976, 1968, S. 139f.

nicht mehr sinnvoll interpretieren lassen. „Es ist nämlich schlechterdings absurd, wenn von einer Person, die nie etwas anderes als ein Mensch gewesen ist, ausgesagt wird, sie sei ‚den Menschen gleich geworden‘ und ‚der Erscheinung nach als ein Mensch erfunden‘ worden.“⁵⁹

Ernster zu nehmen und sehr verbreitet ist die *politische* Deutung des Raubmotivs. Sie wird zwar in vielen Kommentaren angedeutet, ihre ausführliche argumentative Ausgestaltung hat sie im deutschen Sprachgebiet aber erst in Samuel Vollenweiders Aufsatz über den Christushymnus erhalten.⁶⁰

2.2 Caesar versus Christus - Vollenweiders „politische“ Auslegung

Vollenweider wendet sich darin zunächst gegen die verbreitete Auffassung,⁶¹ wir hätte, es an dieser Stelle mit einem *Idiom* zu tun. Er stellt zu Recht heraus, dass „die Hypothese eines postulierten Idioms ... sich mit zwei schwerwiegenden Problemen konfrontiert“ sieht. Erstens sei die mit Phil 2:6 vergleichbare Wendung (*harpagma* + Verb + doppelter Akkusativ) erst dreihundert Jahre später bezeugt, und zwar in einem Liebesroman des Heliodor von Emesa aus dem späten vierten Jahrhundert. Außerdem werde die Wendung vom Erzähler dort mit Vorliebe bei durchwegs „günstigen, zu ergreifenden Gelegenheiten für sex and crime“ benutzt, so dass die Frage, wie das vulgäre Idiom in die gehobene Sprache eines Hymnus gekommen sein soll, gänzlich ungeklärt bleiben muss.

Aber auch die *Adamhypothese*, deren Vertreter das ‚Sein wie Gott‘ in Gen 3:5 wiederfinden, wird von Vollenweider abgelehnt. Er verweist auf die beiden bekannten „scharfen Klippen“: Einerseits verträgt sie sich nicht mit dem erst in V. 7 beschriebenen Eingehen in die „Ähnlichkeit der Menschen“. Zum anderen hätte die antike jüdische Exegese Adams Sünde „nicht als Greifen nach der Gottgleichheit, sondern als Gebotsübertretung ausgelegt“.⁶²

Statt des Adamtyps eröffnet sich für Vollenweider ein anderes biblisches Bezugsfeld, das exegetischen Gewinn verspricht: *der Typus der gewaltigen Herrscher*, „die in ihrer Machtfülle die letzten menschlichen Grenzen überschreiten und sich eine göttliche Position anmassen“.⁶³ Sie seien mit Jesus vergleichbare Einzelgestalten und ihre Machtposition sei ebenso konstitutiv wie das in Phil 2:6 anklingende Motiv der Gottgleichheit. Indem Vollenweider diesem Bezugsfeld im Einzelnen nachgeht, gelangt er schließlich zu einer „*politischen* Auslegung von Phil

59 Hofius 1991, S. 116; Habermann 1990, S. 116.

60 Vollenweider 1999.

61 Müller 1988, S. 23, A. 38.

62 Vollenweider 1999, S. 419

63 Vollenweider 1999, S. 419ff.

2.6“, worin der sich selbst erniedrigende Christus zum Gegenbild des sich selbst erhöhenden und so Gottgleichheit usurpierenden Herrschers geworden ist.

Vollenweider hat für seine These viele Befürworter und Anhänger gefunden. Zu den ersten, die auf seinen Zug aufsprangen, gehörte der Heidelberger Neutestamentler Theißen. Auch er sieht im „Philipperepigramm“ ein „Gegenbild zum Kaiser – zu jenen Menschen, die nach gottgleichem Status griffen. Christus geht den umgekehrten Weg. Er verzichtete auf seine Gottgleichheit. Die Erlösungsbotschaft des Hymnus liegt daher nicht darin, dass Christus für Sünder ans Kreuz ging, sondern“, wie Theißen im modernen Kanzeljargon hinzufügt, „dass er durch den Weg ans Kreuz mit allen erniedrigten Opfern solidarisch wurde“. ⁶⁴ Ähnliches kann man auch bei Schnelle, Becker und anderswo zu lesen. ⁶⁵

Solche und andere Sätze klingen gut – in ihrer abstrakten Allgemeinheit. Sie entsprechen dem Bedürfnis vieler heutiger Christen nach „politischer Theologie“. Wer etwas genauer hinsieht und auf einer exegetischen Nagelprobe besteht, stellt fest, dass etwas an dieser Interpretation nicht stimmen kann. Wenn der Verfasser als Gegenbild die römischen Imperatoren im Sinn gehabt hätte, wie Vollenweider annimmt, entstünde ein inhaltliches Problem. Übersetzt man mit Vollenweiders eigenen Worten: „Er (sc. der präexistente Christus) hielt das Gleichsein mit Gott nicht für Raubgut, nicht für etwas gewaltsam zu Ergreifendes bzw. Ergriffenes,“ ⁶⁶ und macht sich zugleich ganz in seinem Sinne klar, dass sich diese Aussage gegen die römischen Imperatoren richtet, so muss sofort die Frage aufkommen, wie sich die Gottgleichheit der römischer Caesaren zu derjenigen des präexistenten Christus verhält. Ist diese denn wirklich von derselben Art, d.h. *eine wirkliche, echte* Gottgleichheit, so dass sie mit ihr in einem Atemzuge genannt werden kann? Kaum anzunehmen, dass der Verfasser diesen Gedanken, der sich allerdings aus einer solchen Gegenüberstellung ergibt, gewollt hat, da er eine Anerkennung der wirklichen Gottheit des Kaisers einschließen würde und der von Vollenweider vorausgesetzten Intention strikt widerspräche.

64 Theißen 2006, S. 450.

65 Schnelle 2003, S. 417: „Er verkörpert damit das Gegenbild zum sich selbst erhöhenden Herrscher.“ Zu erwähnen ist schließlich noch die recht phantasievolle Annahme von Heen, der in dem Hymnus das Dokument eines „versteckten Widerstands“ gegen die römischen Herrscher sehen will, ein „garstiges politisches Lied“ also, das auf den Zusammenkünften der Christen gesungen worden sein soll. Heen 2004, S. 137: „That is to say, in their assemblies, the followers of Christ may have sung that it was Jesus rather than the emperor who was deserving of the honorific *isa theō*.“ - „When set against the background of the use of *isa theō* in the contemporary civic and imperial cult in the Greek cities where Paul conducted his mission, however, it may be more appropriately understood as an expression of a hidden transcript that sets Christ over against the Roman emperor.“

66 Vollenweider 1999, S. 419.

Oder aber, zweite Möglichkeit, ist das Gottgleichsein Christi von der Art der römischen Herrscher, also nur ein *uneigentliches* „Gottgleichsein“? Die darin enthaltene indirekte Degradierung Christi macht eine solche Annahme ebenfalls unwahrscheinlich.

Vollenweider und andere übersehen, dass die „Gottgleichheit“ *der gemeinsame Bezugspunkt* von Bild und angenommenem Gegenbild ist und dass der vorausgesetzte (Negativ-) Vergleich nur funktioniert, wenn die Gottgleichheit des präexistenten Christus und die der irdischen Caesaren auf ein und derselben Ebene liegen – was bei dieser Interpretation jedoch nicht der Fall ist.⁶⁷

Im Übrigen macht sich Vollenweider viel Mühe zu belegen, dass Imperatoren a) für gottgleich gehalten wurden und b) als räuberisch galten („Machtpositionen und Königreiche sind dem räuberischen Griff ausgesetzt“). Beides lässt sich nicht bestreiten, ist vielfach bezeugt und stellt im Grunde auch nichts Neues dar.

Was Vollenweider nicht belegen kann, ist eine genaue sprachliche Entsprechung zu dem von ihm in Phil 2:6 vorausgesetzten Gedanken, das Gottgleichsein weltlicher Herrscher sei Gegenstand eines *harpagmos* („Raubes“) geworden. Der so verheißungsvoll mit „Usurpation der Gottgleichheit in hebräischer Bibel und Judentum“ überschriebene Abschnitt enthält keine Belege dafür, allenfalls eine Sammlung von Zeugnissen herrscherlicher Hybris und Überhebung. Hier lassen sich nach Vollenweiders eigener Aussage lediglich „Wechselwirkungen der semantischen Felder von ‚Rauben‘ und ‚Herrschaft‘ ... nachweisen“, was aber nicht ausreichen dürfte, um die These wasserdicht zu machen. Nur zwei Belege, die nach Vollenweider „bisher noch nicht ‘entdeckt‘“ wurden, können als Kronzeugen in die engere Wahl gezogen werden: eine Stelle aus der Alexandergeschichte des Curtius Rufius⁶⁸ und eine andere aus einem Liebesroman von Achilleus Tatios (2. Jh. n.). Ohne allzu pedantisch zu sein, muss man aber feststellen, dass in beiden Fällen vom Raub „göttlicher Ehren“ die Rede ist, was nicht dasselbe ist wie der Raub von

67 Vollends undurchsichtig werden Vollenweiders Ausführungen noch dadurch, dass er sich „mit Furcht und Zittern“ auf die Seite derer schlägt, die in dem „Gottgleichsein“ 6b eine „Steigerung des Seins in der Gottesgestalt“ und eine „res rapienda“ sieht (S.429). Daraus ergeben sich nun sogar drei Ebenen des Gottgleichseins: 1. die Gottgleichheit als höchste „Steigerung des Seins in der Gottesgestalt“, 2. das davon unterschiedene Sein des präexistenten Christus und 3. das davon noch einmal zu unterscheidende der römischen Caesaren. Leider gibt uns Vollenweider keinen Ariadnefaden an die Hand, um aus diesem Irrgarten herauszufinden. Der Gipfel der Konfusion wird erreicht, wo Vollenweider den Begriff der *res rapienda* gebraucht, obwohl er in einer vorangehenden Fußnote (S. 428, A. 89) gerade erklärt hatte, die Entgegensetzung von *res rapta* und *res rapienda* vermeiden zu wollen, „da sie mit zahlreichen Unschärfen und Konfusionen belastet ist.“ Wäre er diesem Vorsetz nur treu geblieben.

68 „Iamque omnibus praeparatis ratus, quod olim prava mente conceperat, tunc esse maturum, quonam modo caelestes honores usurparet coepit agitare. Iovis filium non dici tantum se, sed etiam credi volebat, tamquam perinde animis imperare posset ac linguis.“

„Gottgleichheit“. Im letzten Fall bezieht sich der Vorwurf auch nicht auf einen weltlichen Imperator, sondern auf einen Priester.

Schließlich ist zu fragen, ob die politischen Auslegung dem Kontext des Briefes tatsächlich gerecht wird. Vollenweider scheint sich seiner Sache ganz sicher und verweist auf einige neuere Arbeiten zu diesem Thema.⁶⁹ Seine eigenen Argumente sind freilich äußerst schwach. Die in der Ermahnung an die Philipper (2:1-5) enthaltenen Warnungen vor „Selbstsucht“ und „Ruhmsucht“, „andere übertreffen wollen“ und „auf das Eigene zu achten“ mögen durchaus der Tendenz zur Selbsterhöhung entsprechen. Darin ein *Politikum* sehen zu wollen, ist aber nur möglich, wenn man davon ausgeht, dass der Brief gar nicht anders als „politisch“ ausgelegt werden kann. An und für sich handelt es sich dabei ebenso wie bei der erwähnten „Rivalität und Aufsteigermentalität“ um allgemein menschliche Eigenschaften, die leider nicht nur auf den politischen Bereich beschränkt sind. Ebenso macht die Tatsache, dass Paulus seinen Brief aus dem Gefängnis schreibt, die Sache keineswegs „politischer“. Und auch der Aufforderung, „würdig nach dem Evangelium zu wandeln“, muss trotz des „politisch“ klingenden *politeuesthai* durchaus keine besondere politische Dimension eignen. Es bildet höchstwahrscheinlich nur das christliche Pendant zum entsprechenden *jüdischen Gesetzeswandel* (2 Makk 6:1).

Alles in allem hat Vollenweiders Untersuchung von Phil 2:6 aber durchaus ihre Verdienste, insofern sie die alte Idiomthese hinter sich lässt und wieder nach der Herkunft des hier offenbar zugrundeliegenden Gegenbildes fragt, ohne dabei den alten „Kronfavoriten“ Adam und die Paradiesgeschichte zu bemühen. Allerdings kann die von Vollenweider vorgeschlagene Deutung, im göttlichen Caesar das Gegenbild zum göttlichen Christus zu sehen, keineswegs überzeugen, da beider „Gottgleichsein“, wie wir oben anmerkten, auf einer ganz unterschiedlichen Ebene liegt, und es höchst unwahrscheinlich ist anzunehmen, der Verfasser habe Äpfel mit Birnen, d.h. das Gottgleichsein des präexistenten Christus mit dem des „gottgleichen“ Kaisers vergleichen wollen.

Das Problem bleibt also bestehen bzw. verschärft sich sogar noch. Denn wenn Vollenweider recht hat und aus sprachlichen und inhaltlichen Gründen alles dafür spricht, dass der Verfasser Phil 2:6 keine Redensart verwendet, sondern ein negatives Gegenbild im Blick hat, dessen Hauptperson nicht Adam, aber auch nicht der römische Kaiser ist, wie Vollenweider glaubt, um wen handelt es sich dann?

Bei einem *echten* Gegenbild müsste es sich um ein *wirkliches* göttliches Wesen handeln, dem *wirkliche* Gottgleichheit eignete, das aber im Gegensatz zum

69 Bormann 1995; Pilhofer 1995; Fee 1992.

präexistenten Christus diese Gottgleichheit einem Raub verdankt, und zwar einem *wirklichen Raub*. Schließlich müsste dieses Wesen sich bei den Christen, an die das Schreiben adressiert ist, auch einer gewissen Bekanntheit erfreuen – denn Anspielungen, die niemand versteht, weil das, worauf angespielt wird, niemand kennt, ergeben keinen Sinn.

Im nächsten Abschnitt werden wir sehen, dass ein solches Gegenbild in der Tat existiert. Das einzige Problem: Es ist erst später belegt, will sagen gut ein knappes Jahrhundert nach der vermeintlichen Abfassung des vermeintlichen Briefes an die Philipper.

2.3 Sophia versus Christus - F.C. Baur

An der Geschichte der Auslegung des Christushymnus lässt sich lernen, dass eine geniale exegetische Einsicht auch dann ihren Wert behält, wenn die Zeit längst darüber hinweggegangen zu sein scheint. Vor ungefähr 150 Jahren ging kein Geringerer als Ferdinand Christian Baur mit sicherem Blick für theologie- und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge bei der Exegese von Phil 2:6 einen ersten Schritt in die richtige Richtung.⁷⁰ Gleichwohl geriet seine Hypothese schnell wieder in Vergessenheit. In den meisten heutigen Kommentaren des Christushymnus sucht man sie vergebens.

Nach Baur schien die schwierige Stelle 1 Kor 2:6 aus der Voraussetzung erklärt werden zu müssen, „dass der Verfasser des Briefs gewisse gnostische Zeitideen vor Augen hatte, denn: „Welche eigentümliche Vorstellung ist es doch, von Christus zu sagen, er habe es, obgleich er in göttlicher Gestalt war, nicht für einen Raub gehalten, oder, wie die Worte grammatisch genauer zu nehmen sind, es nicht zum Gegenstand eines *actus rapiendi* machen zu müssen geglaubt, Gott gleich zu sein. War er schon Gott, wozu wollte er erst werden, was er schon war, war er aber noch nicht Gott gleich, welcher excentrische, unnatürliche, sich selbst widersprechende Gedanke wäre es gewesen, Gott gleich zu werden? Soll nicht eben dieses Udenkbare eines solchen Gedankens durch den eigenen Ausdruck *ouch harpagmon ēgēsato* („hielt es nicht für einen Raub“) bezeichnet werden? Wie kommt denn aber der Verfasser dazu, etwas so Udenkbares auch nur verneinend von Christus zu sagen?“

Baurs Antwort: „Die Möglichkeit, wie der Verfasser des Briefs auf einen solchen Gedanken kommen konnte, sehen wir in den Lehren der Gnostiker vor uns. Es ist eine bekannte gnostische Vorstellung, dass in einem der Äonen, und zwar in dem letzten in der Reihe derselben, der gnostischen Sophia, die leidenschaftliche, excentrische, naturwidrige Begierde entstand, in das Wesen des Urvaters mit aller

70 Baur 1866, S. 50ff.

Macht einzudringen, um sich mit ihm, dem Absoluten, unmittelbar zu verbinden und mit ihm Eins zu werden.“

Baur bezieht sich damit auf den bekannten gnostischen Mythos vom Fall der Sophia und versucht zu zeigen, dass der Verfasser des Philipperbriefes an dieser Stelle eben jenen Mythos bzw. eine seiner Varianten vor Auge gehabt haben muss. Irenäus hat den Sophiamythos referiert:

„Den weitesten Sprung aber tat der letzte und jüngste Sprössling der Zwölfheit, der von dem Menschen und der Kirche erzeugte Äon, die Sophia, und geriet in leidenschaftliche Erregung ohne die Umarmung ihres Gemahls Theletos. Die Erregung nahm ihren Ausgang bei dem Nous und der Aletheia, sprang aber über, sich danebenwendend, auf die Sophia unter dem Vorwand der Liebe, in Wirklichkeit aus Tollheit, da sie mit dem vollkommenen Vater nicht solche Gemeinschaft besaß wie der Nous, und sie ist nichts anders als das Suchen nach dem Vater, indem sie seine Größe erfassen wollte. Dann aber konnte sie es nicht, weil sie an Unmögliches sich gemacht hatte, und geriet wegen der Tiefe des Abgrundes und der Unergründlichkeit des Vaters und Zärtlichkeit gegen ihn in große Not, *und weil sie immer weiter vorwärts strebte, so wäre sie von seiner Süßigkeit schließlich wohl verschlungen und in die allgemeine Substanz aufgelöst worden*, wenn sie nicht auf eine Kraft gestoßen wäre, die das Weltall befestigt und außerhalb der unaussprechlichen Größe bewacht. Diese Kraft nennen sie Horos.“⁷¹

Der Unterschied zwischen dem Verfasser des Christushymnus und den Gnostikern besteht für Baur nur darin, „dass er, was bei den Gnostikern eine rein spekulative Bedeutung hat, moralisch wendet. Während daher bei den Gnostikern jener *harpagmos* zwar wirklich geschieht, aber als nun widernatürliches Beginnen sich selbst aufhebt, und nur etwas Negatives zur Folge hat, darf es hier vermöge einer sittlichen Selbstbestimmung gar nicht zu einem solchen *harpagmos* kommen und das Negative ... ist nun die freiwillige Verzichtleistung und Selbstentäußerung, durch einen Akt des Willens...“⁷²

Für Baur's Annahme, die Sophia der Gnostiker sei das Gegenbild zu Christus spricht einiges: Anders als bei den anderen „Kronfavoriten“ Adam oder Caesar handelt es sich dabei um ein mit dem präexistenten Christus vergleichbares *wirkliches* göttliches Wesen, dem wie diesem *echte* Gottgleichheit eignet. Auch könnte in gewisser Hinsicht von dieser Sophia gesagt werden, dass sie einen *wirklichen* Versuch unternommen habe, die Gottgleichheit des Vaters an sich zu reißen und sich ihm anzugleichen, so dass es durchaus einleuchtet, wenn Baur die alte

71 Haer 1 2:2.

72 Baur 1866.

dogmatische Streitfrage, ob *harpagmos* etwas betrifft, was sich *bereits im Besitz* des Präexistenten befindet (*res rapta*) oder eine *erst noch zu erlangende* Beute (*res rapienda*), zugunsten des letzteren entscheiden will.

Freilich gilt dies alles nur „in gewisser Hinsicht“. Das Problem besteht darin, dass von einem Raub, einem *harpagmos*, in den von Baur benutzten Quellen, d.h. vor allem von Irenäus, nirgendwo *ausdrücklich* gesprochen wird. Die Quellen reden stattdessen von dem Wunsch der Sophia, mit dem Vater Gemeinschaft zu haben (*kekoinōnēsthai*) bzw. von einem „Hingestrecktsein“ usw. Diesen entscheidenden Mangel seiner Theorie muss auch Baur eingestehen: „Den Ausdruck *harpagmos* kann ich freilich nicht als einen gnostischen nachweisen.“⁷³ Allerdings ist er von der Richtigkeit seiner Auffassung so überzeugt, dass er gleichwohl an seiner Annahme festhält, kommt es doch nach seiner Meinung „auf den Ausdruck ... nicht so sehr an, wenn nur die Sache, die er bezeichnen soll, bei den Gnostikern sich vorfinde“.⁷⁴

Da Baur den entscheidenden philologischen Beweis für seine Behauptung schuldig blieb, ist es verständlich, dass sie sich nicht auf Dauer halten konnte und die nachfolgenden Exegetengenerationen bald wieder über seine Entdeckung hinweggingen. Dies offenbar umso lieber, als Baur's Ausführungen bei der Mehrheit der Theologen ohnehin auf wenig Gegenliebe gestoßen waren, hatte er doch aus seinen Beobachtungen Schlüsse gezogen, die ihnen höchst heikel erscheinen mussten. Baur bestritt nämlich die Authentizität des Philipperbriefes. Er datierte ihn konsequenterweise in dieselbe Zeit wie jene gnostische Ideen, die er darin widerspiegelt sah, d.h. in das 2. Jahrhundert. Damit hatte er an ein Tabu gerührt, das man in der Theologenwelt, damals wie heute, nicht ungestraft verletzen darf, selbst wenn man Baur zugute halten musste, dass er die vier „Hauptbriefe des Apostels“ (Röm, 1/2 Kor, Gal) verschont hatte und nicht so weit gegangen war wie Bruno Bauer, der keinen einzigen, unter dem Namen des Apostels verfassten Brief mehr als echt anerkennen wollte.

Was Bauer betrifft, so hatte sich dieser übrigens in der Frage der Auslegung des Christushymnus eng an Baur angeschlossen. Auch nach Bauer setzt der Philipperbrief die „vollständige systematische Ausarbeitung der Gnosis voraus; gnostische Formeln sind in ihm ...mit einer ausdrücklichen Berichtigung verarbeitet. Der Verfasser des Briefes lässt mit einem polemischen Seitenblick auf Valentin's System seinen Christus freiwillig thun, was die gnostische Sophia als Folge ihrer sträflichen Selbstüberhebung erfährt.“⁷⁵ Das ist Originalton Baur (s.o.), von dem sich Bauer nur insoweit abgrenzt, als er den Brief konsequenter als Baur,

73 ThJb(T) XI, S. 142.

74 Baur 1866, S. 54.

75 Bauer 1879, S. 374.

der sich darüber weniger deutlich ausgesprochen hatte, in die „Tiefe des zweiten Jahrhunderts“, d.h. in die Mitte des 2. Jahrhunderts, versetzt.⁷⁶

Dass die These Baur von Bruno Bauer übernommen und weiter radikalisiert wurde, mag den Ausschlag dafür gegeben haben, sie in den Augen zumal konservativer Theologen vollends zu desavouieren. M.W. hat es danach nur noch einen Wissenschaftler gegeben, der den Mut hatte, wieder daran anzuknüpfen, so der Berliner Gnosisforscher und Neutestamentler Hans-Martin Schenke:

„Das rätselhafte *ouch harpagmon hēgēsato to einai isa theō* ... wird meines Erachtens wirklich und konkret verständlich nur auf dem Hintergrund des in der Gnosis weitverbreiteten Topos von der Entstehung der Welt durch den Fall eines göttlichen Wesens, gewöhnlich der Sophia: Sie trachtet in räuberischer Vermessenheit danach, dem göttlichen Urvater gleich zu sein, indem sie wie dieser etwas aus sich allein hervorzubringen versucht; entsprechend wird ihr Produkt, zunächst der Demiurg, der seinerseits wieder Gott gleich sein will, und dann auch die Welt, nur eine Fehlgeburt. Man hätte unsere Wendung auf diesem Hintergrund zu paraphrasieren: Der Gottessohn begeht nicht den Fehler seiner Schwester, sondern steigt, den Reichtum seiner göttlichen Fülle um der zu Rettenden willen im Himmel zurücklassend (*ekenōsen*; vgl. 2. Kor 8,9), in die Welt hinab, um den Fehler wiedergutzumachen.“⁷⁷

Anders als Baur stellt Schenke die Echtheit des Philipperbriefes nicht in Frage. Nach seiner Ansicht stammt der von Paulus zitierte Hymnus aus dem Kreis einer *vorchristlichen Gnosis*, aus dem ihn der Apostel mehr oder weniger unbearbeitet übernommen haben soll. Die von Schenke aufgenommene Baurische These hat sich gleichwohl nicht durchsetzen können, was sicherlich auch damit zu tun hat, dass der von Schenke favorisierte Gedanke einer *vorchristlichen Gnosis* inzwischen weithin aufgegeben wurde. Möglicherweise konnte sie aber auch deswegen nicht überzeugen, weil es für den Gedanken einer „räuberischen Vermessenheit“ der Sophia keinen Anhaltspunkt in den Texten gibt.

Dennoch hätte Baur, Bauers und Schenkes These trotz ihrer offensichtlichen Mängel wenigstens die ungefähre Richtung vorgeben können. Weitere Nachforschung im Umfeld des gnostischen Sophia-Mythos zeigt nämlich, dass es noch eine andere Gestalt gibt, die in der Tat exakt all die Forderungen erfüllt, die an ein Gegenbild, das den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Christushymnus befriedigend erklärt, zu stellen sind.

76 Bauer 1879, S. 374.

77 Schenke 1973, S. 219.

2.4 Jaldabaoth versus Christus

Die Gestalt, von der hier die Rede ist, ist keine anderer als die des *gnostischen Demiurgen*, der in der gnostischen Mythologie mit verschiedenen Namen und Bezeichnungen bedacht wird. In den Referaten der Kirchenväter und in den gnostischen Originaltexten von Nag Hammadi treffen wir ihn unmittelbar im Umfeld der Sophia, seiner Mutter, an; der missratene Sohn wird dort zumeist als *Jaldabaoth* (*Jaltabaoth*) bezeichnet. Seine Bedeutung ist nicht eindeutig geklärt. Rudolph vermutete aramäische oder semitische Herkunft und dachte an „Erzeuger des Sabaoth“ (= Abaoth), d.h. der (himmlischen) Mächte, für ihn „eine esoterische Umschreibung für den Judengott“. Auch die Bedeutung „Sohn des Abgrunds“ (von gr. *abyssos*) wird diskutiert.⁷⁸

Die eigentliche „Heimat“ des Jaldabaoth ist der in unterschiedlichen Versionen kursierende gnostische Sophia-Mythos.⁷⁹ Während seine Mutter, die Sophia, noch eine heikle Gratwanderung zwischen materieller und geistiger, endlicher und unendlicher Sphäre zu machen hat, um am Ende doch wieder in das Pleroma zurückkehren zu dürfen, steht ihre Sohn als Demiurg stärker auf der Seite der von den Gnostikern verachteten materiellen Welt. Als Demiurg setzt er das Schöpfungswerk in Gang. Da aber seine Schöpfung nur auf einem *Diebstahl* göttlichen Lichts/göttlicher Kräfte basiert, wird sie für die in der materiellen Welt eingeschlossenen göttlichen Lichtkräfte zum Gefängnis. So kommt es zum Erlösungsprozess durch den Bruder der Sophia und, so man will, den „Onkel“ des Demiurgen: Christus.

Wenn wir den vom Raub der Gottgleichheit handelnden Vers des Christushymnus vor dem Gegenbild des gnostischen Demiurgen verstehen, ist sein Sinn vollkommen klar und jedes einzelne Wort findet seine Erklärung:

(1) Schon in dem einleitenden *hos en morphē theou hyparchōn* („der in göttlicher Gestalt war“) finden wir den Gegensatz zum gnostischen Demiurgen angedeutet, der ja, anders als der präexistente Christus, seine gottgleiche Gestalt nicht immer besaß. Das wird im *Apokryphon des Johannes* ausdrücklich betont: Weil er ohne den Paargenossen erschaffen wurde, sei seine Gestalt unvollkommen gewesen und verschieden von der Gestalt der Sophia („ohne Gestalt von ihrer Gestalt“). Weiter heißt es: „Es glich der Erscheinung der Mutter nicht, da es eine andere Gestalt

78 Nagel 2007, S. 253, A. 116; vgl. van Unnik 1961, S. 79; Quispel 1953, S. 199; die Ätiologie UW (NHC II /5) p.100,10ff. ist kaum korrekt.

79 AJ (NHC II/1) p. 9,25-11; 14,15ff.; 19,23ff.; 23,36-24,8; AJ (NHC III) p. 15, 22ff.; 18, 9ff.; 21,19ff. 31, 7ff.; AJ (NHC IV,1)p. 17,17ff. 18,25ff., 22,22ff. 37,5.22ff; AJ (BG) p. 38, 14ff.; 62,5ff., 5HA (NHC II/4) p. 94,15ff; 96; UW (NHC II/5) p.99; 100,14ff.; 101; 102,12ff.; 103,1ff; 106-107; 112; SJC (BG 3)p. 119,16ff.; 2LogSeth (NHC VII/2) p.53,13ff; 62,27ff.; 68,29ff.; Protennoia (NHC XIII/1) p. 39; JudEv (CT 3) 51; Iren Haer 1 30:5ff, 10ff, 14; Orig Cels 6:31f; Epiph Haer 2 25:2f; 26:8, 10; Epiph Haer 3 37:3ff; 45:1.

(ΜΟΡΦΗ = *morphē*, 7) hat.“⁸⁰ Diese Gestalt wird als löwen- und schlangengesichtig beschrieben, „und seine Augen waren wie blitzendes leuchtendes Feuer“.⁸¹

Darin, dass der Demiurg in einigen Quellen zunächst als gestaltlos beschrieben wird, spiegelt sich gnostisches Denken, das *morphē* nur dem zuschreibt, was irgendwie göttlichen Wesens, göttlichen Ursprungs ist. Während das Kennzeichen der göttlichen Sphäre die *Gestalt* ist, ist das Kennzeichen der materiellen Schöpfung zunächst die *Gestaltlosigkeit*, das *Amorphe*,⁸² das mitunter auch durch das Bild der „Fehlgeburt“ ausgedrückt wird.⁸³ Vielleicht liegt dabei eine Reminiszenz an das *Tohuwabu* des ersten Schöpfungstages zugrunde (Gen 1:2). Die Priesterschrift beschreibt, dass die Erde „wüst und leer war und es finster war auf der Tiefe (*abyssos*); und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.“ Den an der Kosmogonie interessierten Gnostikern wird diese Stelle nicht entgangen sein.⁸⁴

(2) Wie wir sahen, musste Baur's Auslegung des Christushymnus hauptsächlich deswegen scheitern, weil es ihm und seinen wenigen Nachfolgern nicht gelang, seine These, das Streben der Sophia, sich mit dem Vater zu vereinigen, müsse als „*harpagmos*“ gedeutet werden, terminologisch zu verifizieren. Tatsächlich kann ein entsprechender bzw. ähnlicher Begriff in diesem Zusammenhang nirgendwo nachgewiesen werden.

Ganz anders verhält es sich mit dem Sohn der Sophia, dem Demiurgen *Jaldabaoth*, der in manchen gnostischen Mythen aufs engste mit dem Motiv des Raubens verknüpft wird und der sein Gottgleichsein offensichtlich der Tatsache verdankt, dass er seiner Mutter die göttlichen Kräfte mit Gewalt nahm. Das Motiv des „Lichtraubs“ bzw. des „Kraftraubs“ des Demiurgen findet sich bei Irenäus, vor allem aber in zwei gnostischen Originaltexten von Nag Hammadi, dem *Apokryphon*

80 UW (NHC II/5) p. 101,1ff.; AJ (BG 2)p. 37, 18, Schenke et al. 2007, S. 90.

81 Löwen- und Schlangengesichtigkeit sind nach Grant 1959, 1959, S. 49 Ansicht die Attribute des Mithras-Zervan. Daraus schließt van Unnik 1961, S. 79, es könne sich bei dem Mythos um „eine Polemik gegen persisch-babylonische Astraltheologie“ gehandelt haben.

82 Iren Haer 2.3.1; Protennoia (NHC XIII/1) p. 45,23f. „...der dem All Ebenbildlichkeit gegeben hatte, als es keine Gestalt hatte.“ – Wie überall, gibt es Ausnahmen, TractTrip (NHC I/5) p. 54,29ff. (vom göttlichen Urgrund) scheint das Gegenteil zu gelten.

83 HA (NHC II/4) p. 94,15; UW (NHC II/5)p. 99,9; 115:5; Iren Haer 2.30.4; Hipp Ref 5.17; 6.31.36; 7.26: „Nachdem dies so vor sich gegangen war, sollte auch die Gestaltlosigkeit bei uns erleuchtet und der *in der Gestaltlosigkeit wie eine Fehlgeburt* zurückgelassenen Sohnschaft das Geheimnis erschlossen werden,...“: dazu vgl. auch Gilhus 1984 über den Abortus als Metapher in der Gnosis.

84 Vgl. auch Hipp Ref 5:19: „Von oben stammte er, ein Strahl jenes vollkommenen Lichtes, im dunkeln, furchtbaren, bitteren, fauligen Wasser überwältigt; dies ist der leuchtende Geist, der über den Wassern schwebt (Gen. 1, 2).“ Fredriksen 1979 weist überdies auf antike Theorien über die Entstehung des Embryos hin. Danach trägt der Mann zu der Entstehung eines Embryos die „Form“ bei, während die Frau das Materielle beisteuert. Vgl. Arist. Gn. An., 729a 9f., 730a 24f; vgl. Gilhus 1984, S. 112. Vgl. auch Wyrwa 2009, S. 109ff.

des *Johannes* und der (möglicherweise darauf basierenden) dreigestaltigen *Protennoia*.

In seinem Referat des Sophia-Mythos der *Barbelioten* kommt der Kirchenvater erneut auf die Schöpfung des Demiurgen zu sprechen, der hier Proarchon genannt wird, und, wie schon bei den Valentinianern, ohne die Beteiligung eines passenden Gefährten gezeugt und als Mangelwesen geboren wird. Dieser nun, so heißt es Iren Haer 1.29.4, habe, wie die Barbelioten behaupten, von seiner Mutter eine große Kraft genommen (*virtutem autem magnam abstulisse eum a Matre narrant*) und sich dann außerhalb des Pleromas begeben, wo er die unter ihm stehenden „Mächte und Engel, die Firmamente und alles Irdische“ schuf. Ähnlich berichtet Epiphanius in seinem Referat über die *Ophiten*, dass Ialdabaoth seine Kraft von der Mutter in der Höhe, der Prunikos genommen habe.⁸⁵

Es ist möglich, dass das vermutlich aus dem 2. Jahrhundert stammende *Apokryphon des Johannes* (bzw. ein Vorläufer desselben), dem Kirchenvater für seine Zusammenfassung bereits vorlag.⁸⁶ Jedenfalls gibt es im ersten Hauptteil eine Reihe von Übereinstimmungen, die darauf hindeuten. Das JA liegt in vier verschiedenen Handschriften vor, von denen der *Kodex Berolinensis* bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bekannt war. Die drei übrigen Handschriften wurden zusammen mit anderen gnostischen Texten in Nag Hammadi entdeckt. Ihre Herkunft wird entweder mit guten oder besseren Gründen in der sethianischen oder aber in der Barbelo-Gnosis vermutet.⁸⁷

Das Motiv der geraubten Kraft klingt in den Texten häufig an. Wieder ist es der Sohn der Sophia, Jaldabaoth, der seiner Mutter die *dynamis* entzieht. Er ist der „erste Herrscher, der eine große Macht ΔΥΝΑΜΙΣ von seiner Mutter nahm“.⁸⁸ Wenig später wird von der Reue der Sophia über ihren Fehltritt gesprochen; AJ (NHC II/1; IV/1) p. 13,21ff.: „... als sie (sc. Sophia) die Bosheit, die geschehen war, und den *Diebstahl*, (Πᾶσι) den ihr Sohn begangen hatte, sah, kehrte sie um, und Vergessen kam über sie in der Finsternis des Unwissens, und sie begann, sich zu schämen.“⁸⁹ Die Kraft seiner Mutter dient Jaldabaoth einmal dazu, seine Geschöpfe zu erschaffen, AJ (NHC II,1) p. 19,26 ff). Ein andermal heißt es über Jaldabaoth, AJ (BG 2) p. 42-43): „Von dem reinen Licht aber, das er von der Mutter weggezogen hatte, und der Macht gab er ihnen nichts ... *Wegen der (p.43) [Herrlichkeit, die in] ihm ist von der Macht des Lichtes seiner Mutter, deswegen also [ließ] er sich Gott über*

85 Epiph Haer 3.37.4.2.

86 Marksches 2010, S. 96.

87 Vgl. Becker 2006, S. 140ff.

88 AJ (NHC II,1) p. 10,20f.; (Übersetzung Schenke)

89 Schenke et al. 2007, S. 95.

sie nennen, wodurch er seinem Ursprung, aus dem er entstanden war, ungehorsam war.“⁹⁰ Hier wird deutlich ein Zusammenhang von Lichtraub und angemäster Gottgleichheit des Jaldabaoth/Sakla angedeutet. Die Überheblichkeit des Jaldabaoth wird in der gnostischen Literatur an vielen verschiedenen Stellen zum Ausdruck gebracht: „Der Herrscher, der schwach ist, hat drei Namen. Der erste Name ist Jaldabaoth, der zweite ist Saklas und der dritte ist Samael. Er ist frevlerisch in seiner Arroganz, die in ihm ist, denn er sprach: *„Ich bin Gott, und es gibt es keinen anderen Gott außer mir“*, denn er ist unwissend über seine Stärke, den Ort, von dem er gekommen war.“⁹¹

Von Raub und sogar von Überwältigung der Sophia ist die Rede in der dreigestaltigen *Protennoia* (die Sophia spricht):

„Sogleich trat auch der große Dämon in Erscheinung, der da herrscht über die Tiefe der Unterwelt und des Chaos, *der weder Gestalt hat noch vollkommen ist*, vielmehr (25) die Gestalt der „Herrlichkeit“ derer besitzt, die in der Finsternis geboren wurden. Dieser nun wird genannt: „Sakla(s)“ und heißt zugleich: „Samaël“ (bzw.) „Jaltabōth“, der eine Kraft besitzt, *die er der Arglosen geraubt hat, nachdem er sie (30) überwältigt hatte* – nämlich der Epinoia des Lichtes, die her[ab]gestiegen war und aus der er (selbst) zu Anf[an]g entsprungen war.⁹² ... Da offenbarte ich selbst mich auf geheimnisvolle Weise durch meinen Ruf und (10) sprach: „Haltet inne, haltet inne, o ihr, die ihr die Hylē bewohnt. Denn siehe, ich werde herabkommen in die Welt der Sterblichen wegen meines Teiles, der dort ist, *seit (15) die arglose Sophia, die herabgestiegen war, überwältigt wurde*, auf dass ich zunichte mache ihr (sc. der Archonten) Ziel, das der festsetzt, der durch sie (sc. die Sophia) (erst) in Erscheinung tritt“. Da erzitterten (20) alle, die (nicht) im Hause des unerkennbaren Lichtes wohnen, und der Abgrund bebte.“

An dieser Stelle ist interessant, dass Jaldabaoth nach Art einer Namensätiologie mit dem, „der eine Kraft besitzt, die er der Arglosen geraubt hat, nachdem er sie überwältigt hatte,“ identifiziert wird. Der Name ist also bereits zum *Inbegriff des gnostischen „Raubgottes“* geworden. Weiterhin interessant ist auch, dass am Anfang wiederum die Gestaltlosigkeit und Unvollkommenheit des Demiurgen hervorgehoben wird. Auch dabei handelt es sich offensichtlich um ein Leitmotiv, das für gnostisches Denken eng mit der Gestalt des Demiurgen verknüpft war.

90 AJ (BG 2) p. 42-43 (Übersetzung Schenke).

91 Schenke et al. 2007; vgl. AJ (NHC II/1) p. 11,20ff.; AJ (NHC IV,1) p. 18,5ff; HA (NHC II/ 4) p. 86,30f.; 94,22f.; 95,5; UW (NHC II/5) p. 103,12; 107,30; 112,29f.; 2LogSeth (NHC VII/2) p. 53,20; 64,19; Protennoia (NHC XIII/1) 43,36f.; TestVer (NHC IX,3) p. 48,5f.

92 Übersetzung Schenke 1984, S. 78.

Nach Brankaer lässt sich das Raubmotiv auch an einer Stelle des erst jüngst entdeckten und veröffentlichten Codex Tchacos (CT) feststellen; in EpPt heißt es:

CT 3,24-27: „Es blieb aber [ein] Glied von ihr (sc. Sophia/Epinoia) übrig. Der Hochmütige (sc. Jaldabaoth) ergriff es. Und (so) entstand eine Minderwertigkeit.“

CT 4,1-4 ist von einem „Körperteil“ (der Sophia) die Rede, das von „Hochmütigen“ (Jaldabaoth/Saklas) ergriffen und ausgesät wurde, um so seine „Kräfte und Mächte“ zu errichten. Brankaer: „Es ist ein nicht unbekanntes Motiv in ‚gnostischen‘ Texten, dass der Demiurg etwas von der oberen Welt zu ergreifen versucht oder tatsächlich ergreift. Auf Grund der Tatsache, dass es sich nur um einen Teil handelt, kann bereits die Mangelhaftigkeit begründet sein. Dazu kommt, dass die Trennung vom Pleroma zwangsläufig zur Mangelhaftigkeit führt.“ Brankaer merkt noch an, dass hier „die Mutter im Prozess der Entstehung des Mangels eher passiv und der Demiurg aktiv ist“.⁹³ In anderen gnostischen Texten spielt die Sophia auch eine aktive Rolle. So z.B. wird das Licht in der Schrift „Wesen der Archonten“ nicht vom Demiurgen geraubt, sondern von der Sophia selbst in die Materie gebracht.⁹⁴ Alles in allem aber kann man sagen, dass der Gedanke eines Raubes, sei es des (göttlichen) Lichtes oder der göttlichen Kräfte, in der gnostischen Literatur auf das Engste mit der Gestalt des Demiurgen Jaldabaoth bzw. Saklas verbunden ist, so sehr, dass dieser geradezu zum Inbegriff des „Räubers“ (siehe den oben zitierten Text aus der *dreigestaltigen Protennoia*) werden konnte.

Nach Dibelius⁹⁵ soll die Philipperbriefstelle 2:6b mit der Vorstellung des *Raubens der Geister in der Region des Firmaments* zu verbinden sein; vgl. Asc Jes 10:31: „Und er (Christus) gab kein Losungswort, denn einer beraubte und vergewaltigte den andern.“ Die Auffassung von Dibelius kommt der hier vertretenen These sehr nahe. Allerdings ist in der von ihm zitierten Stelle nicht speziell vom Raub der „Gottgleichheit“ die Rede, sondern von Raub und Vergewaltigung der Archonten im Allgemeinen. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass der entsprechende Abschnitt in der *Ascensio Jesajae* durch entsprechende gnostische Mythen inspiriert wurde (s. den nächsten Abschnitt).

Durch den Fund der Nag Hammadi Texte ist noch einmal deutlich geworden, wie verbreitet das Motiv der *Archonten als Räuber* in der gnostischen Literatur war: Der Fleischesleib, die „Höhle“, mit der Adam bekleidet wird, gilt als ein Werk der „Räuber“ (*lēstēs*), d.h. der Archonten (AJ - (NHC II/1) p. 21:11); das

93 Brankaer, Bethge 2007, S. 58.

94 HA (NHC II/ 4) p. 94,30f.

95 In der ersten Auflage seines Kommentars, Dibelius et al. 1937, S. 79 sowie in Dibelius 1909, S. 103–109; vgl.. Strecker 1964, S. 74.

Philippusevangelium weiß davon, dass die von Christus hinterlegte Seele von den „Räubern“ (*lēstēs*), d.h. den Archonten geraubt wird (EvPhil (NHC II/3) p. 53,12f); in der *Exegese der Seele* gerät die in den Körper gefallene Seele, ebenso wie in der *Ascensio des Jesaja*, „in die Gewalt vieler Räuber. „Als sie aber herabfiel in (einen) Körper (und) in dieses Leben kam, da fiel sie in die Hände vieler *Räuber*. Und die Frevler warfen sie sich gegenseitig zu [und hielten sie fest]. Einige zwar missbrauchten sie [mit Gewalt], andere aber (missbrauchten sie), indem sie sie mit einem trügerischen Geschenk überredeten. Schlichtweg, sie wurde befleckt und [zerstörte ihre] Jungfräulichkeit“ (ExAn (NHC II/6) p. 127,25ff.); in der *Sophia Jesu Christi* schließlich „zerbricht“ der vom Himmel gekommene Erlöser „das Werk der Räuber“, sie werden durch ihn „verurteilt“ (SJC (NHC III/4 BG 3) p. 107:15f.; 114:1).⁹⁶ Vermutlich haben wir es hierbei mit einer klassischen Motivverschiebung zu tun, in deren Verlauf das Motiv vom Lichtraub des Demiurgen im Besonderen auf die (an der Weltschöpfung mitbeteiligten) Archonten im Allgemeinen übertragen wurde.⁹⁷ Wie Karl Martin Fischer gezeigt hat, könnte ein enger Motivzusammenhang zur Hirtenrede im Johannesevangelium (Joh 10:1) vorliegen.⁹⁸

Die Frage, „ob die Philipper den Ausdruck hätten verstehen können“,⁹⁹ ist angesichts der hier aufgezeigten Verbreitung des Motivs in der gnostischen Literatur zu bejahen. Dass das Motiv des Lichtraubes von den gnostischen Systemen des 2. Jahrhunderts in den *Manichäismus* gelangte, wo es als ein den Erlösungsprozess begründendes „Ur-factum“¹⁰⁰ eine bedeutende Rolle erhielt, ist bekannt und braucht nicht weiter ausgeführt zu werden.¹⁰¹ Hier sollte nur gezeigt werden, dass die Anfänge des Motivs sehr weit zurückverfolgt werden können, wobei man allerdings kaum weiter hinunter gehen wird als bis in das 2. Jahrhundert. Für die Existenz dieses Motivs in Quellen des 1. Jahrhunderts gibt es m.W. keine Belege. Im Hinblick auf unseren Ausgangspunkt wird man konsequent

96 Schenke 1965, S. 388 über das System der Sophia Jesu Christi: „Jaldabaoth und seine Engel sind überheblich, hochmütig, blind und unwissend. Sie halten sich nämlich für Götter, obgleich sie es nicht sind, vielmehr den Wesen der oberen Welt an Qualität weit nachstehen. Sie verhalten sich der oberen Welt gegenüber feindlich, insofern als sie versuchen, die Seele und den Geist des Menschen durch Unwissenheit in ihrem Machtbereich festzuhalten, weswegen sie auch ‚Räuber‘ heißen.“

97 Vgl. auch Ephraem Pr. Ref I, 123, 1-14 über *Bardesan*: „Sie (die Sophia), [so] sagt er, zeigte den Archonten und Lenkern ein Bild ihrer Schönheit und tauschte sie dadurch, damit, als sie (die Archonten) sich [gegenseitig] antrieben, [etwas] zu schaffen, wie das, was sie gesehen hatten, jeder einzelne von ihnen von seinem Schatz etwas, das er besitzt, hergäbe. Und dadurch sollte ihren Schätzen das entrissen werden, *was sie errafft hatten*.“ Vgl. Aland 2009, S. 372

98 Fischer 1973, S. 260f.

99 Dibelius et al. 1937.

100 Niedner 1866, S. 254.

101 Rudolph 1980, S. 363.

folgern müssen, dass der Christushymnus nicht älter sein kann als jener Mythos, auf den er sich allem Anschein nach polemisch bezieht. Mit anderen Worten: Auch er stammt aus dem 2. Jahrhundert.

(3) Diese Annahme lässt sich auch noch durch weitere Beobachtungen, die wir am Christushymnus machen können und an denen sich die gnostische Herkunft des Hymnus verdeutlichen lässt, erhärten. Eine erste betrifft das Wörtchen *ekenōsen*: „er entäußerte, er ‚entleerte‘ sich selbst“, eine schwierige Formulierung mit einer Fülle von Interpretationen, die hier freilich nicht alle diskutiert werden können und auch nicht diskutiert zu werden brauchen.

Vollenweider ist der Meinung, der Sinn des „Sich-selbst-Leermachen“ könne durch Texte wie Ruth 1:21, Jer 15:9 und Lk 1,52f. erhellt werden, da sich darin der „Verlust einer kontextuell klar benannten Größe“ widerspiegelte – was immer das Letztere heißen mag.¹⁰² Allerdings ist in den von Vollenweider genannten Textstellen von *Menschen* und *Herrschern* bzw. *Ländern* (Juda) die Rede, die „dahinwelken“ oder „schmachten“, „leer“ ausgehen und „leer“ zurückkommen etc. Für eine sich selbst „entleerende“ *göttliche Potenz*, wie es der Gottessohn des Christushymnus ist, wird uns von Vollenweider kein Beispiel geboten. Ein solcher würde sich im frühen Judentum und Alten Testament auch schwerlich finden lassen.

Wiederum bietet hier die Gnosis des 2. Jahrhunderts, wo das Wörtchen geradezu die Rolle eines *terminus technicus* angenommen hat, reiches Belegmaterial. In eben jenen gnostischen Systemen, in denen der Sophia-Mythos und der Raub ihrer göttlichen Kraft durch den Demiurgen in unterschiedlichen Variationen durchdekliniert wird, erfahren wir auch, was es mit der „Selbstentleerung“ göttlicher Potenzen auf sich hat. Die Kenosis als „Entleerung“ von göttlicher Kraft steht hier zumeist in dem typisch gnostisch-dualistischen Spannungsfeld von *Pleroma* (als dem Inbegriff der göttlichen Fülle) einerseits und der *Leere/dem Mangel/des Schattens* (lat. *vacuitas*, als Inbegriff der vergänglichen materiellen Erscheinungswelt) andererseits. Adam und Eva werden durch die Sophia ihres göttlichen Lichttaus entleert (*mater evacuans*, Iren Haer 1 30:8); die durch die Geburt des Christus ihres geistigen Wesens entleerte Sophia bringt im Schatten den Demiurgen zur Welt (dafür haben wir neben der lateinischen Übersetzung, *matrem evacuatam*, auch die griechische zur Verfügung, die eben diesen Ausdruck, also das von *kenoō* abgeleitete *kekenōmenēn* Iren Haer 1 11:1 bietet); Iren Haer 1 30:6 lässt Mutter Sophia von ihren Äonen Menschen erschaffen, damit sie sich beim Schöpfungsakt ihrer Urkraft entleeren, Jaldabaoth will den Menschen (Adam) durch ein Weib (Eva) entleeren (Iren Haer 1.30.7) usw.

102 Vollenweider 2002, S. 302; Hofius 1991, S. 59ff.

Eine kompakte Definition der Kenosis, ebenfalls aus dem gnostischen Milieu, erhalten wir bei dem Gnostiker Theodot. Dabei handelt es sich freilich bereits um eine Auslegung von Phil 2:7. Theodot sagt, die Kenosis Jesu „des Lichtes“ habe darin bestanden, dass er die Grenze des Horos überschritten und das Pleroma verlassen habe. *Kenosis, Leerwerden, bedeutet hier also nichts anderes als: die Fülle, das Pleroma verlassen.*¹⁰³ Es ist kaum zu leugnen, dass die gnostische Auslegung die Intention des Christushymnus in der Tat gut trifft. Sicher wäre die Auslegung des Christushymnus an diesem Punkt ganz unstrittig, wenn dessen Verfasser uns den Gefallen getan hätte, auch noch das entscheidende Wort „Pleroma“ hinzuzufügen.¹⁰⁴

Mitunter wird als Analogie zu Phil 2:7 auf 2 Kor 8:9 verwiesen: „Denn ihr kennt die Gnade unseres Herrn Jesus Christus: obwohl er reich ist, wurde er doch arm um euretwillen, damit ihr durch seine *Armut* reich würdet.“ Das ist in der Tat eine Parallele, allerdings nicht in dem Sinne, wie manche Interpreten meinen. Auch 2 Kor 8:9 wird am sinnvollsten vor dem Hintergrund der gnostisch geprägten paulinischen Präexistenz-Christologie verstanden, mit ihrem Gegensatz von *Pleroma/Reichtum* auf der einen sowie *Kenosis/Mangel/Armut* auf der anderen Seite,¹⁰⁵ vgl. SJC (NHC III/4) p. 107,1ff.: „ein Tropfen aus dem Licht, durch diesen, sind in die Welt des Allmächtigen ausgesandt (worden), damit sie bewacht werden durch ihn. Und die Fessel seines Vergessens fesselte ihn nach dem Willen der Sophia, damit die Angelegenheit durch ihn offenbar werde in der ganzen Welt der *Armut*.“

Alles in allem ist offensichtlich, dass dem Verfasser des Christushymnus bei der Verwendung des Begriffs gnostische Terminologie vor Augen gestanden haben muss. Eine andere Frage ist, wie radikal er sich den Vorgang der Depotenzierung bei seinem Christus vorgestellt hat, sofern er überhaupt darüber reflektiert hat. An eine völlige Aufgabe seiner Göttlichkeit wird er kaum gedacht haben. Die Kenosis wurde vermutlich, wie bei Theodot, als einfaches Überschreiten des Horos und Verlassen des Pleroma verstanden. Dafür, dass der Verfasser des Hymnus nicht an einen Totalverlust des Göttlichen gedacht hat, spricht auch die doketische Ausdrucksweise, der er sich im Folgenden deutlich bedient:

(4) Dass auch die Annahme der Knechts- bzw. Sklavengestalt (2:7) auf der Grundlage des oben skizzierten gnostischen *Pleroma-Kenosis* Gegensatzes ihren eigentlichen Sinn erhält, geht schon daraus hervor, dass das *doulos* durch das *anthropos* erläutert wird. Mit anderen Worten: Menschsein wird als ein Dasein in

103 Exc ex Theod 2:35.

104 Vgl. auch Exc ex Theod 2:35.

105 Bultmann, Merk 1984, S. 179.

der Versklavung gesehen. Das aber entspricht wiederum voll und ganz dem Daseinsverständnis der Gnosis. Der Gedanke der Knechtschaft in der Welt als Folge der Herrschaft des Demiurgen und seiner Äonen sowie der Unwissenheit hat dort seinen festen Platz.¹⁰⁶

Auch Erniedrigungs- und das Gehorsamsmotiv (2:8) gehören hierher. Nach Gnilka geht es dabei um „das gehorsame Eingehen auf die Verfasstheit der irdisch-kontingenten Existenz“.¹⁰⁷ Gnilka glaubt sich zu seiner Deutung aufgrund einiger philonischen Stellen berechtigt, die von der „gehorsamen Anerkenntnis der Verfasstheit des im Grunde genommen nichtigen menschlichen Daseins“ handeln.¹⁰⁸ Doch die gehorsame Fügung in das Unvermeidliche der irdisch nichtigen Menschenexistenz und die gehorsame Entscheidung zur Annahme eben dieser Existenz durch den präexistenten Gottessohn liegen auf ganz unterschiedlicher Ebene. Strecker denkt als „Assoziationshintergrund“ „an die real existierende Sklaverei der damaligen Gesellschaft“;¹⁰⁹ er hält die „hellenistische Vorstellung von der Verknechtung des Menschen unter kosmische Mächte ... vom Text her nicht angezeigt“. Streckers Ausführungen über das antike Sklavendasein – ganz in den Spuren von Max Maurenbrecher – dürften allerdings völlig am Text vorbeigehen. Die soziologische Kategorie des Sklavendaseins hat in der irdischen Existenz des Gottessohnes keinen Anhaltspunkt. Strecker scheint Christus mit Spartakus zu verwechseln.¹¹⁰ Die von ihm grundlos verworfene religionsgeschichtliche Deutung trifft (immer noch) den entscheidenden Punkt. Schenke hat auch diesmal richtig gesehen. Für ihn gehören Knecht-Sein, Erniedrigung und Gehorsam zusammen. „Dann aber muss man fragen, nicht nur, wessen Sklave er (Christus) wird, sondern auch, vor wem er sich eigentlich demütig und gehorsam wird und ob diese drei Ausdrücke nicht denselben Bezugspunkt haben. Kann man nicht, ja muss man nicht verstehen bzw. wenigstens als ursprünglich gemeint ansehen: Er wurde zum Sklaven der widergöttlichen Mächte, er demütigte sich vor ihnen, er wurde ihnen gehorsam – das entspräche dem gnostischen Motiv, dass der Erlöser aus List den Archonten zunächst unerkennbar bleibt – , bis zu seinem Tode, d.h. bis zu dem Augenblick, wo er sich von ihnen töten lässt, um sie selbst so gerade zugrunde zu richten (vgl. 1. Kor 2,8)?“¹¹¹ Schenke verweist in diesem Zusammenhang auf einen

106 Vgl. Gnilka 1976, 1968, S. 120; EV (NHC I/3) p. 24,21ff.; EvPhil 123 (NHC II/3); ApcAd (NHC V/5) p. 65,20f; 72,20; AuthLog (NHC VI/3) p. 30,20; 2LogSeth (NHC VII/2) p. 64,1f. (Nahrungsgebote); ApcPt (NHC VII/3) p. 78,10ff.; ExVal (NHC XI/2) p. 29,19; 42,20.

107 Gnilka 1976, 1968, S. 123.

108 Her 29; 1:1 Congr 107; Post 136.

109 Strecker 1999, S. 154; vgl. Moule 1970, S. 268.

110 Vgl. schon Dibelius et al. 1937, S. 74: Selbstverständlich hat *doulos* keine soziologische Bedeutung, als ob Jesus Slave wäre; sein Sklaventum ist seine Menschheit.“

111 Schenke 1973, S. 219f.

Abschnitt aus der von Hipp Ref 5:26.22 referierten Baruchgnosis: „Dieser ist Naas; das bedeutet, den elf anderen Engeln Edems solle man *gehorschen*.“

Möglich ist im Übrigen auch, dass das *tapeinoun* („Erniedrigungs“)- und das *hypēkoos*- („Gehorsams“-) Motiv vom Verfasser des Hymnus wiederum als Gegenbild zum gnostischen Demiurgen Jaldabaoth ins Spiel gebracht werden. Ein Hinweis darauf ließe sich dem oben bereits zitierten *Berolensis* entnehmen; dort war von dem Hochmut des Jaldabaoth die Rede, der sich Gott über sie nennen“ ließ, „*wodurch er seinem Ursprung, aus dem er entstanden war, ungehorsam war*“; AJ (BG 2) p. 42-43. Vielleicht stand dem Verfasser des Hymnus bei der Schilderung des Gehorsams Christi der Ungehorsam des Jaldabaoth vor Augen.

(5) Phil 2:7 heißt es, dass der Gottessohn nach seinem Abstieg (aus dem Pleroma) Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich bzw. ähnlich wurde (*en omoiōmati anthrōpōn genomenos*). Die Interpretation der Stelle hängt von der Bedeutung des Wortes *omoiōma* ab, das sowohl mit „Gleichgestalt“ wie auch mit „Ähnlichkeit“ übersetzt werden kann. Nimmt man das erste an, so müsse, wie man meint, Christus für den Verfasser voller Mensch gewesen sein, nimmt man das zweite an, so habe Christus nur *scheinbar* die Gestalt eines Menschen gehabt. Der Verfasser des Hymnus könnte in diesem Fall zu Recht des *Doketismus* verdächtigt werden, d.h. der Leugnung der echten Leiblichkeit Jesu. Theoretisch sind beide Übersetzungen möglich. In der Praxis, d.h. am Katheder und auf der Kanzel, gilt natürlich nur die erste als die „richtige“. Die Verfechter dieser Auffassung verweisen darauf, dass die Leiblichkeit Christi für Paulus völlig außer Frage stehe, da er sonst an anderer Stelle kaum von der Abstammung Christi aus dem Geschlecht Davids (Röm 1:3) oder von seiner Geburt aus dem Weibe (Gal 4:4) habe sprechen können. Außerdem müsse vor allem auch Röm 8:4 berücksichtigt werden, wo, nach ihrer Meinung das *omoiōma* zweifelsfrei im Sinne von „Gleichgestalt“ gebraucht werde. Alles in allem also gelte: „Doketische Vorstellungen liegen Paulus völlig fern“ (Schneider).¹¹² „Es geht dem Dichter um die volle Inkarnation“ (Gnilka).¹¹³ „Wo die *omoiōma*-Formel auftaucht, geht es um die wahre und uneingeschränkte Menschheit Jesu“ (Michel).¹¹⁴ „Gegenüber einem doketistischen Missverständnis wird die Faktizität des Menschseins Jesu betont ... Die Faktizität des Menschseins wird nicht bestritten, im Gegenteil aufs schärfste herausgestellt“ (Käsemann).¹¹⁵

112 Schneider, S. 197.

113 Gnilka 1976, 1968, S. 121.

114 Michel 1954, S. 91; vgl. Rissi, S. 3320.

115 Käsemann 1950, S. 339 „Aber der so wirklich Mensch ward, hat sich anders als die andern Menschen verhalten, *omoioma* scheint für solche Aussage Spielraum zu geben, also auf das Wunder dieses Menschen vorzubereiten.“

Interessant ist, dass Käsemanns Urteil mitunter auch von einigen heutigen Exegeten übernommen wird, was sehr erstaunen muss. Da es gar keine vorchristliche Gnosis gegeben haben soll, wundert man sich über den vermeintlichen Eifer des Paulus bei der Bekämpfung einer Irrlehre, die zu seiner Zeit noch gar nicht existierte...

Trotz des strikten Urteils einiger Exegeten bleibt ein unbefriedigender Eindruck. Vielleicht auch, weil es allzu stark, allzu laut ausfällt und an das Pfeifen von Kindern im Walde erinnert, die sich vor dem bösen Wolf fürchten, dem *Doketismus* also, der, wo man ihn einmal in einem paulinischen Text entdeckt hätte, unser Bild vom Apostel und seiner Christusverkündigung wohl doch sehr gründlich verändern müsste.

Trotz aller geistreichen Erklärungen will es nicht recht einleuchten, warum sich der Verfasser an dieser Stelle so schwer tut und um eine ganz einfache Formulierung, wie z.B. die, *Christus sei Mensch* geworden, herumdrückt, was kaum mit poetischem Stil erklärt werden kann. Auch solche Exegeten, die die Frage eigentlich und im Prinzip für gelöst halten, zeigen sich zögerlich. Nach Ulrich Müller soll der Verfasser des Hymnus zwar alle Anstrengungen unternommen habe, die wirkliche Menschwerdung Christi (z.B. durch hymnische Plerophonie) anschaulich zu machen und Christus als geschichtlichen Menschen darzustellen, doch dann räumt er plötzlich ein, „man (wird) nicht sagen dürfen, dass die Formulierungen ganz eindeutig sind. Für sich betrachtet, könnten sie doketisch wirken. Das gilt besonders für v. 7d: ‚der Erscheinung nach erfunden als ein Mensch‘. Doch sollte diese vergleichende Wendung nicht zu der Annahme verführen, dass der Hymnus die Realität des Menschseins nicht ernstgenommen hätte. Im Gegenteil! Schon V. 7a zielt letztlich auf das intendierte Verständnis. Die immer neu ansetzende Redeweise, die dennoch in einer gewissen Schwebeliege bleibt, verrät aber die Schwierigkeit.“

Am Ende gelangt Müller zu der Feststellung, dass der Hymnus „sichtlich Mühe“ hat, „die volle Inkarnation auszudrücken.“ – Eine bemerkenswerte Aussage, scheint es doch nun, als würde Müller selbst nicht ganz glauben, was er zuvor über die Bemühungen des Autors, die wirkliche Menschwerdung auszudrücken, von sich gegeben hat.

Jedenfalls sind alle gängigen Erklärungen kaum in der Lage, den Anstoß, der mit dem rätselhaften *omoiōma* nun einmal gegeben ist, wirklich zu beseitigen.

Dass in dem Vers von der vollen Menschheit Christi gesprochen wird, will umso weniger plausibel erscheinen, als es eine Auslegung des Textes gibt, in dem schon sehr früh, im 2. Jahrhundert, die entgegengesetzte Richtung eingeschlagen wird.

Kein Geringerer als der Erzketzer *Marcion* benutzt den Vers des Christushymnus als als Bestätigung seiner Theorie, Christus habe einen Scheinleib besessen. Chrysostomos gibt die Diskussion zwischen Marcioniten und Katholiken in einer seiner Predigten sehr lebendig wieder:

„Siehe’, sagt er, ‚er wurde nicht als Mensch, sondern in der Gleichgestalt des Menschen erfunden“¹¹⁶. Chrysostomos, hom. 7 in Phil: „Was sagen nun die Häretiker? Siehe, sagt man, er ist nicht (wirklich) Mensch geworden – die Anhänger des Marcion meine ich – , sondern was? Er ist nur ‚den Menschen *ähnlich*’ geworden, sagt man. Wie aber ist es möglich – den Menschen ähnlich zu werden? Durch Annahme eines Scheinleibes? ... Und in der äußeren Erscheinung wie ein Mensch erfunden’. – Siehst du, heißt es, ‚in der äußeren Erscheinung’ und ‚wie ein Mensch’. Dieser Ausdruck aber ‚wie ein Mensch sein’ und ‚in der äußeren Erscheinung ein Mensch sein’ bezeichnet nicht einen wirklichen Menschen; denn ‚in der Erscheinung’ Mensch sein, ist doch nicht gleichbedeutend mit ‚von Natur’ Mensch sein.“¹¹⁶

Der weitere Verlauf der Diskussion zeigt, wie sehr die Marcioniten den Kirchenchristen mit ihrer Deutung zu schaffen machen. Letztere hatten ihrer Argumentation nur wenig entgegnzusetzen.

Chrysostomos ist nicht der einzige, von dem wir etwas darüber erfahren, wie die Marcioniten den Christushymnus auslegten. Auch Esnik von Kolb weiß, dass Marcion und seine Anhänger aus Phil 2:7 Kapital für ihre Scheinleibthese zu schlagen versuchten: „Nur nach Ähnlichkeit wurde Jesus Mensch.“¹¹⁷

Die Zitate sind erstaunlich, sie zeigen: So eindeutig, wie manche heutige Theologen glauben, kann die volle Menschheit Christi in Phil 2:7 nicht bezeugt worden sein, wenn Marcion und seine Anhänger das genaue Gegenteil darin sahen und hier einen handfesten Beweis für die Richtigkeit ihrer doketischen Vorstellungen herauslesen konnten.

Als einer von wenigen ist der Bruno Bauer-Forscher Ernst Barnikol auf den marcionitischen Charakter des Abschnitts Phil 2:6-7 aufmerksam geworden. In seiner Untersuchung „Der marcionitische Ursprung des Mythos-Satzes Phil. 2, 6-7“ stellt er fest, dass die Auslegung des Christushymnus sich in der Alten Kirche gabelte und dass es neben einer solchen, in der der präexistente Christus/Logos als Subjekt von Phil 2:6ff. galt (B, griechische Väter), auch eine andere gab, in der der „wirkliche“ Mensch Jesus als Subjekt angesehen wurde (A, lateinische Väter). Weiter glaubt Barnikol zeigen zu können, dass die beiden Verse 6-7 einigen

116 Chrysostomos, hom. 7 in Phil, Übersetzung von Barnikol 1932, S. 86.

117 Esnik von Kolb, De Deo 4:7f. Darüber mehr bei Barnikol 1932, S. 87ff.

Kirchenvätern, z.B. Irenäus, noch unbekannt waren. Und schließlich weist er auf die bereits oben zitierte Auslegung der Marcioniten hin, die nach seiner Ansicht den Sinn des Textes besser trifft als jede andere. „Ist das aber Marcions christologische Herzensmeinung und Deutung dieser ... ‚Paulus-Stelle‘, worüber kein Zweifel bestehen kann, dann muss man sagen, dass dieser Text ausgezeichnet zu dieser (sc. Marcions) anthropo-doketischen Christologie passt. Wie angegossen. Als ob er eigens dafür geschaffen bez. aus diesem christologischem Glauben heraus gestaltet worden wäre.“¹¹⁸ Barnikol nimmt darum an, dass es sich bei den beiden 6-7 um einen *marcionitischen Einschub* aus dem 2. Jahrhundert handelt. Wenn ein Kirchenvater wie Tertullian, der glaubt, dass in den Versen von der wirklichen Inkarnation des Gottessohnes gesprochen würde, recht hätte, „warum heißt es dann nicht statt der Dreizahl von Knechtsgestalt, Mensch-Aehnlichkeit und Figura, einfach: homo factus est? Warum fehlen nicht die schillernden Umschreibungen gerade im Sinne Marcions?“¹¹⁹ Barnikols Antwort: „Weil eben Marcion der Autor ist, der diesen seiner Christologie allein adäquaten Text schuf!“ Der Kern seiner Lehre sei darin enthalten: Die Präexistenzvorstellung ist nach Barnikols Ansicht im Grunde unpaulinisch und erst sekundär durch die beiden Verse 6-7 in den Hymnus eingetragen worden.

Schließlich weist Barnikol noch auf einige Abweichungen zwischen marcionitischer Textform und *Textus Receptus* hin, die sich nach seiner Ansicht am besten durch die Annahme einer katholischen Überarbeitung des ursprünglichen marcionitischen Hymnus erklären lassen. (1) Während die altkatholischer Kirche 2:7c den Plural *anthrōpōn* („der Menschen“, Plural) las, las Marcion Genitiv Singular *anthrōpou*; („des Menschen“) (2) das in der katholischen Fassung auf *anthrōpōn* folgende *genomenos* („geworden“) fehlt in der marcionitischen Fassung ebenso (3) wie das *hōs* („wie“) vor *anthrōpos* („Mensch“). Die erste Variante erklärt sich nach Barnikol aus der Absicht des katholischen Redaktors, dem *homoīōma* den Sinn von „Gleichheit“ zu geben, um auf diese Weise die Menschheit Christi zu unterstreichen, denn: „Man sagt nicht Aehnlichkeit der Menschen, sondern Aehnlichkeit eines Menschen für Mensch(en)-Aehnlichkeit, aber man sagt Gleichheit der Menschen für Menschengleichheit.“ Die Hinzufügung des *genomenos* kann als Versuch des Redaktors gewertet werden, den Satz umzugliedern, um zwischen Präexistenz und Passion (2:8) noch Zeit für Geburt und messianisches Wirken Platz zu lassen. Da der Verfasser das *genomenos* bereits in 8b verwendet hatte, entstand nun eine ungeschickte Wiederholung. Auch die Hinzufügung des *hōs* soll, so paradox dies klingen mag, den Sinn gehabt haben, den marcionitischen Doketismus zu bekämpfen, denn: „Marcion meinte: in Mensch(en)-Aehnlichkeit

118 Barnikol 1932, S. 75.

119 Barnikol 1932, S. 76.

und nur an Haltung ein Mensch. Das hieß: sonst aber kein Mensch! Der Altkatholik meinte: in Menschen-Gleichheit seiend und an Haltung wie ein Mensch. Das heißt: gerade wie ein Mensch! Und doch nicht bloß Mensch!¹²⁰

Barnikols Untersuchung enthält eine Reihe bemerkenswerter und zutreffender Beobachtungen. Allerdings ist die von ihm gezogene Schlußfolgerung, die Verse 6-7 müssten im 2. Jahrhundert von marcionitischen Kreisen in den Text des Philipperbriefes interpoliert worden sein, nicht sehr überzeugend. Das Schweigen des Irenäus und anderer Kirchenväter, die Barnikol zum Beweis anführt, ließe sich auch aus der Verlegenheit erklären, in der sich diese gegenüber der marcionitischen Vereinnahmung des Verses 2:7, in dem sie eine Grundlage für ihren Doketismus sahen, erklären. Abgesehen davon, ist es nicht zulässig, den Bericht der gallischen Gemeinden über die Märtyrer Lugdunums (Hist Eccl 5:2) aus der Liste der Zeugen zu streichen.¹²¹

Ein gutes Jahrzehnt nach Barnikol und offensichtlich unabhängig von ihm kam *R. M. Hawkins* zu einem ähnlichen Ergebnis wie dieser. Nur hält er nicht nur 6-7, sondern 5-11 insgesamt für eine spätere Interpolation, die von jemandem eingefügt worden sein soll, der die „Realität der wirklichen Inkarnation“ Christi nicht akzeptieren wollte.¹²² Auch kann Hawkins im Gegensatz zu Barnikol nicht sagen, wem wir die Interpolation verdanken, wenngleich seine Anspielung auf jemanden, „der die wirkliche Inkarnation bestritt“, in ähnliche Richtung zu weisen scheint.¹²³ Hawkins glaubt, dass der „echte“ Paulus erst nach Beseitigung verschiedener späterer Einfügungen in seinen Schriften zum Vorschein gebracht werden könne.

Barnikol und Hawkins haben richtig erkannt, dass es nicht möglich ist, die vielen Widersprüche und Probleme der paulinischen Literatur ohne die Annahme von Interpolationen zu lösen. Doch kommt es dabei sehr darauf an, wie das Verhältnis der verschiedenen literarischen Schichten zueinander bestimmt wird. Beide Wissenschaftler nahmen an, dass es eine „rechtgläubige“, d.h. antidoketische, antidualistische Grundschrift der Briefe gebe, die immer wieder von doketischen und dualistischen Einschüben überlagert würde. Dabei ist, wie wir sehen werden, das Gegenteil der Fall. Nicht die Grundschrift, sondern die Interpolationen sind antignostisch bzw. antimarcionitisch und entsprechen somit der Theologie des sich im 2. Jahrhundert herausbildenden antignostischen bzw. antimarcionitischen katholischen Orthodoxie.

120 Barnikol 1932, S. 99.

121 Dibelius et al. 1937, S. 73.

122 Hawkins 1943, S. 252.

123 Martin 1997, S. 62, A. 1.

Auch der als Autor einer Marcion-Monographie¹²⁴ bekannt gewordene *John Knox* wollte sich nicht dem Mehrheitstrend der Theologen anpassen. Anders als Barnikol und Hawkins vertritt er die These eines vorpaulinischen Ursprungs des Christushymnus. Für ihn ist weniger das *omoiōma* als das *schēma* der Stein des Anstoßes, da dieses eine allzu starke Betonung auf den Aspekt der *bloßen äußeren Erscheinung* lege, die für ihn nicht mit der Wirklichkeit einer vollen Menschheit Christi zu vereinbaren ist. Seine Erklärung lautet ähnlich wie die von Hawkins: „This whole passage (Phil. 2:5-11), it is widely recognized, probably had its original provenance in some Christian group with gnostic and docetic leanings. It comes into Paul's mind at this point in his letter because of the stress it lays upon the humility of Christ (which he wants the Philippians to express in their relations with one another). He no doubt made some changes in it, but he could not, or at any rate did not, eliminate all the signs of its gnostic origin.“¹²⁵ – Dass das *schēma* noch doketischer klingt als *omoiōma*, ist in der Tat richtig. Bei Lucian bezeichnet es z.B. den „Schein-Philosophen“, d.h. jemanden, der nur nach seinem äußeren Habitus (Barttracht, Gang und Gewandung) als Philosoph beurteilt werden möchte, es aber in Wahrheit nicht ist.¹²⁶ Entsprechend meint es Phil 2:7 offenbar den „Schein-Menschen.“

Schließlich hat sich auch Hans-Martin Schenke für eine doketische Deutung des von Phil 2:7 ausgesprochen: „Die Beschreibung seiner menschlichen Daseinsweise *en omoiōmati anthrōpōn genomenos kai schēmati heretheis hōs anthrōpos* klingt durchaus nach Doketismus, wie dieser eben bei der Übertragung der gnostischen Erlöser-Vorstellung auf Jesus mit einer gewissen Notwendigkeit herauskommt.“¹²⁷ Leider bleibt er aber den „exegetischen Unterbau“ für seine Behauptung schuldig.¹²⁸ Ähnlich wie Knox geht auch Schenke davon aus, dass der Hymnus in seinen (gnostisierenden) Grundbestandteilen dem Verfasser des Philipperbriefes bereits vorlag.

Obwohl Barnikol, Hawkins, Knox und Schenke ihre exegetischen Einsichten mit dem überkommenen Paulusbild dergestalt zu versöhnen suchten, dass sie die verdächtigen Abschnitte im Christushymnus des Philipperbriefes als Interpolationen auf das Konto eines weniger rechtgläubigen Redaktors setzten bzw. einen von Paulus übernommenen gnostischen Hymnus annahmen, sind ihre Thesen, wie nicht

124 Knox 1942.

125 Knox 1967, S. 32; vgl. Yamauchi 1982, S. 16, A. 33.

126 Pisc 31.7. Vgl. *Dialogi mortuorum* 10.8, wo der falsche Philosoph sein *schēma* (emporgezogene Augenbrauen, Bart) ablegen muss, bevor er Charons Nachen besteigen darf. Das *schēma pomenikon* Herm vis 5 1:1 ist die Hirtentracht; vgl. zum Ganzen Dibelius et al. 1937, S. 78.

127 Schenke 1973, S. 219.

128 Schenke 1973, S. 218, A. 30.

anders zu erwarten, von der Mehrheit der Theologen nicht akzeptiert worden. Was nicht sein darf, das nicht sein kann. Nach Martins Meinung bestünde nicht „a shred of evidence to support this, textually or otherwise.“¹²⁹ Das lässt Zweifel daran aufkommen, ob Martin das Buch Barnikols, der seine Thesen umfassend begründet, überhaupt jemals zu Gesicht bekommen hat.

Wer ohne theologische Voreingenommenheit an das Problem herantritt, wird das Recht einer doketischen Interpretation des entscheidenden Verses Phil 2: 7 kaum bestreiten können. Dies umso mehr, als sie sich vorzüglich in die bisherige Auslegung des Christushymnus einfügt, die bereits die Umrisse eines gnostischen Hymnus erkennen ließ, der nach Inhalt und Sprache engste Verwandtschaft mit ähnlichen Vorstellungen aus dem Bereich der mythologischen Gnosis des 2. Jahrhundert aufweist.

Der doketische Charakter der Passage erhellt schließlich auch durch eine Parallele in der *dreiteiligen Protенnoia*, die bei der Auslegung von Phil 2:7 bisher noch zu wenig Beachtung fand. Im letzten Teil (46,4-50,20) wird der Abstieg des Logos in Form einer Selbstoffenbarung im Ich-Stil in die Welt geschildert.¹³⁰ Von drei Offenbarungen ist darin die Rede, was an den Prolog des Johannesevangeliums erinnert. Nachdem sich der Logos zuerst den himmlischen Mächten und dann denen, die „(ein) Ebenbild [annahmen] bis zu ihrer Vollendung“ durch den „Ruf“ offenbarte, offenbarte er sich schließlich auch den in „ihren Zelten“ (Körpern) wohnenden Menschen,¹³¹ und zwar

„in der Gleichheit ihrer Gestalt (bzw. ihres ‚Bildes‘¹³²). Und ich trug jedermanns Kleid, und ich verbarg mich in ihnen; und [sie] erkannten nicht den, der mir Kraft gab. Denn ich wohne in allen Mächten und Gewalten und in den Engeln und in jeder Bewegung, [die] in der ganzen Materie existiert. Und ich verbarg mich unter ihnen, bis ich mich selbst meinen [Brüdern] offenbare. Und niemand von ihnen erkannte mich, [obwohl] ich es bin, der in ihnen wirkt, sondern [sie dachten], dass das All [durch sie] geschaffen wäre, da sie unwissend sind; sie kennen (nämlich) [ihre] Wurzel nicht, den Ort, in dem sie aufgewachsen sind ... Ich, ich habe Jesus angezogen. Ich trug ihn von dem verfluchten Holz weg und setzte ihn in die Wohnorte seines Vaters.“¹³³

Die Parallele zu Phil 2:7 ist offenkundig – eine Abhängigkeit ist nirgendwo erkennbar und wird, soweit ich weiß, von niemandem behauptet. Wie der Verfasser

129 Martin 1997, S. 62.

130 Lüdemann 1997, S. 600f.

131 Joh 1:14: „er zeltete (eskēnōsen) unter uns.“

132 So Schenke 1984, S. 47.

133 Protенnoia (NHC XIII 1) p. 47,10ff.; Übersetzung Lüdemann 1997.

des Christushymnus kann auch derjenige dieses christlich überarbeiteten gnostischen Textes mit Blick auf die „Menschwerdung“ des Erlösers sagen, dieser sei „in der Gleichheit der menschlichen Gestalt bzw. des menschlichen Bildes erschienen. Dass der Ausdruck $\epsilon\iota\upsilon\epsilon$ für ihn dabei keineswegs irgendwelche Vorstellungen einer vollen Menschwerdung im orthodoxen Sinn einschließt, geht u.a. deutlich aus dem „*als ob*“ von *Protennoia (NHC XIII/1) 49.15ff.* hervor „... unter den Engeln offenbarte ich mich in ihrer Gestalt; und den Kräften, *als ob* ich eine von ihnen sei; unter den Söhnen der Menschen aber, *als ob* ich ein Sohn des Menschen sei – obgleich ich doch existiere als Vater von einem jeden.“ „Menschwerdung also im Sinne des ‚als ob‘“¹³⁴ – m.a.W. *Doketismus* – der sich mit der an Phil 2:7 erinnernden Formulierung offenbar nicht nur bestens verträgt, sondern vermutlich sogar dessen adäquater Ausdruck ist – wie bei dem Verfasser des Christushymnus.

(6) Phil 2:9f gilt als *Peripetie* des Christushymnus. Auf den Descensus und den Tod des Gottessohnes folgt seine Erhöhung. Von Gott erhält er *den* Namen (*tonoma*), „der über alle Namen ist“, „dass sich *in dem Namen Jesu* beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters.“¹³⁵

Wie lautet der Name, den der Erhöhte von Gott empfängt? Heute gilt weithin als ausgemacht, dass wir bei dem Namen, „der über alle Namen“ ist, an den *Kyrios*-Titel zu denken haben. „Dieser jetzt verliehene Name“, so Gnilka, kann „natürlich nur der Kyriosname sein“.¹³⁶ Ähnlich Hofius: „Gott hat dem Erhöhten ‚den Namen über alle Namen‘, d. h. seinen eigenen Namen geschenkt. Denn der Ausdruck ‚der Name über alle Namen‘ ist als eine Umschreibung des hochheiligen Gottesnamens, d. h. als eine mit ‚Kyrios‘ gleichwertige Wiedergabe des Tetragramms zu verstehen.“ Für seine Deutung führt Hofius auch noch das Philippusevangelium und die Thomasakten an.

Wenn es sich bei dem von Gott verliehenen Namen um den Titel *Kyrios* handeln soll, ist es allerdings erforderlich, die Wendung *en tō onomati Iēsou* im Sinne eines *genitivus possessoris* zu verstehen, also nicht „in dem Namen Jesus“ (*exepegtischer Genitiv*), sondern „in dem Namen von Jesus“.¹³⁷ „Der Name von Jesus“ soll dann *kyrios* sein – theoretisch könnte es sich aber auch um einen anderen handeln.

134 Weiß 2008, S. 383.

135 Müller 1988, S. 39; Hofius 1991, S. 27.

136 Gnilka 1976, 1968, S. 125.

137 Vgl. Lightfoot 1869, S. 112.

Die Probleme einer solchen Deutung sind offenkundig. Vor dem Hintergrund des üblichen neutestamentlichen Gebrauchs dieser Wendung wäre der *genitivus possessoris* an dieser Stelle singular. Niemand würde je behaupten, dass z.B. Mk 9:41, Apg 2:38, 3:6, 4:10, 4:18, 5:40, 9:27, 10:48, 16:18, 1 Petr 4:14 der gemeinte „Name“ in Wahrheit *kyrios* sei. Bei dieser Deutung wird zudem ganz außer Acht gelassen, dass wir es bei *kyrios* nicht mit einem Namen sondern mit einem *Titel* zu tun haben. Es ist zwar richtig, dass im Alten Testament immer wieder von dem „Namen des Herrn“ gesprochen wird. Dies ist aber natürlich nur der Fall, weil *kyrios* als *Ersatz* für das heilige Tetragramm fungiert, das nicht ausgesprochen werden durfte, so dass mit dem „Namen des Herrn“ immer (der „Name des Herrn“) Jahwe gemeint und mitgedacht ist. Die Wendung darf nicht zu der Annahme verleiten, *kyrios* selbst habe als *Name* gegolten.

Alles in allem scheint eine Deutung des Genitivs als *genitivus possessoris* ganz unmöglich: Handelt es sich bei *kyrios* um einen Titel, und das scheint kaum bestritten werden zu können, so kann man wohl sagen, dass der *kyrios* den Namen Jesus hat, aber nicht, dass Jesus den Namen *kyrios* hat.

Eine wesentlich naheliegendere Deutung wäre es also, den Genitiv als einen *epexegetischen* aufzufassen und in „Jesus“ eben den Namen zu sehen, den Gott bei der Erhöhung verlieh. Dass die Mehrheit der Ausleger davor zurückschreckt, hat einen einfachen Grund: Jesus hat, den Evangelien zufolge, seinen Namen nicht erst bei der Erhöhung, sondern schon mit Eintritt in sein Erdenleben erhalten. Lightfoot sagt „the personal name Jesus cannot there be meant; for the bestowal of the name is represented as following upon the humiliation and death of the Son of Man.”¹³⁸ Wenn der Name Jesus gemeint wäre, so Lightfoot, hätte es heißen müssen: „He bestowed on Him the name etc.’, but ‘He exalted the name borne by Him.’”

Vor allem vor *diesem Hintergrund* versteht es sich, dass die Mehrheit der Exegeten lieber die Probleme in Kauf nimmt, die sich bei einer Deutung des Namens als *kyrios* ergeben, als der sprachlich wahrscheinlicheren, aber inhaltlich problematisch erscheinenden Deutung des Namens als *Jesus* den Vorzug zu geben.

Und doch wäre es voreilig, die Segel zu streichen und wieder zum angeblich gemeinten „Namen“ *kyrios* zurückzukehren, weil uns sonst die entscheidende Pointe des Christushymnus entgehen würde. Wer sagt denn, dass der Verfasser dieses alten Hymnus den Jesus der Evangelien meinte bzw. dass er ihn überhaupt schon kannte? Es wird an dieser Stelle wieder einmal deutlich, dass es den meisten Exegeten aufgrund ihrer eingefahrenen Sichtweise unmöglich ist, einen Sachverhalt, der sich dieser Sichtweise entzieht, angemessen zu erfassen. Statt sich

138 Lightfoot 1869, S. 112.

mit gequälten Erklärungen zu begnügen, wäre es besser, sich wirklich auf die Texte einzulassen, was freilich eine grundlegende Änderung der Betrachtungsweise bzw. ein Paradigmenwechsel zur Voraussetzung hätte, zu dem man sich nicht durchringen mag.

In diesem Fall ist das, was Phil 2:9-11 zu sagen hat, in der Tat erstaunlich. Wenn es sich bei dem „Namen, der über alle Namen ist“ in der Tat um den Namen Jesus handelt – und der Text sagt ja nichts anderes –, wenn der Jesusname weiterhin dem göttlichen Wesen erst bei seiner Erhöhung zuteil geworden sein soll, so bedeutet dies nichts anderes, als dass der Verfasser dieses alten Hymnus eine ganz andere Auffassung von der Person Jesu Christi besaß, als wir sie aufgrund unserer Kenntnis der Evangelien Geschichte in den Hymnus hineinbringen. Es wäre nämlich vom Verfasser des Hymnus weder die volle Menschheit Christi vorausgesetzt worden – dieser erscheint vielmehr nur „nach Ähnlichkeit“ als Mensch – noch hätte er irgendein Wissen davon besessen, dass der, der den Namen Jesus von Gott bei seiner Erhöhung als Ehrennamen erhielt, von Anfang an Jesus hieß. Stattdessen hätte er einen reinen Mythos erzählt, der sich prinzipiell nicht von all jenen Mythen unterschied, wie wir sie bereits in den gnostischen Systemen der Valentinianer, Sethianer usw. kennengelernt haben.

Es hätte, so müssten wir wohl mit Blick auf die Geschichte des „Historischen Jesus“ folgern, keine nachträglich mythische „Überhöhung“ oder „Übermalung“ des Erdenlebens einer geschichtlichen Gestalt stattgefunden, sondern vielmehr wäre das irdische Leben Jesu die spätere Historisierung einer im Kern durch und durch mythologischen Angelegenheit.

Es gibt also keine grundlegende Diskrepanz zwischen dem Phil 2:6-11 erzählten Jesusmythos und dem Sophiamythos der Valentinianer, Sethianer und anderer Gnostiker. Die beiden einzigen Unterschiede betreffen Nuancen. Während der Soter in dem mythologischen Kosmos bei den Gnostikern nur eine Gestalt neben anderen ist, ist der Phil 2:6-11 erzählte Mythos zentral auf ihn fokussiert. Der Jesusmythos erscheint hier als ein Teil des größeren Sophiamythos, aus dem er gewissermaßen „herausgebrochen“ wurde. Außerdem hat der Christusmythos des Philipperbriefes, wie oft festgestellt wurde, eine starke ethische Ausrichtung, die den gnostischen Mythen in der Regel abgeht.

Die Deutung des „Namens der über alle Namen ist“ auf *Jesus* findet sich mitunter auch bei einigen Theologen am Rande des Mainstreams, so z.B. bei C.F.D. Moule.¹³⁹

139 Moule 1970, S. 220f.: „God, in the incarnation, bestowed upon the one who is on an equality with him an earthly name which, because it accompanied that most God-like self-emptying, has come to be, in fact, the highest of names, because service and self-giving are themselves the highest of divine attributes. Because of the incarnation, the human name, ‘Jesus’, is acclaimed

Die Deutung wird jedoch hier wenig überzeugend mit der herkömmlichen Sichtweise, d.h. letztlich dem kirchlichen Inkarnationsdogma, verbunden und führt zu reichlich künstlichen Erklärungen; der mythische Charakter des Christushymnus wird nicht erkannt.

Der erste, der aus der Deutung radikale Konsequenzen zog, war Paul-Louis Couchoud: „*The God-Man does not receive the name Jesus till after his crucifixion. That alone, in my judgement, is fatal to the historicity of Jesus.*“¹⁴⁰ Ihm ist Robert M. Price gefolgt: „this name was a subsequent honor. Here is a fossil of an early belief according to which a heavenly entity (perhaps already called Christ, like the Valentinian Christ-Aion) subsequently received the cult name Jesus. In all this there is no historical Jesus the Nazorean. Nor, as Couchoud pointed out, could there be, since all the gospel tales of the wandering Jesus are at once revealed as later fabrications, taking for granted the naming of the savior as Jesus and reading it back anachronistically into his period of earthly servitude.“¹⁴¹

Dafür, dass der Verfasser Phil 2:9-10 in der Tat an den Jesusnamen denkt, sprechen abgesehen von den oben schon zitierten neutestamentlichen Stellen, auch noch einige außerkanonische Texte, die ebenfalls von der rettenden Kraft dieses Namens wissen.¹⁴²

(7) Die Passage „die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind“ (Phil 2:10) setzt eine Dreiteilung des Kosmos voraus, die ganz zu Recht in Zusammenhang mit entsprechenden gnostischen Vorstellungen gebracht worden ist.¹⁴³ Wie Dibelius und Peterson eindrucksvoll gezeigt haben, ist der Gedanke einer

as the highest name.“Ältere Befürworter dieser Auslegung bei Martin 1997, S. 235, der freilich von einer „curiosity of New Testament interpretation“ spricht, denn: „Jesus had borne *this* name from His circumcision (Luke ii. 21) and what is envisaged in this hymn is the bestowal of a *new* name.“

140 Couchoud 1939, S. 438; Price 2003, S. 357, A. 7.

141 Price 2000, S. 85; Price 2003, S. 353–356; Wells 2002, S. 11f.

142 ActPt (NHC VI,1) p. 6,2-4 Er sagte zu mir: „Warum seufzest du, wenn du doch diesen Namen ‚Jesus‘ kennst und an ihn glaubst? Er ist eine große Kraft, um Kraft zu geben. Denn auch ich glaube an den Vater, der ihn gesandt hat.“ – EpPt (NHC VIII/2) p.140,5ff. „Darauf erschien Jesus, indem er zu ihnen sagte: ‚Friede sei mit euch [allen] und (mit) jedem, der an meinen Namen glaubt.“ Protенnoia (NHC XIII/1) p. 37:5ff.: „ist der Logos, der entstanden war durch den Ruf, der vorangeschritten war aus der Höhe, (*der*) *den Namen in sich hatte*, der ein Licht ist -- er (sc. der Sohn) offenbarte die Unendlichen; und alle Unerkennbaren wurden erkannt“ (Übersetzung Lüdemann).

143 Schon Baur 1866, S. 58, sprach von einer „ächt gnostischen“ Vorstellung. Angebliche Parallelen, die aus anderen Quellen für diese Trias beigebracht werden, lassen sich nicht verifizieren. So weist Bergmeier 1994/Bergmeier 2000, S. 179z.B. neben Ignatius auf Ex 20,4 und Apk 5:13. Aber die Unterschiede sind unübersehbar: Ex 20;4 nennt Unterwelt *und* Wasser, was Phil 2:10 nicht der Fall ist. Apk 5:13 enthält eigentlich eine *Fünfteilung* (im Himmel - auf Erden - unter der Erde - auf dem Meer - was darin ist) und gehört ebenfalls nicht in diesen Zusammenhang.

in 3 Sphären aufgeteilten Geisterwelt zweifellos gnostischen Ursprungs.¹⁴⁴ Traub: „Hiermit ist keine verallgemeinernde Ortsangabe (‚in Himmel, Erd und Hölle‘ – Lohmeyer) gemacht, sondern mit allen drei Gliedern ist an herrschende Geistermächte gedacht.“¹⁴⁵ Das wird mit Hinweis auf Quellen begründet, in denen ähnlich wie in Phil 2:10-11 vom *Sieg und Triumph* über eine Trias dämonischer Mächte die Rede ist – eine Motivik, die ja auch Eph 1:21, 1Pe 3:22 anklingt.

Wie viele richtige Einsichten der Religionsgeschichtlichen Schule wird auch diese neuerdings wieder in Frage gestellt, sei es dass die Mächte positiv als gottdienende gedeutet werden,¹⁴⁶ sei es, dass die Stelle losgelöst von ihrem religionsgeschichtlichen Hintergrund gesehen wird.¹⁴⁷ Bessere Argumente hat man nicht, stattdessen viel theologisches Ressentiment gegen eine religionsgeschichtlich ausgerichtete Exegese.

Die engste Parallele zu Phil 2:10 findet sich übrigens IgnTrall 9:1: „Jesus Christus ... der wahrhaft gekreuzigt wurde und starb vor den Augen derer, die im Himmel, auf der Erde und unter der Erde sind.“ Auch darin erweist sich die gnostische Herkunft der Vorstellung – vielleicht sollte man aber schon an dieser Stelle besser sagen, die *marcionitische*, denn die Ignatiusbriefe sind, wie wir an anderer Stelle gezeigt haben, marcionitischen Ursprungs. Auch der Kosmos der Marcioniten war dreigeteilt. Wir werden darauf bei unserem letzten Punkt zurückkommen.

(8) Bei der Erwähnung der *katachthonioi*, d.h. derer, die „unter der Erde sind“, könnte es sich um einen Hinweis auf den *Descensus ad inferos* handeln.¹⁴⁸ Tatsächlich findet sich das *Descensus-Motiv* in vielen anderen gnostischen oder nicht-gnostischen Texten, in denen der Unterweltsfahrt des Erlösers breiter Raum gewidmet wird, so dass man fast von einem festen formgeschichtlichen Topos sprechen könnte.¹⁴⁹ Die folgenden Sätze aus dem sog. *Demutshymnus* der *Lehre des*

144 Dibelius 1909; Dibelius et al. 1937, S. 79; Peterson 1926; Käsemann 1950; Heitmüller 1903, S. 67, 322; Traub, S. 538–542; Martin 1997, S. 258ff.; Gnilka 1976, 1968, S. 128.

145 Traub, S. 541.

146 Strecker 1964, S. 77.

147 Bergmeier 2000, S. 179.

148 Auch hier war Baur 1866, S. 58, einer der ersten, der erkannte, dass „die *katachthonioi* wohl noch besonders an die gnostische Idee der Höllenfahrt erinnern dürfte“. Das *Descensus ad Inferos-Motiv* bei „Paulus“ auch noch Röm 10:6; Eph 4:9.

149 Von besonderer Bedeutung ist Asc Jes 11:19-21 „Und danach wurde der Widersacher neidisch auf ihn und reizte die Kinder Israels gegen ihn auf, indem sie nicht wußten, wer er war, und überlieferten ihn dem Könige und kreuzigten ihn, und er stieg hinab zum Engel der Unterwelt“; EvBarthol 1:1; ActThom 1:156; OdNor (NHC XI/2) p.41,1f.; Seneca *Herculeus Furens* 423ff. usw. Vgl. Kroll 1932; Schlier 1929; Knox 1939, S. 222; Peterson 1926, S. 259, A. 2; 262.

Silvanus bieten auch insofern eine faszinierende Parallele, als sie am Anfang deutlich Anklänge an den Christushymnus des Philipperbriefes (2:7) enthalten:

„13 Erkenne, wer Christus ist, und mach ihn dir zum Freund! Denn dieser ist der treue Freund. Er ist auch Gott und der Meister. Obwohl er Gott ist, wurde er Mensch um deinetwillen. Er ist es, der die eisernen Riegel der Hölle und die bronzenen Bolzen zerbrach; er ist es, der gewaltsam alle hochmütigen Tyrannen niederwarf; der von sich die Ketten (des Todes) abwarf, mit <denen er> gefesselt war; und die Armen aus dem Abgrund und die Betrübten aus der Hölle heraufbrachte; der die hochmütigen Kräfte demütigte und den Hochmütigen durch die Demut zuschanden machte; der den Starken und den Menschenverächter durch die Schwachheit niederwarf; der in seiner Verachtung das verschmähte, was für Ruhm erachtet wird, damit die Demut vor Gott besonders groß werde; der den Menschen anzog und (doch) Gott ist, der göttliche Logos; der allzeit den Menschen trägt und die Demut in dem Hochmütigen hervorbringen wollte.“¹⁵⁰

Auch auf den Erlösermythos der Marcioniten ist hinzuweisen, der uns von dem schon genannten armenischen Kirchenvater Eznik von Kolb (5. Jh.) überliefert wurde.

„Auch der gute andere Gott, sagen sie (sc. Die Marcioniten) nun, welcher im dritten Himmel sitzt, sah, dass so viele Geschlechter verlorengingen und der Qual überliefert wurden als Zankapfel [arm: inmitten] zweier Neider, nämlich des Herrn der Geschöpfe und der Materie. Und es schmerzten ihn die ins Feuer Gestürzten und der Qual Verfallenen. Er sandte seinen Sohn, auszuziehen und sie zu befreien und die Gestalt des Knechtes anzunehmen und in Menschengestalt aufzutreten unter den Kindern des Gottes des Gesetzes. Du sollst, so sagte er zu ihm, ihre Aussätzigen heilen, ihre Toten zum Leben erwecken, ihre Blinden öffnen und unter ihnen große Heilungen umsonst wirken, bis der Herr der Geschöpfe dich sieht, beneidet und dich ans Kreuz erhöht. Dann, wenn du gestorben bist, steigst du hinab in die Hölle und führst sie von dort heraus. Denn die Hölle ist es nicht gewöhnt, das Leben in sich aufzunehmen. Deswegen auch kommst du an das Kreuz, damit du den Toten gleichst und die Hölle wird ihren Mund auftun, dich zu verschlingen. Du gehst nun mitten in sie hinein und wirst sie leeren. Und als sie ihn ans Kreuz erhöht hatten, da stieg er, wie sie sagen, in die Hölle hinab und leerte sie. Er führte die Geister aus ihr heraus und brachte sie in den dritten Himmel zu seinem Vater. Der Herr der Geschöpfe erzürnte und zerriss im Zorn seinen Mantel und den Vorhang seines Tempels, dann verfinsterte er seine Sonne und kleidete in Dunkel seine Welt und saß traurig voll Betrübnis. Da stieg Jesus in der Gestalt seiner Gottheit zum zweitenmal hernieder zum Herrn der Geschöpfe und hielt Gericht mit ihm wegen seines Todes.“

150 *Silv* (NHC VII/4) p.104,1ff. Übersetzung: Schenke 2001.

Es folgt die Schilderung einer Verhandlung mit dem „Herrn der Geschöpfe“, um die Menschheit aus seiner Hand loszukaufen, und zwar um den Preis des unschuldig vergossenen Blutes Christi. Der Abschnitt schließt mit der Feststellung, dass der Glaube an den „Preis“, d.h. das Blut des Erlösers, das Zentrum des marcionitischen Glaubens sei.

Auch hier fällt die Ähnlichkeit mit 2:7 („sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt“) ins Auge. Da die beiden zitierten Texte jünger sind als der Christushymnus, liegt es nahe, die Ähnlichkeit mit einer Abhängigkeit der beiden Quellen vom Christushymnus des Philipperbriefs erklären. Und doch wäre das wohl etwas zu einfach. Es ist nur schwer vorstellbar, dass sich deren Verfasser für ihre Schilderung der Unterweltsfahrt einzig durch die bloße Erwähnung der *katachthonoi* inspirieren ließen. Wahrscheinlicher ist, dass hier auf einen in verschiedenen Fassungen kursierenden Mythos rekuriert wurde, der im Philipperbrief nur verkürzt wiedergegeben wird.

Zwischen marcionitischem Mythos und den unterschiedlichen Versionen des Sophia-Mythos gibt es zum Teil erhebliche Abweichungen. Auffallend ist die Abwesenheit gnostischer Äonenvorstellungen. Der Kreis der *dramatis personae* ist zudem auf ein kleines Ensemble von Protagonisten beschränkt, selbst für die Sophia ist hier kein Platz.¹⁵¹

Leider gibt es über das gegenseitige Verhältnis von marcionitischem und gnostischem Erlösermythos bisher kaum irgendwelche Untersuchungen.¹⁵² Gerne würde man mehr darüber wissen. Dass es sich dabei um *zwei Seitentriebe* eines

151 Schenke 1965: „Ein christlicher Gnostiker ganz anderen Typs ist Marcion. Ihm liegt nämlich gar nichts an geistreicher religionsphilosophischer Spekulation, er will vielmehr ganz bewußt Bibeltheologe sein. Während einem Basilides und einem Valentinus das Christentum zum Ausbau der Gnosis dient, dient dem Marcion die Gnosis zu einem neuen Verständnis des Christentums. Marcion übernimmt wohl zahlreiche Motive aus der schon fertigen gnostischen Vorstellungswelt, aber im wesentlichen stellt seine Lehre doch eine neue, andersartige, gewissermaßen der Kirche von innen her erwachsende, Verobjektivierung der gnostischen Daseinshaltung und Weltanschauung dar.“

152 Einige Hinweise finden sich bei Aland 1973, S. 430f.. Aland macht insbesondere auf die Schwurformel „Ich bin Gott, und außer mir ist keiner“ aufmerksam. „...dieser Schwur entspricht ganz dem Ausspruch des gnostischen Weltschöpfers Jaldabaoth, mit dem dieser in zahllosen gnostischen Schriften seine Unwissenheit, Blindheit und Beschränktheit offenbart. Der Übernahme dieser Formel durch Marcion – denn um nichts anderes handelt es sich – zur Charakterisierung seines Schöpfergottes kommt Signalcharakter zu, für unsere Zeit, aber noch viel mehr für Marcions Zeitgenossen, die mit gnostischer Literatur vertraut waren. Ihnen wurde daran deutlich, dass hier verwandte Konzeptionen vorlagen. Und das gilt nicht nur hinsichtlich der Aussage über den Weltschöpfer. So verschieden die gnostischen Systeme des 2. Jahrhunderts im einzelnen sein mögen, sind ihnen doch bestimmte Grundzüge gemeinsam. Dazu gehört vor allem der Gegensatz des blinden Schöpfergottes und Herrn der Welt zu dem höchsten und eigentlichen Gott der Gnosis, dem Urvater, dem Gott der vollkommenen Güte und des Erbarmens.“

gemeinsamen Stammes, eines „Ur-Mythos“ handelt, scheint evident.¹⁵³ Ebenso klar ist aber auch, dass es sich dabei nicht um den Christushymnus des Philipperbriefes gehandelt haben kann, da die dürftige Anspielung auf die *katachthonoi* kaum zum Anlass für eine derartiges Wachstum und Anschwellen des *Descensus ad inferos*-Motiv werden konnte. Wie schon gesagt, ist daher die Annahme, dass der Verfasser des Christushymnus auf einen verbreiteten Erlöserhymnus zurückgreift, den er dann auf seine Weise variierte, am wahrscheinlichsten. In welcher Form ihm dieser vor Augen stand, ist nicht ganz klar. Dass der Demiurg darin vorkam ebenso wie das (Licht-) Raub-Motiv ist offensichtlich.¹⁵⁴

Alles in allem hat sich gezeigt, dass ein konsequent gnostischer Ansatz, im Unterschied zu den meisten anderen Auslegungsmodellen, eine kohärente Auslegung des Christushymnus zeitigt. *Harpagmos, morphē, kenōsis, doulos/hypēkoos, omoiōma*; kosmologische Trias, *Descensus ad inferos*: eins greift ins andere; der gnostische Charakter von alledem kann mühelos evident gemacht werden. Der Hymnus variiert einen bestimmten Typus des Erlöser- bzw. Sophiamythos, der erstmals in den Systemen der mythologischen Gnosis des 2. Jahrhunderts greifbar wird und gehört ebenso wie sie in eben dieses Zeitalter. Der Gegensatz von Christus und Jaldabaoth, an dem Verfasser des Hymnus offenbar gelegen ist, kann durch die folgende Tabelle noch einmal veranschaulicht werden:

Christus	Jaldabaoth
„in göttlicher Gestalt“	„ohne Gestalt von ihrer Gestalt“, d.h. nicht in der göttlichen Gestalt der Sophia
„hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein“	„... den <i>Diebstahl</i> , den ihr Sohn begangen hatte“
„entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an“	„er ließ sich Gott über sie nennen“ - „Ich bin Gott, und es gibt es keinen anderen Gott außer mir“

153 Auch bei Marcion findet sich das aus dem Sophia-Mythos hinlänglich bekannte Motiv der Überheblichkeit des/der Weltherrscher(s), der keinen Gott über sich kennt: Eznik von Kolb 1:19: „Und als, so sagt er [Marcion], der Gott des Gesetzes, welcher der Herr der Welt war, sah, dass Adam edel sei und würdig für den Dienst, überlegte er, wie er ihn der Materie rauben und auf seine Seite allein als Bundesgenossen hinüberziehen könnte. Er nahm denselben auf die Seite und sagte: *Adam, ich bin Gott und es gibt sonst keinen. Und außer mir sollst du einen anderen Gott nicht haben. Wenn du einen anderen Gott außer mir haben würdest, so wisse, dass du des Todes sterben wirst.*“

154 In dem von Schenke 1965, S. 413 rekonstruierten *Archetyp* wird das Raubmotiv leider außer acht gelassen. Doch wird die Seele in den meisten gnostischen Mythen nicht aus dem Lichtreich in die materielle Welt *entsandt*, sondern von den Finsternismächten *geraubt*.

„erniedrigte sich selbst“	„er ist frevlerisch in seiner Arroganz“
„und ward gehorsam“	„wodurch er seinem Ursprung, aus dem er entstanden war, ungehorsam war“

Zusammenfassend ließen sich die Verse des Christushymnus nach ihrer ursprünglichen Bedeutung innerhalb eines gnostischen Hymnus folgendermaßen paraphrasieren:

(1) Anders als der gnostische Demiurg, der ursprünglich keine göttliche Gestalt besaß und seine Gottgleichheit erst durch einen Raub der göttlichen Kräfte seiner Mutter, der Sophia, erhielt, war Christus von Anfang an in göttlicher *morphē*; (2) er achtete es darum auch nicht „für Raubgut, nicht für etwas gewaltsam zu Ergreifendes bzw. Ergriffenes“, Gott gleich zu sein, sondern (3) „entleerte“ sich selbst, d.h. entäußerte sich seiner göttlichen Kräfte (das „evacuare“ der göttlichen Potenzen bei den Gnostikern) bzw. verließ das Pleroma und (4) begab sich unter die Oberherrschaft der kosmischen Mächte, denen er gehorsam war (5); seiner äußeren Erscheinung nach wurde er scheinbar als Mensch erfunden (gnostischer Dokerismus). Dem (scheinbaren) Tode Christi am Kreuz folgte die Erhöhung durch Gott, d.h. die Einsetzung zum Kosmokrator und die (6) damit verbundene Verleihung des Herrschaftsnamens *Jesus*, der über alle Namen ist und vor dem sich die Knie aller (7) drei zum gnostischen Kosmos gehörenden Mächte, der Himmlischen (= Archonten), Irdischen und (8) der (bei seiner Hadesfahrt befreiten) Unterirdischen beugen.

3. 1 Kor 2:6-8 – Wer sind die „Herrscher dieser Weltzeit“?

Einen weiteren Hinweis darauf, dass wir bei dem Verfasser der Paulusbriefe mit ziemlicher Sicherheit Kenntnis der gnostischen Systeme des 2. Jahrhunderts annehmen dürfen, erhalten wir im 1. Korintherbrief. 1 Kor 2:6-8 verkündet der Verfasser eine „Weisheit unter den Vollkommenen“,

nicht dieses Äons, auch nicht der Herrscher dieses Äons, die vernichtet werden; sondern wir reden Gottes Weisheit im Geheimnis, die verborgene, die von Gott vor Äonen zu unserer Herrlichkeit vorherbestimmt wurde, die keiner der Herrscher dieses Äons erkannt hat; denn wenn sie (sie) erkannt hätten, hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt.

Seit jeher umstritten ist die Frage, wer hier mit den „Herrschern dieser Weltzeit“ gemeint sei. Schon in der Auslegung der alten Kirche gingen die Ansichten darüber auseinander, ob es sich dabei um irdische Machthaber (Deutung 2) oder um dämonische Mächte (Deutung 1) handele. Einer der ersten Ausleger der Stelle war Marcion. Während dieser in den „Herrschern dieser Weltzeit“ die im Dienste des Demiurgen stehenden geistige Mächte sah (=die Archonten bzw. Gestirn-Planetenmächte der Gnosis), erblickte sein Widerpart Tertullian in ihnen die weltlichen Machthaber, konkret: *Herodes* und *Pilatus*.¹⁵⁵

Die Interpretation des Häretikers fand bei den Kirchenvätern wenig Anklang. Deren Deutung hatte lange Zeit die Vorherrschaft und wurde erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts von den Vertretern der Religionsgeschichtlichen Schule in Frage gestellt. Zumeist wird in diesem Zusammenhang auf die Veröffentlichung des einflussreichen Buches von Martin Dibelius: „Die Geisterwelt im Glauben des Paulus“, 1909, verwiesen. Doch schon zwei Jahrzehnte zuvor war ein Werk über die „paulinische Angelologie und Dämonologie“ von Otto Everling erschienen, in dem dieser – ebenso wie später Dibelius – der herrschenden Auffassung eine Absage erteilte und schlüssig begründete, warum 1Kor 2:8 keine irdischen Machthaber gemeint sein können, sondern *dämonische* Mächte gemeint sein müssen. Da als irdische Machthaber nach seiner Meinung nur Pilatus und Kaiphas in Frage kämen, sei es schwer verständlich, warum die Beschuldigung der Kreuzigung des Herrn „auf alle Mächtigen der Erde“ ausgedehnt werde. Außerdem passe das *katargoumenōn* („die vernichtet werden“, Präsens) nicht zu den beiden, da sie zu dem Zeitpunkt, „als Paulus den ersten Korintherbrief schrieb, sicher doch meist nicht mehr im Leben“ waren, „so dass sie nicht mehr denjenigen zugerechnet werden durften, denen das *katargeisthai* in sicherer und unfehlbarer Aussicht gestellt werden konnte. Dazu kommt noch, dass sich Pilatus unter den

155 Tertullian Marc 5.6.8.

Repräsentanten der Weisheit (!) dieses Äon seltsam genug ausnehmen würde.“¹⁵⁶ Everling plädierte aus diesen Gründen dafür, die *archontes* („Herrscher“) als konkrete Subjekte der von Paulus viel erwähnten *archai* zu verstehen (Röm 8:38; 1 Kor 15:24; Eph 1:21; 3:10; 6:12; Kol 1:16, 2:10, 15) und in ihnen Engel zu sehen, die wohl Weisheit, aber eben keine göttliche, volle Weisheit besäßen. Dass auch diese Geisterwesen der Vergänglichkeit unterworfen seien, werde durch 1 Kor 15:24 belegt, wo ebenfalls von ihrer endgültigen Vernichtung gesprochen werde.

Dibelius hat sich der Argumentation seines Vorgängers im Großen und Ganzen angeschlossen.¹⁵⁷ Sowohl er als auch Everling standen in Opposition zu Baur, der behauptet hatte, die *archontes tou aiōnos toutou* („Herrscher dieses Äons“) seien von dem Apostel „noch in unbestimmtem Sinne“ gemeint gewesen; erst im Epheser und Kolosserbrief sei dann daraus „eine übersinnliche Macht geworden, und die Bekämpfung und Besiegung dieser Mächte and Gewalten ist eine auf die sichtbare und unsichtbare Welt sich beziehende That.“¹⁵⁸

Baurs schwebende Position muss vor dem Hintergrund seiner Gesamtkonzeption, die die Anerkennung der Echtheit von vier paulinischen Hauptbriefen voraussetzte, verstanden werden. Da Baur die (als übersinnliche Mächte gedeuteten) Archonten an anderer Stelle, z.B. im Kolosserbrief, als Indiz für gnostischen Einfluss und diesen wiederum als Hinweis auf eine spätere Entstehungszeit betrachtete, hätte er, bei Anerkennung gnostischen Einflusses und konsequenter Anwendung seiner Regel auf den 1. Korintherbrief, auch die Echtheit dieses Briefes in Frage stellen müssen, was seiner historischen Konzeption dann die letzte Grundlage genommen (und die Unterscheide zwischen Baur und Bauer vollends verwischt) hätte.

Auch für Bousset konnte es als gesichert gelten, „dass unter den Herrschern dieser Welt (dieses Weltalters) nicht heidnische Obrigkeiten zu verstehen sind. Was hätte es denn für einen Sinn, wenn Paulus betonte, dass gerade den weltlichen Obrigkeiten die göttliche Weisheit verborgen geblieben, und weshalb würde noch besonders gesagt, dass diese Obrigkeiten dem Untergang geweiht seien? Es sind vielmehr“, wie Bousset unter Verweis mit Verweis auf Gal 4:1-3.8-11; Kol 2:8-23 feststellt, „mächtige, halbgöttliche Engelwesen, in deren Händen (nach dem pessimistischen Glauben des Spätjudentums) zum Teil wenigstens das Regiment über die gegenwärtige Welt liegt.“¹⁵⁹

156 Everling 1888, S. 12.

157 Dibelius 1909, S. 89.

158 Baur 1864, S. 262.

159 Bousset 1917, S. 85.

Ebenso sah Bultmann supranaturale Machthaber in den „Herrschern dieser Weltzeit“ am Werk und fand die „Vorstellung, dass die ‚Herrscher dieser Weltzeit‘ Jesus gekreuzigt haben, weil sie ihn, den vom Himmel gesandten Gottessohn, in seiner Verkleidung als Mensch, nicht erkannt hatten (1. Kor. 2, 6-8)“ „ganz gnostisch“.¹⁶⁰ Bultmanns Einfluss auf die folgende Exegetengeneration war, wie man weiß, immens. Seine Interpretation und die der Religionsgeschichtlichen Schule lebte noch lange in den Kommentaren fort – selbst in dem eher konservativen, für Pfarrer, Lehrer und Gemeindemitarbeiter bestimmten NTD, freilich ohne dass dort das Wort „gnostisch“ fiel. Wendland spricht lediglich von „Geistmächten“, die den Kosmos in seinen verschiedenen Bezirken verwalten und die den Heilsplan Gottes nicht gekannt haben. „Hätten sie ihn gekannt, sie hätten sich gehütet, Christus zu kreuzigen, vielmehr alles getan, dies zu verhindern, da ja der Kreuzestod Christi der Weg Gottes zu ihrer eigenen Vernichtung und zur Erlösung der Welt von ihrer Herrschaft war.“¹⁶¹

Der Nag Hammadi-Fund von gnostischen Originaltexten und eine verbesserte Kenntnis des gnostischen Erlöser-Mythos ließen den letzten Zweifel am gnostischen Charakter des in 1 Kor 2:8 verwendeten Topos schwinden. Für den Schenke ist „der Satz I Kor 2,8 ... nur zu verstehen als ein aus seinem eigentlichen christologischen Kontext herausgelöster Topos einer ganz speziellen Ausformung einer schon christlich-gnostischen Erlöser-Vorstellung.“ Schenke macht auf eine auffallende Parallele des Topos in der gnostischen Schrift „Der Gedanke der großen Kraft“ aus NHC VI (p. 41,13-42,21) aufmerksam: „Der springende Punkt unseres Topos ist, dass der Tod des wahrhaft Lebendigen notwendig zum Tod des Todes und seiner Archonten selbst wird. Der vom Tod verschlungene wahrhaft Lebendige ist für ihn das Gift, an dem er stirbt.“¹⁶²

Die exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung des 1. Korintherbriefs über „Weisheit und Torheit“ von U. Wilckens bildete schon zu seiner Zeit eine Art Summe der Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Arbeit zu diesem Thema.¹⁶³

Aus verschiedenen Gründen, unter denen das zunehmende Unbehagen vieler zumal konservativer Theologen an der religionsgeschichtlichen Forschung

160 Bultmann, Lattke 1984, S. Bd. 4, 87.

161 Wendland 1963, S. 24.

162 Schenke 1973, S. 220.

163 Wilckens 1959, 1959 – Wilckens hat seine Thesen unverständlicherweise später wieder revidiert, siehe Wilckens 1979, S. 508ff.. Nun ergibt sich für ihn aus der Synonymität von „Weisheit dieses Äons“ (2:6) und „Weisheit der Menschen“ (2:5), dass es sich bei den Herrschern dieses Äons um *Menschen* (als Vertreter der Weisheit dieses Äons) handeln muss; vgl. Sellin 1982, S. 84, Anm 52. Da diese dann dieselben sein müssten, die den „Herrn der Herrlichkeit“ kreuzigten, hätte sich Paulus 2:5 also dagegen verwahrt, er predige die Weisheit eines Pontius Pilatus oder Kaiphas oder Herodes...

sicherlich eine wesentliche Rolle spielte, bewegte sich die Forschung etwa seit den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts dann allerdings doch wieder in die entgegengesetzte Richtung. Die dämonologische Deutung wurde fallengelassen, die Deutung der „Machthaber“ als irdische Herrscher wiederentdeckt. Offenbar lagen die Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung einigen Theologen schon zu lange und schwer im Magen. Bei anderen mag wachsende Sympathie mit einer seinerzeit aktuellen „politischen Theologie“ eine Rolle gespielt haben, für die man irdische Herrscher besser gebrauchen konnte als himmlische Geisterwesen. Außerdem war die von Bultmann und der Religionsgeschichtlichen Schule propagierte These einer „vorchristlichen Gnosis“, wie wir sahen, inzwischen in die Kritik geraten. Dadurch wurde späteren Exegeten zunehmend schwerer gemacht, den Einfluss gnostischer Vorstellungen bei Paulus anzuerkennen. Denn wenn es sich bei der Gnosis erst ein Phänomen des 2. Jahrhunderts war, bedurfte das Auftauchen gnostischer Vorstellungen in den angeblich aus dem 1. Jahrhundert stammenden Briefen des Apostels einer plausiblen Erklärung. Wenn man sie nicht besaß, erschien es – wieder nach dem Motto, dass nicht sein kann, was nicht sein darf – geraten, den gnostischen Einfluss bei Paulus überhaupt zu leugnen und wieder zur früheren Deutung der Archonten als irdischer Machthaber zurückzukehren. Elliott kann in seinem 1994 erschienenen Buch feststellen: „Earlier scholarship, heavily influenced by the ‘religio-historical school,’ tended to find 1Corinthians saturated with gnostic motifs; the ‘rulers of this age’ were set within a gnostic scheme of supernatural powers through which a ‘redeemer’ would descend to bring salvation. More recent scholarship has decisively criticized this interpretation, however, pointing out that the construct of a pre-Christian gnostic redeemer myth is a retrojection into the time of Paul of a pattern that first appears in gnostic literature a century or more later (Hervorhebung von mir), a pattern often dependent on Paul's letters.”¹⁶⁴

Detaillierter wird der Kurswechsel von A. Wesley Carr begründet, der es sich mit seinen Publikationen zu diesem Thema offenbar überhaupt zur Aufgabe gemacht

164 Elliott 1994, S. 111. Zu den Wissenschaftlern, die eine dämonologische Deutung vertreten, rechnet Thiselton: Everling (1888) Dibelius (1909), Weiss (1910). Lietzmann (1933), Delling (1933), Moffatt (1938), Knox (1939), Hering (1948), Craig (1953), Bultmann (1952), Wendland (1956), Wilckens (1959), Barren (1968), Conzelmann (1969), Senft (1979), Merk (1980) und Schrage (1991). – Für die Archonten als weltliche Herrscher plädieren nach Thiselton: J. Schniewind, G. Miller, Carr; Heinrici (1880), Findlay (1900), Robertson und Plummer (1911), Parry (1916), Bachmann (1936), Grosheide (1954), Morris (1958), Munck (1959), Feuillet (1963), Thrall (1965), Bruce (1971), Miller (1972), Davis (1984), Fee (1987), Strobel (1989), Kistemaker (1993) Lang (1994), Witherington (1995), Wolf (1996). Hays (1997) und Horsley (1998). Sellin 1982, S. 83, Anm. 47, bezeichnete die These von Wilckens, es handle sich bei dem Motiv um einen gnostischen Mythos, als „abwegig“.

hat,¹⁶⁵ die Ergebnisse religionswissenschaftlicher Arbeit deutscher Wissenschaftler wie Clemen, Dibelius, Bousset und Bultmann zu revidieren und am Beispiel verschiedener neutestamentlicher Stellen zu zeigen, dass der Geister- und Dämonenglaube ganz generell im frühen Christentum keinen Platz hatte.

Gegen die dämonologische Deutung von 1 Kor 2:8 soll nach Carrs Auffassung bereits der sprachliche Befund sprechen. Das Wort *archontes* (im Plural), begegnet nach Carrs Ansicht im Neuen Testament in der Regel in der Bedeutung „politische Herrscher“, besonders im Zusammenhang mit der Kreuzigung (Luk 23:14, 35; 24:20; Apg 3:17; 4:8, 25; 13:27). Damit besitze der Plural *per se* keine dämonologische Bedeutung;¹⁶⁶ außerdem gibt es für Carr keine Evidenz dafür, dass das Wort *archontes* vor dem 2. Jahrhundert überhaupt im Sinne von „Dämonen“ gebraucht wurde.¹⁶⁷ Im Übrigen würde Paulus die Archonten auch gar nicht in irgendeiner Weise mit denen von Kol 1:16, Eph 6:12 identifizieren.¹⁶⁸ Schließlich fügt Carr noch ein weiteres Argument hinzu; er bemerkt, dass *archontes tou aiōnos toutou* „cannot yet be regarded as a technical term of gnosticism, since Paul is describing his own message, not that of his opponents.“¹⁶⁹ Für die bereits von Everling gestellte Frage, wie der Verfasser des 1 Korintherbriefes die Schuld am Tode Jesu *allen* „Mächten der Weltzeit“ zur Last legen konnte, hat allerdings auch Carr keine Erklärung. Ebenso wenig erhalten wir bei ihm eine plausible Antwort auf die Frage, welche Veranlassung der Verfasser des 1. Korintherbriefes gehabt haben sollte, von der „Weisheit“ eines Pilatus, Herodes oder Kaiphas zu sprechen oder gar anzunehmen, dass diese für die von ihm angesprochene christliche Gemeinde irgendeinen Wert besessen haben könnte (2:6).

Unter den von Carr vorgebrachten Argumenten ist nicht alles von gleichem Wert, es findet sich manche „taube Nuss“ darunter, andere Behauptungen sind schlicht falsch. Darauf brauchen wir nicht weiter einzugehen.¹⁷⁰ Die oben erwähnten Argumente dagegen sind nicht ganz von der Hand zu weisen. Die Behauptung, dass sich der Plural *archontes* im Neuen Testament auf irdische Machthaber bezieht, ist wohl zutreffend. Es ist aber methodisch unzulässig, daraus den Schluss zu ziehen, es könnten deswegen „*per se*“ keine Geistermächte gemeint sein. Der im Johannesevangelium gebrauchte Ausdruck „Fürst dieser Welt“ (*archōn tou kosmou*;

165 Carr 1976; Carr 1981; vgl. Thiselton 2000, S. 236.

166 Carr 1976, S. 23.

167 Carr 1976, S. 23-24, 28-30.

168 Grindheim 2002, S. 694, A. 20.

169 Carr 1976; Wink 1989, S. 42.

170 Zum Beispiel behauptet Carr, Ignatius „shows very little interest in angelic or demonic beings.“ – Aber diese Behauptung kann angesichts von IgnEph 10:3; 13:1 (*hai dynameis tou Satanā*); 17:1; 18:2; IgnMag 1:2; IgnTrall 4:2; 5:1; 8:1; IgnRöm 5:3; 7:1; IgnPhld 6:2; IgnSm 6:1 (Satan als *archōn* dieser Welt); 9:1 nur als ignorant bezeichnet werden; Wink 1989, S. 42, A. 8.

Joh 12:31; 14:30; 16:11) bezeichnet in jedem Fall eine dämonologische Größe, und es ist nicht einzusehen, warum diese nicht auch in der Pluralform hätte verwendet werden können (eine andere, nicht unerhebliche Frage ist freilich, ob das Johannesevangelium überhaupt im 1. Jahrhundert entstand).

Doch abgesehen davon klären sich die von Carr gegen die dämonologische Deutung erhobenen Einwände vollständig, wenn man nicht – wie er und die meisten anderen Exegeten – von vornherein die Echtheit des 1 Korintherbriefes voraussetzt und den Brief in das 1. Jahrhundert datiert. Der Ausdruck *archontes tou aiōnos toutou* ist in der Tat ein Terminus aus dem 2. Jahrhundert und entstammt der mythologischen Gnosis – darin muss man Carr zustimmen. Eben deswegen ist er aber auch, was Carr und andere Exegeten natürlich nicht wahrhaben wollen, der deutlichste Hinweis darauf, dass der Autor des 1. Korintherbriefes *in eben diese Zeit*, d.h. in das 2. und nicht in das 1. Jahrhundert hineingehört! Carrs Annahme, die Formulierung könne gar nicht als gnostischer Topos gemeint sein, weil er beim Verfasser des Briefes, bei „Paulus“ also, begegnet, geht von der irrigen Annahme aus, dass der Verfasser des 1. Korintherbriefes ein Gegner der Gnosis war, was jedoch allererst noch zu beweisen wäre.

Einen anderen Versuch, der gnostischen Interpretation zu entkommen und „Paulus“ aus dem weisheitlichen Kontext bzw. von Philo her zu verstehen, hat Sellin gemacht.¹⁷¹ Nach ihm soll die ganze Theorie vom gnostischen Mythos schon deswegen entfallen, weil mit dem Relativpronomen *hēn* (die keiner der Herrscher dieses Aions erkannt hat) keine personifizierte Weisheit, sondern der Plan Gottes gemeint sei. Auch für Sellin sind mit den „Herrschern der Welt“ keine gnostischen Archonten, sondern die für die Kreuzigung verantwortlichen „religiösen Führer“ gemeint. Leider versäumt Sellin es, uns zu sagen, um welche es sich dabei im Einzelnen handelt und wo wir etwas über deren „Weisheit“ erfahren können.

Für die Deutung der „Herrscher dieser Weltzeit“ als supranaturale Machthaber, d.h. als Archonten, finden sich in den verschiedenen Systemen der mythologischen Gnosis des 2. Jahrhunderts eine Fülle von frappierenden Parallelen.

Im Folgenden einige Stellen zu den drei entscheidenden Kernmotiven von 1 Kor 2:6-8:

1) die Unwissenheit der Archonten, 2:8 bzw. das verborgene Auftreten des Erlösers, 2:8

2) ihre Kreuzigung des Erlösers bzw. dessen Tod, 2:8

3) ihre durch das unschuldige Opfer ermöglichte Vernichtung 2:6.

171 Sellin 1982, S. 84ff.

Sehr erhellend ist auch hier wieder die *Ascensio Jesajae*:

Asc Jes 10:11-12 „Und keiner von den Engeln dieser Welt wird erkennen, dass du mit mir zusammen der Herr der sieben Himmel und ihrer Engel bist [nec sciunt omnes principes istius mundi, (= archontes tou aiōnos totou) esse Dominum mecum Septem coelorum et angelorum eorum (sc. coelorum), nec sciunt te esse mecum]. Und sie werden nicht erkennen, dass du zu mir gehörst (1), bis ich mit der Stimme der Himmel ihre Engel und ihre Lichter rufen und die gewaltige Stimme zum sechsten Himmel hin erschallen lassen werde, dass du richten und vernichten sollst den Fürsten und seine Engel und die Götter dieser Welt, und die Welt, die von ihnen regiert wird (3) ... 11:19 Und darnach wurde der Widersacher neidisch auf ihn und reizte die Kinder Israels gegen ihn auf, indem sie nicht wussten, wer er war, und überlieferten ihn dem Könige und kreuzigten ihn, und er stieg hinab zum Engel der Unterwelt (2).“

Der von Eznik erzählte marcionitische Mythos hat seine Wurzeln sicherlich bereits im 2. Jahrhundert:

„Und es schmerzten ihn (den „Guten“) die ins Feuer Gestürzten und der Qual Verfallenen. Er sandte seinen Sohn, auszuziehen und sie zu befreien und die Gestalt des Knechtes anzunehmen und in Menschengestalt aufzutreten unter den Kindern des Gottes des Gesetzes. Du sollst, so sagte er zu ihm, ihre Aussätzigen heilen, ihre Toten zum Leben erwecken, ihre Blinden öffnen und unter ihnen große Heilungen umsonst wirken, bis der Herr der Geschöpfe dich sieht, beneidet und dich ans Kreuz erhöht. Dann, wenn du gestorben bist, steigst du hinab in die Hölle und führst sie von dort heraus. Denn die Hölle ist es nicht gewöhnt, das Leben in sich aufzunehmen. Deswegen auch kommst du an das Kreuz, damit du den Toten gleichst und die Hölle wird ihren Mund auftun, dich zu verschlingen (2). Du gehst nun mitten in sie hinein und wirst sie leeren. Und als sie ihn ans Kreuz erhöht hatten, da stieg er, wie sie sagen, in die Hölle hinab und leerte sie. Er führte die Geister aus ihr heraus und brachte sie in den dritten Himmel zu seinem Vater. Der Herr der Geschöpfe erzürnte und zerriss im Zorn seinen Mantel und den Vorhang seines Tempels, dann verfinsterte er seine Sonne und kleidete in Dunkel seine Welt und saß traurig voll Betrübnis. Da stieg Jesus in der Gestalt seiner Gottheit zum zweiten Mal hernieder zum Herrn der Geschöpfe und hielt Gericht mit ihm wegen seines Todes. Als der Herr der Welt die Gottheit Jesu sah, da erkannte er, dass noch ein anderer Gott ist als er. Und Jesus sprach zu ihm: „Jetzt ist Gericht durch mich gegen dich, und niemand anders soll Richter sein zwischen dir und mir als deine Gesetze gerade, die du geschrieben hast. Als sie die Gesetze vorgelegt hatten, sprach Jesus: „Hast nicht du in deinen Gesetzen geschrieben, wer tötet, der soll sterben; und wer das Blut eines Gerechten vergießt, dessen Blut sollen sie vergießen?“ [Gen.9,6.] Er sprach: „Ja, das habe ich geschrieben.“ Und Jesus sprach zu ihm: „Also ergib dich in meine Hände, damit ich dich töte und dein Blut vergieße, wie du mich getötet und mein Blut vergossen hast. Denn ich bin gehörigermaßen gerechter als du. Und auch deinen Geschöpfen habe ich große Wohltaten erwiesen. [Anschließend] fing er an, die Wohltaten aufzuzählen, welche er seinen Geschöpfen

erwiesen hatte. Als der Herr der Geschöpfe sah, dass er über ihn obsiegte, und als er nicht wusste, was er sagen sollte, weil er durch seine eigenen Gesetze der Schuld überführt wurde, und er nichts fand, was er zur Antwort hätte geben können, weil er des Todes schuldig war wegen des Todes jenes, da flehte er ihn an und bat: „Dafür, dass ich gesündigt und dich unwissentlich getötet habe, wusste ich doch nicht, dass du Gott seiest, sondern hielt dich für einen Menschen (1), will ich dir diese Sühne zum Ersatz geben, alle, welche an dich glauben wollen, sollst du hinführen, wohin du willst. Da ließ Jesus von ihm ab und nahm in einer Entrückung den Paulus und offenbarte ihm den Preis. ... Und sie sagen, dass der Herr der Welt sich und seine Welt für Ewigkeit zerstört (3).“

Auf die Parallele Mythos im *Epheserbrief des Ignatius* wurde immer wieder hingewiesen (IgnEph 19):

„Und es blieb dem Fürsten dieser Welt verborgen (1) die Jungfrauschafft Marias und ihr Gebären, ebenso auch der Tod des Herrn (2); drei laut rufende Geheimnisse, die in der Stille Gottes vollbracht wurden. Wie wurden sie nun den Zeiten kund? Ein Stern strahlte auf am Himmel ... Infolgedessen löste jegliche Zauberei sich auf, und jede Fessel der Bosheit ward vernichtet; die Unwissenheit ward weggenommen, das alte Reich ward zerstört (3), da Gott in Menschengestalt sich offenbarte zur Neuschaffung ewigen Lebens; da nahm seinen Anfang, was bei Gott zubereitet war. Deshalb kam alles in Bewegung, weil die Vernichtung des Todes betrieben wurde.“

Wink nimmt möglicherweise zu Recht an, dass Ignatius von der Ascensio Jesajae abhängig ist. Dafür spricht auch, was Wink nicht erwähnt, das Motiv der „laut rufenden Geheimnisse“. Es bezieht sich deutlich auf Asc Jes 10:12: „Und sie werden nicht erkennen, dass du zu mir gehörst, bis ich mit der Stimme der Himmel ihre Engel und ihre Lichter rufen und die gewaltige Stimme zum sechsten Himmel hin erschallen lassen werde, dass du richten und vernichten sollst den Fürsten und seine Engel und die Götter dieser Welt, und die Welt, die von ihnen regiert wird...“

Allerdings zieht Wink aus seiner richtigen Beobachtung eine falsche Konsequenz:

„The very fact that Ignatius is dependent on the tradition preserved in the Ascension of Isaiah indicates that 1 Cor. 2:6-8 was already being interpreted by Christians prior to the end of the first century as referring to demonic powers.“¹⁷² Aber das kurze Streiflicht 1 Kor 2:6-8 kann kaum den Anstoß für den in der Ascensio Jesajae entfalteten Mythos gegeben haben. Auch Hannah sieht in dem Abschnitt der Ascensio „a midrashic explanation of this Pauline pronouncement“.¹⁷³ Die Ascensio Jesajae und die ganze damit verwandte Tradition vom „verborgenen Erlöser“ auf einen Midrasch der drei Verse 1Kor 2:6-8 zurückführen zu wollen, ist eine absurde Annahme.

172 Wink 1989, S. 44.

173 Hannah 1999, S. 192.

Aus dem von Schenke erwähnten Text *Noēma* (NHC VI/4) 42.1ff:

„Und gab den Unterweltherrscher der Schande preis. Er erweckte die Toten, und seine Herrschaft löste er auf. Dann entstand eine große Unruhe. Die Herrscher erhoben ihren Grimm gegen ihn. Sie wollten ihn dem Unterweltherrscher übergeben. Dann wurde einer von seinen Gefolgsleuten erkannt. Feuer ergriff seine Seele. Er lieferte ihn aus, weil niemand ihn kannte. Sie taten (es), sie ergriffen ihn. Sie richteten sich selbst. Und er wurde an den Unterweltherrscher ausgeliefert, und er wurde übergeben an Sasabek und Beroth (2). Er hatte sich zugerüstet, um hinabzusteigen und sie zu überführen. Dann nahm der Unterweltherrscher ihn in Empfang, (p.42) Und die Beschaffenheit seines Fleisches fand er nicht heraus, so dass er ihn hätte festhalten können, um ihn den Herrschern zu zeigen (1). Vielmehr sagte er: „Wer ist das? Was für einer ist es?“ Sein Wort löste das Gesetz des Äons auf. Er stammt aus dem Wort der Kraft des Lebens. Und er war stärker als der Befehl der Herrscher. Und sie waren nicht in der Lage, über ihr Werk zu herrschen. Die Herrscher suchten nach dem, der entstanden ist. Sie erkannten nicht, dass dieser das Zeichen ihrer Auflösung ist und (dass) er die Veränderung des Äons ist. (2) Die Sonne ging unter am Tage; der Tag wurde finster. Die Dämonen zitterten. Und danach wird er sichtbar aufsteigen. Und das Zeichen des kommenden Äons wird sichtbar werden. Und die Äonen werden zerschmelzen. (3)“

Weitere Parallelen: Iren Haer 1 23:3; 30:12; Iren Epid 1:84; Tertullian carn 1:6; Epiph Haer 2 21:2; EvPhil (NHC II/3) 26; UW (NHC II/5) p. 125:1; 2LogSeth (NHC VII/2) p. 56:20ff.; Protennoia (NHC XIII/1) p. 49:1ff.; Pistis Sophia 1,7,12.

Eine nähere Prüfung der beiden Deutungen A und B zeigt:

1. Die Aussage, dass die Herrscher dieses Äons vernichtet werden (*katargoumenōn*, Präsens), ergibt vor dem Hintergrund dessen, dass diejenigen, die den Tod Jesu zu verantworten hatten, zum Zeitpunkt der Abfassung des 1. Korintherbrief vermutlich gar nicht mehr lebten, keinen Sinn. – Sie fügt sich aber bestens zu der Annahme, dass wir es dabei mit jenen supranaturalen Mächten zu tun haben, von denen der Verfasser dieser Passage im letzten Kapitel des Korintherbriefes spricht. 1 Kor 15:24 tritt das Ende dann ein, „wenn er (der Sohn) das Reich Gott, dem Vater, übergeben wird, nachdem er alle Herrschaft (*archē*) und alle Macht (*exousia*) und Gewalt (*dynamis*) vernichtet (*katargēsē*) hat.“

In der von Eznik von Kolb bezeugten marcionitischen Lesart ist das Subjekt des Satzes nicht Jesus, sondern der *Weltschöpfer*. Eznik: „Übrigens entwerten sie auch ein anderes Wort, das der Apostel richtig gesprochen hat: Dass, wenn er alle Herrschaften und Mächte wird niedergeworfen haben, er herrschen muss, bis alle seine Feinde unter seine Füße gelegt werden. Und sie sagen, dass der Herr der Welt sich und seine Welt für Ewigkeit zerstört.“¹⁷⁴ Hier liegt die Vorstellung zugrunde,

174 Eznik v. Kolb De Deo 4:10.

dass der Herr der Welt sein eigenes Werk selbst zerstören wird. Es ist dies eine Variation des gnostischen Gedankens, dass die materielle Schöpfung sich nach dem Abzug der Pneumafunken, die durch den Erlöser befreit und ins Lichtreich geführt wurden, auflöst und schließlich in sich selbst zerfällt.

Von solchem Triumph über den Demiurgen und die Archonten weiß auch der Kolosserbrief. Kol 2:15 ist wiederum von den „Mächten und Gewalten“ die Rede, die er „ihrer Macht entkleidet und sie öffentlich zur Schau gestellt und hat einen Triumph aus ihnen gemacht in Christus“ (vgl. Kol 1:19f); nach Eph 1:20-23 erhielt Christus von Gott die Herrschaft „über alle Reiche, Gewalt, Macht, Herrschaft und alles, was sonst einen Namen hat, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen. (Eph 1:20-23; vgl. Kor 15:24).

2. Die Möglichkeit, „Paulus“ könne bei der „Weisheit der Herrscher dieser Welt“ (2:6) an die für den Tod Jesu verantwortlichen Machthaber, also Pilatus, Herodes oder Kaiphas gedacht haben, ist, selbst wenn sie rein theoretisch gemeint wäre, so absurd, dass sie an dieser Stelle gar nicht ernsthaft in Betracht gezogen werden kann. 2:6 ist die entscheidende Klippe, an der Deutung 2 unvermeidlich scheitern muss. – Dagegen ist es keineswegs unangemessen von der Weisheit der Archonten zu sprechen, zumal es sich dabei um die für die Schöpfung verantwortlichen Mächte handelt.¹⁷⁵ Freilich sind ihre Kräfte nur begrenzt, was sie selbst in ihrem Hochmut allerdings nicht erkennen (auf kosmischer Ebene verhalten sie sich wie der Psychiker zum Pneumatiker).

3. Die Aussage, dass keiner der Herrscher dieses Äons die „Weisheit Gottes“ erkannt habe, wäre, sofern man unter den Herrschern die für den Tod verantwortlichen irdischen Machthaber versteht, ebenso rätselhaft wie die damit zusammenhängende Aussage, dass sie den Herrn nicht gekreuzigt hätten, wenn sie ihn erkannt hätten. Hier handelt es sich um Aussagen, deren Pointe letztlich nur vor dem Hintergrund des Mythos, wie wir ihn in den gnostischen Systemen des 2. Jahrhunderts kennenlernten, möglich ist und die darin besteht, *dass sich der Demiurg bzw. seine Archonten durch den unschuldigen Tod Christi schuldig gemacht und damit ihre eigen Vernichtung bewirkt haben.*

Es zeigt sich, dass die Deutung 1 eine kohärentes Verständnis des Zusammenhangs der drei in 1 Kor 2:6-8 enthaltenen Kernmotive erlaubt – etwas,

175 UW (NHC II/5) p. 125:23ff „Als nun die Vollkommenen in Erscheinung traten in Gebilden der Archonten und als sie die unvergleichliche Wahrheit enthüllten, beschämten sie alle Weisheiten der Götter.“ Polemisch Eznik von Kolb 4:2 „Und wenn er (der höchste Gott) in sich selbst eine solche Weisheit nicht hatte, dann hätte er wenigstens auf den Schöpfer der Welt hinschauen und doch von ihm die Kunst erlernen sollen.“

was man von den Erklärungen Carrs und anderer Befürworter von Deutung 2 nicht sagen kann.

Nun nennt Thiselton in seinem Kommentar neben den beiden erwähnten Deutungsmöglichkeiten von 2:6-8 auch noch eine dritte und vierte: (3) Herrscher als „angelic custodians of nations. Both supernatural and political.“ Außerdem „(4) Rulers of this world order as sociopolitical powers in a structural collectivity that transcends given human individuals (possibly with a hint of demonic overtones).“ Bei beiden Deutungsmöglichkeiten handelt es sich um *Sowohl-als-auch-Positionen*, die sich nur darin voneinander unterscheiden, dass (3) stärker religionsgeschichtlich, (4) dagegen stärker sozialpsychologisch/politisch akzentuiert ist. Als Vertreter von (3) erwähnt Thiselton Oskar Cullmann, für den „Paul manifestly means both the invisible ‘princes of this world’... and their actual human instruments, Herod and Pilate. Unsichtbare Mächte „stand behind what occurs in the world“. Cullmann beruft sich für seine Deutung auf Martin Dibelius und dessen These, dass nach der Vorstellung des Spätjudentums jede Nation durch ein besonderes Engelwesen vertreten werde.

Auch für Wink, der von Thiselton als Repräsentant von Deutung 4 genannt wird, lassen sich Deutung 1 und 2 miteinander verbinden: „Both the argument that the archontes in 1 Cor 2:6-8 are human and the argument that they are divine are plausible ... both views are correct.“¹⁷⁶ So hatte auch schon Dehn für einen Zusammenhang zwischen irdischen und himmlischen Machthabern plädiert: „Wenn er nun hier, woran nicht zu zweifeln ist, unter den ‚Obersten dieser Welt‘ Engelmächte versteht, so kann er sich den Hergang doch nur so vorgestellt haben, dass Pilatus, die Hohenpriester usw., die Jesus zu Tode gebracht haben, in der Hand dieser Mächte gewesen sind, dass also Obrigkeit und Engel in enger Verbindung miteinander gestanden haben.“¹⁷⁷

Politisch exponierter argumentiert Elliott, der Diktatoren wie Ferdinand Marcos, Benigno Aquino, Oscar Romero in El Salvador und Jean-Bertrand Aristide bemüht, um zu zeigen, dass es sich bei den „bösen Mächten“ immer auch um überindividuelle Kräfte eines Systems von Unterdrückung handelt. Nach Elliott hätte Paulus den Tod Jesu als Beginn eines „Befreiungskrieges“ Gottes gegen die

176 Wink 1989, S. 43f.; ähnlich Strecker, Horn 1996, S. 47“Die der göttlichen Weisheit feindlichen Mächte sind offenbar mit dem kosmischen Sein zugeordneten dämonischen Kräften identisch, die durch irdische Gewalten ihre Macht ausüben.“

177 Dehn 1936, S. 104. Auch für Weiß 2008, S. 421 lässt sich die „Frage, ob es sich bei den 1 Kor 2,6 ff. mehrfach genannten ‚Herrschern dieser Weltzeit‘, die, wie es 1 Kor 2,8 heißt, ‚den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben‘, um weltliche oder um nichtweltlich-dämonische Mächte handelt ... wohl nicht i.S. einer Alternative“ beantworten. Aber seine Position bleibt unklar, weil er ausschließlich Argumente für letztere bietet.

unterdrückenden Weltmächte verstanden.¹⁷⁸ Mit historisch-kritischer Forschung haben solche „Aktualisierungsversuche“, die vor einigen Jahrzehnten noch möglich waren, nicht mehr viel zu tun.

Dass die supranaturalen und die weltlichen Mächte in der Vorstellungswelt mancher antiker Autoren zusammengehörten, wird von Wink anhand von Asc Jes 11:19-20 belegt: „Und danach wurde der Widersacher neidisch auf *ihn und reizte die Kinder Israels* gegen ihn auf, indem sie nicht wussten, wer er war, und überlieferten ihn dem Könige und kreuzigten ihn, und er stieg hinab zum Engel der Unterwelt. In Jerusalem nämlich sah ich, wie sie ihn kreuzigten am Holze...“

Im Fall des 1. Korintherbriefes wäre von den Verfechtern der Deutungen 3-4 allerdings zunächst der Beweis dafür zu erbringen, dass „Paulus“ überhaupt weltliche Machthaber als historische Größen, die für den Tod Jesu verantwortlich sein sollen, kannte. In seinen Briefen ist jedenfalls nicht von ihnen die Rede, wie ja überhaupt die näheren Umstände der Kreuzigung Christi völlig ausgeklammert bleiben.

Immerhin gibt es auch die Möglichkeit, dass sich die Vorstellungen des Verfassers des 1. Korintherbriefes innerhalb eines mythologischen Rahmens bewegen, der ganz ohne menschliche „Exekutoren“, die den auf die Erde gekommenen Gottessohn töten, auskommt. Einige Texte aus der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi könnten die Existenz eines solchen Mythos belegen. In Umrissen lassen sie die Züge eines mythologischen Dramas erkennen, das auf rein supranaturaler Ebene spielt. Die Tötung des Gottessohnes ist hier nicht das Werk von Menschen, sondern ausschließlich von dämonischen Mächten.

Zumal in dem schon zitierten Abschnitt aus dem *Gedanken unserer großen Kraft, Noēma* (NHC VI/4) p. 41,20ff. scheint dies der Fall zu sein. Der Abschnitt erzählt zunächst, wie die Archonten aufgrund de Wirkens des Erlösers in Verwirrung geraten und ihm den Herrscher der Unterwelt übergeben wollen. Nach der „Auslieferung“ durch einen der „Gefolgsleute“, dessen Name nicht genannt wird und bei dem es sich keineswegs, wie Lüdemann vermutet, um *Judas* handeln muss, wird der Erlöser von diese dämonischen Mächten ergriffen usw.

Wie schon bemerkt, haben wir es hier mit einer klassischen Variante des bekannten gnostischen Erlösermythos zu tun. Der Erlöser weilt unerkannt auf der Erde, sein Wirken, insonderheit die Totenerweckungen, ruft Unruhe unter den kosmischen Mächten, den Archonten, hervor. Von anderen unterscheidet sich diese Version vor allem durch den Auftritt eines „Auslieferers“. Da die Archonten den Erlöser nicht kennen, lassen sie sich den Erlöser durch einen Nachfolger

178 Elliott 1994, S. 123.

bekanntmachen. Von ihnen (nicht vom „Auslieferer“) wird dieser sodann (Sasabek) und Beroth ausgehändigt. Doch auch der Herr der Unterwelt bekommt ihn nicht zu fassen, da sich die ganz andere „Art seines Fleisches“ – hier macht sich der gnostische Dokerismus bemerkbar – der niederen Erkenntnis des beschränkten Unterweltherrschers entzieht.

Insgesamt fallen merkwürdige Unterscheide zu den Evangelienberichten ins Auge. Statt der dreißig Silberlinge werden neun Bronzemünzen für die Auslieferung des Erlösers ausgehändigt, und zwar nicht an den „Auslieferer“, sondern an die Archonten. Zudem fehlen die aus der Passionsgeschichte bekannten *dramatis personae*: Pontius Pilatus, Herodes, Kaiphas und das Volk. Statt der weltlichen römischen und jüdischen Herrscher begegnen kosmische Mächte, die Archonten, der Herrscher der Unterwelt.

Man kann sich schwer vorstellen, dass der hier vorliegende Mythos aus 1 Kor 2:8 oder aus der neutestamentlichen Passionsgeschichte herausgesponnen wurde – was jedoch der Fall sein müsste, wenn wir der gängigen Anschauung folgten. Wir haben es offenbar mit einer ganz unabhängigen Überlieferung zu tun, die keinerlei Verbindung zur neutestamentlichen Verrats- bzw. Passionsgeschichte erkennen lässt und die auch nicht als „Midrasch“ von 2:6-8 gelten kann.

Fast ist man an dieser Stelle versucht, in dem Text ein Indiz für die alte radikalkritische These zu sehen, dass die Passionsgeschichte der Evangelien in wesentlichen Teilen nichts anderes ist als ein historisch eingekleideter gnostischer Erlösermythos. Die Linien von der mythischen zur historisierten Version lassen sich leicht ausziehen – das Umgekehrte ist wesentlich schwieriger: So ist es gut möglich, dass aus der noch namenlosen, nebulös-mythischen Gestalt des „Auslieferers“ die Figur des Verräters Judas wurde. Aus den mythischen Archonten könnten sich historische Personen, die „Machthaber“ der Passionsgeschichte entwickelt haben: der römische Statthalter und die Vertreter des jüdischen Establishments. Das könnte im Übrigen auch die von Carr beobachtete auffallende Häufigkeit des Begriffs *archontes* innerhalb der Passionsgeschichte erklären. Dass die Priester Jesus ohne Hilfe des Judas nicht erkannten, könnte als ein Reflex des Mythos vom verborgenen Erlöser gesehen werden. Dieser Zug der Erzählung, der innerhalb eines historischen Rahmens natürlich keinen Sinn mehr macht, wäre einfach aus dem Mythos mitgeschleppt worden. Die neun Bronzemünzen wären von Matthäus durch die 30 Silberlinge ersetzt worden, die ihrerseits deutlich auf den Propheten Sacharja anspielen (11:12.13); der atl. Bezug diente wie so oft dazu, die neutestamentlichen Heilsgeschichte an das Alte Testament anzubinden und gegen gnostische „Missdeutungen“ zu sichern.

Doch angesichts des fragmentarischen Charakters des Erlösermythos, den uns die Schrift *Der Gedanke unserer großen Kraft* erzählt, sowie der ungeklärten Frage nach Alter und Herkunft der Schrift und den in ihr enthaltenen Traditionen, müssen solche Überlegungen spekulativ bleiben. Der Nachweis, dass die Passionsgeschichte eine historisierte Fassung des gnostischen Erlösermythos darstellt, müsste im größeren Rahmen geschehen.

Es bleibt dabei: Bei den „Herrschern dieser Weltzeit“ in 1 Kor 2:6-8 handelt es sich um supranaturale Wesen bzw. um die Archonten des gnostischen Mythos, der in den gnostischen Systemen des 2. Jahrhunderts in verschiedenen Variationen überliefert wurde. Wenn dieser Mythos bzw. wesentliche Bestandteile dieses Mythos dem Verfasser des Korintherbriefs bekannt waren, woran angesichts des zum Vergleich herangezogenen Materials und der gänzlichen Unhaltbarkeit von Deutung B nicht zu zweifeln ist, so muss auch dieser in das 2. Jahrhundert datiert werden. Es sei den, es hätte eine „vorchristliche Gnosis“ oder eine *Protognosis* bzw. *Gnosis in statu nascendi* gegeben, wofür es, wie wir inzwischen wissen, keine Evidenz gibt. D.h. keine andere Evidenz – als Paulus selbst, d.h. die gnostischen Elemente in seiner Sprache und Theologie. Aber diese Evidenz ist, wie jeder anerkennen wird, trotz des von den Befürwortern der „vorchristlichen Gnosis“ beschworenen „hermeneutischen Zirkels“, äußerst schwach – und daher wäre es besser, zu tun, was, wenn es nicht um Paulus ginge, gewiss auch getan werden würde: zu akzeptieren, dass wir es bei den paulinischen Briefen mit pseudepigraphischen Texten zu tun haben, die in das 2. nachchristliche Jahrhundert gehören.

4. 1 Kor 15:8 – Der Apostel als „Fehlgeburt“

Zu den Passagen, die ohne den Hintergrund des gnostischen Mythos nicht verstanden werden können, gehört auch 1 Kor 15:8. Nach einer Auflistung der Auferstehungszeugen sagt „Paulus“ von sich:

„Zuletzt von allen aber wie der Fehlgeburt (*ektrōma*) so erschien er (der auferstandene Christus) auch mir, denn ich bin der geringste der Apostel, der ich nicht geeignet bin Apostel genannt zu werden, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt.“

Strittig ist die Interpretation des Wörtchens *ektrōma*, das im NT nur an dieser Stelle begegnet. Bei den griechischen Schriftstellern ist damit im Allgemeinen eine „Fehlgeburt“ gemeint, wobei offen bleibt, ob es sich um eine Früh- oder Totgeburt handelt. „In jedem Fall handelt es sich um die unausgetragene, unreife Leibesfrucht, die lebendig oder tot zur Welt gebracht wird. Entscheidend ist der unnormale Zeitpunkt der Geburt und die unvollkommene Gestalt des Geborenen.“¹⁷⁹ In der Septuaginta kommt *ektrōma* nur dreimal vor. Während in Koh 6:3, Ijob 3:16 das Wort die Bedeutung *unzeitige Geburt, Frühgeburt* hat, ist Num 12:12 offenbar die Totgeburt gemeint, die schon im Mutterleib ohne Leben war.

Da Paulus davon spricht, dass ihm Christus „zuletzt von allen (Aposteln)“ erschienen ist, legt sich die Annahme nahe, dass *ektrōma* hier im Sinne von „Spätgeburt“ oder „Nachgeburt“ gemeint sei. Doch angesichts des klaren lexikalischen Befunds muss diese Deutung ausscheiden.¹⁸⁰ So kommt als Bedeutung von *ektrōma* nur „Frühgeburt“ bzw. „Fehlgeburt“ in Frage, was wiederum erhebliche Interpretationsschwierigkeiten bereitet, da beide Übersetzungen sich nur schwer damit vereinbaren lassen, dass „Paulus“ sich ausdrücklich als den *letzten* Auferstehungszeugen bezeichnet. Harnack: „An *ektrōma* als Frühgeburt kann nicht gedacht werden, denn dazu passt *eschaton* wie die Faust aufs Auge.“¹⁸¹

Gleiches gilt für die Übersetzung „Totgeburt“, die ebenso wenig als „Interpretament der einleitenden zeitlichen Bestimmung“¹⁸² betrachtet werden kann. Als weitere Schwierigkeit kommt noch hinzu, dass *ektrōma* durch den bestimmtem Artikel determiniert wird und dadurch ein besonderes Gewicht erhält (Bengel: *Articulus vim habet*).¹⁸³ Wie lässt es sich erklären, dass „Paulus“ von *der* Fehlgeburt spricht? Auf welche „Fehlgeburt“ im Besonderen bezieht er sich?

179 Schneider 1933-1979, S. 463.

180 Schneider 1933-1979, S. 464.

181 Harnack 1980, S. 72, A. 3.

182 von der Osten-Sacken 1973, S. 250.

183 Bengel 1759, S. 754.

Angesichts der mannigfachen Schwierigkeiten fallen die Erklärungen der Exegeten erwartungsgemäß ebenso phantasievoll wie maniert bzw. künstlich aus. Für Björck soll sich Paulus damit als „Scheusal“ oder „Mißgeschöpf“ bezeichnet haben.¹⁸⁴ Die Erklärung wurde von Boman aufgegriffen und als Anspielung auf die gebrechliche Physis des Apostels (2 Kor 10:10) bzw. als Spottname im Sinne von „Zwerg“ gedeutet. Der Begriff sei in jedem Fall „Ausdruck des höchsten menschlichen Elends.“¹⁸⁵ Da man sich den bestimmten Artikel seit Weiß in der Regel damit erklärt, dass Paulus an dieser Stelle ein *Schimpfwort* zitiert habe, soll der Ausdruck nach Boman nicht von Paulus selbst stammen, sondern von seinen Gegnern in Korinth.¹⁸⁶

Auch für Güttgemann handelt es sich um ein Schimpfwort, das Paulus aufgreift und das dazu dienen soll, ihn als „Außenseiter“ zu deklassieren. Die gnostischen Gegner in Korinth hätten „mit dem Schimpfwort *ektrōma* Paulus den Apostolat mit dem Argument bestritten, er vertrete in der Auferstehungslehre mit der Verkündigung der christologischen Distanz eine Außenseiterstellung. Der wahre Apostel verkündige nämlich die Identität zwischen Christus und den Christen und kenne darum keine christologisch-zeitliche Distanz.“¹⁸⁷ Paulus wolle demgegenüber zeigen, dass er mit seiner Lehre in einer Reihe mit den anderen stehe und ergänze daher in V. 8: „ich bin dazu noch als letzter und erst nachträglich in die Reihe der Verkündiger hineingekommen.“¹⁸⁸ Paulus hätte den Korinthern somit sinngemäß entgegengehalten: „Eine Frühgeburt bin ich nur im Sinne einer Spätgeburt“ (da nachträglich hineingekommen). Das ist, abgesehen von der sprachlich fragwürdigen Gleichung „Fehlgeburt“ = „Außenseiter“, nicht sehr überzeugend.¹⁸⁹

Nach Fridrichsen hätten die Gegner des Paulus ihn ein *ektrōma der anagennēsis*, d.h. einen „Fehlgeburt der Wiedergeburt“ genannt¹⁹⁰ – auch diese Deutung hat sich verständlicherweise nicht durchsetzen können.¹⁹¹ Denn warum sollte sich der Apostel dann nicht auch als *ektrōma tēs anagennēseōs* bezeichnet haben?

Strecker „dechiffriert“ die enigmatische Wendung aus „anthropologischer-ritologischer Perspektive“: Paulus sei seinem bisherigen Leben als Verfolgers der

184 Björck 1939, S. 3ff.

185 Boman 1964, S. 48ff.; vgl. Fuchs 1965, S. 63.

186 Weiss 1977, S. 315f.; ebenso Schneider 1933-1979, S. 464; Lindemann 2000, S. 334, sieht keine Indizien dafür, dass ein gegen Paulus gerichtete Schimpfwort im Hintergrund stehen könnte.

187 Güttgemanns 1966, S. 89.

188 Güttgemanns 1966, S. 91.

189 von der Osten-Sacken 1973, S. 250, Anm. 23.

190 Lindemann 2000, S. 334.

191 Fridrichsen 1994, S. 216; vgl. Lindemann 2000, S. 334.

Christentums durch das Damaskuserlebnis „abgestorben“, seine Geburt als Apostel habe den vollständigen Tod der alten Person bewirkt. *Ektrōma* müsse somit als Symbol für den „Initiationstod“ verstanden werden. „Die Fehlgeburt ist ein vorzügliches Symbol für ‚permanente Liminalität.‘“¹⁹² Als lebende Totgeburt mache sich der „stigmatisierte“ Paulus „gewissermaßen zur liminalen Figur par excellence.“ Doch ist es fraglich, ob die Korinther überhaupt in der Lage gewesen wären, dem kleinen Nuss-Schälchen *ektrōma* diese komplexen theologisch-ritologischen Zusammenhänge ohne hermeneutische Hilfestellung Streckers zu entnehmen.

Auch Nickelburgs Erklärung verlangt den Korinthern einiges ab. Er interpretiert den Begriff „Fehlgeburt“ im Lichte von Gal 1:15. Da Paulus sein Leben vor der Bekehrung als der eigentlichen Bestimmung entgegengesetzt betrachte, befinde er sich gewissermaßen noch in einem embryonalen Zustand. „He was *ektrōma* with respect to the purpose for which he was appointed from the womb. In spite of this, God revealed the risen Christ to him and made him what he was intended to be from the womb.“¹⁹³ Dagegen bemerkt Strecker zu Recht, dass die korinthischen Leser das nur dann hätten verstehen können, wenn sie von der Überzeugung des Paulus, im Mutterleib auserwählt worden zu sein (Gal 1:15), gewusst hätten. Nickelburgs Annahme, es handele sich dabei um einen Teil der Predigt und des Lehre des Apostels in Korinth, hält er für spekulativ.¹⁹⁴

Anders als Nickelsburg, der die Frage nach dem Sinn des Artikels vor *ektrōma* unbeantwortet lässt, erkennt Schäfer richtig, dass der Apostel hier offenbar auf „etwas den Lesern Bekanntes“ anspielen müsse.¹⁹⁵ Freilich nicht auf ein Schimpfwort, wie Weiß noch meinte, sondern auf eine *alttestamentliche Bibelstelle*. Schäfer sieht in dem von „Paulus“ benutzten Ausdruck einen Hinweis auf Hos 13:13. Dort wird das ungehorsame Ephraim mit einem Kind verglichen, das den Mutterleib trotz der einsetzender Wehen nicht verlassen will und sich damit der Gefahr einer Totgeburt aussetzt. Paulus soll nach Schäfers Ansicht als „zweiter Ephraim“ aufgefasst werden, weil er seiner ursprünglichen Bestimmung, dem Ruf Gottes, nicht gefolgt sei.

Wäre diese Deutung richtig, hätte der Apostel das bibelkundliche Wissen und die exegetische Kombinationsgabe seiner Korinther freilich auf eine harte Probe gestellt. Schäfer muss sich für seine Deutung außerdem von der weithin akzeptierten Bedeutung von *ektrōma* als „Fehlgeburt“, bzw. „Früh-“ oder

192 Strecker 1999, S. 154, A. 356.

193 Nickelsburg 1986, S. 204.

194 Strecker 1999, S. 154, A. 357.

195 Schaefer 1994, S. 214.

„Totgeburt“ verabschieden. Stattdessen soll nun das *Embryo* bzw. das *Kind* damit bezeichnet werden. Schäfer will damit die Brücke zu Hos 13:13 schlagen, wo das Wort *ektrōma* gar nicht auftaucht. Sehr überzeugend ist das nicht. Auch ist über eine Berufung des Paulus vor der Damaskusvision nichts bekannt, so dass Schäfers These ohne jeden Anhaltspunkt in den Quellen bleibt.¹⁹⁶

Für Harm W. Hollander und Gisbert E. van der Hout handelt es sich bei dem Ausdruck um einen Terminus der *Selbstdemütigung*, mit dem Paulus, jüdisch prophetischer Tradition folgend (Ex 3:11; 4:10.13; Ri 6:15; 1 Sam 9:21; Jer 1:6; Ass Mos 12:6), seine Unwürdigkeit angesichts der göttlichen Berufung zum Ausdruck bringen wollte.¹⁹⁷ Das eigentliche Problem, die Frage, wie Paulus in diesem Zusammenhang auf den wunderlichen Gedanken verfiel, sich als „Fehlgeburt“ zu bezeichnen, wird ebenso wenig erklärt wie der bestimmte Artikel.

Man muss Sellin dafür dankbar sein, dass er die Diskussion um die Deutung des Verses 15:8 aus dem Bereich phantasievoller Beliebigkeit in den der religionsgeschichtlichen Wirklichkeit zurückgeholt hat. Sellin geht dem Gebrauch des Wortes *ektrōma* und seinem Synonym *amblōsis* bei Philo nach. Stellen wie SpecLeg 3:108, 117, All 1:76 sollen zeigen, dass „Totgeburt“ häufig einen Menschentyp bezeichne, der sich auf das Körperliche, Nichtige, Leere beschränke und nur biologisch lebe, aber „seelisch, in Wahrheit, eigentlich tot (vgl. Sap 3, 16; 5,13)“ sei, „so wie der Protoplast Adam als Lehmuppe, als Golem. ‚Totgeburt‘ ist der beste Ausdruck dafür, dass ein Geborener dennoch tot ist, und das heißt natürlich: Ein nur biologisch Lebender ist (als natürlicher Mensch) geistlich tot.“ Für Sellin ist die Metapher daher ein Bild für die radikale Lebenswende des Apostels: „Ohne die Gnade Gottes war das vorchristliche Leben des Paulus Totsein.“ Fehlgeburt sei durch den Mangel an Pneuma definiert.¹⁹⁸

Mit dieser Interpretation kommt, wie wir noch sehen werden, Sellin der Sache schon erheblich näher. Das Problem besteht allerdings noch darin, dass die Deutung vor allem von den gnostischen Texten inspiriert zu sein scheint, während Philo und die weisheitlichen Texte sie kaum hergeben. Daraus ergibt sich ein methodisches bzw. chronologisches Problem, denn der ganze gnostische Vorstellungskreis stammt ja, wie Sellin annimmt, aus dem 2. Jahrhundert, kann also dem Apostel noch gar nicht bekannt gewesen sein. Dass er bereits bei Philo und den weisheitlichen Texten vorhanden war, kann Sellin nicht überzeugend nachweisen, zumal darin in der Regel ja auch gar nicht von *ektrōma* gesprochen wird, sondern von *amblōsis*.

196 Vgl. Hollander, van der Hout 1996, S. 226.

197 Hollander, van der Hout 1996, S. 234ff.

198 Sellin 1986, S. 250.

Des leidigen Artikelproblems entledigt sich Sellin durch Hinweis auf eine grammatische Regel: „Der Artikel vor *ektrōma* ist aus syntaktischen Gründen notwendig. *ektrōma* ist bezogen auf das determinierte *kaimoi* und folglich ebenfalls determiniert.“¹⁹⁹ Ebenso hatte bereits G. Björck behauptet, dass „der Artikel nicht nur von einer syntaktischen Regel gefordert, sondern auch für den Sinn unentbehrlich“ sei. Nach Björcks Meinung, der außer Sellin auch Munck gefolgt war, sollte mit dem bestimmten Artikel das Missverständnis abgewehrt werden, Christus habe sich Paulus *in der Weise* offenbart, wie er sich einer Fehlgeburt geoffenbart haben würde, m.a.W. es sollte das Missverständnis ausgeschlossen werden, als habe es Fehlgeburten gegenüber eine besondere Offenbarungsweise Christi gegeben (!)²⁰⁰ Zum andern stehe der Artikel (unbetont) gemäß der Regel, dass Appositionen zu Personalpronomina den Artikel führten (wie z.B. bei *hēmeis hoi Hellēnes*). Man habe daher zu übersetzen: „Er offenbarte sich in mir als einem *ektrōma*.“²⁰¹

Sicherlich wären viele frühere Exegeten (darunter ausgezeichnete Philologen), die viel Schweiß und Tinte für die Lösung des schwierigen Problems opferten, für diese Belehrung dankbar gewesen. Allein, es ist sehr zweifelhaft, ob die von Björck behauptete und Munck und Sellin übernommene These überhaupt zutrifft. Schon 1973 hatte Peter von der Osten-Sacken gezeigt, dass die These Björcks schlicht falsch ist, wie insbesondere aus den beiden Stellen 1 Kor 7:25 („ich gebe eine Meinung ab als Begnadeter“ und nicht „wie wenn ich einer wäre“) und Hebr 12:5 („wie wenn wir Söhne wären“ und nicht „als Söhnen“) deutlich hervorgehe. Da in den beiden genannten Beispielen die durch *hōs* eingeführten Appositionen überdies artikellos seien, sei auch die zweite Begründung nicht stichhaltig. Kurz, es bleibe dabei: „Der Artikel in der Bestimmung ... bleibt also auffällig und ist nicht nur ‚ganz schwach betont‘, wie Björck meint.“²⁰² Nachdem Osten-Sackens Richtigstellung später auch von Blass-Debrunner aufgenommen wurde (*Bl-Debr* übersetzt 453,6: „mir gleichsam als *der* Fehlgeburt“),²⁰³ hätte sich die These Björcks für Sellin eigentlich schon längst erledigt haben müssen.

Besteht also kein Zweifel daran, dass der Verfasser des 1. Korintherbriefes den Ausdruck *ektrōma* durch den Artikel in besonderer Weise hervorgehoben wissen will, so bleibt die Frage bestehen, wie dieser Artikel zu erklären ist. Anders als für Weiß und andere Exegeten ist für Osten-Sacken der Rückschluss auf ein

199 Sellin 1986, S. 251.

200 Munck 1959, S. 181.

201 Björck 1939, S. 3ff.; zustimmend Munck 1959, S. 181ff.; vgl. Conzelmann 1981, S. 306, Anm. 95

202 Vgl. von der Osten-Sacken 1973; vgl. Lüdemann 1983, S. 116, Anm. 42.

203 Blass et al. 1976.

Schimpfwort nicht die einzige Deutungsmöglichkeit. Vielmehr soll Paulus mit seinem Ausdruck auf die zuvor genannten *Apostel* zurückbezogen haben, so dass etwa zu paraphrasieren wäre: „(mir) gleichsam als der Fehlgeburt (unter den Aposteln).“ Das Wort *ektrōma* als solches müsse ähnlich erklärt werden wie der Ausdruck *skybala* = *Kot* in Phil 3:8. Beide Urteile kämen aus der christlichen Perspektive, so dass es nur einleuchte, wenn der, „welcher u. a. seine früher Gott wohlgefällige antichristliche Haltung jetzt ‚Kot‘ nennt, sich als Akteur der Verfolgung mit dem Wort ‚Fehlgeburt‘ belegen kann, auch wenn er damit ein anderes Bild wählt.“²⁰⁴ Die entscheidende Frage, warum der Verfasser des 1. Korintherbriefes überhaupt „ein anderes Bild wählt“ und den mysteriösen Ausdruck „Fehlgeburt“ einführt, wird auch von Osten-Sacken nicht beantwortet.

Wie die zumeist recht künstlichen Deutungen der bisherigen Exegese gezeigt haben, kommt man der Frage nach der Herkunft des Begriffs *ektrōma* so nicht näher. Der von Sellin in Angriff genommene *religionsgeschichtliche* Ansatz schien vielversprechender. Von besonderem Interesse ist Sellins Hinweis auf die von allen übrigen Exegeten bisher völlig vernachlässigte *gnostische Mythologie* des 2. Jahrhunderts, wo die Metapher nach Sellin einen „festen Sitz“ innehat. Tatsächlich ist ein Vergleich der von Sellin zitierten Quellen mit 1 Kor 15:8 faszinierend. Die große Anzahl von Belegen zeigt nicht nur, dass der Terminus *ektrōma* im gnostischen (Sophia-)Mythos eine große Rolle spielte, sondern auch, dass das gnostische Verständnis dieses Terminus zur Erhellung der schwierigen Passage 1 Kor 15:8 ausgesprochen hilfreich sein könnte.

Während das *ektrōma*-Motiv als Bestandteil des Sophia-Mythos und seinen Variationen häufig in den Kirchenväterreferaten über die Mythologie der Valentinianer, Basilidianer, Peraten etc. begegnet,²⁰⁵ findet es sich darüber hinaus auch in den Nag Hammadi Schriften, und zwar insgesamt viermal, dazu einmal im *Apokryphon des Johannes* (BG). Kennzeichnend für das *ektrōma* ist, dass es nicht durch das Pneuma bestimmt wird, sondern seinen Typos vom *Schatten* empfängt bzw. wegen seiner geistigen Unbestimmtheit ganz formlos bleibt. In der Schrift *Vom Wesen der Archonten* HA (NHC II/4) p. 94,15 bildet sich daraus der uns schon bekannte gnostische Demiurg Jaldabaoth:

1) „Die Sophia, die Pistis genannt wird, wollte allein ohne ihren Paargenossen ein Werk vollbringen... Und ein Schatten entstand unterhalb des Vorhangs. Und jener Schatten wurde zur Materie. Und jener Schatten wurde in eine Teilregion geworfen; das, was sie erschaffen hatte, wurde zu einem Werk der Materie, einer Fehlgeburt

204 von der Osten-Sacken 1973, S. 245.

205 Iren Haer 1.4.1; 8.2; Iren Haer 2.30.4; Iren Haer 4.35.3; Hipp Ref 5.7.6 (Peraten); 6.31.2.4ff, 36.3 (Valentinianer); 7.26.7 (Basilidianer).

vergleichbar. Es empfang den Typos durch den Schatten. Es wurde zu einem selbstgefälligen Tier von Löwengestalt.“

Auch AJ BG 46 ist die Fehlgeburt der Sophia mit Jaldabaoth identisch:

2) *„Als aber die Mutter erkannte, dass die Fehlgeburt der Finsternis nicht vollkommen war, da ihr Gatte nicht mit ihr übereingestimmt hatte, kehrte sie um und weinte sehr.“*

In der titellose Schrift *Vom Ursprung der Welt* UW (NHC II/5) p. 99, 9.26, wird aus dem Neid und der Fehlgeburt zunächst der Demiurg:

3) *„Seit jenem Tag trat das Prinzip des Neides in allen Äonen und ihren Welten in Erscheinung. Jener Neid wurde als Fehlgeburt gefunden ohne Geist in ihm.“*

4) *„Als diese Dinge sich ereignet hatten, kam Pistis und trat in Erscheinung in der Materie des Chaos, welche (weg-)geworfen wurde wie eine Fehlgeburt. Es war nämlich kein Geist in ihr.“*

UW (NHC II/5) p 115,5 ist es dann allerdings das Geschöpf der Archonten, d.h. Adam, der als Fehlgeburt bezeichnet wird:

5) *Und als sie Adam vollendet hatten, legte er ihn in ein Gefäß, weil er eine Form empfangen hatte wie eine Fehlgeburt, da kein Geist in ihm war.*

Die Identifizierung der Fehlgeburt mit dem Demiurgen Jaldabaoth wird also keineswegs überall vollzogen, siehe die *Excerpta ex Theodoto*, wo es von den (gnostischen) Christen heißt:

„Solange wir nur Kinder des Weiblichen waren, als ob aus einer beschämenden Verbindung (stammend), unvollständig und kindisch und schwach und ohne Form wie Fehlgeburten hervorgebracht, waren wir Kinder der Frau: jedoch als wir Form vom Erlöser empfangen, wurden wir Kinder des Mannes und des Brautgemachs.“²⁰⁶: „Solange, sagen sie, wie der Same noch formlos ist, ist er Kind der Frau, aber wenn er geformt wird, wird er zum Mann umgewandelt und wird Sohn des Bräutigams. Er ist nicht länger schwach (asthenēs) und den kosmischen Mächten unterworfen, sei es den sichtbaren oder den unsichtbaren, sondern wird, zum Mann geworden, männliche Frucht.“²⁰⁷

Diese Passagen können den Sinn der Fehlgeburt-Metapher erhellen. Diese wird auf ein rein materielles bzw. psychisches und ganz auf Erlösung durch das Pneuma

206 Exc ex Theod 4:68.

207 Exc ex Theod 4:79: Der „formlose“ Same entspricht also der „Fehlgeburt“; er bezeichnet nach gnostischer (antiker) Vorstellung die als amorphe Masse vorgestellte weiblich-materielle Grundlage des Fötus, während die „Form“ von der männlichen Seite beigesteuert wird. Auch Luk 1:35, die Überschattung der Jungfrau Maria, wird als *Formung (enetuposen)* des weiblichen „Samens“ durch den göttlichen Geist interpretiert, vgl. Exc ex Theod 3:60.

angelegtes Dasein gedeutet, und ist in diesem Sinne auch ein Bild für das *vorchristliche* Dasein.²⁰⁸

Damit aber ist nun auch die Brücke zu der rätselhaften Aussage 1 Kor 15:8 geschlagen, denn auch hier geht es, wie wir gesehen haben, um das vorchristliche Dasein, das des „Paulus“. Der Sinn der Aussage ist, wenn man sie von dem Zitat aus den *Exc ex Theod* her interpretiert, klar: „Paulus“ benutzte das Bild der „Fehlgeburt“, um zum Ausdruck zu bringen, dass sein vorchristliches Dasein ein noch unvollständiges, auf Erlösung und Formung durch das göttliche Pneuma angewiesenes war.

Auch der rätselhafte Artikel vor *ektrōma* findet vor diesem Hintergrund seine Erklärung. Er zeigt an, dass „Paulus“ nicht auf irgendeine, sondern auf „die Fehlgeburt“ des gnostischen Mythos anspielt, dessen Kenntnis er bei seinen Lesern offenbar voraussetzt und der bei ihm, wie wir bereits in den beiden vorangegangenen Abschnitten gesehen haben, immer wieder anklingt.

Dass innerhalb dieses Vorstellungskomplexes ein enger Zusammenhang zwischen „Fehlgeburt“ und Initiation bzw. Berufung besteht, macht ein Zitat Hippolyts deutlich. In seinem Referat der Lehre des Basilides, das den ältesten Beleg für die gnostische Verwendung des „Fehlgeburt“-Terminus darstellt, heißt es: „Nachdem dies so vor sich gegangen war, sollte auch die *Gestaltlosigkeit* bei uns erleuchtet und der in der *Gestaltlosigkeit* wie eine *Fehlgeburt* zurückgelassenen [dritten] Sohnschaft das Geheimnis erschlossen werden, das den früheren Geschlechtern nicht kund ward, wie es geschrieben steht: ‚Das Geheimnis ward mir durch Offenbarung kund‘ (Eph. 3, 3), und: ‚Ich hörte geheime Worte, die dem Menschen auszusprechen nicht zusteht‘“ (2 Kor. 12, 4).²⁰⁹

Die wie eine gestaltlose Fehlgeburt zurückgelassene dritte Sohnschaft wird durch die Mitteilung des verborgenen Geheimnisses, d.h. des Evangeliums“, erleuchtet und gewinnt dadurch Form und Gestalt.

Mit Hilfe des von Hippolyt überlieferten Basilides-Referats lässt sich auch die für die Interpretation von 1 Kor 15:10 entscheidende Frage nach dem rätselhaften und geradezu paradox anmutenden Verbindung zwischen „Fehlgeburt“ bzw.

208 Erlösung wird hier „im mythischen Bild als Gestaltung des Ungestalteten und Ungeordneten dargestellt, Wyrwa 2009, S. 110. Eine Entsprechung zur „Fehlgeburt“ aus der hellenistischen Mystik findet sich in Plutarchs *De Iside et Osiride* 373C. Daß von Isis und Osiris Apollon geboren wurde, als die Eltern noch im Leibe der Hera waren, sei verschlüsselter Ausdruck dafür, dass „Isis selbst - die Natur enthüllte es - ihre erste Geburt unvollendet zur Welt brachte; darum sagen sie, jener Gott sei *verkrüppelt im Dunkeln* geboren worden, und nennen ihn den 'älteren Horas'; denn er war kein Kosmos, sondern *eine Art Scheinbild, eine Ahnung* vom künftigen Kosmos.“

209 Hipp Ref 7:26.

„Frühgeburt“ und der Selbstbezeichnung des Verfassers als „Letztem“, „Geringstem“ beantworten: Das basilidianische System kennt, wie wir von Hippolyt wissen, eine *dreifache* Sohnschaft. Während die erste Sohnschaft – ähnlich dem nicht sinnlich wahrnehmbaren geistigen Logos bei Philo in *Quod Deus sit Immutabilis* (31) – unmittelbar nach ihrer Entstehung wieder zum Vater zurückkehrt und die zweite Sohnschaft mit Hilfe des Heiligen Geistes folgt, bleibt die erlösungsbedürftige dritte Sohnschaft als „Fehl-“ bzw. „Frühgeburt“ in der Gestaltlosigkeit zurück. Erst nachdem das Licht des Evangeliums durch Vermittlung der Archonten und deren Söhne mit Jesus auf die Welt gekommen ist, kann auch die dritte Sohnschaft umgestaltet und gereinigt werden und aus eigener Kraft zum (nichtseienden) Vater aufsteigen.

Es ist deutlich, dass der Verfasser von 1 Kor 15:10 an dieser Stelle darauf anspielt. Das Paradox erklärt sich nur vor dem Hintergrund des basilidianischen Systems mit seinen drei unterschiedlichen Sohnschaften: hier war die in der Gestaltlosigkeit als *Früh- bzw. Fehlgeburt* zurückgelassene Sohnschaft tatsächlich die *letzte*. Die vielen Zitate bei den Kirchenvätern, das häufige Vorkommen des Ausdrucks in den oben zitierten Nag Hammadi-Texten belegen, dass es sich dabei offenbar um einen in christlichen Kreisen weit verbreiteten Topos handelte.

Da das Werk des Basilides erst in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden ist, ist dies ein weiteres Indiz für die späte Entstehung dieses „Paulusbriefs“ und gibt uns einen ungefähren *terminus a quo* zu dessen Datierung an die Hand.

Hinzuweisen ist noch auf eine gnostische Rezeption von 1 Kor 15:8, von der wir durch Irenäus Kenntnis haben. Nach Ansicht der valentinianischen Gnostiker, so Irenäus (Haer 1.8.2), habe Paulus mit den Worten 15:8 andeuten wollen, dass der Heiland der Achamoth, „als sie außerhalb des Pleroma in Gestalt einer Fehlgeburt (*in abortionis parte*) verweilte, erschienen sei.“ Das individuelle Berufungserlebnis des Paulus wird als ein irdisches Abbild des mythischen Geschehens, das sich zwischen Heiland und Achamoth abspielt, gedeutet.

Inwieweit die Art und Weise, in der das paulinische Berufungserlebnis 15:8 dargestellt wird, Konsequenzen für die Bewertung des Verhältnisses zwischen Paulus zu den übrigen Aposteln hat, lässt sich nicht sagen. Pagels nimmt an, die Gnostiker hätten daraus geschlossen „that Paul alone received the pneumatic gospel, while the preaching of the rest remained only psychic.“²¹⁰ Der Begriff *ektrōma* muss unter solchen Umständen nicht mehr als ein Ausdruck der

210 Pagels 1992, S. 81.

Selbstdemütigung, sondern als Hinweis auf die besondere Berufung des Paulus zum Pneumatiker betrachtet werden.

5. Literaturverzeichnis

Aland, Barbara (1973): Marcion: Versuch einer neuen Interpretation. In: ZThK, Jg. 70, S. 420–447.

Aland, Barbara (Hg.) (2009): Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 239).

Bail, Ulrike (Hg.) (2006): Bibel in gerechter Sprache. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.

Baird, William (1979): The Problem of the Gnostic Redeemer and Bultmann's Program of Demythologizing. In: Andresen, Carl; Dinkler, Erich (Hg.): *Theologia crucis, signum crucis*. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag. Tübingen: Mohr, S. 39–56.

Barnikol, Ernst (1932): Philipper 2. Der marcionitische Ursprung des Mythos-Satzes Phil. 2, 6-7. Prolegomena zur neutestamentlichen Dogmengeschichte II. 1.- 3. Aufl. Kiel: Mührlau (Forschungen zur Entstehung des Urchristentums des Neuen Testaments und der Kirche, 7).

Bauer, Bruno (1879): Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum. 2. Auflage. Berlin.

Baur, Ferdinand Christian (1864): Vorlesungen über neutestamentliche Theologie. Leipzig: Fues (Reisland).

Baur, Ferdinand Christian (1866): Paulus, der Apostel Jesu Christi; sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre; ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums. 2. Aufl. / Zeller (Hg.). Leipzig: Fues's Verl. (R. Reisland).

Becker, Michael (Hg.) (2006): Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 214).

Behm, Johannes: $\mu\omicron\rho\rho\acute{\omicron}\omega$. In: ThWNT, Bd. 4, S. 760–761.

Bengel, Johann Albrecht (1759): *D. Io. Alberti Bengelii Gnomon Novi Testamenti. In quo ex nativa verborum vi simplicitas profunditas concinnitas salubritas sensuum coelestium indicatur. Editio secunda curis B. auctoris posterioribus aucta et emendata.* Tubingae: Sumtibus ac typis Io. Henr. Philippi Schrammii.

Berger, Klaus: Gnosis/Gnostizismus I. In: Krause, Gerhard; Müller, Gerhard (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie: de Gruyter*, S. 519–535.

Bergmeier, Roland (1994): Weihnachten mit und ohne Glanz - Notizen zu Johannesprolog und Philipperhymnus. In: ZNW, Jg. 85, S. 47–68.

Bergmeier, Roland (Hg.) (2000): Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament. Tübingen: Mohr Siebeck.

Björck, G. (1939): Nochmals Paulus abortivus. In: CNT, Jg. 3, S. 3–8.

Blass, Friedrich; Debrunner, Albert; Rehkopf, Friedrich; Blass-Debrunner-Rehkopf (1976): *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 14., völlig neubearb. und

erw. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Boman, Th (1964): Paulus abortivus, StTh 18, 1964, 49). In: StTh, Jg. 18, S. 46–50.

Bormann, Lukas (1995): Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus. Leiden, New York: E.J. Brill (Supplements to Novum Testamentum, 78).

Bousset, Wilhelm (1917): Der Brief an die Galater. Der erste Brief an die Korinther. Der zweite Brief an die Korinther. In: Weiß, Joh; Baumgarten, Otto; Bousset, Wilhelm (Hg.): Die Schriften des Neuen Testaments neu übers. u. für die Gegenwart erkl. von O. Baumgarten, W. Bousset u.a. 3. Aufl. Göttingen., Bd. 2, S. 31–223.

Brandenburger, Egon (1968): Fleisch und Geist. Paulus u.d. dualist Weisheit. Habil.-Schrift, Heidelberg. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. d. Erziehungsvereins (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 29).

Brankaer, Johanna; Bethge, Hans-Gebhard (2007): Codex Tchacos. Texte und Analysen. Berlin, New York: Walter de Gruyter (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 161).

Bultmann, Rudolf; Lattke, Michael (1984): Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Mohr.

Bultmann, Rudolf; Merk, Otto (1984): Theologie des Neuen Testaments. 9. Aufl. Tübingen: Mohr (Neue theologische Grundrisse).

Carr, Wesley (1976): The Rulers of rhe Age - I Corinthians II. 6-8. In: NTS, Jg. 23, S. 20–35.

Carr, Wesley (1981): Angels and principalities. The background, meaning and development of the Pauline phrase hai archai kai hai exousiai. Cambridge: Univ. Press (Monograph series / Society for New Testament Studies, 42).

Colpe, Carsten (1961): Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung u. Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus. Erschien auch als Habil.-Schrift, Göttingen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (FRLANT, N.F. H. 60).

Conzelmann, Hans (1981): Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. 12. Aufl., 2., überarb. u. erg. Aufl. dieser Neuauslegung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Couchoud, Paul Louis (1939): The creation of Christ. An outline of the beginning of Christianity. Unter Mitarbeit von Charles Bradlaugh Bonner. London: Watts & Co.

Cullmann, Oscar (1958): Die Christologie des Neuen Testaments. 2., durchgesehene Aufl. Tübingen: Mohr.

Dehn, Gunther (1936): Engel und Obrigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis von Römer 13,1-7. In: Barth, Karl (Hg.): Theologische Aufsätze. München Kaiser, S. 90–109.

Dibelius, Martin (1909): Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. Göttingen:

Vandenhoeck & Ruprecht.

Dibelius, Martin; Bornkamm, Günther; Lietzmann, Hans, et al. (Hg.) (1937): An die Thessalonicher I, II. An die Philipper. 3., neubearb. Aufl. Tübingen: Mohr (Handbuch zum Neuen Testament, / begr. von Hans Lietzmann. Fortgef. von Günther Bornkamm. Hrsg. von Andreas Lindemann ; 11).

Dunn, James D. G. (2003): *Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. 2. ed., reprinted. London: SCM Press; SCM Pr.

Elliott, Neil (1994): *Liberating Paul. The justice of God and the politics of the apostle*. In: *Liberating Paul, the justice of God and the politics of the apostle*, Neil Elliott. Online verfügbar unter <http://www.gbv.de/dms/bowker/toc/9780883449813.pdf>.

Everling, Otto (1888): *Die paulinische Angelologie und Dämonologie. Ein biblisch-theologischer Versuch*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Fee, Gordon D. (1992): *Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?* In: *BBR*, Jg. 2, S. 29–46.

Fischer, Karl Martin (1973): *Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser. Überlegungen auf Grund von Joh 10*. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Hg.): *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Gütersloh: Mohn, S. 231–266.

Fredriksen, Paula (1979): *Hysteria and the Gnostic Myth of Creation*. In: *VigChr*, Jg. 33, S. 287–290.

Fridrichsen, Anton (1994): *Exegetical writings. A selection*. Caragounis, Chrys C. (Hg.). Tübingen: Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 76).

Fuchs, Ernst (Hg.) (1965): *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr.

Gäckle, Volker (2005): *Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom. Zur Herkunft und Funktion der Antithese in 1 Kor 81 - 111 und Röm 141 - 1513*. Zugl.: München, Univ., Diss., 2004. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 200).

Gilhus, Ingvild Saelid (1984): *Gnosticism - a study in liminal symbolism*. In: *Numen*, Jg. 31, H. 1, S. 106–128.

Gnilka, Joachim (1976, 1968): *Der Philipperbrief. Auslegung*. 2., durchges. Aufl. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 10, Fasz. 3).

Grant, Robert MacQueen (1959, 1959): *Gnosticism and early Christianity*. New York: Columbia Univ. Press (Lectures on the history of religions / Lectures on the history of religions, N.S., 5).

Gräßer, Erich (1964): *Der Hebräerbrief 1938-1963*. In: *ThR*, Jg. 30, S. 138–236.

Grindheim, Sigurd (2002): *Wisdom for the Perfect: Paul's Challenge to the*

- Corinthian Church (1 Corinthians 2:6-16. In: JBL, Jg. 121, H. 4, S. 689–709.
- Güttgemanns, Erhardt (1966): Der leidende Apostel und sein Herr. Studien z. paulin. Christologie. Diss., Bonn. Überarbeitung. Diss. u.d.T.: Güttgemanns, Erhardt: Die Leiden des Apostels als Merkmal paulinischer Christologie. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, H. 90).
- Habermann, Jürgen (1990): Präexistenzaussagen im Neuen Testament. In: Präexistenzaussagen im Neuen Testament, Jürgen Habermann.
- Hannah, Darrell D. (1999): The Ascension of Isaiah and Docetic Christology. In: VigChr, Jg. 53, S. 165–196.
- Harnack, Adolf (1980): Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (I. Kor. 15,3 ff.) und die beiden Christusvisionen des Petrus. Reprinted on demand. Ann Arbor, Michigan, USA, London, England: University Microfilms Internat.
- Harnack, Adolf von (1909): Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I. (Lehrbuch der Dogmengeschichte, / von Adolf Harnack ; Bd 2).
- Hawkins, Robert Martyr (1943): The recovery of the historical Paul. Nashville Tenn.: Vanderbilt University Press.
- Heen, Erik M. (2004): Phil 2:6-11 and Resistance to Local Timocratic Rule. In: Horsley, Richard A. (Hg.): Paul and the Roman imperial order. Harrisburg, Pa. [u.a.]: Trinity Press International (Continuum imprint), S. 125–154.
- Heitmüller, Wilhelm (1903): „Im Namen Jesu“. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell altchristlichen Taufe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 2).
- Hengel, Martin (1977): Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. 2., durchges. u. erg. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Hengel, Martin (1991): Der vorchristliche Paulus. In: Hengel, Martin: Paulus und das antike Judentum. Tübingen: Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 58), S. 177–291.
- Hengel, Martin (1994): Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft. In: NTS, Jg. 40, S. 321–357.
- Hengel, Martin (2005): Paulus und Jakobus. Unveränd. Studienausg. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 141).
- Hofius, Otfried (1991): Der Christushymnus, Philipper 2,6 - 11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms. 2., erw. Aufl. Tübingen: Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 17).
- Hollander, Harm W.; van der Hout, Gisbert E. (1996): The Apostle Paul calling himself an abortion. 1 Cor 15:8 within the context of 1Cor 15:8-10. In: NT, Jg. 38, H. 3, S. 225–236.

- Jaeger, W. W. (1915): Eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief. In: *Hermes*, Jg. 50, S. 537–553.
- Jülicher, A. (1916): Ein philologisches Gutachten über Phil 2 v. 6. In: *ZNW*, Jg. 17, S. 1–17.
- Jüngel, Eberhard (2002): *Entsprechungen Gott - Wahrheit - Mensch*. 3. Aufl., um Reg. erw. Tübingen: Mohr Siebeck (Theologische Erörterungen / Eberhard Jüngel / Jüngel, Eberhard: Theologische Erörterungen, 2).
- Käsemann, Ernst (1950): Kritische Analyse von Phil. 2, 5-11. In: *ZThK*, Jg. 47, S. 313–360.
- Knox, John (1942): *Marcion and the New Testament an essay in the early history of the canon*. Chicago.
- Knox, John (1967): *The humanity and divinity of Christ. A study of pattern in Christology*. Cambridge: The university press.
- Knox, Wilfred L. (1939): *St Paul and the church of the gentiles*. Cambridge: At the University Press.
- Koester, Helmut (1964): Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem. In: Dinkler, Erich (Hg.): *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*. Tübingen: Mohr, S. 61–76.
- Köster, Helmut (1980): *Einführung in das Neue Testament. Im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*. Berlin: de Gruyter.
- Kroll, Josef (1932): *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*. Leipzig, Berlin: Teubner.
- Lahe, Jaan (2006): Ist die Gnosis aus dem Christentum ableitbar? Eine kritische Auseinandersetzung mit einem Ursprungsmodell der Gnosis. In: *Trames*, Jg. 10, H. 3, S. 220–231.
- Leipoldt, Johannes; Hansen, Günther (Hg.) (1965): *Umwelt des Urchristentums*. Berlin: Evang. Verl.-Anst.
- Lightfoot, J. B. (1869): *St. Paul's Epistle to the Philippians. A Revised Text with Introduction, Notes, and Dissertations by J. B. Lightfoot*. 2. ed. London, Cambridge: MacMillan.
- Lindemann, Andreas (2000): *Der Erste Korintherbrief*. Tübingen: Mohr Siebeck (Handbuch zum Neuen Testament, 9/1).
- Loofs, Friedrich (1999): *Patristica. Ausgewählte Aufsätze zur alten Kirche*. Brennecke, Hanns Christof (Hg.). Berlin, New York: de Gruyter (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 71).
- Lüdemann, Gerd (1983): *Paulus, der Heidenapostel. Band II: Antipaulinismus im frühen Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (FRLANT, 130).
- Lüdemann, Gerd (Hg.) (1997): *Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi*. Stuttgart: Radius.

Markschies, Christoph (1992): *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis ; mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1991. Tübingen: Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 65).

Markschies, Christoph (2010): *Die Gnosis*: Beck, C H.

Martin, Ralph P. (1997): *A hymn of Christ. Philippians 2:5-11 in recent interpretation & in the setting of early Christian worship*. 1. ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

Michel, Otto (1954): *Zur Exegese von Phil 2,6-11*. In: Heim, Karl (Hg.): *Theologie als Glaubenswagnis. Festschrift für Karl Heim zum 80. Geburtstag*. Hamburg: Furche-Verlag, S. 79–95.

Moule, C. F. D. (1970): *Further Reflections on Philippians 2:5-11*. In: Bruce, Frederick Fyvie; Gasque, W. Ward; Martin, Ralph P. (Hg.): *Apostolic history and the Gospel. Biblical and historical essays presented to F. F. Bruce on his 60th birthday*. Exeter: Paternoster P, S. 265–276.

Müller, Ulrich B. (1988): *Der Christushymnus Phil 2:6-11*. In: ZNW, Jg. 79, S. 17–44.

Munck, Johannes (1959): *Paulus Tanquam Abortivus (1 Cor 15:8)*. In: Higgins, Angus John Brockhurst; Manson, Thomas Walter (Hg.): *New Testament essays. Studies in memory of Thomas Walter Manson 1893-1958*. Manchester: University Press, S. 180–193.

Nagel, Peter (2007): *Das Evangelium des Judas*. In: ZAC, Jg. 98, H. 3-4, S. 213–287.

Nickelsburg, G. W. F. (1986): *An ektrôma, though appointed from the womb: Pauls's apostolic self- description in 1 Corinthians 15 and Galatians 1*. In: HThR, Jg. 79, S. 198–205.

Niedner, Christian Wilhelm (1866): *Neueste, vom dem Verfasser ausgearb. Aufl. Christian Wilhelm Niedner's Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte*. Berl.

Osten-Sacken, Peter von der (1973): *Die Apologie des paulinischen Apostolats in 1 Kor 15:1-11*. In: ZNW, Jg. 64, H. 3-4, S. 245–262.

Pagels, Elaine H. (1992): *The gnostic Paul. Gnostic exegesis of the Pauline letters*. 1. paperback ed. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International.

Peterson, Erik (1926): *Heis theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Pilhofer, Peter (1995): *Die erste christliche Gemeinde Europas. Univ., Habil.-Schr. – Münster, 1994*. Tübingen: Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 87).

Price, Robert M. (2000): *Deconstructing Jesus*. Amherst, NY: Prometheus Books.

Price, Robert M. (2003): *The incredible shrinking Son of Man. How reliable is the Gospel tradition?* Amherst N.Y.: Prometheus Books.

- Quispel, Gilles (1953): Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition. In: *ErJb*, Jg. 22, S. 195–234.
- Rissi, Mathias: Der Christushymnus in Phil 2,6-11. In: *ANRW*, 25/4, S. 3314–3326.
- Rudolph, Kurt (1975): Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus. In: Rudolph, Kurt (Hg.): *Gnosis und Gnostizismus*. Darmstadt: Wiss. Buchges., S. 510–553.
- Rudolph, Kurt (1980): *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. 2. durchges. und erg. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Rudolph, Kurt (1983): *Gnosis. The nature and history of an ancient religion*. Unter Mitarbeit von R. McL Wilson und Kurt Rudolph. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Schaefer, Markus (1994): Paulus, „Fehlgeburt“ oder „unvernünftiges Kind“ – Ein Interpretationsvorschlag zu 1Kor 15,8 85 (1994) p. 207. In: *ZNW*, Jg. 85, S. 207–217.
- Schenke, Gesine (1984): Die dreigestaltige Protennoia. (Nag-Hammadi-Codex XIII). Berlin: Akad.-Verl. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 132).
- Schenke, Hans-Martin (1962): Der Gott „Mensch“ in der Gnosis. Ein religionsgeschichtliche Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi. Berlin: Evangel. Verl. Anst.
- Schenke, Hans-Martin (1965): Die Gnosis. In: Leipoldt, Johannes; Hansen, Günther (Hg.): *Umwelt des Urchristentums*. Berlin: Evang. Verl.-Anst, Bd. 1, S. 371–415.
- Schenke, Hans-Martin (1973): Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Hg.): *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Gütersloh: Mohn, S. 205–229.
- Schenke, Hans-Martin (Hg.) (2001): *Nag Hammadi deutsch*. Berlin: de Gruyter (Koptisch-gnostische Schriften, 2).
- Schenke, Hans-Martin; Bethge, Hans-Gebhard; Kaiser, Ursula Ulrike (Hg.) (2007): *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe*. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. Studienausg. Berlin: de Gruyter (De-Gruyter-Texte).
- Schlier, Heinrich (1929): *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*. Giessen: A. Töpelmann.
- Schmithals, Walter (1969/70): Das Verhältnis von Gnosis und Neuem Testament als methodisches Problem. In: *NTS*, Jg. 16, H. 04, S. 373–383.
- Schmithals, Walter (1969): *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmithals, Walter (1984): *Neues Testament und Gnosis: Wissenschaftliche Buchgesellschaft*.
- Schneider, J.: ὁμοίωμα. In: *ThWNT*, Bd. 5, S. 191–197.

Schneider, J. (1933-1979): ἔκτρομα. In: Kittel, Gerhard; Friedrich, Gerhard (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart: Kohlhammer, Bd. 2, S. 463–465.

Schnelle, Udo (2003): Paulus. Leben und Denken: de Gruyter.

Schrage, Wolfgang (1995): Der erste Brief an die Korinther. 1 Kor 6,12-11,16: Neukirchener Verlag in Neukirchener Verlagsgesellschaft.

Sellin, Gerhard (1982): Das „Geheimnis“ der Weisheit und das Rätsel der „Christuspartei“ (zu 1 Kor 1-4). In: ZNW, Jg. 73, H. 1/2, S. 69–96.

Sellin, Gerhard (1986): Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1. Korinther 15: Vandenhoeck & Ruprecht.

Strecker, Christian (1999): Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive. Zugl.: Neuendettelsau, Augustana-Hochsch., Diss., 1996 u.d.T.: Strecker, Christian: Transformation, Liminalität und communitas bei Paulus. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, H. 185).

Strecker, G. (1964): Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2:6-11. In: ZNW, Jg. 55, H. 1/2, S. 63–78.

Strecker, Georg; Horn, Friedrich Wilhelm (1996): Theologie des Neuen Testaments. Berlin: de Gruyter (De-Gruyter-Lehrbuch).

Theißen, Gerd (2006): Das Kreuz als Sühne und Ärgernis. In: Becker, Jürgen; Sänger, Dieter; Mell, Ulrich (Hg.): Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 198), S. 427–455.

Thiselton, Anthony C. (2000): The First Epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek text. Grand Rapids Mich. Carlisle: W.B. Eerdmans; Paternoster (New international Greek Testament commentary (Grand Rapids, Mich.)).

Traub, H.: ἑπουράνιος. In: ThWNT, Bd. 5, S. 541–542.

Tröger, Karl-Wolfgang (1980): Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. 1. Aufl. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

van Unnik, W. C. (1961): Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis. In: VigChr, Jg. 15, S. 65–82.

Vollenweider, Samuel (1999): Der 'Raub' der Gottgleichheit: Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2.6(-11). In: NTS, Jg. 45, S. 413–433.

Vollenweider, Samuel (2002): Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 144).

Weiß, Hans Friedrich (2008): Frühes Christentum und Gnosis. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche

Untersuchungen zum Neuen Testament, 225).

Weiss, Johannes (1977): *Der erste Korintherbrief*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.

Wells, G. A. (2002): *Can We Trust the New Testament?: Thoughts on the Reliability of Early Christian Testimony*: Open Court Publishing Co,U.S.

Wendland, Heinz-Dietrich (1963): *Die Briefe an die Korinther*. In: Strathmann, Hermann; Althaus, Paul; Friedrich, Gerhard (Hg.): *Das Neue Testament deutsch*. Neues Göttinger Bibelwerk. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Bd. 3.

Widmann, Martin (1979): *1 Kor 2:6-16: Ein Einspruch gegen Paulus*. In: ZNW, Jg. 70, S. 44–53.

Wilckens, Ulrich (1959, 1959): *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2*. Tübingen: Mohr (Beiträge zur historischen Theologie / Beiträge zur historischen Theologie, 26).

Wilckens, Ulrich (1979): *Zu 1. Kor 2, 1-16*. In: Andresen, Carl; Dinkler, Erich (Hg.): *Theologia crucis, signum crucis*. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag. Tübingen: Mohr, S. 501–537.

Wilson, R. McL: *Gnosis, Gnostizismus II*. In: Krause, Gerhard; Müller, Gerhard (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*: de Gruyter, XIII, S. 519–550.

Wink, Walter (1989): *Naming the powers. The language of power in the New Testament*. 5. print. Philadelphia: Fortress Press (The powers, 1).

Wyrwa, D. (2009): *Die frühe Gnosis zwischen platonischem und christlichem Glauben. Kosmosfrömmigkeit versus Erlösungstheologie*. In: Aland, Barbara (Hg.): *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 239), S. 104–124.

Yamauchi, Edwin M. (1982): *The Crucifixion and Docetic Christology*. In: *Concordia Theological Quarterly*, Jg. 46, H. 1, S. 1–10.