

Einfache Wahrheit?

Schrift und christliche Theologie im zweiten Jahrhundert

Ferdinand R. Prostmeier

Im zweiten Jahrhundert war für die christlichen Gemeinden die „einfache Wahrheit“¹ das, woran sie ihren Glauben und ihr Glaubensleben ausrichteten und christliche Identität ihren Halt finden sollte. Entsprechend dieser eminenten Bedeutung wurde es bald unumgänglich zu klären, was die „einfache Wahrheit“ sei. Das Konfliktpotential war enorm. Am Ende des zweiten Jahrhunderts klagt z.B. Tertullian, ein zum Christentum übergetretener Intellektueller, über Mitglieder der christlichen Gemeinden seiner nordafrikanischen Heimat: „So verbreiten diese Leute immer wieder, wir würden zwei oder drei Götter verkünden.“² Im Grunde beschwert sich Tertullian darüber, dass die Gemeinde in Karthago eine klare Formulierung des trinitarischen Bekenntnisses abweist und auf jener theologischen Position beharrt, die der Mission wesentlich zum Erfolg verholfen hat, nämlich die Abkehr von den Göttern hin zum Glauben an den einzigen Gott.³ Die

¹ Vgl. BROX, NORBERT: Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems, in: Dünzl, F. / Fürst, A. / Prostmeier, F. R. (Hg.): Norbert Brox. Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie. Freiburg u.a. 2000, 305–336.

² Tertullian: Praxean 3,1; vgl. ebd. 12,1 (FC 34,108f. 148f.).

³ Von daher versteht sich, dass die Gemeinden ihrer theologischen Avantgarde die „einfache Wahrheit“ entgegenhielten. Für das frühe Christentum war es offenkundig alles andere als nahe liegend, θεός als christologisches Attribut zu verwenden, d.h. zu sagen, Christus ist Gott, wie das bei frühchristlichen Apologeten vorausgesetzt und zu lesen ist, zuerst wohl bei Justin (vgl. dial. 11,1; 48,2; 56,3f.; 1 apol. 63,15). Origenes notiert in seinem Kommentar zu Joh 1,1, diese Verwendung des Gottesbegriffs habe in den Gemeinden „viele verwirrt, die in der Liebe Gottes bleiben möchten und die aus lauter Scheu, von zwei Göttern zu sprechen, in entgegengesetzte falsche und unfrome Lehren geraten [...]“ (Origenes, Jo. II 2,16; vgl. GÖGLER, ROLF: Origenes. Das Evangelium nach Johannes [MKZU.N.F. 4]. Einsiedeln 1959, 142f.), womit sich Origenes auf monarchianisch-modalistische und adoptianistische Entwürfe bezieht. Was Origenes hier als eine Möglichkeit christlicher Gottesrede unter Wahrung der biblisch-monotheistischen Vorstellung und Sprache entwirft, richtete sich an Gebildete, die mit den Axiomen mittelplatonischer Theosophie vertraut waren. Vgl. BROX, NORBERT: „Gott“ – mit und ohne Artikel, in:

„einfache Wahrheit“ hat, wie auch Tertullian erfahren musste, offenkundig die Tradition auf ihrer Seite. Sie ist vom Nimbus der Ursprünglichkeit und Authentizität umfassen. Darum sehen die Gemeinden in ihr die „Norm am Anfang“, nicht nur hinsichtlich der zutreffenden christlichen Gottesrede, der inneren Lebensfunktionen und der Struktur der ἐκκλησία, vielmehr bestimmen sich von ihr her Einheit und Identität, und damit die Stabilität eines sich etablierenden Christentums.

In diesem Ringen um die „Norm am Anfang“ christlichen Glaubens und Lebens gewinnt die Schrift bald einen prominenten Platz. Das wird aus einem Konflikt ersichtlich, über den der Verfasser des Ignatiusbriefs an die Philadelphier berichtet. In IgnPhil 8,2 heißt es:⁴

Ich ermahne euch aber, nicht aus Streitsucht,
sondern nach der Lehre Christi zu handeln.

Da hörte ich gewisse Leute sagen:

„Wenn ich es nicht in den Urkunden finde,
so glaube ich dem Evangelium⁵ nicht.“

Und als ich ihnen sagte:

„Es steht geschrieben“,

antworteten sie mir:

„Das eben ist die Frage.“

Meine Urkunden aber sind Jesus Christus,
die heiligen Urkunden sein Kreuz und Tod,

Dünzl / Fürst / Prostmeier (Hg.): Norbert Brox. Das Frühchristentum. s. Anm. 1, 423–429, hier 425.

⁴ IgnPhil 8,2: παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς μηδὲν κατ' ἐπίθειαν πράσσειν, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν. ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω· καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται. ἐμοὶ δὲ ἀρχαία ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἀθικτὰ ἀρχαία ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ, ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι. Vgl. LINDEMANN, ANDREAS / PAULSEN, HENNING (Hg.): Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe, auf der Grundlage der Ausg. von Franz Xaver Funk, Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker. Mit Übers. von M. Dibelius und D.-A. Koch, neu übers. und hg. von A. Lindemann und H. Paulsen. Tübingen 1992, 222.

⁵ Mit ἀρχαία ist wie bei Philon von Alexandria (congr. 175; fug. 132; somn. 1,33. 48; 2,265. 301; praem. 2) die Schrift gemeint, worauf auch das auf griechische Bibelübersetzungen rekurrierende und als autoritative Begründung eingesetzte Zitationsverb γέγραπται weist. Εὐαγγέλιον bezeichnet hier nicht eine Evangeliumsschrift, sondern ist als unliterarischer Missionsterminus verwendet und bedeutet die Botschaft, die Jesus Christus und das in ihm erschienene Heil zum Inhalt hat (Röm 1,1; 1Kor 15,1ff.), und zwar als lebendiges Wort der Predigt. Näheres vgl. BAUER, WALTER: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief (HNT.E 2). Tübingen 1920, 260f.; SCHOEDEL, WILLIAM R.: Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar. München 1990, 327–331.

seine Auferstehung und der durch ihn geweckte Glaube;
in diesem will ich durch euer Gebet gerechtfertigt werden.

Diesem Zeugnis zufolge gibt es Mitte des 2. Jahrhunderts⁶ in christlichen Gemeinden ein Ringen um die Grundlagen, worauf der Wahrheitsanspruch der christlichen Rede von Gott und des christlichen Lebenswandels beruhen. In diesem Diskurs über die theologische Wahrheitsfindung bricht die Frage nach der Bedeutung der Schriftautorität auf. Ferner gibt es christliche Theologien, die sich gerade nicht anhand der Schrift ausweisen wollen. Ihnen diene die Schrift womöglich zur Illustration des Kerygmas, allenfalls mag sie zu dessen Bekräftigung eingesetzt worden sein, ebenso wie die christliche Glaubenstradition selbst. Die Schrift wird hier dem grundlegenden Bekenntnis zum Heilshandeln Gottes in Jesus Christus unter- und nachgeordnet. Bei anderen Christen gilt die Schrift hingegen als einzige Quelle und als entscheidendes Kriterium der theologischen Wahrheitsfindung. Für sie ist das Evangelium nur insofern theologisch wahr, als es mit der Schrift konform ist – oder konform gemacht werden kann, d.h. durch Auslegung.

Am Beispiel von zwei frühchristlichen Schriften soll gezeigt werden, wie durch das jeweilige Schriftverständnis eine „Norm am Anfang“ konstruiert wird, an der sich christliche Identität ausrichtet. Es handelt sich um den Barnabasbrief⁷ (Barn) und die Schrift ‚An Autolykos‘ (Autol.) des Theophilus von Antiochia.⁸ Beide Werke sind durch vier Gemeinsamkeiten verbunden: 1. In den ersten beiden Jahrhunderten scheinen Barn und Autol. jene beiden christlichen Texte zu sein, in denen die Schrift am häufigsten zitiert und intensiv ausgelegt wird.⁹ 2. Sowohl der Verfasser des

⁶ Die Abfassungsverhältnisse der Ignatianen werden seit zwei Dezennien erneut und kontrovers diskutiert. Vgl. LACL 32002, 346–348; ausführlich hierzu HÜBNER, REINHARD M.: Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, in: ZAC 1 (1997) 44–72; LECHNER, THOMAS: Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien (VigChr.S 47). Leiden u.a. 1999, 6–117. 306f.; HÜBNER, REINHARD M. / VINZENT, MARKUS: Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert (VigChr.S 50). Leiden 1999.

⁷ Vgl. LINDEMANN / HENNING: Die Apostolischen Väter (Anm. 4), 26–75.

⁸ MARTIN, JOSE PABLO: A Autólico. Teófilo de Antioquia. Introducción, texto griego, traducción y notas (Fuentes Patristicas 16). Madrid 2004.

⁹ Man könnte hierfür auf Justins Dialog mit Tryphon verweisen, wengleich dieses literarische Zwiegespräch zu einem anderen Diskurs gehört. Diese dritte Linie einer Konstruktion des Judentums in der frühchristlichen Literatur, aber auch in Werken der hellenistisch-römischen Bildungswelt, z.B. im Ἀληθῆς λόγος des Kelsos, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Vgl. hierzu BOBICHON, PHILIPPE: Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon, 2 Bde. (Paradosis 47), Fribourg 2003; LONA, HORACIO E.: An Diognet (KfA 8), Freiburg u.a. 2001, 141–150; DERS.: Die „Wahre Lehre“ des Kelsos (KfA.E 1), Freiburg u.a. 2005, 172–177; BEYERLE, STEFAN: Die Anfänge jüdischer Identität am Beispiel von

Barn als auch Theophilus zitieren die Schrift ausschließlich in Gestalt der alten griechischen Bibelübersetzungen. Die meisten Zitate in ihnen stammen aus dem Pentateuch, gefolgt von Jesaja und Jeremia. 3. Beiden gilt die Schrift als Offenbarungsurkunde. Die Schrift besitzt für sie höchste Autorität. Sie gilt als Ganzes und in all ihren Teilen als prophetisch und deshalb als widerspruchsfrei. Das wird vor allem bei Theophilus von Bedeutung, weil er die griechisch-römische Literatur als von der Schrift deszendend und epigonal hintanstellt. 4. Der Verfasser des Barn und Theophilus bestimmen christliche Identität mittels einer intensiven Schriftauslegung und sie profilieren christliche Theologie von der Schrift her. Während für den Barn diese Profilierung in einem binnenchristlichen Dissens wurzelt und in einen schroffen Antijudaismus mündet, ist Theophilus bestrebt, die *θεοσέβεια*¹⁰ der Christen für Gebildete wie Autolykos einleuchtend und überzeugend darzulegen.¹¹ Er will gebildete Heiden für den christlichen Glauben gewinnen. Deshalb bespricht er die beiden theologischen Fragen, die in der Auseinandersetzung mit der hellenistisch-römischen Kultur dominieren und offenkundig auch aus seiner Sicht das Zentrum des Christentums ausmachen, nämlich das christliche Gottesbild und damit verbunden die Vorstellung von der Auferstehung des Fleisches, anhand jener Quelle, gegenüber der alle anderen Zeugnisse später oder deszendend sind: die Schrift, und zwar zuerst die biblische Urgeschichte. Wird das christliche Gottesbild und die Auferstehungshoffnung exklusiv in der Schrift festgemacht, dann stellt sich die Frage nach der Autorität neutestamentlicher Überlieferungen und der Bedeutung der Gestalt des historischen Jesus für die theologische Wahrheitsfindung. Diese Problematik zeichnet sich in Grundzügen bereits im Barn ab.

Aus diesen vier Berührungen ergeben sich zwei Fragen: 1. Welche Art von Schriftgebrauch liegt jeweils vor und was ist das Ziel ihrer Verwendung? 2. Welche Bedeutung hat die Autorität der Schrift in dem jeweiligen Werk? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus? Die Relevanz beider Fragen wird offenkundig, sobald man sich klarmacht, dass ab 140 n. Chr. eine theologisch begründete Abweisung der Schrift als Offenbarungsurkunde in der christlichen Welt öffentlich gemacht wird und rasch breite Resonanz findet. Diese Front ist die Theologie des Markion, wonach die

„Propaganda“ und „Apokalyptik“. Vortrag auf dem 65. „General Meeting“ der Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS), 27.–31. Juli 2010, Humboldt Universität, Berlin.

¹⁰ Theophilus verwendet den Begriff *θεοσέβεια* in Bezug auf die Christen im Sinne von „Religion“.

¹¹ Zur Sprachgestaltung in Autol. und deren Verhältnis zur ‚Zweiten Sophistik‘ vgl. PROSTMEIER, FERDINAND R.: Der Logos im Paradies. Theophilus von Antiochia und der Diskurs über eine zutreffende theologische Sprache, in: Ders. / Lona, H. E. (Hg.): Logos der Vernunft – Logos des Glaubens (MST 31). Berlin / New York 2010, 207–228, hier 209f.

Schrift, d.h. die traditionelle Offenbarungsurkunde des Judentums, als Offenbarung nicht nur gegenüber der eigenen christlichen Tradition deklariert ist, sondern hinsichtlich des Heils keinerlei Autorität besitzt.¹²

Die Art des Schriftgebrauchs und die Bedeutung der Schriftautorität müssen also zum einen kirchengeschichtlich eingeordnet werden und zum anderen ist evident, dass elementare theologische Fragen nach der Treue Gottes, der Wahrheit seiner Offenbarung und dem ungebrochenen Fortgang seines Handelns tangiert sind. Im binnenchristlichen Raum hat die kirchengeschichtliche und funktionale Einordnung der Bedeutung der Autorität der Schrift Folgen vor allem für die Soteriologie und damit verbunden für das Verhältnis zu Israel, dann aber auch für die Frage nach den Anfängen der Kirche und der christlichen Identität, was den Barnabasbrief betrifft. Im Diskurs mit der kaiserzeitlichen Denk- und Kulturgeschichte, den Theophilos aufnimmt, ist die Autorität der Schrift indes das Fundament für die Darlegung der Wahrheit der christlichen *θεοσέβεια*, der christlichen Religion.

1. Barnabasbrief – antijüdische Schriftauslegung

In der Frühchristentumsforschung wird dieser epistular gerahmte Traktat nicht selten als ältestes Dokument jener antijüdischen Polemik bezeichnet, die mit Traktaten ‚Adversus Iudaeos‘ ihre Absicht offen bekundet. Seine Äußerungen über jüdische Einrichtungen, über jüdischen Kult und jüdische Frömmigkeit sind in ihrer Schroffheit in frühchristlicher Zeit ohne Parallele. Auffälligerweise ist diese Polemik konzentriert im ersten Hauptteil des Werkes, in dem intensiv Schriftauslegung erfolgt. Antijüdische Polemik und Auslegung der Schrift scheinen also Hand in Hand zu gehen. Das Streitthema ist die Soteriologie, damit verbunden die Frage der Christologie sowie das religiöse Verhalten. Es geht demnach um eine umfassende, Glauben und Glaubenspraxis betreffende Auseinandersetzung. Das konstante theologische Thema ist aber die Frage der eschatologischen Rettung. Sie bestimmt die Wahl sowie Behandlung der Einzelthemen. Weil die Polemik gegen alles Jüdische aus der Schriftauslegung des Barn erwächst, müssen das hermeneutische Prinzip sowie die stilistischen Mittel und die Strategien bestimmt werden, die der Verfasser einsetzt, um der Schrift bereits vor jeder Auslegung die gewünschte „antijüdische“ Aussagerichtung zu geben.¹³

¹² Vgl. HARNACK, ADOLF VON: *Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche.* Unveränd. Nachdr. d. 2., verb. u. verm. Aufl. Leipzig 1924. Darmstadt 1960, 214–219, hier 222f.

¹³ Näheres vgl. PROSTMEIER, FERDINAND R.: *Der Barnabasbrief*, in: Pratscher, W.

a) Die Schrift – „ein Gleichnis des Herrn“

Die Hermeneutik des Barnabasbriefs wird besonders deutlich in seiner Auslegung der abrahamitischen Landverheißung in Barn 6,8–19; entscheidend sind die V. 8–10.¹⁴ In V. 9 wird das themagebende Zitat von V. 8 christologisch gedeutet, in den Versen 10–16 soteriologisch und ekklesiologisch sowie in den Versen 17–19 eschatologisch. Barn 6,10a markiert den Beginn des Auslegungsvorgangs. Das an die Frage in V. 10a angeschlossene Zitat exzerpiert die für die soteriologische und ekklesiologische Deutung maßgebliche Sequenz aus dem Zitat in V. 8. Die Auslegung beginnt in V. 11. Ihr gehen in den Teilversen 10b und 10c zwei Bemerkungen voraus, die für unser Thema wichtig sind: zum einen über die exegetische Befähigung und zum anderen über das hermeneutische Prinzip. Hierbei wird zugleich die Konstitution des Auslegungsgegenstandes, nämlich der Schrift, bestimmt.

Ein Lobpreis an κύριος ἡμῶν eröffnet die Sequenz. Der Grund dafür ist die Befähigung zum Verstehen der Geheimnisse Gottes. Die hermeneutische Kompetenz zum Verstehen der Schrift ist dem Barnabasbrief zufolge eine Zurüstung des Menschen, die Gott jedem schenkt, der glaubt. Mit τῶν κρυφίων αὐτοῦ ist das Zitat in V. 10a gemeint. Seine Qualifizierung als παραβολή weist das Schriftzitat als auslegungsbedürftig aus. Die Befähigung selbst greift mittels der Stichworte σοφία und νοῦς auf verwandte Auszeichnungen für den Verfasser und seine Leser in Barn 2,1–3 und 5,3 zurück. Die Feststellung von V. 10b ist also exemplarisch; hierauf weist nicht zuletzt der Numerus von τῶν κρυφίων. Damit ist bereits angezeigt, was der Teilvers 10c *expressis verbis* feststellt: Die Schrift bedarf zu ihrem Verstehen einer besonderen Befähigung und verlangt eine spezifische Hermeneutik. Insofern dankt der Lobpreis für die hermeneutische Ausrüstung zum Verstehen der Schrift.

Was in V. 10b mit Weisheit gemeint ist, erschließt sich in Verbindung mit dem baptismalen Motiv der Einpflanzung in Barn 9,9a. Es heißt dort:

(Hg.): Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung (UTB 3272). Göttingen 2009, 39–58; dort weitere Literatur zum Barn; engl. Übers. DERS.: The Epistle of Barnabas, in: Pratscher, W. (Hg.): The Apostolic Fathers. An Introduction. Waco (TX) 2010, 27–45.

¹⁴ Barn 6,8–10: τί λέγει ὁ ἄλλος προφήτης Μωϋσῆς αὐτοῖς; Ἰδοῦ, τάδε λέγει κύριος ὁ θεός. Εἰσελάθε εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν, ἣν ὤμοσεν κύριος τῷ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, καὶ κατακληρονομήσατε αὐτήν, γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι. ⁹τί δὲ λέγει ἡ γνώσις, μάθετε. Ἐλπίζατε, φησὶν, ἐπὶ τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι ὑμῖν Ἰησοῦν. ἄνθρωπος γὰρ γῆ ἐστὶν πάσχουσα ἀπὸ προσώπου γὰρ τῆς γῆς ἢ πλάσις τοῦ Ἀδάμ ἐγένετα. ¹⁰τί οὖν λέγει. Εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν, γῆν ῥέουσα γάλα καὶ μέλι; εὐλογητός ὁ κύριος ἡμῶν, ἀδελφοί, ὁ σοφίαν καὶ νοῦν θέμενος ἐν ἡμῖν τῶν κρυφίων αὐτοῦ. λέγει γὰρ ὁ προφήτης[;] παραβολὴν κυρίου αὐτοῦ[;] κτλ. Vgl. LINDEMANN / PAULSEN: Die Apostolischen Väter (Anm. 4), 38–40.

οἶδεν ὁ τὴν ἐμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν.¹⁵ Der Lobpreis beinhaltet daher das Bekenntnis, dass der Herr, weil er der Urheber der Weisheit und des Verstehens ist, zuallererst selbst der Weise ist. Sodann wird deutlich, dass die Weisheit der Christen ausdrücklich Gnade von Gott ist, weil κύριος in Barn 6,10b theologisch und nicht wie sonst oft im Barnabasbrief christologisch gemeint ist. Mittels des Motivs der Einpflanzung spielt Barn 9,9a zudem auf Barn 1 an. Dort ist mit diesem Bild die gemeinsame Begnadung mit dem Pneuma konstatiert. Sie ist der Grund dafür, dass Gottes Heilswille, der in der Schrift vorliegt, verstanden wird, und zwar exakt so, wie der Herr es gewollt hat.

Die Begründung des Lobpreises in V. 10b verweist also auf die baptisimale Grundlage für das Verstehen der Schrift. Der Verfasser und seine Leser sind aufgrund ihres Christseins nicht nur die vorzüglichsten Hermeneuten für das in V. 10a zitierte Schriftwort, sie sind vielmehr die einzigen, die die Schrift in rechter Weise verstehen können. Es ist deutlich, dass dem Barnabasbrief zufolge Juden dies nicht vermögen, denn ihnen fehlt, was Christen auszeichnet: die Taufgnade und damit die *communio* der mit dem Gottesgeist Begnadeten.¹⁶ Das hat weitreichende Konsequenzen, denn die Schrift wird folglich exklusiv in der „Kirche“ zutreffend erschlossen. Eine Biblische Theologie im Sinne des Verfassers des Barnabasbriefes ist daher immer eine kirchliche Theologie. Weil die „Kirche“ die Hermeneutin der Schrift ist, kommt die theologische Wahrheit der Schrift nur im Raum der Kirche zur Sprache. Diese exklusive Bindung Biblischer Theologie und theologischer Wahrheitsfindung an die Kirche erklärt sich im Barnabasbrief aus der Konstruktion einer polemischen Abgrenzung gegen Christen, die der Schrift heilsgeschichtlichen Rang beimessen, und die darum eine andere Theologie, Christologie und Soteriologie besitzen (vgl. Barn 4,6f.). „Kirche“, das sind für den Verfasser des Barnabasbriefes ausschließlich Christen der eigenen theologischen Couleur, die kraft der pneumatischen Kompetenz die Schrift in derselben Weise wie er interpretieren und durch die Kraft des in ihnen wirkenden Geistes in der Wahrheit stehen.

Für diese weiterreichenden Implikationen des Lobpreises liefert Barn 6,10c eine autoritative Erklärung, indem er mittels γάρ ein vermeintliches Schriftzitat an die Eulogie anschließt. Die formgerechte Zitationseinleitung von V. 10c jedoch täuscht: Das Zitat ist in griechischen Bibelübersetzungen nicht nachweisbar. Der Teilvers 10c birgt eine Schwierigkeit. Entschließt man sich, nach κυρίου zu interpungieren, dann ist der erste Teil von V. 10c eine überaus beachtliche Auslegung durch den Verfasser. Sie

¹⁵ Barn 9,9a: „Der die eingepflanzte Gabe seiner Lehre in uns gelegt hat, weiß: Keiner hat eine unverfälschtere Aussage von mir gelernt“.

¹⁶ Dies will die kausale, konsekutive Eröffnung ἐπεὶ οὖν signalisieren; im Barn fehlen die Bezeichnung οἱ Ἰουδαῖοι sowie die Vokabeln ἰουδαῖζω, ἰουδαϊκός etc.

verbindet nicht nur die in V. 10a mittels der Präposition εἰς in Erinnerung gebrachte Aufforderung des „Hineingehens“ mit dem κύριος, sondern identifiziert auch das „Land“ mit dem κύριος.¹⁷ Dem steht aber die mit V. 11 einsetzende Auslegung in der Sache entgegen. Interpunktiert man hingegen nach ὁ προφήτης, so ist λέγει γὰρ ὁ προφήτης eine formgerechte Zitationseinleitung und παραβολὴν κυρίου τίς νοήσει κτλ. erscheint als Schriftzitat. Hierfür spricht vor allem die älteste Wirkungsgeschichte des Verses, in der κυρίου stets als *genitivus subjectivus* aufgefasst wird: ein Gleichnis, und zwar *des* Herrn – nicht über den Herrn. Entsprechend dieser Interpunktion wird das Substantiv τῶν κρυφίων durch παραβολή näher bestimmt. Der κύριος hat seinen Willen folglich auf einer Sprachebene geoffenbart, die hinter dem Text liegt: metonym. In der Diktion des Barn heißt das, die Schrift besitzt einen pneumatischen Hintersinn. Diesen zu erschließen, sind Christen disponiert, Juden nicht.

Die Aussage von V. 10c ist im Blick auf V. 10a hoch bedeutsam. V. 10c stellt nämlich fest, dass die Landverheißung immer nur als Gleichnis (παραβολή) gemeint war, nie aber wörtlich. Neben Barn 9,8 – es geht dort um die Beschneidung der 318 Sklaven Abrahams und die Auslegung der Zahl 318 – ist das Diktum παραβολή κυρίου der einzige Fall, bei dem der Verfasser seine Interpretation der Schrift an den Buchstaben selbst festmacht. Aber beide Male liegt im zitierten Text jene Aussageebene vor, die der Verfasser sonst den Zitaten erst angedeihen lässt. Die Pointe und damit die Schärfe der Polemik in dieser Feststellung besteht darin, dass die Klassifizierung der Landverheißung als Gleichnisrede eben nicht vom Verfasser stammt, sondern selbst als Schriftwort eingeführt ist, wobei es wegen des Sachbezugs als Torazitat firmiert ist.

Im Konnex mit dem Lobpreis in V. 10b ist παραβολή κυρίου keine exklusive, sondern eine exemplarische Klassifikation der Schrift. Weil der Herr selbst in Gleichnissen gesprochen hat, ist alles in der Schrift als Gleichnis auszulegen. Die Schrift selbst enthält also den Schlüssel zu ihrer Auslegung. Demzufolge hat der Herr durch die Propheten selbst gefordert (vgl. 9,7; 10,2; Ex 25,40), die Schrift nicht nach dem Literarsinn, sondern ἐν πνεύματι zu verstehen. Wer sie anders auslegt, kennt entweder die Schrift nicht oder widersetzt sich dem Willen Gottes. Dass zwischen dem Verfasser und seinen Lesern über dieses Auslegungsverfahren und den thematischen Kern aller Prophetie Konsens besteht, zeigt Barn 9,9¹⁸.

¹⁷ Neben dem übertragenen Gebrauch von λέγει und φησὶν weist hierauf die Fraglosigkeit hin, mit der eine zentrale jüdische Verheißung sogleich mit dem Bekenntnis zur ‚inkarnatorischen Basis und Bindung des Heils‘ identifiziert wird.

¹⁸ Barn 9,9: Der die eingepflanzte Gabe seiner Lehre in uns gelegt hat, weiß: Keiner hat eine unverfälschtere Aussage von mir gelernt; aber ich weiß, dass ihr dessen würdig seid.

Die in 6,10 folgende rhetorische Frage (τίς νοήσει) nennt drei Verstehensbedingungen: Die ersten beiden (σοφός, ἐπιστήμων) nehmen die Begründung der Eulogie von V. 10b auf, während als dritte hermeneutische Bedingung (καὶ ἀγαπῶν τὸν κύριον αὐτοῦ) der aktive, nämlich glaubende Bezug zum Inhalt der Auslegung festgestellt wird. Weder Weisheit noch Wissen genügen, um das Schriftwort über das Land der Verheißung (6,10a) richtig auszulegen. Die entscheidende hermeneutische Voraussetzung ist vielmehr die gläubige Haltung gegenüber dem Herrn. Sodann ruft die dritte Voraussetzung für eine zutreffende Auslegung die titulare Leseranrede als „vom Herrn Geliebte“ in Barn 1,1 mit ihrer soteriologisch-eschatologischen Fülle in Erinnerung. Zum Verstehen des in der Schrift geoffenbarten Willens Gottes ist jener Glaube an Gott konstitutiv, der im Christuseignis sein Fundament sieht. Aufgrund des Taufbezugs ist dieses in der gläubigen Haltung unternommene Verstehen zugleich signifikant für den Raum der Kirche. Die Schrift richtig verstehen, können nur Christen; das hält Barn 10,12 *expressis verbis* fest. Dort heißt es zum Abschluss der bisweilen skurrilen Auslegung der Speisegesetze: „Aber woher sollten jene [gemeint sind die Juden, resp. die „anderen Christen“] das verstehen oder begreifen? Weil wir aber die Gebote richtig verstanden haben, verkündigen wir sie, wie (es) der Herr gewollt hat.“¹⁹

Der Lobpreis in V. 10b ist also zugleich Dank und Proklamation, dass das Schriftwort über das Land der Verheißung (V. 10a) bereits verstanden ist, und zwar so, wie der Herr es verstanden wissen wollte – nämlich als Gleichnis. Diesen Anspruch hat der Verfasser in V. 9 eingelöst. Ab V. 11 gibt sich der Verfasser mittels seiner Auslegung als jener Weise und Kundige zu erkennen, der seinen Herrn liebt und daher fähig ist, die Schrift zu verstehen. Deshalb können die Leser durch den Barnabasbrief erfahren, worin die Geheimnisse des Herrn bestehen, und sie bekommen gesagt und gezeigt, dass sie und wie sie den Willen Gottes erfassen können.

2. Ergebnis

Das Wort des Herrn zu verstehen, ist zum einen Gnade und zum anderen wesentlich von der gläubigen Haltung gegenüber dem Herrn abhängig. Dieses elitäre Bewusstsein des Verfassers und seiner Leser hat zur Folge, dass der jüdische Besitzanspruch ebenso wie die Hoffnung auf ein von Gott verheißenes Siedlungsgebiet jeder Grundlage entbehren. Damit ist die jüdische Hoffnung auf Heil an einem neuralgischen Punkt annulliert. Zu-

¹⁹ Die Ausführungen über die Speisevorschriften in Barn 10 nehmen zwar auf das Buch Leviticus Bezug, aber es geht nicht darum, für das gesetzesfreie Evangelium zu argumentieren, sondern um eine Demonstration des hermeneutischen Prinzips.

dem decken der Anspruch und die Hoffnung den Ungehorsam auf, mit dem sich die Juden der vom Herrn selbst geoffenbarten hermeneutischen Anweisung für das Verstehen der Verheißung verschließen. Beides zeigt den Unglauben der Juden und macht evident, dass ihnen die Gnade fehlt, die sie dazu befähigen würde, den Willen Gottes erfassen zu können.

Diese in der Konsequenz antijüdische Hermeneutik korrespondiert mit einer ebenso signifikanten Auffassung über die Konstitution der Schrift. Diese Auffassung lässt sich in sechs Punkten skizzieren. 1. In der Schrift liegt Gottes Heilswille vor. Diese Offenbarung ist den Christen gegeben, sie ist umfassend und vollständig. Das Christusergebnis indes ist die Bekundung und Durchsetzung dieses Heilswillens; in ihm erschließt sich Gottes Heilswille. 2. Die Schrift ist prophetisch, und zwar kündigt sie einzig Christus und die Kirche an. Dieses für die Auslegung richtunggebende Vorverständnis hält Barn 12,7c fest: „Denn in ihm ist alles und auf ihn hin.“²⁰ 3. Alles in der Schrift ist als Gleichnis auszulegen; das ist vom κῶπος selbst geoffenbart (vgl. Barn 6,10). 4. Aufgrund der gleichnishaften und christozentrischen Konstitution gibt es keine Heilsgeschichte, die der Heilssetzung in Jesus Christus vorausgeht. Daher wird in Barn 12,8–11 strikt die Ansicht verworfen, dass Christus Sohn Davids ist. Dieser Hoheitstitel würde der davidisch-messianischen Verheißung einen heilsgeschichtlichen Rang einräumen. Alles damalige Geschehen sowie die Opfer, die Beschneidung, der Sabbat und der Versöhnungstag erschöpfen sich in bloßer Anzeige. Dies haben die Väter, Mose, David und die Propheten, begnadet von Gott, erfasst und deshalb durch ihr Wort und durch ihr Handeln Christus und die Kirche angesagt. Daher ist alles, was Juden glauben und aus Glauben tun, im günstigsten Fall christozentrische Prophetie, wovon sie selbst aber nicht die mindeste Ahnung haben. Schlimmstenfalls ist Judentum Blasphemie. 5. Dem wörtlichen Sinn der Schrift fehlt jede Geltung für die Gegenwart. Was immer mit dem Anspruch auftritt (vgl. Barn 4,6), solche Geltung zu besitzen (vgl. Barn cap. 2.3.9.10.15.16), basiert auf einem widergöttlichen Missverstehen (vgl. Barn 9,4). Es zeigt ihre konstitutive Unfähigkeit und ihre offene Verweigerung gegen den Willen Gottes. 6. Indem der Verfasser die Ausrichtung der Schrift auf Christus und die Kirche aufweist, schafft er aus der ‚Schrift der Juden‘ ein Heiliges Buch für die Christen. Wenn aber durch die Inhalte der Schrift nicht dem entsprochen werden kann, was aufgrund der eigenen christlichen Tradition zu

²⁰ Barn 12,7c: ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν; vgl. Röm 11,36a; Kol 1,16; Hebr 2,10. Diese hymnische ‚Allformel‘ dürfte der Verfasser des Barn wie zuvor schon Paulus und der Verfasser des Hebr aus derselben Quelle bezogen haben, die ihre theologische Sprache prägt: das hellenistische Judentum. Sie ist auch Neuplatonikern bekannt (vgl. Plotin, Enn. V 5,9 und Proklos, Theol. Plato [PG 5,126]) und gewinnt vor allem in den altkirchlichen trinitarischen und christologischen Diskursen an Bedeutung.

sagen ist, werden Schriftworte modifiziert sowie arrangiert; wenn erforderlich, werden passende Sequenzen erdichtet (vgl. Barn 7,4), um dem Kerygma einen Anhalt in der Schrift zu geben. Der christliche Glaube ist demzufolge der Schrift sachlich vorgeordnet, und zwar deshalb, weil die Christen mit demselben Geist begnadet sind wie die Träger der in der Schrift enthaltenen Offenbarung.

3. Mittel und Strategien des Antijudaismus im Barn

Die Erklärung zu den beiden Teilversen Barn 6,10b und 10c hat bereits erkennen lassen, dass die Mittel und Strategien der antijüdischen Polemik im Barnabasbrief auf die Schrift bezogen und unauffällig, aber wirkungsvoll sind: Juden werden nie als solche bezeichnet. Sie erscheinen vielmehr als anonyme Größe, als Personenkreis, von dem sich der Verfasser und seine Leser deutlich abheben.²¹ Die diskriminative Widmung von Schriftziten ist nicht nur ein Kunstmittel, sondern hat den Rang eines exegetischen Prinzips. Wer nämlich darüber Bescheid weiß, wem eine Schriftstelle gilt, weiß bereits mehr als die Juden. Die gruppenkennzeichnende Zueignung von Schriftworten ist bereits Auslegung.²² Darüber hinaus erhalten alle Schriftzitate eine prophetische Signatur. Hierzu gehört neben der Zitationseinleitung mit *ὁ προφήτης λέγει* und ihren Varianten vor allem der Ausweis eines Zitates als Prophetenspruch, indem ihm die Botenformel vorangestellt wird.²³

An Raffinesse und inhaltlicher Reichweite wird dies übertroffen durch die Organisation der Darlegung entsprechend dem Strukturmuster der prophetischen Zeichenhandlung.²⁴ Aufgrund der herausragenden Bedeutung

²¹ Mehrfach werden sie abschätzig und ausgrenzend als *ἐκεῖνοι* (2,9; 3,6; 4,7a; 8,7; 10,12a; 13,1.3) bezeichnet (vgl. *τινῶν* 19,4b). Ebenso ist von *Ἰσραήλ* nur in pejorativen Kontexten die Rede (4,14; 5,2.8; 6,7; 8,1.3; 9,2; 11,2; 12,2a.c.5a; 16,5a). „Jene“ und „Israel“ sind die Stichworte, an denen der Verfasser das Gegenbild zu Christen seiner Couleur anknüpft.

²² Vgl. Barn 3,1a *λέγει οὖν πάλιν περὶ τούτων πρὸς αὐτούς* und Barn 3,3a *πρὸς ἡμᾶς δὲ λέγει* oder Barn 5,2a *ἃ μὲν πρὸς τὸν Ἰσραήλ, ἃ δὲ πρὸς ἡμᾶς*.

²³ In Barn 6,8 qualifiziert *Ἰδοὺ, τάδε λέγει κύριος ὁ θεός* die Landverheißung bereits vor der Auslegung als Prophetie, deren Skopus, gemäß dem allgemeinen Grundsatz, Christus und die Kirche ist (vgl. 9,2.5a). Indem der Botenformel eine Zitationseinleitung vorangestellt wird, erscheint die bereits von der Botenformel bewirkte Umprägung des Transmigrationsbefehls in eine bloße Ansage selbst als Offenbarung Gottes. In der Schrift ist so geoffenbart, dass die Landverheißung einen ausschließlich prophetischen, auf Christus und die Kirche hinweisenden Sinn hat. Dazu bedarf es keiner Auslegung; das ist vielmehr der Wortlaut.

²⁴ Im Barnabasbrief gehört hierzu die subtile strukturelle Umprägung von heilsgerichtlichen Erzählungen, Gesetzestexten und kultischen Ordnungen. Zweck dieses

der Themen in diesen zehn Abschnitten für die jüdische Identität,²⁵ nämlich כְּרִית, Entsühnung, Beschneidung, Gottes Beistand, Land, Volk und Segen, zeitigt diese Strategie die Annullierung aller jüdischen Prerogative. Zugleich aber plausibilisiert sie die vom Verfasser propagierte Bedeutung des Christuserignisses und stattet sie mit der Autorität der Schrift aus. Als Folge erscheint die Schrift einzig als Verheißung des Christuserignisses und der Kirche. Näherhin bedingt die Bestimmung des Gesetzes als Prophetie, dessen Befolgung nicht zum Heil führt, sondern es nur verheißt, dass sein ethischer Teil ebenso transformiert werden muss. Die Auslegung von Speisevorschriften in Barn 10 ist hierfür ein Musterbeispiel. Mit diesen inhaltlichen Folgen der christlichen Hermeneutik und der Techniken des Barnabasbriefs verbinden sich die Beanspruchung der Schrift als exklusives christliches Eigentum und der Anspruch ihrer sachgemäßen Auslegung als exklusive christliche Kompetenz.

4. Kirchengeschichtliche Einordnung

Der Schlüsseltext für die Einordnung dieser mit der Schrift betriebenen antijüdischen Polemik ist die Verwerfung des Credo anderer Christen in Barn 4,6. Diese Christen sagen: „Die Heilszusicherung an jene ist auch unsere.“²⁶ In dieser Parole gibt sich in der Perspektive des Barnabasbriefes ein defizitärer Glaube zu erkennen. Demzufolge besteht ein Dissens über die Heilsbedeutung Jesu und, wie sich zeigt, ebenso über das Verstehen der Schrift. In Barn 4,7 hält der Verfasser dem zitierten Bekenntnis der konkurrierenden Gruppe entgegen: „Unsere fürwahr; jene aber haben sie folgendermaßen für immer verloren, obwohl sie Mose schon empfangen hat, denn die Schrift sagt [...]“. Damit gibt der Verfasser seine Position zu erkennen und zeigt an, wie er gegen das Bekenntnis der als Sünder disqualifizierten anderen Christen vorgehen will. Er will erstens seine Leser auf einen Glauben verpflichten, der sie von anderen Christen unterscheidet, sowie zu einem entsprechenden Handeln ermahnen. Die Plausibilität seiner Theologie will er zweitens anhand der Schrift aufweisen und dabei drittens vorführen, wie die Schrift richtig auszulegen ist. Diese Absichten weisen der Argumentation die Richtung. Weil der Barn die Ursache des kritisier-

Kunstkniffes ist es, diesen Erzählungen und Ordnungen den Charakter prophetischer Zeichenhandlungen zu geben. Ohne eigene Dignität weisen diese ausschließlich auf Christus und die Kirche hin.

²⁵ Vgl. PROSTMEIER, FERDINAND R.: *Der Barnabasbrief* (KAV 8). Göttingen 1999, 100f.

²⁶ Barn 4,6 und 4,7 sind textkritisch schwierig. Näheres dazu vgl. PROSTMEIER: *Barnabasbrief* (Anm. 25), 191f.

ten Christentums in einem wörtlichen Verständnis der Schrift wähnt, das er ebenso als Basis aller jüdischen *Propria* diagnostiziert, gelten ihm diese anderen Christen im Grunde wie Juden. Daher eröffnet sich ihm die Möglichkeit, zur Profilierung und Verketzerung dieser anderen Christen, jüdische *Propria* ausschließlich pejorativ in Dienst zu nehmen. Alles Jüdische scheint dem Verfasser des Barn geeignet, Irrtum, Eitelkeit und Sündhaftigkeit der anderen Christen kenntlich zu machen, denn aus der Sicht des Verfassers besitzt nichts, was Juden auszeichnet, Dignität vor Gott.

Diese Abgrenzung gewinnt durch ihr antijüdisches Gepräge nicht nur an Kontur und Schärfe. Sie ist zugleich eine Instrumentalisierung des Judentums und ein qualitativer Sprung in Richtung eines programmatischen Antijudaismus. Charakteristisch an dieser zum Zweck einer innerchristlichen Ketzerpolemik geäußerten Kritik an allem Jüdischen ist ihre Legitimierung unter Berufung auf die Schrift.²⁷ Alles, was ‚Juden‘ glauben und aus Glauben tun, ist im günstigsten Fall prophetischer Hinweis auf das Christusergebnis und die Kirche. Das bedeutet aber auch, dass alles, was ‚Juden‘ widerfährt, also auch das Leid, einzig unter diesem Vorzeichen steht. Ein Indiz dafür, dass der Verfasser, wenn auch nicht reflektiert, alle Widerfahrnisse ins Kalkül zieht, sind seine Bemerkungen über Israels Bekriegtwerden in Barn 12, über die Zerstörung des Tempels, die Auslieferung der Stadt und des Volkes sowie über die Verwerfung Israels in die Gottferne, ohne jede Heilshoffnung und widergöttlichem Einfluss ausgeliefert.

Die kirchengeschichtliche Relevanz der antijüdischen Polemik besteht in der Rettung der Schrift für die Kirche. Dies geschieht um den Preis der Annullierung aller jüdischen Prärogative. Hierdurch ist der Synagoge nicht nur ihr heiliges Buch genommen, ihr ist auch die eigene Geschichte, das Verständnis der israelitischen Volksgeschichte als Gottesgeschichte entrissen worden. Beachtlich ist ferner, dass angesichts der theologischen Identitätskrise, die der Barn bei anderen Christen diagnostiziert, Identität nur zu Lasten einer anderen Religion zu erreichen ist. Das bedeutet, dass der Barnabasbrief im Prozess der Lösung des Christentums aus dem Judentum

²⁷ Dieser Ausweis beruht zum einen auf Zitaten aus dem ersten Schöpfungsbericht. Gen 1,26 zufolge sind die Präexistenz und Gottessohnschaft des *κρίτος*, die soteriologische Bedeutung des Christusergebnisses sowie die Verheißung der Gnade Gottes an die Kirche die grundlegenden Offenbarungen der Schrift. Barn 15 führt das mit der Auslegung von Gen 2,2f. fort. Demnach ist es der von Anfang an bekundete Wille Gottes, dass Judentum und Kirche nichts gemeinsam haben. Das ist die vollkommene Gnosis (1,5; 18,1; 21,9), die die Leser als Essenz dem ersten Teil des Schreibens entnehmen sollen. Zum anderen legitimiert sich die Polemik durch den Wortlaut der Schrift, nämlich durch das unter Punkt 1 skizzierte hermeneutische Prinzip. Die Instrumentalisierung der ‚Juden‘ ist eine Konsequenz dieser mit den Mitteln einer spezifischen Hermeneutik gewonnenen theologischen Paralyse des Judentums. Von daher erklären sich Umfang, Eigenart und Vehemenz dieser Polemik.

und der eigenen Konsolidierung eine Etappe markiert, an der es möglich geworden ist, die Religion, aus der das Christentum kommt und dessen Erbe der Barnabasbrief in Form der exklusiven Beanspruchung von Schrift und ethischer Tradition (Zwei-Wege-Lehre) antritt, mit Polemik zu überziehen und zu instrumentalisieren, ohne Sorge zu haben, selbst Schaden zu nehmen. Mindestens ebenso beachtlich ist, dass die Polemik die Grenzen der *communio* markiert. Die Hermeneutik wird hierdurch zu einem Kennzeichen für Kirchengemeinschaft, denn das richtige Schriftverständnis ist entscheidend für die Glaubensinhalte. Die Einheit im Bekenntnis ist die Voraussetzung für die kirchliche Einigkeit. Die Einheit wird nicht mehr wie in den Anfängen des Christentums in der Pluralität gefunden. Dem Barnabasbrief zufolge schließen Mehrgestaltigkeit und Einheit einander aus, und zwar sowohl im Glauben als auch in der Glaubenspraxis. Diesem Bedingungsgefüge gemäß entnimmt der Verfasser aus der Schrift die Beendigung der kultischen Gemeinschaft als Konsequenz der Heilsbedeutung des Christusereignisses. Die „Kirche“ glaubt nicht nur anders, sie betet und feiert auch anders als das Judentum. Der Gottesdienst der Kirche erfolgt Barn 15 zufolge an einem anderen Termin, weil ihre Liturgie ihren Grund in der eschatologischen Heilssetzung Gottes in Jesus hat.²⁸ Kirche und Judentum schließen sich in der Konsequenz des Barnabasbriefes aus. Die Juden, die Schrift der Juden und jüdische Traditionen sind hier instrumentalisiert zur Forcierung einer innerchristlichen Profilbildung. Das Ziel ist, anhand autoritativer Zeugnisse – nämlich Schrift und Tradition – die christliche Identität seiner Leser in Front zu anderen Christen aufzuzeigen und zugleich diese *Propria* für Christen seiner *Couleur* im Sinne eines Kompendiums geltender Tradition zu sichern. Die Schrift ist die „Norm am Anfang“; man kommt an ihr zu Fall, wenn man sie nicht richtig versteht. Im Grunde vertritt der Barnabasbrief eine stark ekklesial gebundene Exegese und Hermeneutik. Ohne Kirche ist im Sinn des Barnabasbriefes ein Verstehen der Schrift ausgeschlossen. Folglich wird die Offenbarung erst in der Kirche aktuell; die pneumatische Zurüstung der Christen ist dafür zugleich Voraussetzung als auch wirksames Zeichen. Beachtlich ist, dass der Barnabasbrief alle seine Themen an die Tora bindet und, wenn möglich, an die Urgeschichte. Hierin kommt die Absicht zum Tragen, die kirchliche Gegenwart – wie der Verfasser sie wünscht – als schöpfungsgemäß hinzustellen.

²⁸ Barn 15,8f.: Schließlich sagt er ihnen: „Eure Neumonde und die Sabbate ertrage ich nicht.“ Seht, wie er es meint: „Nicht die jetzigen Sabbate sind mir willkommen, sondern der, den ich schaffen werde, an dem ich, ist das All zur Ruhe gebracht, einen Anfang, einen achten Tag schaffen werde, d.h. einer anderen Welt Anfang.“⁹ Deshalb auch begehen wir den achten Tag in Frohsinn, an welchem auch Jesus auferstanden ist von den Toten und, nachdem er erschienen war, in die Himmel aufgestiegen ist.

Ein Problem ist das Gottesbild, das mit der heilsgeschichtlichen Annullierung verknüpft ist. Dass Gott auch das Leid gewollt oder doch geschehen hat lassen, z.B. indem Israel bekriegt wurde, nur um auf Christus und die Christen hinzuweisen, wirkt verstörend. Aber diese Schwierigkeit stellt sich nur, wenn man von außen an die Sache herantritt. Für den Verfasser des Barnabasbriefes geht es um die unbedingte soteriologische Bedeutung Jesu Christi, und letztlich ist es eine theologische Frage im engeren Sinn, die ihn bewegt: Steht Gott zu seinem Wort? Diese Frage mündet für den Verfasser sofort in die Frage: Inwiefern steht Gott zu seinem Wort, wenn er in und durch Jesus Christus Heil eschatologisch gesetzt hat? Inwiefern ist die Offenbarung wahr?²⁹

Aus dem Barnabasbrief ist bezüglich der theologischen Wahrheitsfindung zu ersehen, dass ein konkretes, singuläres Ereignis universale, transhistorische Bedeutung hat. Die Antwort des Barnabasbriefes lautet: Diese Bedeutung ist in der maßgeblichen Quelle – der Schrift – schon vor der Erschaffung der Menschen angelegt und immer wieder von Gott angesagt worden. Das Erkennen der theologischen Wahrheit ist also abhängig von einer spezifischen Hermeneutik.

5. Theophilus von Antiochia – An Autolykos

a) Verfasser und Werk

Theophilus von Antiochia hat seine drei Bücher ‚An Autolykos‘ vermutlich in den ersten Jahren der Regentschaft des Commodus (180–192)³⁰ geschrieben.³¹ Das ergibt sich aus seiner Weltchronik, die bis zum Tod von Marcus Aelius Aurelius Verus (17. März 180) reicht,³² sodann aus seiner Bemerkung, er sei erst im Erwachsenenalter zum Christentum übergetre-

²⁹ Obwohl der Verfasser paulinisches Gedankengut aufruft und paulinische Wendungen benutzt, spielen theologische Sujets des Paulus, allem voran die δικαιοσύνη θεοῦ, keine Rolle. Trotz der antijüdischen Polemik ist für ihn die Frage der Gesetzesfreiheit kein theologisches Thema.

³⁰ Vgl. KIENAST, DIETMAR: Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie. Darmstadt ²1996, 137–151.

³¹ MARTIN: A Autólico (Anm. 8), 9–10.

³² Vgl. Autol. III 27,3b.6; 28,6. – Als Bürgen für die römische Geschichte bis Marc Aurel nennt er Χρῦσερος ὁ νομεγκλάτωρ, ein Freigelassener des Marc Aurel (τοῦ ἰδίου πάτρωνος); zum Namen Chryseros vgl. SOLIN, HEIKKI: Die griechischen Personennamen in Rom [CIL.NS 2], Bd. 1. Berlin / New York ²2003, 178a. Der Latinismus νομεγκλάτωρ ist in der gesamten antiken Gräzität singular; vgl. LIDDELL, HENRY GEORG / SCOTT, ROBERT: A Greek-English Lexicon. Oxford ⁹1968; LAMPE, GEOFFREY WILLIAM HUGO: A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1961, 918.

ten,³³ und schließlich aus den Personalnotizen bei Euseb,³⁴ denenzufolge Theophilos ab 169 in der Metropole am Orontes als Episkopos amtierte. Seine Trilogie datiert somit zeitgleich mit den Apologien des Tatian und Athenagoras.³⁵ Autolykos, sein fiktiver Diskurspartner und Empfänger der drei Bücher, repräsentiert gebildete Christen sowie Sympathisanten des Christentums, deren geistig-kulturelles Milieu die Welt der ‚Zweiten Sophistik‘³⁶ ist und die mit dem zeittypischen Diskurssystem ‚Religion‘ vertraut sind.³⁷ Wie andere frühchristliche Apologien befassen sich auch die drei Bücher an Autolykos nicht mit binnenchristlichen Themen, sondern mit Grundfragen, die sich an der Schwelle zwischen Christentum und hellenistisch-römischer Kulturtradition ergeben. Wegen dieses grundlegenden und umfassenden Anspruchs stellt Theophilos seinen Darlegungen ein mit viel Finesse komponiertes Eröffnungskapitel voraus.³⁸ Darin appelliert er erstens an den Konsens über das eherne Ethos für Darlegungen über die Wahrheit, zweitens zeigt er das entscheidende Thema an, nämlich die Gottesverehrung, und drittens definiert er das Niveau der Auseinandersetzung, nämlich die auf der hellenistisch-römischen Bildungstradition beruhende Rationalität des theosophisch-theologischen Diskurses τὰ πρὸς τοὺς θεοῦς. Mit dieser Maßgabe der Darlegungen im ersten Buch erläutert Theophilos in seiner Trilogie die christliche Lehre zu vier philosophischen Grundfragen: Gott, Welt, Mensch und Geschichte. Theophilos setzt voraus, dass Autolykos diese Themen aus dem kaiserzeitlichen Religionsdiskurs vertraut sind und dass er an einer weiterführenden Belehrung über diese Sujets interessiert ist. Das wird an mehreren Bemerkungen deutlich, die aus der anfänglich freundschaftlichen Gleichordnung zwischen Gebildeten, wie sie signifikant ist für Personen, die in der παιδεία stehen,³⁹ ein Lehrer-Schüler-Verhältnis konstruieren.⁴⁰ Autolykos soll die Konversion zum

³³ Vgl. Autol. I 14,1.

³⁴ Vgl. Euseb, h.e. IV 20. 24; V 22.

³⁵ Vgl. PILHOFER, PETER: Theophilos von Antiochien, in: LACL 32002, 690f.

³⁶ Vgl. PROSTMEIER: Der Logos im Paradies (Anm. 11) 209f.

³⁷ Zum Diskurssystem ‚Religion‘ seit der späten Republik vgl. CHRIST, KARL: Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zu Konstantin. München 6. Aufl. 2009, 562–599; ferner den Tagungsband FRATEANTONIO, CRISTA / KRASSER, HELMUT (Hg.): Religion und Bildung. Medien und Funktionen religiösen Wissens in der Kaiserzeit (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 30). Stuttgart 2010.

³⁸ Vgl. PROSTMEIER, FERDINAND R., „Zeig mir deinen Gott!“ Einführung in das Christentum für Eliten, in: Ders. (Hg.): Frühchristentum und Kultur (KfA.E 2). Freiburg u.a. 2007, 155–182, hier 158.

³⁹ Zum Freundschaftsbegriff vgl. FRAISSE, JEAN-CLAUDE: Philia. La notion d’amitié dans la philosophie antique. Paris 1974; FÜRST, ALFONS: Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike. Stuttgart 1996; KONSTAN, DAVID: Friendship in the Classical World. Cambridge 1997.

⁴⁰ Vgl. PROSTMEIER, FERDINAND R.: Δόξα bei Theophilos von Antiochien, in: Kamp-

Christentum erleichtert werden. Die Trilogie des Theophilos ist also eine ‚Einführung ins Christentum für Eliten‘, die in der Tradition der *παιδεία* stehen und die Zitate aus der griechischen Literatur oder auch nur Anspielungen und Andeutungen ebenso zu decodieren wissen, wie sie fähig sind, der akademischen Argumentation des Theophilos für die Wahrheit des christlichen Glaubens zu folgen.

Der Anspruch des Theophilos, dass seine Aufklärung über die vier Kernthemen der Wahrheit entspricht, ist der Grund, weshalb er intensiv auf die Schrift zurückgreift und als erster christlicher Schriftsteller eine Auslegung des Sechstageswerks liefert. Allerdings sind für diesen Zugriff auf die Schrift nicht zuerst theologische Gründe ausschlaggebend, die Theophilos beiläufig nennt, etwa die Treue Gottes,⁴¹ Verheißung und Erfüllung,⁴² sondern die nicht christologisch und ekklesiologisch begründete unüberbietbare Qualität der Schrift als Quelle der theologischen Wahrheitsfindung. Entscheidend dabei ist, dass die Qualitätskriterien *extra ecclesiam* konsensfähig sind. Diese sind die nachweisliche Anciennität⁴³ und Integrität⁴⁴

ling, R. (Hg.): Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie. Paderborn 2008, 125–156, hier Anm. 41.

⁴¹ Vgl. die Plausibilisierungen für die Verlässlichkeit der Auferstehungshoffnung in Autol. I 13 (vgl. auch II 15), deren Grund aber darin zu sehen ist, dass „unsere zukünftige Auferstehung“ ein „Werk Gottes“ ist, d.h. dass der Schöpfergott auch der Erlösergott ist. Damit ruft Theophilos die älteste christliche Bekenntnstradition auf, in der Gott als der „Auferweckende“ bekannt wird. Der Anknüpfungspunkt für diese christliche Gottesrede ist in der kombinierten Pistisformel zu sehen. Die Rede von Gott als dem ‚Auferweckenden‘ holt somit die christologische Basis und Bindung des Bekenntnisses ein (vgl. 1Kor 15; Röm 6) und akzentuiert wie in 1Thess 4,13–17 und Röm 6,4b die soteriologische Anwendung der christlichen Rede von Gott. Die Theologie des Theophilos setzt die christliche Gottesrede und ihre Formelsprache voraus. Daraus erklärt sich vielleicht, weshalb Theophilos in seiner Einführung ins Christentum nicht nur darauf verzichten kann, Evangelientradition zu zitieren, sondern alles Christliche, sogar den Namen Jesus und den Christus-Titel meiden kann. Theophilos schafft auf diese Weise ein Identitätskriterium: Wer die Anspielungen zu decodieren vermag, ist Christ oder Sympathisant des Christentums. Für solche bewirkt diese Einführung ins Christentum eine Vertiefung und Bestätigung ihres Wissens. Eine weitere Front sei nur angedeutet: Wer die Schrift als konstitutive Quelle für die theologische Wahrheitsfindung im Christentum ansieht, kann kein Markionit sein. Hierdurch sind auf elegante Weise alle jene antichristlichen Einwände entkräftet, die das Christentum als Neuerung oder als jüdische Sekte disqualifizieren.

⁴² Vgl. Autol. I 14.

⁴³ Vgl. Autol. III 16. 29. Das Altersargument ist ein antiker Topos, den auch die frühchristlichen Apologeten bedienen; vgl. Tertullian, apol. 19,1–8. Näheres dazu vgl. PILHOFER, PETER: Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte (WUNT 2,39). Tübingen 1990, 266–273; GEORGES, TOBIAS: Tertullian. Apologeticum (KfA 11). Freiburg u.a. 2012, 302–309. Die Konventionalität gilt auch für die weiteren Argumente, die Theophilos für den Vorrang der „christlichen“ Quellen anführt; vgl. Tertullian, apol. 20,1–5.

⁴⁴ Vgl. die Kritik an der paganen Literatur in Autol. II 8. 33; III 1–8.

und ihre unbedingte Gültigkeit. Letztere beruht auf der prophetischen und damit göttlichen Signatur der Schrift.⁴⁵ In ihr ist letztgültige Wahrheit zu finden, weil sie Offenbarung ist. Diese unüberbietbare Qualität erweist für Theophilus die Geschichte und sie folgt zudem aus rationalen Erwägungen. Die Überzeugungskraft beider Wahrheitserweise macht der Missionserfolg evident, wofür sich Zeugen benennen lassen, die überdies Vorbilder sind für die Konversion Gebildeter zum Christentum. Einer dieser vorbildlichen Konvertiten ist Theophilus, denn er war selbst ein Zweifler, aber die Rationalität der Lehre überzeugte ihn.⁴⁶

Passend zu dieser Absicht, anhand der vier Kernthemen das Verhältnis von Evangelium und Kultur grundlegend zu bestimmen, wird die Gestalt des Autolykos profiliert. Das geschieht gleich zu Beginn des ersten Buches durch die beiden Aufforderungen zu theologischer Aufklärung: 1. „Zeige mir deinen Gott“⁴⁷ und 2. „Zeige mir auch nur einen, der von den Toten auferweckt worden ist, damit ich sehe und glaube“⁴⁸. Es sind die beiden einzigen Stellen, an denen Autolykos selbst zu Wort kommt. Fokus beider Fragen ist die zutreffende Rede von Gott.⁴⁹ Geschickt lässt Theophilus durch die zweite Frage anklingen, dass es sich exklusiv um die christliche Gottesrede handelt. Das wird durch die Personalnotiz in Autol. III 4,1 bekräftigt, wo es über Autolykos heißt, dass er, obwohl er „die Lehre der Wahrheit (τὸν λόγον τῆς ἀληθείας)“ kenne, womit die christliche Überlieferung gemeint ist, dennoch den Kontakt mit der griechisch-römischen Kulturtradition pflege und genieße. Er habe sich verführen lassen und hege nun aufgrund antichristlicher Propaganda Zweifel an der „Lehre der Wahrheit“. Autolykos erscheint hierdurch als Christ, zumindest aber als Sympathisant des Christentums, der in der παιδεία steht und Aufklärung über das Christentum benötigt, um auch intellektuell für das Christentum gewonnen zu werden oder auch mit Vernunftgründen darin zu bleiben.

Zur Charakterisierung des Autolykos dienen sodann nahe liegende Einwände gegen das Christentum, die Theophilus als rhetorische Fragen vorwegnimmt, sowie die Literaturkenntnis, die Theophilus bei Autolykos voraussetzt. Die beiden Fragen und die beiläufigen Personalnotizen konstruieren Autolykos als Gebildeten, der Aufklärung über die christliche Gottesrede erhalten will. Damit sind Weichen gestellt nicht nur für die Inhalte, sondern auch für die Disposition dieser Einführung ins Christentum. Im Blick auf die von Theophilus bei seinem Diskurspartner Autolykos vorausgesetzte Vertrautheit mit philosophisch-theosophischen Traditionen,

⁴⁵ Vgl. Autol. III 17,1.

⁴⁶ Vgl. Auto. I 14.

⁴⁷ Autol. I 2,1: Δείξόν μοι τὸν θεόν σου.

⁴⁸ Autol. I 13,1: Δείξόν μοι κἀν ἓνα ἐγεργθέντα ἐκ νεκρῶν, ἵνα ἰδῶν πιστεύσω.

⁴⁹ Vgl. PROSTMEIER: „Zeig mir deinen Gott!“ (Anm. 37), 155–182.

womit sich Theophilus zugleich selbst als πεπαιδευμένος profiliert, sowie in Erinnerung an die Konstituenten seiner Konversion, ist nämlich bereits entschieden, dass die Grundlage für die Darstellung der christlichen Gottesrede anhand von Quellen erfolgen muss, deren Autorität höher ist als jene Quellen, auf die Gebildete ihre Einwände gegen das Christentum stützen.

b) Schrift und Auslegungstradition

Die Schrift (γραφή) ist für Theophilus die LXX. Ohne erkennbaren Unterschied verwendet er den Singular⁵⁰ und Plural⁵¹. Zur Abhebung der Schrift von paganer Literatur dienen 1. das Attribut heilig (ἁγία; ἱερά)⁵² und göttlich (θεία)⁵³, 2. die pneumatische Qualifikation ihrer Verfasser, die deshalb Propheten sind,⁵⁴ 3. die Widerspruchslosigkeit ihrer Aussagen,⁵⁵ und 4. ihre Auskunft über göttliche Dinge.⁵⁶ An den wenigen Stellen, wo Theophilus die Schrift als γράμμα bezeichnet, geschieht dies stets im Plural, wobei Possessivpronomina oder die Nennung biblischer Autoren⁵⁷ diese Literatur betont⁵⁸ als die den Christen eigene vom paganen⁵⁹ Schrifttum und bloßem Buchstaben⁶⁰ abheben.⁶¹ Nur zweimal nennt er die Schrift ai

⁵⁰ Vgl. Autol. II 19: ἡ γραφή λέγουσα. II 20: ἡ γραφή οὕτως περιέχει. II 22: ἡ θεία γραφή διδάσκει ἡμᾶς.

⁵¹ Vgl. Autol. II 22: ἡ θεία γραφή διδάσκει ἡμᾶς; διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγαι γραφαί.

⁵² Vgl. Autol. I 14; II 13: ἡ ἁγία γραφή (II 19. 21; III 11); III 23: αἱ ἱεραὶ βίβλοι (vgl. III 20); III 26,1: τὰ ἱερά γράμματα.

⁵³ Vgl. Autol. II 10: ἡ θεία γραφή (II 18. 22); vgl. III 23: τὰ γράμματα τοῦ θείου νόμου τοῦ διὰ Μωσέως ἡμῖν δεδομένου.

⁵⁴ Vgl. Autol. I 14: ἱεραῖς γραφαῖς τῶν ἁγίων προφητῶν; I 14: ταῖς προφητικαῖς γραφαῖς; III 29: τῶν προφητικῶν γραμμάτων; II 9,1a: Οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι, πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου καὶ προφητῆται γενόμενοι, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες, ἐγένοντο θεοδίδακτοι καὶ ὄσιοι καὶ δίκαιοι.

⁵⁵ Vgl. Autol. II 10,1: Καὶ πρῶτον μὲν συμφώνως ἐδίδαξαν ἡμᾶς, [...]; vgl. II 9,2a.

⁵⁶ Vgl. Autol. III 29,1: Τῶν οὖν χρόνων καὶ τῶν εἰρημένων ἀπάντων συνηρασμένων, ὁρᾶν ἔστιν τὴν ἀρχαιότητα τῶν προφητικῶν γραμμάτων καὶ τὴν θεϊότητα τοῦ παρ' ἡμῖν λόγου, ὅτι οὐ πρόσφατος ὁ λόγος, οὔτε μὴν τὰ καθ' ἡμᾶς, ὡς οἴονται τινες, μυθώδη καὶ ψευδῆ ἔστιν, ἀλλὰ μὲν οὖν ἀρχαιότερα καὶ ἀληθέστερα.

⁵⁷ Vgl. Autol. III 23,2: τῶν διὰ Μωσέως ἡμῖν δεδομένων γραμμάτων; III 23,4: τὰ γράμματα τοῦ θείου νόμου τοῦ διὰ 18 Μωσέως ἡμῖν δεδομένου; III 26,1: τὰ ἱερά γράμματα τὰ καθ' ἡμᾶς. Ferner: „Genesis“ in Autol. II 29, Jesaja, Ezechiel, Jeremia, Hosea, Joel und Sacharia in III 11f.

⁵⁸ Vgl. die attributive Stellung des Possessivums in Autol. II 31 (ὡς πρὸς τὰ ἡμέτερα γράμματα), die sich im possessiven Gebrauch von Personalpronomina widerspiegelt; vgl. Autol. III 1. 21 (τῶν παρ' ἡμῖν γραμμάτων). Eine analoge Funktion haben die Komparative ἀρχαιότερα und ἀληθέστερα in Autol. II 30; III 1. 16.

⁵⁹ Vgl. Autol. III 21,6: Ὡστε ὁ Μαναιθῶς [...] μεμήνυκεν ἡμῖν διὰ τῶν αὐτοῦ γραμμάτων; vgl. III 22,1

⁶⁰ Vgl. Autol. III 30,1.

βιβλοι, wobei er ihre Sonderstellung mittels *ιεραὶ* kennzeichnet;⁶² entsprechend können einzelne „Bücher“ der Schrift mit ihren griechischen Titeln genannt werden.⁶³ Sodann hebt Theophilus die ‚Schrift‘ von der griechisch-römischen Literatur ab, indem er zum einen die biblische Tradition mittels der beiden Komparative *ἀρχαιότερα* καὶ *ἀληθέστερα* auszeichnet⁶⁴ und zum anderen paganen Werken entweder eine ungeklärte und daher dubiose Herkunft unterstellt⁶⁵ oder sie auf bekannte nichtbiblische Verfasser⁶⁶ zurückführt, deren Publikationen aber gegenüber der ‚Schrift‘ den Nachteil haben, nur Zeugnisse menschlicher Schaffenskraft zu sein. Das Lexem *συγγραφεύς* ist in diesem Kontext pejorativ gemeint, denn die Schriften der griechisch-römischen Tradition umfängt ein versucherisches Odium aus Deszendenz, Kompilation und Irrtum;⁶⁷ sie werden in den Bibliotheken⁶⁸ verwahrt. Die ‚Schrift‘ hingegen ist Offenbarung Gottes.⁶⁹ Auf derselben Stufe mit der Schrift steht die apostolische Paradosis. Derselbe Geist Gottes, der die Offenbarungsqualität der Schrift garantiert, begründet auch die Autorität der apostolischen Tradition. In Autol. II 22 heißt es: „Darauf fußt auch die Lehre der hl. Schriften und der mit dem Geist Gottes erfüllten Männer (*οἱ πνευματοφόροι*), von denen einer, Johannes, sagt: ‚Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott‘, womit er ausspricht, dass im Anfang nur Gott und der Logos in ihm da war.“⁷⁰ Das Pneuma schafft einen nahtlosen Zusammenhang zwischen der Schrift und der christlichen Tradition. Weil in ihr derselbe Geist Gottes

⁶¹ Theophilus nennt Archive und (chronologische) Aufzeichnungen bekannter antiker Völker wie der Tyrier *ἀναγραφαὶ* (vgl. Autol. III 22,1), womit er dem Sprachgebrauch von Josephus nahe steht.

⁶² Vgl. Autol. III 20. 23 und die pejorative Bedeutung von *βιβλος* in Autol. III 5,1.

⁶³ Vgl. Autol. II 19. 29 „Genesis“. Demgegenüber bezieht sich Theophilus in II 30. 31 mit dem Lexem *βιβλος* auf sein (verlorenes) Geschichtswerk, in dessen erstem Buch er die Genealogie behandelt haben will.

⁶⁴ PILHOFER: *Presbyteron kreitton* (Anm. 43) 273, betont z.R. das *καὶ* sei hier so zu verstehen, dass für Theophilus *ἀρχαιότερα* und *ἀληθέστερα* synonym sind. „Der Altersbeweis erweist sich daher als ein Kennzeichen der Theologie des Theophilus überhaupt, und dies in einem Ausmaß, wie es bei keinem anderen der christlichen Apologeten der Fall ist.“

⁶⁵ Vgl. Autol. III 8: *δι’ ὧν συνέγραψαν γραφῶν*; III 20: *ἀπάντων συγγραφέων*. III 6: *τοῖς περὶ τὸν χορὸν τῆς φιλοσοφίας πεπλανημένοις*.

⁶⁶ Vgl. Autol. III 5: Diogenes, Kleantes, Herodot von Kambyzes.

⁶⁷ Vgl. die Philokalia gegen die pagane Literatur in Autol. III 4–8.

⁶⁸ Vgl. die rhetorische Verwendung zur Charakterisierung des Autolykos und seines fruchtlosen Forschens in Autol. III 4.

⁶⁹ Vgl. Autol. II 9.

⁷⁰ Autol. II 22: *ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιοι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει*: „*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*.“ *δεικνύς ὅτι ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος*. Zum Logos als *ἀρχή* θεοῦ vgl. PROSTMEIER: *Der Logos im Paradies* (Anm. 11), 212f.

wirksam ist, besitzt die Paradosis der Christen auch dieselbe Autorität wie die Schrift.⁷¹

Art und Skopos der Schriftauslegung sind durch die exegetische Tradition des hellenistischen Judentums, allen voran Philon, geprägt, was sich in der Diktion und den Vorstellungen, aber auch in der Allegorese zeigt. Die Verweise in den neueren Editionen sind diesbezüglich eindeutig,⁷² wenn gleich im Einzelnen stets die tatsächliche Abhängigkeit von Philon oder Josephus zu prüfen bleibt.

c) *Theologische Hermeneutik*

In Autol. I 2 formuliert Theophilus mithilfe der Doppelmetapher „Ohren deines Herzens und Augen deiner Seele“⁷³ eine theologische Hermeneutik, mit der er auf die Aufforderung seines „guten Freundes“ antwortet, ihm die Gestalt Gottes zu zeigen. Demzufolge kann Gott nur mit den „Augen des Geistes“ gesehen werden und nur von Menschen, die sich durch ihre moralische Integrität dafür disponieren und nicht in der Abkehr von Gott ste-

⁷¹ Aus der frühchristlichen Literatur werden nur zwei Teilverse wörtlich zitiert: Joh 1,1a und Joh 1,3a dienen dazu, im Anschluss an die Paradieses- und Sündenfallgeschichte (Autol. II 21f.) den Logos als Mitschöpfer und Gott auszuweisen. Nirgends aber kommt die Jesusüberlieferung oder die Geschichte des Christentums in den Blick. Theophilus entwirft vor seinen Lesern ein Christentum ohne Christus. Kenner entdecken selbstverständlich subtile Anklänge an die später als neutestamentlich ausgesonderte Literatur, vor allem an das Corpus Paulinum. Adolf von Harnack überprüfte die von OTTO, JOHANN CARL THEODOR: Gebrauch neutestamentlicher Schriften bei Theophilus von Antiochien, in: *ZhTh* (1959) 617–622, abgedruckten Fundstellen, mit folgendem Ergebnis: „Über das ‚Neue Testament‘ des Theophilus kann man sich ... sehr kurz fassen. Er hat ein solches noch in keinem Sinn besessen. ... Gekannt hat Theophilus die Evangelien (doch für Markus fehlt der Beleg), die dreizehn Paulusbriefe (für die Thessalonicherbriefe fehlt der Beleg), auch den Hebräerbrief, ferner den ersten Petrusbrief und die Apokalypse.“ HARNACK, ADOLF: Theophilus von Antiochien und das Neue Testament, in: *ZKG* 11 (1890) 1–21, hier 20f.; vgl. ferner: AGUADO, PEDRO DE: Teófilo y el canon del Nuevo testamento, in: *EstB* 4 (1932) 176–191; ZEEGERS, NICOLE: Les citations du Nouveau Testament dans les livres à Autolyceus de Théophile d’Antioche, in: *SP* 12 (1975) 371–382.

⁷² Vgl. MARTÍN: A Autólico (Anm. 7).

⁷³ Autol I 2: τὰ ὄτα τῆς καρδίας σου καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς ψυχῆς σου. Die Metapher verwendet Philon mehrfach im Zusammenhang seiner Anmerkungen über die Möglichkeit, Gott zu erkennen. In Bezug auf das Individuum vgl. Philon, *spec.* 1,49; *mut.* 3f. und als Kennzeichen Israels vgl. *conf.* 92 (ὁ ψυχῆς ὀφθαλμός). Joh 5,37b zufolge kennzeichnet es die Juden, dass sie die Stimme Gottes nie gehört und seine Gestalt nie gesehen haben. Zur Tradition und Funktion der Doppelmetapher in der griechischen Philosophie von Platon bis Plotin vgl. FRÜCHTEL, EDGAR: Inneres Auge und göttliche Schau. Reflexionen zum antiken Horizont des Begriffs „Vision“, in: *Perspektiven der Philosophie* 32 (2006), 259–279.

hen.⁷⁴ Die ἀλήθεια verlangt die πίστις und die ἀρετή.⁷⁵ Geschickt nimmt Theophilus den zu erwartenden Einwand vorweg, er selbst solle, da er ein „Sehender“ ist, die Gestalt Gottes (τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ) beschreiben. Seine Erwiderung darauf bedeutet die Bestätigung seiner theologischen Hermeneutik und akzeptiert die ihm zugesprochene Disposition für eine zutreffende Rede von Gott.⁷⁶ Der Sache nach beinhaltet die Rede vom „Gestaltsein Gottes“ zugleich eine theologische Grundaussage: Gott ist keine Idee im Sinne des kaiserzeitlichen philosophischen Monotheismus, sondern er ist gestalthaft existent, er ist personal, er ist gegenwärtig und er wird gemäß der theologischen Hermeneutik erkannt.

Bezüglich dem εἶδος Gottes konstatiert Theophilus mit den Adjektiven „unaussprechbar und unbeschreibbar“ (ἄρητον καὶ ἀνεκφραστον)⁷⁷ sowie

⁷⁴ Vgl. das Zitat aus Jes 64,3 in 1Kor 2,9. Zu dem darin artikulierten Selbstverständnis vgl. 1Petr 1,7b–12, wonach sich Hoffnung und Glaube auch in der von „himmlischer Herrlichkeit“ gekennzeichneten proleptischen Freude über das zukünftige Lob, die δόξα und die Ehre im Eschaton ausdrücken.

⁷⁵ Vgl. Autol. I 7,4a. Zur neutestamentlichen Herkunft der „Sünderliste“ vgl. GRANT, ROBERT MCQUEEN: *After the New Testament*. Philadelphia 1967, 68.

⁷⁶ Der mittelbaren Gotteserkenntnis aus seiner Vorsehung und seinen Werken steht die „Gottesschau“ als die Gott angemessene und aufschlussreiche Erkenntnis gegenüber. Autol. I 7,4c.d zufolge wird diese „Schau“ die Gabe Gottes an die Auferweckten sein, die, unsterblich geworden, „den Unsterblichen“ schauen (καὶ τότε ὄψη γενόμενος ἀθάνατος τὸν ἀθάνατον). Menschen können also aufgrund ihrer Kreatürlichkeit Gott nicht direkt erkennen. Theophilus steht hiermit in einer von Platon herkommenden und wohl von Philon vermittelten Theorie der theologischen Wahrheitsfindung (vgl. Platon, leg. 466d; Philon, spec. 3,1–6; all. 3,99). In Autol. I 5,3 versucht Theophilus aus derselben Tradition heraus plausibel zu machen, dass im Unterschied zur Schöpfung die göttliche Sphäre menschlichem Erkenntnisvermögen nicht zugänglich ist, es sei denn, sie offenbart sich (vgl. Platon, Phaidros 246c; Philon, Abr. 122). Hierdurch sind für Theophilus die Schrift und die älteste christliche Tradition sowie die Fleischwerdung des Logos in den Blick gerückt. Die dreigliedrige Beweisführung geht *a minori ad maius*. Im ersten Glied seiner Argumentation greift er ein traditionelles Motiv auf: Menschen sind nicht fähig, direkt in die Sonne zu blicken. Das zweite Glied ist durch Autol. I 3,1b vorbereitet: Gottes δόξα ist unaussprechlich. Im Zwischenglied wird die Überbietung durch die Relation von (relativ) geringer Größe der Sonne und ihrer dennoch unerträglichen Leuchtkraft definiert. Als axiomatische Voraussetzung gilt dabei, dass das Geschaffene geringer ist als sein Schöpfer. Über diesen Grundsatz hat Theophilus in Autol. I 4 geschrieben. Am Beispiel der Gestirne hat er ihre Geschöpflichkeit und Dienstfunktion für den Menschen *expressis verbis* festgehalten (Autol. I 4,4.5a) und sie damit zugleich in Front zur paganen θεοσέβεια profanisiert. Zu den antiken Parallelen, die am Beispiel der Sonne die Unmöglichkeit der Gottesschau erläutern, vgl. PROSTMEIER: Barnabasbrief (Anm. 25), 248.

⁷⁷ Für die Semantik der beiden Adjektive ist ein Vergleich mit dem verwandten Ausdruck ἄρητον δόξαν καὶ μορφήν in Justin, 1 apol. 9,3b aufschlussreich. Der Ausdruck bezieht sich auf ὁ θεός in 1 apol. 9,3a. Von daher ist δόξα wie auch μορφή sowohl durch den Kontext als auch durch das Adjektiv als Gottesattribut ausgewiesen, denn ἄρητος meint im Gegensatz zum Simplex ῥητός „das Nichtsagbare, das man nicht aussprechen

dem Unvermögen, Gott mit leiblichen Augen zu sehen (μη [...] ὀραθῆναι), die Begrenztheit menschlichen Erkennens und Sprechens von Gott.⁷⁸ Mittels ἄρρητον καὶ ἀνέκφραστον negiert Theophilus also nicht die Möglichkeit theologischer Wahrheitsfindung, sondern legt den rhetorischen Status jeder Rede von Gott als eine metaphorische Rede offen. Die Aussage eines εἶδος Gottes, die es erlaubt, Gott als Person zu denken, ist eine Metapher. Dieser Vorbehalt bezüglich der theologischen Wahrheit⁷⁹ korrespondiert mit den in Autol. I 5,2 und I 5,4–1,7,3 dargelegten beiden Möglichkeiten indirekter Gotteserkenntnis, nämlich „aus Gottes Vorsehung und aus seinen Werken“.⁸⁰

Für die Frage nach der Schrift und der Schriftauslegung in Relation zur theologischen Wahrheitsfindung ist es wichtig zu registrieren, dass Theophilus mit τὰ ἔργα αὐτοῦ die Schöpfung und ihre Ordnung meint. In Autol. I 6,1–7,3 macht er dazu drei Hauptaussagen:⁸¹ 1. Gott ist der Schöpfer des Kosmos und der Menschen. 2. Die Schöpfung ist weder Chaos noch autonom. Gott hat seiner Schöpfung vielmehr eine gute Ordnung gegeben, wie an der geschöpflichen Wirklichkeit erkennbar ist. 3. Gott ist das Lebensprinzip seiner Schöpfung. Er ist mit seinem Odem gegenwärtig und erweist sich als der geschichtsmächtige und gegenwärtige Gott. Diesen Aspekt hat

kann – und darf –, weil Gott ein μυστήριον ist und bleiben sollte“. Justins δόξα-Begriff ist an dieser Stelle aber keineswegs von der biblischen Gräzität bestimmt. Das ἄρρητος kann zwar auch Ausdruck für die Scheu vor dem Göttlichen sein. In Verbindung mit δόξα καὶ μορφή, die hier in Analogie zur 1. Aufforderung des Autolykos zu sehen ist (Autol. I 2,1: Δεῖξόν μοι τὸν θεόν σου.), signalisiert die Vokabel für gebildete Leser der Apologie vor allem die Kenntnis der philosophischen Tradition, denn die evozierte Vorstellung ist im Kern platonisch. Platon, leg. 931a, zufolge vergelten die unsichtbaren, „beseelten Götter“ (τοὺς ἐμψύχους θεούς) alle Verehrung, die ihnen an „unbeseelten“, d.h. von Menschen gemachten Götterbildnissen erwiesen wird. In der Apologie steht der Ausdruck als Ellipse innerhalb von Justins Polemik gegen die pagane Götterverehrung. Justin bedient sich der „aufgeklärten“ platonischen Theosophie, um gegen die usuelle kultische Repräsentation der hellenistisch-römischen Kulturtradition anzugehen. Im Vergleich mit der Semantik des Septuagintawortes fehlen dem δόξα-Begriff an dieser Stelle der Aspekt der Offenbarung Gottes und deren soteriologische Bedeutung.

⁷⁸ Vgl. PROSTMEIER: Der Logos im Paradies (Anm. 11), 213–219; DERS.: Δόξα (Anm. 37), 135–145; GROSS, OTTO: Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia. Chemnitz 1896, 23; CLAUSEN, OTTO: Die Theologie des Theophilus von Antiochien, in: ZWTh 46 (1903), 81–141.195–213; POMMICH, ARNO: Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes- und Logoslehre dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen. Leipzig 1904.

⁷⁹ Theophilus folgt auch hierin der theologischen Sprache des hellenistischen Judentums, wofür sich bei Philon von Alexandria einige Hinweise benennen lassen (all. 3,100; conf. 95f.; op. 70f.)

⁸⁰ Autol. I 5,1.

⁸¹ Autol. I 6,1–7,3.

Theophilos in Autol. I 5,1 als πρόνοια angesprochen und Gott in Autol. I 5,2 als ὁ θεὸς κυβερνήτης τῶν ὅλων tituliert, als Lenker des Alls.⁸²

Gegenüber diesen beiden indirekten Erkenntnisquellen hat für Theophilos die Schrift drei Vorzüge, wenn es um die philosophischen Grundfragen und ihre zutreffende theologische Beantwortung geht. 1. Ihr absoluter Wahrheitsanspruch, weil sie Offenbarung ist; folglich gelangt man durch das Studium der Schrift nicht auf die *via negativa*, sondern direkt zur Wahrheit. 2. Ihr höheres Alter gegenüber allen anderen Quellen und damit ihre unüberbietbare Dignität und Autorität; was die pagane Tradition an Wahrem enthält, hat sie der Schrift entnommen. 3. Ihre Universalität. Das geht z.B. aus den Zitationseinleitungen in Autol. III 9. 11 hervor. Dieser Vorzug der Schrift ist zum einen deshalb so exzellent, weil er damit dem Barnabasbrief am nächsten steht, und zum anderen, weil er eine Front ins Visier nimmt, gegenüber der Theophilos christliche Identität konstruiert, und zwar im extensiven Rekurs auf die Schrift. Die Front ist Markion und das Echo, das seine Theologie und sein Schriftverzeichnis in der sogenannten *catholica* hinterlassen hat.

Die Universalität wird an zwei Stellen *expressis verbis* formuliert: in Autol. III 9 wird der Dekalog angeführt.⁸³ Theophilos zitiert aus Ex 20,3–17 und fügt daran Ex 13,17 sowie Dtn 20,19 an. Diese Sequenz gliedert er in drei, mittels μέν – δέ – ἔτι verknüpfte, thematische Blöcke, nämlich über die Gottesverehrung (περὶ μὲν εὐσεβείας), die Übung des Guten (περὶ δὲ τοῦ καλοποιεῖν) und über die Gerechtigkeit (ἔτι περὶ δικαιοσύνης). Die erste wichtige Feststellung ist, dass diese drei Themen keineswegs spezifisch christlich oder jüdisch sind, sondern sie besitzen innerhalb der paganen Tradition dieselbe Relevanz.⁸⁴ Diese Anschlussfähigkeit der hellenistisch-römischen Kulturtradition an die biblisch-christlichen Grundlagen wird durch den Kontext der Dekalogzitate zum Universalitätsanspruch der biblisch-christlichen Tradition erweitert. Nachdem Theophilos in III 8 im Blick auf die drei thematischen Blöcke in III 9 die Inkonsistenz und Widersprüchlichkeit sowie die Amoralität der paganen Tradition und die dadurch verursachte verfehltete Gottesverehrung herausgestellt hat, setzt er in

⁸² Autol. I 5,2.

⁸³ Autol. III 9,2–5.

⁸⁴ Hierbei ist aber zu bedenken, dass am Ende des 2. Jahrhunderts das paulinische Problem des gesetzesfreien Evangeliums passé ist. Christen mit Gesetzesobservanz sind für Irenäus von Lyon zwar Häretiker, aber immerhin Christen. Ein halbes Jahrhundert später wird durch die Didaskalia alles Jüdische strikt aus der Kirche verbannt. Die δευτέρωσις, die ‚Wiederholung‘, d.h. die Beachtung des (mosaischen) Gesetzes und jüdischer Traditionen, ist für diese Kirchenordnung gleichbedeutend mit ‚nichtchristlich‘ (Didasc 114f.); vgl. ACHELIS, HANS / FLEMMING, JOHANNES: Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. II. Die syrische Didaskalia (TU 6,4). Leipzig 1904, 137–144, hier 138.

III 9,1 mit dem monotheistischen Bekenntnis der biblischen Tradition ein.⁸⁵

Der Universalitätsanspruch der Schrift wird sodann vierfach erläutert: mit der Einzigkeit Gottes, der Geschöpflichkeit des Seienden, der Heilsökonomie sowie der Offenbarung, woraus der gesamte Lebenswandel erfolgt. Insofern ist Gott der Lehrer der Christen. Die Sektoren dieser Belehrung durch das Gesetz Gottes korrespondieren mit den drei Themenblöcken. Wie es nur einen Gott gibt, so auch nur eine Lehre hinsichtlich der Gottesfurcht, der Übung des Guten und der Gerechtigkeit. Nach der Zitatkombination aus der Tora stellt er die Authentizität, Dignität, Gültigkeit und das Alter der Gebote heraus. Die Universalität wird durch das Attribut „göttlich“ und die Erläuterung, wem Mose das Gesetz vermittelt hat, hervorgehoben. Hierbei ist die Reihenfolge der Zueignung des Gesetzes nicht unerheblich. Mose hat diesen Dienst grundsätzlich „für die ganze Welt im allgemeinen“⁸⁶ erbracht, erst unter bestimmter Rücksicht war es auch ein Dienst für die Juden.

Die anschließende Skizze der Volkwerdung Israels hat kaum die Funktion, die Autorität des Theophilos dadurch zu steigern oder zu sichern, dass er den narrativen Zusammenhang des Dekalogs mitteilt. Der Skopos ist vielmehr, durch die Erinnerung an die Heilsgeschichte die Autorität der Schrift zu zeigen. Wenn die Autorität für die zehn Hauptgebote gilt, dann auch für alle anderen Satzungen, die Gott durch Mose vermitteln ließ. Entsprechend gilt auch die ursprüngliche und eigentliche Universalität des Dekalogs. Das bedeutet, dass die ganze Schrift Autorität besitzt, und zwar für alle Menschen. Wenn sich Christen auf die Schrift berufen, dann folgen sie damit der ursprünglichen und eigentlichen Absicht Gottes und ihre Gottesfurcht und ihr Lebenswandel sind vorbildlich für alle Menschen, denn in der Schrift ist allen Menschen die Wahrheit geoffenbart.

In Theophilos' Auslegungen des Sechstageswerks – es ist die älteste christliche Hexaemeronexegese – ist exemplarisch zu beobachten, wie eng sich seine Schriftauslegung mit jener im Barnabasbrief berührt.⁸⁷ In Ein-

⁸⁵ Autol. III 9,1: Wir aber bekennen, dass ein Gott sei, aber nur einer (ἀλλ' ἕνα vgl. II 34,4: ὅτι εἷς ἐστὶν θεός), der Schöpfer, Gründer, Bildner dieser ganzen Welt; wir wissen, dass alles durch eine Vorsehung regiert werde, aber von ihm allein (ὄν' αὐτοῦ μόνου); wir haben ein hl. Gesetz gelernt, haben aber als Gesetzgeber den wahrhaftigen Gott (τὸν ὄντως θεόν), der uns auch lehrt, gerecht zu handeln, gottesfürchtig zu leben und Gutes zu tun. Zum Monotheismus und zur Monarchie Gottes vgl. Autol. II 8. 28. 35. III 2. 23. 30. passim.

⁸⁶ Autol. III 9,6: [...] παντὶ μὲν τῷ κόσμῳ, παντελῶς δὲ τοῖς Ἑβραίοις, τοῖς καὶ Ἰουδαίοις καλουμένοις, [...].

⁸⁷ Man vergleiche die Allegorese zu den am 5. Schöpfungstag geschaffenen Wassertieren in Autol. II 16 und den am 6. Tag geschaffenen Landtieren in Autol. II 17 mit der Allegorese der mosaischen Speisegebote in Barn 10.

zelzügen des vierten Schöpfungstags findet der Antiochener die Geschichtlichkeit des Menschen sowie die Auferstehung ausgesagt.⁸⁸ Theophilus will hierdurch keineswegs seine exegetische Findigkeit demonstrieren. Die Anbindung an den Schöpfungsbericht soll vielmehr dem Einwand zuvorkommen, die christliche Auferstehungshoffnung sei eine Neuerung. Aus der Schrift ist nämlich zu ersehen, dass Gott die zukünftige Auferstehung der Menschen bereits vor der Erschaffung der Menschen beschlossen hat. Die Lehre von der Auferstehung ist demnach eine Wahrheit, die unabhängig von den Menschen existiert.

An diese schöpfungstheologische Grundlegung der Auferstehungshoffnung fügt Theophilus sogleich die wirkungsgeschichtlich bedeutendste Auslegung des Sechstageswerks an: „Auf dieselbe Weise sind auch die drei Tage, welche der Schöpfung der Lichter vorausgingen, ein Sinnbild der Dreieinigkeit: Gottes, seines Wortes und seiner Weisheit.“⁸⁹ Beachtlicherweise wird Jesus Christus weder hier noch an einer anderen Stelle genannt. Christliche *Propria* scheinen völlig zu fehlen. Es fällt kein Wort über Jesus, sein Wirken und seine Botschaft; Passion und Kreuz werden nicht reflektiert. Von seiner Inkarnation ist ebenfalls nicht die Rede. Der Lehrer der Christen ist Gott, nicht der Logos, nicht die Weisheit, nicht das Pneuma und keinesfalls Jesus.

Dennoch ist Christliches gegenwärtig. Die Billigungsformel „Gott sah, dass es gut war“ in Gen 1,21c versteht Theophilus bei der Auslegung zum fünften Schöpfungstag als Bestandszusage und Typus dafür, „dass die Menschen dereinst Buße und Nachlassung der Sünden erlangen sollten durch das Wasser und das Bad der Wiedergeburt, dass alle, die der Wahrheit folgen, wiedergeboren waren und Segen erlangen von Gott“.⁹⁰ Das ist selbstverständlich tauftheologisch zu verstehen. Doch Theophilus benötigt dafür keinerlei Verbindung mit Jesus.⁹¹ Wenn Gott bereits vor der Erschaffung der Menschen ihre persönliche Heilzukunft beschlossen hat, ist dieses Heil ein eschatologisches Gut. Gottes Heilshandeln vollzieht sich folglich nicht innerhalb der Geschichte, sondern an deren Ende, wenn Gott den Menschen, die seinen Willen erfüllt haben, die Unsterblichkeit und die Unvergänglichkeit schenkt. In dieser schöpfungstheologisch fundierten So-

⁸⁸ Vgl. PROSTMEIER: Δόξα (Anm. 37), 145-149.

⁸⁹ Autol. II 15: τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. Das ist der älteste Beleg für die Verwendung des Nomens τριάς in der christlichen Theologie. Aus Autol. I 7 geht hervor, dass für Theophilus σοφία und πνεῦμα noch synonym verwendbar sind.

⁹⁰ Autol. II 16,2: ὅπως ἤ καὶ τοῦτο εἰς δεῖγμα τοῦ μέλλειν λαμβάνειν τοὺς ἀνθρώπους μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν διὰ ὕδατος καὶ λουτροῦ παλιγγενεσίας πάντας τοὺς προσιόντας τῇ ἀληθείᾳ καὶ ἀναγεννωμένους καὶ λαμβάνοντας εὐλογίαν παρὰ τοῦ θεοῦ.

⁹¹ Vgl. CLAUSEN, Theologie des Theophilus (Anm. 78), 95-99.209-213.

terologie und Eschatologie hat eine neue Heilsinitiative keinen Platz.⁹² Vielleicht fehlt deshalb die Rede von der Inkarnation, von Tod und Auferstehung Jesu. Aus der Sicht des Theophilus gibt es keine Heilsgeschichte, die von der Weltgeschichte zu trennen wäre. Die drei Bücher an Autolykos zeigen – so scheint es – ein nicht minder eigentümliches Christentum wie jenes des Barn.

Aus der Sicht des Barnabasbriefs gibt es zwar eine Heilsgeschichte. Sie beginnt allerdings erst mit Jesus Christus. Heilsgeschichte ist hier identisch mit Kirchengeschichte. Der Skopos der Schrift sind laut Barnabasbrief Christus und die Christen seiner Couleur; Theophilus zufolge richtet sich die Schrift hingegen unmittelbar an die Menschheit. Darin kommen zwei unterschiedliche Formen des Antijudaismus zum Vorschein. In Abwandlung zu Barn 4 und 14, wo Mose die Bundestafeln zerbricht, bevor er sie den Juden gibt, lässt – Theophilus zufolge – Gott durch Mose den Dekalog allen Menschen übermitteln und erst in zweiter Linie den Juden. Das Judentum erscheint als Demonstrationsobjekt, als Umweg hin auf jenes Ziel, das nach dem Willen des Schöpfers im Christentum erreicht wird, weil nur die Christen dem Willen Gottes gehorsam sind – und nur sie sind dazu kompetent, weil sie glauben und darum die Schrift zutreffend verstehen können. Das Judentum rangiert auf der Ebene der besten paganen Tradition, in der unter glücklichen Umständen ein Funke Wahrheit zu finden ist, jedoch nie unvermischt mit Irrtum. Hinsichtlich der Wahrheit ist für Theophilus das Judentum im Grunde nichts anderes als Heidentum mit Gesetzesobservanz, d.h. mit ethnischen Eigentümlichkeiten.

Die Stoßrichtung dieses Universalitätsanspruchs für die Schrift ist bei Theophilus allerdings nicht antijüdisch, sondern er wendet sich gegen Markion.⁹³ Was nämlich Theophilus anhand des vierten Schöpfungstages ebenfalls nachweist, ist die zum einen unlösbare Einheit von Schöpfer- und Erlösergott und zum anderen der besondere Wert des menschlichen Leibes (Autol. II 18). Das sind Aussagen, die bei einem christlichen Verfasser der letzten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts schwerlich ohne die Absicht erfolgt sind, durch die Auslegung der Schöpfungsgeschichte Position gegen Markion zu beziehen. Für Theophilus gilt dies zumal dann, wenn die Nachricht bei Euseb zutreffend ist, dass der Antiochener auch eine Streitschrift *κατὰ Μαρκίωνος* verfasst hat.⁹⁴

Durch das – auch antimarkonitische – Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches erteilt Theophilus eine klare Absage an eine – gnostierende –

⁹² Vgl. PROSTMEIER: Δόξα (Anm. 37), 149–151.

⁹³ Vgl. CLAUSEN, *Theologie des Theophilus* (Anm. 78), 208.

⁹⁴ Euseb, h.e. IV,24c: ὁ γὰρ τοι θεόφιλος σὺν τοῖς ἄλλοις κατὰ τούτων στρατευσάμενος δῆλός ἐστιν πό τινος οὐκ γεννώς αὐτῷ κατὰ Μαρκίωνος πεπονημένου λόγου, ὅς καὶ αὐτὸς μεθ' ὧν ἄλλων εἰρήκαμεν εἰς ἐτι νῦν διασέσωσται.

Spiritualisierung der Hoffnung oder gar an eine Verteufelung der materiellen Welt allgemein und der Leiblichkeit im Besonderen. Erst die Bedeutung von Gen 1–3 für die Anthropologie des Theophilos und der Zusammenhang mit Markion verleihen seinen Aussagen die ihnen angemessene historische Tragweite. Das Menschenbild des Theophilos, in das sich sein Auferstehungsverständnis einfügt, und sein Gottesbild, das seinem Auferstehungsverständnis zu Grunde liegt,⁹⁵ sind die ersten Offenbarungen der Schrift. Wer also an der Auferstehung zweifelt, leugnet sowohl den Schöpfer als auch den Erlöser und er bricht mit den konsensfähigen Grundlagen theologischer Wahrheitsfindung.

Die „einfache Wahrheit“, die Theophilos für seine Einführung ins Christentum aus der Schrift erarbeitet, lautet also, dass es einen einzigen Gott gibt, welcher der Schöpfer und Erlöser ist. Im Eschaton schenkt er allen Menschen durch die Auferstehung die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit in einer Art neuer Schöpfung. Weil diese Wahrheit in der Schrift geoffenbart wurde, ist sie die „Norm am Anfang“. Deshalb ist der Glaube, für den Theophilos wirbt, keine Neuerung. Die theologische Rede, die Theophilos und im Grunde ebenso der Verfasser des Barnabasbriefes aus der Schrift entwickeln, ist vielmehr uralt und demzufolge wahr, und zwar als Rede über Gott und den Menschen.

Fazit und Ausblick

Der Barnabasbrief und die drei Bücher ‚An Autolykos‘ sind weniger vertraute Versuche aus den Anfängen des Christentums, zutreffend, aufschlussreich und überzeugend von Gott zu reden. Das Fundament ihrer Rede von Gott finden sie in der Schrift. Für die theologische Wahrheitsfindung setzen sie auf die Allegorese als Methode zur Schriftauslegung. Sowohl die Themenwahl als auch das Charakteristische in ihrer Hermeneutik sind bedingt durch die jeweiligen Anliegen und die Diskurse, in denen sie stehen. Daraus erklärt sich, dass Theophilos sich auf die biblische Urgeschichte konzentriert. Sie bietet ihm die Möglichkeit, im Diskurs mit Gebildeten jene Themen, die für das Christentum signifikant sind, aus der Quelle zu entwickeln, die auch von Nichtchristen aufgrund ihrer eigenen Grundsätze, z.B. Anciennität, für eine angemessene Rede von Gott, Welt, Menschen und Geschichte akzeptiert werden muss. In nuce mag dieses Ziel und diese Strategie auch für den Barnabasbrief gelten, weil auch er versucht, seine Themen an die Tora zurückzubinden. Der Verfasser des Barnabasbriefes und Theophilos kommen aber nicht nur darin überein, dass

⁹⁵ Näheres vgl. LONA, HORACIO E.: Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie (BZNW 66). Berlin / New York 1993, 173–187.

für ihre Argumentationen die Schrift unbedingte Autorität besitzt. Beide entnehmen aus der Schrift auch nur das, was ihrem Anliegen dienlich scheint. Ihre Schriftauslegung ist situationsbedingt und interessengeleitet.

Mit der geschichtlichen Relativität dieser frühen Schriftauslegung wird zugleich evident, dass eine christliche Biblische Theologie stets eine kirchliche Theologie ist. Die „Kirche“ ist die Hermeneutin der Schrift. Daher bricht mit der Frage nach der Schrift und ihrer zutreffenden Auslegung nicht nur die Frage nach den Prinzipien der theologischen Wahrheitsfindung auf, sondern die Frage nach der Kirche selbst, und zwar nicht nur hinsichtlich ihrer Funktion als die Garantin für eine zutreffende Schriftauslegung. Am Beispiel des Barnabasbriefs ist schließlich zu lernen, dass dessen Hermeneutik mit seiner Polemik zusammenwirkt und in Front zu anderen Christen eine „Norm am Anfang“ konstruiert, die für Christen seiner Couleur Identitätskriterien aufzeigt. Für die Gemeinden war das die „einfache Wahrheit“, an die sie sich halten sollten. Die Konstruktion einer „Norm am Anfang“ korrespondiert offenkundig mit einer bestimmten Vorstellung darüber, was „Kirche“ ist.⁹⁶

Diese ekklesiale Bindung der Hermeneutik scheint im Prinzip auch in den drei Büchern ‚An Autolykos‘ federführend zu sein. Allerdings mit dem Unterschied, dass die Front nicht andere Christen sind, die durch ihre Biblische Theologie aus der Kirche, wie der Verfasser des Barnabasbriefes sie sieht, herausgefallen sind, sondern die Welt der hellenistisch-römischen Bildungstradition. Daraus folgt der Universalitätsanspruch der Schrift; sie birgt in sich die zutreffende und von Christen zu erschließende Wahrheit über Gott, Menschen, Welt und Geschichte. Die Kirche ist kompetent und hat darum die Aufgabe, allen Menschen die Wahrheit über die geschichtliche und geistige Wirklichkeit umfassend und treu zu erschließen. Wegen dieses Anspruchs sind Pluralität und Einheit der Christen ebenso kein Thema wie der Diskurs über die Wahrheit selbst – abgesehen von der Bestätigung des Konsens über die Konditionen der Wahrheitsfindung in Autol. I 2. Ein Diskurs über Wahrheit kann und muss geführt werden, zumal wenn das Ziel die Mission ist. Allerdings ist dann stets die Basis der ἀλήθεια und ihr inneres Verhältnis zu πίστις und ἀρετή zu thematisieren. Hierdurch wird sichtbar, dass sowohl im Barnabasbrief als auch bei Theo-

⁹⁶ Das alles tritt luzide hervor bei Irenäus von Lyon im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit der Gnosis. Die Kirche mit ihrer apostolischen Tradition ist für Irenäus das Kriterium für die theologische Wahrheitsfindung und daher das Fundament für die zutreffende, die theologische Wahrheit erschließende Hermeneutik zur Auslegung der Schrift. Näheres vgl. BROX, NORBERT: Die biblische Hermeneutik des Irenäus, in: Dünzl / Fürst / Prostmeier (Hg.): Norbert Brox. Das Frühchristentum. (Anm. 1), 233–254; DERS.: Kirchenbegeisterung bei Irenäus von Lyon, in: Reifenberg, P. / Hooff, A. v. / Seidl, W. (Hg.): Licht aus dem Ursprung. Kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. Würzburg 1998, 45–65.

philos der christliche Glaube, mithin das Christsein, das Kriterium für die theologische Wahrheitsfindung ist (vgl. Barn 6,8f.; Autol. I 2). Darum hat, wenn Christen wie der Verfasser des Barnabasbriefs oder Theophilos die Schrift auslegen, die Schrift eine funktionale Bedeutung. Beide wissen – wie auch Paulus⁹⁷ – schon bevor sie die Schrift auslegen, was sie aus ihr gewinnen werden.

Eine erste Konsequenz für heutiges Bemühen um die Formulierung einer Biblischen Theologie dürfte sein, Kriterien zu finden, die es erlauben, die an die Schrift herangetragenen Theologien von der Schrift zu unterscheiden sowie auszuweisen, welche theologischen Aussagen tatsächlich aus der Schrift zu entnehmen sind.

Eine zweite Konsequenz wird darin liegen, zu registrieren, dass noch im ausgehenden zweiten Jahrhundert christliche Theologie möglich war, ohne auf christliche Literatur zu rekurrieren, auch nicht auf Werke, die sich anschickten, zu kanonischen Schriften zu avancieren. Eine Biblische Theologie wird darum umso mehr artifiziell sein, je mehr sie die theologiegeschichtlichen Konditionen und die historischen Vorgänge zugunsten eines kanongeschichtlichen *καρπός* ausblendet.

Eine dritte Konsequenz aus der Argumentation und dem Vorgehen in beiden Werken ist die Einsicht, dass die Kirche die Hermeneutin für die Auslegung der Schrift ist. Darum ist im Kern jede Begründung der theologischen Wahrheit anhand der Schrift der Versuch einer kirchlichen Konstruktion einer „Norm am Anfang“. Der Anspruch auf eine universale Gültigkeit dieser Wahrheit ist nicht aus ihr selbst herzuleiten, sondern bedarf – so die Macht zur Oktroyierung fehlt oder nicht greifen kann – des Diskurses.

Den beiden frühchristlichen Schriften ist ferner zu entnehmen, dass die Frage nach der Möglichkeit und dem Wahrheitsanspruch einer Biblischen Theologie – oder einer alttestamentlichen und einer neutestamentlichen Theologie – nicht an der Hermeneutik sowie der Themenwahl und -organisation Halt machen kann, sondern zuerst eine Antwort darauf verlangt, was „Kirche“ ist.

Durch diese beiden Schriftauslegungen wird zudem erkennbar, dass das Bestreben, zutreffend und überzeugend von Gott und den Menschen zu reden, ohne dabei von dem Menschen Jesus zu sprechen, bedeuten könnte, die Nähe Gottes in Jesus und die Zuwendung Gottes zu allen Menschen, und sei diese auch nur zeichenhaft in der Geschichte und der Zeit der Kirche erfahrbar, außer Acht zu lassen. Biblische Theologien sind unvermeidlich defizitär; das gilt nicht nur für den Barnabasbrief und die drei Bücher

⁹⁷ Vgl. PROSTMEIER, FERDINAND R.: Die Bedeutung der Autorität der Schrift bei Paulus, in: Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215). Freiburg u.a. 2005, 97–130.

„An Autolykos“. Die Vorläufigkeit und Unvollständigkeit einer Biblischen Theologie ist der Tribut an die Geschichtlichkeit der Offenbarung und eine auf sie unter den wechselnden Herausforderungen der Geschichte antwortende christliche Rede von Gott – wie sie auch eine Biblische Theologie leisten will.

Schließlich kann aus der spezifischen Benutzung der Schrift, wie sie im Barnabasbrief und in den drei Büchern „An Autolykos“ zu beobachten ist, etwas über das Verhältnis von Kanon und Biblischer sowie Historischer Theologie gewonnen werden. An kanonischen Schriften darf die „Kirche“ nicht vorbeigehen; an frühchristlichen kann sie es nur, wenn ihr Ringen um ihre „Norm am Anfang“ als historisches Faktum und geschichtlicher Prozess, der mehr umfasst als nur die kirchlicherseits als normativ anerkannten Zeugnisse der kanonischen Schriften, ohne Belang war. Eine Biblische Theologie muss also in den Horizont der frühchristlichen Literatur eingebettet und profiliert sein und sie muss in einem zutreffenden kultur- und religionswissenschaftlichen Horizont formuliert werden. Die beiden Beispielschriften, der Barnabasbrief und die Trilogie des Theophilos, gemahnen die neuzeitliche Theologie, dass die ersten Christen ihre Biblische Theologie im Diskurs mit den religiösen Traditionen des Judentums und der Bildungskultur der hellenistisch-römischen Welt entwickelten und formulierten. Für heutige Exegese bedeutet das, dass sie bei der Suche nach einer Biblischen Theologie die theologischen Aussagen der Schrift und der ältesten christlichen Literatur in der Verbindung mit literaturwissenschaftlichen sowie kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Methoden wird erschließen müssen.