

Kritisches zur Römischen Petrustradition und zur Datierung des Ersten Clemensbriefes

von OTTO ZWIERLEIN, Bonn

Aufgrund der historischen und aktuellen Bedeutung der hier verhandelten Thematik und wegen äußerer Umstände, die nicht näher zu erläutern sind, wird hier versucht, eine über den üblichen Charakter einer Rezension hinausgehende umfassende Bestandsaufnahme und kritische Würdigung der gegenwärtigen Diskussionen über die Römische Petrustradition vorzulegen. Der Leser wird gebeten, sich nicht an der etwas ungewöhnlichen Form eines Mixtkompositums aus Rezension und weiterführender Untersuchung zu stoßen.

Christian Gnilka – Stefan Heid – Rainer Riesner, Blutzeuge. Tod und Grab des Petrus in Rom, Regensburg: Schnell und Steiner Verlag 2010, 197 S., 15 Ill.

Das Buch enthält drei (z.T. stark erweiterte) Referate zu dem Thema „Petrus in Rom“, dem im Frühjahr 2010 eine Tagung des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft am Campo Santo Teutonico gewidmet wurde. Anlaß war das Erscheinen meiner Petrus-Monographie,¹ mit deren Thematik sich Ende September 2010 auch die Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Freiburg befaßte. Alle Vorträge der beiden Konferenzen sollen gemeinsam als Supplementband der „Römischen Quartalschrift“ (2011) publiziert werden unter dem Titel: „Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte“. Das hier zu besprechende Bändchen erschien am Vorabend der Sektionsveranstaltungen der Freiburger Tagung, die mit einem Vortrag des Rezensenten über „Petrus in Rom? Die literarischen Zeugnisse“ ihren Auftakt nahmen. Da die Herausgeber meinem Wunsch, einen Teilbereich des vorab publizierten Bändchens in der schriftlichen Fassung meines Vortrags² zu berücksichtigen, nicht entsprechen konnten, setze ich mich hier gesondert mit den drei Beiträgen auseinander.³

¹ Otto Zwierlein, Petrus in Rom: Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage (UaLG 96, Berlin 2009) [im folgenden = Zw.], 2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Berlin/New York 2010 [im folgenden = ²Zw.].

² Hier zitiert als „Zw. Freib. 2011“.

³ Mein erster Dank gilt R. Hübner, der das Manuskript ausführlich kommentiert und zahlreiche Verbesserungen und Ergänzungen (auch bibliographischer Art) beigetragen hat; K. Sier, H. Tschiedel und Th. Riesenweber danke ich für die Durchsicht des Manuskripts und für förderliche Kritik (letzterem auch für die Umsetzung des Layouts), J.F. Gaertner für seine Bereitschaft, eine Reihe von Fragen in seinem gräzistischen Forschungskolloquium zur Diskussion zu stellen. Den Herausgebern des GFA sei gedankt, daß sie die Länge

Im Vorwort (nicht im Impressum) zeichnet Stefan Heid als Herausgeber. Er hat das Büchlein gegliedert in „Erster Teil: Petrus in Rom“, mit den drei Referaten: I. Paulus, Petrus und Rom im Neuen Testament (R. Riesner, 13-31), II. Philologisches zur römischen Petrustradition (Chr. Gnilka, 33-80), III. Märtyrergrab im Römerbrief des Ignatius (S. Heid, 81-108) und „Zweiter Teil: Jubel am Grab“ (von S. Heid), mit drei Abschnitten (s.u.). Der gewichtigste Beitrag des Bändchens sind nach meinem Urteil die philologischen Untersuchungen Gnilkas. Mit der philologischen Analyse und Interpretation der literarischen Zeugnisse steht und fällt das Hauptgerüst der Petruskonzeption. Als Philologe stelle ich deshalb die Besprechung des Kapitels

II. ‚Philologisches zur römischen Petrustradition‘

voran. Es gliedert sich in die folgenden Abschnitte: 1. Cyprian über die *cathedra Petri*; 2. Tertullian scorp. 15,1/4 über das Martyrium der Apostel; 3. Die Voraussage des Martyriums Petri Joh. 21,18/19; 4. Die Grußformel 1 Petr. 5,13; 5. Neid als Motiv der Verfolgungen im Ersten Clemensbrief; 6. Dionysius von Korinth über Peter und Paul; 7. Zur Chronologie; 8. Tradition und Intertextualität.

Zum Ausgangspunkt seiner Erörterungen nimmt Gnilka (fortan = G.) Cyprians Schrift *De ecclesiae catholicae unitate*, verfaßt im Jahr 251: Obwohl Cyprian einen Primat des Bischofs von Rom im Sinne einer in der Gegenwart fortdauernden Vorrangstellung entweder überhaupt nicht anerkannt oder in späteren Jahren bestritten habe, sei von ihm doch niemals die apostolische Sukzession für den römischen Stuhl geleugnet oder bezweifelt worden: dieser sei für ihn die *cathedra Petri*. Wenn er aber diese Vorstellung unangefochten belassen habe trotz aller Auseinandersetzungen in Sachen des Taufstreits, sei dies ein Beweis, „daß die Tradition unbestritten war“ (34). Wir werden unten (S. 119) sehen, weshalb die Petrinische Rom-Tradition unbestritten sein konnte. G. weist gleich zu Beginn seiner Ausführungen das *onus probandi* den Skeptikern zu (35). Das wird von manchen Gelehrten anders beurteilt: „It would be impossible here to rehearse all the weighty arguments for and against the historicity of Peter’s martyrdom in Rome. What ought to be acknowledged however, is that in the absence of any real canonical support for the tradition, and especially in view of the extraordinary silence about Peter in *Acts*, following his appearance (if we may trust Luke’s dating of this event) at the Apostolic Conference (15.7), the onus of proof lies firmly with its proponents“ (F. Lapham 94).

des Traktats großzügig toleriert haben, Herrn Stein darüber hinaus für hilfreiche Korrekturen und Ergänzungen.

Tertullian scorp. 15,1/4 über das Martyrium der Apostel

Mit Tertullians *Scorpiace* führt G. die „Tradition“ auf das Jahr 212 hinab, indem er sich auf das Kapitel 15,1-4 bezieht und dort besonders auf den Ausruf des (häufig in sophistischer Manier schreibenden) Rhetors⁴ *et si fidem commentarii voluerit haereticus, instrumenta imperii loquentur, ut lapides Hierusalem* (15,3): „Und wenn der Häretiker das Zeugnis des amtlichen Protokolls verlangt, so wird das kaiserliche Archiv sprechen wie die Steine Jerusalems.“⁵ Tertullians Rekurs auf das römische Archiv ist hier ebenso ein rhetorischer Coup⁶ wie seine frühere Behauptung in apol. 5,2, Kaiser Tiberius habe im Senat den Antrag gestellt, die aus dem Syrischen Palästina gemeldete Offenbarung der Gottheit Christi als wahr anzuerkennen, und diesen Antrag mit seiner Stimme befürwortet, der Senat aber sich verweigert, weil er selbst die Sache nicht habe überprüfen können.⁷ Gleichwohl verfolgt G. die Hypothese (41) der Akten-einsicht Tertullians (den er ohne Diskussion mit dem Juristen Tertullian gleichsetzt)⁸ bis zu dem Punkt, daß er sagt: „Tertullian war sich sicher, daß es diese Akten gab. Er verweist den *haereticus* auf die Gerichtsakten im Falle Petri und Pauli mit der gleichen Sicherheit, mit der Justinus Martyr in seiner

⁴ Verwiesen sei bes. auf Kapitel XIV (‘The Christian Sophist’) des Tertullianbuches von T. Barnes (1971) 211-232 (mit dem Schlußmotto: *ecclesiarum sophista*); aber auch Kap. XIII (‘A Pagan Education’, 187-210) ist einschlägig (210: „he used the benefits of a traditional education and the fruits of his pagan erudition to defend and to propagate what he considered to be the truth“); s. ferner u. Anm. 118. 119.

⁵ Der Vergleich zielt auf Lk 19,40 und Hab 2,11.

⁶ G. verweist Anm. 38 auf Vorbehalte gegen Tertullians Suggestion bei J.P. Waltzing, Tertullien, Apologétique, Paris 1931, 152 zu apol. 21,19 *in arcanis vestris* und E. Groag, s.v. Sentius, Nr. 9 in: RE 2A (1923) 1520f. In dem mir vorliegenden Erstdruck von Waltzing (Louvain/Paris 1911) sind die Seiten 131-133 (zu 5,2) und 215 (zu 21,19), ferner 203 (zu 19,2) einschlägig.

⁷ Dazu Barnes 149: „but that is mere invention“, ebenso Welborn (in: Breytenbach/Welborn) 206, s.u. Anm. 119; ferner Waltzing 203: „Tertullien fait souvent appel aux archives et aux livres d’histoire des païens. Voyez un prétendu rapport officiel de Pilate à l’empereur au chap. 5,1 [richtig: 5,2] et au ch. 21,24; une lettre de Marc-Aurèle au ch. 5,6.“ Rhetorisch-fiktiv ist die Einkleidung des Apologeticum, es müsse der Weg einer schriftlichen Verteidigung eingeschlagen werden, weil den Christen das mündliche Plädoyer für ihre Sache verwehrt sei, s. Tränkle HLL 4 (1997) 445.

⁸ Für ihn ist Tertullian – mit Blick auf Eus. h.e. 2,2,4 – ein „in den neunziger Jahren des zweiten Jahrhunderts glänzender Anwalt in Rom“, der die Berufung zum Christentum fühlte und „Jurist, der er war“, sich für die Akten interessierte (41). Es wird dann weiter die Möglichkeit durchgespielt, dieser Tertullian habe sich die Gerichtsprotokolle der sechziger Jahre des vorhergehenden Jahrhunderts vorlegen lassen oder einen einflußreichen Freund ins Staatsarchiv geschickt und so „auf die eine oder andere Weise“ die gewünschte Information erhalten. Doch nach T. Barnes (1971) 22-29 und anderen (s. Tränkle HLL 4, 440) wird der Christ Tertullian zu Unrecht mit dem Juristen Tertullian in eins gesetzt. Eusebs Zeugnis wird dadurch entwertet, daß er h.e. 5,5,5 Tertullian für einen römischen Senator hält (Tränkle).

Eingabe an Antoninus Pius den Kaiser auffordert, sich anhand der Akten der Ereignisse unter Pontius Pilatus über die Kreuzigung Jesu zu informieren“ (42f.). Doch auch bei Justinus handelt es sich um eine rhetorische *insinuatio*, vorgetragen von dem gleichen Apologeten, der apol. 1,26,2 die dem altsabinischen Schwurgott *Semo Sancus* gewidmete Inschrift zwischen den Tiberbrücken auf Simon Magus (*Simoni Deo Sancto*) umgedeutet hat (s. Zw. 129-133).⁹

Anschließend beruft sich Tertullian auf die Kaiserviten (Suet. Nero 16,2) und führt Nero als den ersten Christenverfolger ein;¹⁰ unter ihm seien Petrus und Paulus hingerichtet worden, der eine am Kreuz, der andere durchs Schwert. G. wendet sich gegen meine Auffassung (Zw. 119-124), es liege hier eine Kombination von Nachrichten vor, die Tertullian aus der *Nerovita* und den apokryphen Apostelakten geschöpft habe (die er nachweislich kannte)¹¹, ausgedeutet im Lichte von Joh 21,18f. und Apg 22,25-28. Tertullians Kenntnis der Enthauptung des Apostels Paulus sei vielmehr „als ein von den apokryphen Paulusakten unabhängiges Zeugnis“ zu bewerten (46). Das ist theoretisch denkbar, zumal ich selbst auf die um 180 verfaßten *Hypomnemata* Hegesipps als eine der möglichen Quellen für die Apostelakten hingewiesen habe (Zw. 182f.), die auch Tertullian eingesehen haben könnte. Vom historischen Quellenwert der „Denkwürdigkeiten“ Hegesipps muß man sich jedoch keine übertriebenen Vorstellungen machen: auch er erfindet nach Gutdünken eine Diadoche von Bischöfen Jerusalems und gestaltet den Tod des Herrenbruders Jakobus legendenhaft aus, s. Zw. 178-183 und Barnes (1971) 150. Tertullian selbst nennt keine andere Quelle als die Kaiserviten Suetons;¹² frühere Zeugnisse als diese sehr unspezifischen scheinen ihm demnach nicht zur Hand zu

⁹ Dazu Bockmuehl (2010) 83: „it is fair to ask if Justin ever personally saw this statue.“

¹⁰ Siehe Kierdorfs Kommentar zu Suet. Nero 16,2. Über Neros Christenverfolgung in der Spiegelung des Tacitus s. Timpe 2009 (2010) 235ff. Dort Anm. 66 über Nero, der „gleichsam der *primus inventor* der Christenverfolgungen (war), damit auch Ausgangspunkt des Phantoms eines neronischen Christenedikts, *institutum Neronianum* (nach Tert. nat. 1,7,9)“ mit Verweis auf Anm. 72, wo über die ‚Rechtsgrundlagen‘ der Christenverfolgung gehandelt wird: die Annahme einer antichristlichen *lex generalis* Neros sei inzwischen mehrfach widerlegt; in Wirklichkeit würden bei Tertullian die auf das ganze Reich zielenden Verfolgungsedikte des 3. Jh.s auf Nero zurückprojiziert (S. 241).

¹¹ Auf die *acta Pauli* bezieht er sich *expressis verbis*, s. Zw. 37 und 219-221.

¹² Ob in apol. 5,3 *consulite commentarios vestros* zusätzlich Tac. ann. 15,44 in den Blick genommen ist (Zw. 119²³⁸), läßt sich nicht sicher sagen. Jedenfalls handelt es sich dort um Geschichtswerke (analog den *Commentarii* Caesars) und nicht um die „Amtstagebücher“, die G. 39-41 bespricht. In apol. 16,3 tadelt Tertullian den Tacitus in Anspielung auf die Etymologie seines Namens als *mendaciorum loquacissimus* (also als den „Schweiger“, „der überaus geschwätzig ist, wenn es um die Verbreitung von Lügen geht“).

sein.¹³ Fest steht, daß wir vor den Paulusakten kein Zeugnis über die Enthauptung des Paulus haben, dessen Todesart – wenn er denn als Märtyrer starb – jedermann aus seinem römischen Bürgerrecht¹⁴ und aus seiner Appellation an den römischen Kaiser ableiten konnte.

Die Voraussage des Martyriums Petri Joh. 21,18-19

Das Wissen um die Kreuzigung Petri wird an Joh 21,18f. geknüpft (G. 46-54). Diese „Voraussage des Martyriums Petri“ erläutert G. ganz so, als läsen wir den Text des ursprünglichen Johannesevangeliums.¹⁵ Aus der Entsprechung von Joh 21,19 zu 12,32f. (48) gewinnt er für Joh 21,18f. die plausible Deutung, daß das „Ausbreiten der Arme, genommen als Bild einer Todesart“, auf die Kreuzigung verweise (52).¹⁶ Demnach hätte Tertullian – hier urteile ich anders als G. – den Gesamtsinn der Evangelienstelle durch *cruci adstringitur* richtig wiedergegeben, wenngleich er das Festbinden am aufgerichteten Kreuz an die

¹³ Dafür spricht auch Eus. h.e. 2,25,5f. (Zw. 119), der keinen früheren Gewährsmann als eben Tertullian und den Kirchenmann Gaius zu nennen vermag, der seinerseits frühestens um 200 (bis 217) anzusetzen ist.

¹⁴ Darauf spielt Tertullian in scorp. 15,3 (*tunc Paulus civitatis Romanae consequitur nativitatem*, etc.) deutlich an, s. Zw. 120.

¹⁵ Dieses ist durch den Papyrus P⁵² nicht mehr auf den terminus ante quem 120 festgelegt; denn P⁵² wird jetzt auf ca. 200 datiert, s. Schmithals (1992) 7-9; 421-423; ders. (2009) 182¹¹. Überholt ist M. Hengel (Die johanneische Frage, WUNT 67, Tübingen 1993): er knüpft das Datum des Corp. Ioh. an die Ignatianen, die er spätestens 113 geschrieben sein läßt (68); sie gelten ihm als terminus ante quem für das Corp. Ioh. (68-71; 219-224; vgl. 2⁷).

¹⁶ Hier hängt in der Tat alles an der aus Joh 21,19 gewonnenen Präzisierung: „genommen als Bild einer Todesart“. Wenn G. (50) meine Zw. 121 vorgetragene Interpretation „im Alter wird er (an den ausgestreckten Händen) gegürtet, also gefesselt werden von fremder Hand und dann zwangsweise abgeführt werden“ mit dem Argument anführt, dies erfordere ein anderes Kompositum: nicht ἐκτείνειν (χείρας), sondern προτείνειν, trifft dies so nicht zu: Von den ca. 300 Belegen, die der Computer-Thesaurus für ἐκτείν(ειν) χείρας anbietet, geht nur eine kleine Minderheit auf das Kreuzigen; der Großteil dagegen auf die verschiedensten Formen des Ausstreckens der Hände (oder Arme) in alle möglichen Richtungen. So umschreibt Euripides in Ion 961f. ([Κρέουσα] εἰ παῖδά γ' εἶδες χείρας ἐκτείνοντά μοι | [πρεσβύτης] – μαστὸν διώκοντ' ἢ πρὸς ἀγκάλας πεσεῖν;), wie ein Kind seine Hände ausstreckt nach der Brust oder dem Arm seiner Mutter; Plutarch gibt einen Vergleich mit dem umherirrenden blinden Kyklopen, der überall hin seine Arme ausstreckt, wie folgt wieder: εἰκέναι τῷ Κύκλωπι μετὰ τὴν τύφλωσιν ἐκτείνοντι πανταχοῖ τὰς χείρας ἐπ' οὐδένα σκοπὸν φερομένας (Plut. mor. 336 F). Nach Diogenes Laertius (6,29) war der Kyniker Diogenes der Auffassung, man dürfe seine Hände nicht mit gekrümmten Fingern in Richtung der Freunde ausstrecken (δεῖν τὰς χείρας ἐπὶ τοὺς φίλους ἐκτείνειν μὴ συγκεκαμμένους τοῖς δακτύλοις). In der Historia Alexandri streckt Dareios seine Hände dem Alexander entgegen und zieht ihn an seine Brust (rec. β 2,20 καὶ τὰτα εἰπόντος τοῦ Ἀλεξάνδρου στενάξας Δαρείος καὶ τὰς χείρας ἐκτείνας ἐπεσπάσατο Ἀλέξανδρον καὶ περιπλακεῖς αὐτῷ εἶπεν) – es ließen sich viele verwandte Gesten aufführen, die alle durch schlichtes ἐκτείν(ειν) χείρας bezeichnet werden.

Stelle des in Joh 21,18 angedeuteten Festbindens der Arme an das *patibulum*¹⁷ (mit dem nachfolgenden Abführen zum Kreuzigungsort) gesetzt zu haben scheint.¹⁸ Doch selbst unter der Prämisse, daß Joh 21,18f. von ‚Johannes‘ stammt, hält Goulder¹⁹ im Anschluß an Bauckham das Kolon ἐκτενεῖς τὰς χεῖρας σου für einen Zusatz dieses ‚Johannes‘ (zu einer vorgegebenen sprichwörtlichen Redensart, wie es scheint) „in order to imply crucifixion“ (394) und ist der Ansicht, ohne diesen Zusatz „we have nothing but the contrast between youth and age: what Bultmann and others have supposed to be a traditional proverbial saying.“²⁰ Daran knüpft er die beachtenswerte Schlußfolgerung: „So there is no sign of a pre-Johannine prophecy of Peter’s death. What we have is John’s belief that he had been crucified: it was in this way that Peter would glorify God; and Jesus ended, ‚Follow me‘“ (394). Diese Überzeugung aber, daß Petrus gekreuzigt worden sei, habe ‚Johannes‘ nicht aus einer unabhängigen Überlieferung gewonnen „but by inference from the synoptics“ (395). Dabei denkt er in erster Linie an die Passagen Lk 22,31-34 (33 „Herr, ich bin bereit, mit Dir in den Kerker und in den Tod zu gehen“) und Mk 8,31-9,1 (34 „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“) als Inspirationsquellen. Er fährt fort: „Much of John’s narrative is obtained by inference. He thinks Jesus will have asked Peter three times if he loved him because Peter had denied him three times. He thinks there was a charcoal fire at Peter’s restitution because there was a charcoal fire at his denial“ etc.; weitere vorgegebene Motive, die in Joh 21 übernommen (und abgewandelt) wurden, sind Anm. 27 zusammengestellt.²¹

¹⁷ Siehe Bauckham 547 mit Anm. 37.

¹⁸ Darauf deutet die Parallelität hin, die Tertullian bei der rhetorisch effektvollen Darstellung der beiden Martyrien erstrebt hat: er scheint auch im Falle des Petrus den Endpunkt des Martyriums, nämlich das Festbinden am aufgerichteten Kreuz, in den Blick genommen zu haben, nicht – wie G. Tertullian versteht – „das Festbinden des Delinquenten an das *patibulum*, das der Verurteilte zur Hinrichtungsstätte tragen muß“ (53): *cruci* scheint hier ebensowenig für *patibulo* zu stehen wie in dem von G. (Anm. 76) angeführten Plautusvers Carb. frg. 2 *Leo patibulum ferat per urbem, deinde adfigatur cruci*, wo beide Begriffe klar getrennt sind – wie übrigens auch in den sonstigen Stellen, die bei Marquard (auf den sich G. bezieht) genannt sind.

¹⁹ Auf seinen Aufsatz „Did Peter ever go to Rome?“ (SJT 2004) bin ich erst jetzt durch das neue Petrusbuch von Bockmuehl aufmerksam geworden (s.u. Anm. 107).

²⁰ Im Heidelberger Forschungskolloquium wurde es als unklar beurteilt, welcher Aspekt des Gleichnisses in 21,18 das *primum comparationis* sei und worin genau das *tertium comparationis* bestehe, ja, der Abschnitt passe eigentlich gar nicht zum Kontext, sondern erinnere eher an eine Beschreibung des Alterns (wie in dem Rätsel der Sphinx mit den vier, zwei, drei Beinen: Asklepiades FGrHist 12 F 7a). Es wurde ferner als sonderbar vermerkt, daß die Verse gerade so klängen, als sei Petrus die Bedeutung dieses Gleichnisses nie erklärt worden.

²¹ Vgl. Trobisch 153 Anm. 41: „Joh 21 birgt viele Verweise auf die synoptischen Evangelien, von denen am deutlichsten wohl der Bezug auf den wunderbaren Fischfang Lk 5,1-11 ist; vgl. F. Neiryneck, ‚John 21‘, NTS 36 (1990) 321-329. Von den Lesern kann auch leicht eine

Der Zeugniswert von Joh 21,18f. für ein Kreuzesmartyrium des Petrus ist also selbst unter der Prämisse, es schreibe hier ‚Johannes‘, fragwürdig. Er schwindet aber nahezu ganz dahin, wenn die Verse nicht auf ‚Johannes‘, sondern auf einen späteren Redaktor zurückgehen. Das aber ist heute zu Recht anerkannte Lehrmeinung: Sowohl die formalen Anstöße (das Nebeneinander zweier Abschlußformeln in Joh 20,30/31 und 21,24/25) als auch die inhaltlichen Differenzen zwischen Joh 21 und Joh 1-20 beweisen, daß wir in Joh 21 ein spätes Nachtragskapitel von zweiter Hand vor uns haben.²² Vor ca. 180/185 n. Chr. sind von ihm keine Spuren greifbar;²³ es scheint erst um 160 dem ursprünglichen Johannesevangelium angegliedert worden zu sein²⁴ in der Absicht 1. die Autorschaft eines glaubwürdigen Zeugen für den vorausgehenden Evangeliumsbericht (die Autorschaft des Lieblingsjüngers) im Text zu verankern (Joh 21,20-24), 2. das Petrusbild der Kapitel 1-20 um einen bedeutsamen Zug zu bereichern, durch den der Erstberufene unter den Jüngern und „Menschenfischer“ Petrus (Joh 21,3-14 [im Lichte von Mk 1,16f.; Mt 4,18f.; Lk 5,1-11]) angeglichen wird an Christus, den guten Hirten, der sein Leben für seine Schafe gibt (Joh 21,15-19. 22b [im Lichte von Joh 10,1-16; Apg 20,28; 1Petr 5,2]).²⁵ Es ist ungewiß, ob der mutmaßliche Verfasser des Nachtragskapitels 21 dabei altes Traditionsgut aus einer „johanneischen Schule“ aufgreift²⁶ oder selbständig Erzählperikopen,

Verbindung von der dreifachen Verleugnung Jesu durch Petrus zur dreifachen Einsetzung des Petrus durch Jesus gezogen werden (vgl. z.B. [J.H.] Bernard, *John* [A Critical Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John, ICC (Edinburgh 1928)] 691).“

²² Das Problem wird bei G. erst im späteren Abschnitt zur Chronologie einmal kurz berührt (Anm. 145): „Ob das Johannesevangelium jemals ohne Nachtragskapitel 21 ans Licht trat, ist zumindest fraglich“ – mit Verweis auf K. Berger, Einführung in die Formgeschichte, Tübingen 1987, 95-102, „der Joh. 21 formgeschichtlich (nicht quellenkritisch) interpretiert“. Doch dieser Wissensstand ist überholt: Schnelle gibt in ThR 75, 2010, 272 Auskunft darüber, „dass nun erstmals eine koptische Handschrift (wahrscheinlich 4. Jh. n. Chr.) eine Textgestalt des Johannesevangeliums bezeugt, die offenkundig mit Kap. 20 endet“ (s. G. Schenke, Das Erscheinen Jesu vor den Jüngern und der ungläubige Thomas, in: L. Painchaud/P.-H. Poirier (Hrsgg.), *Coptica – Gnostica – Manichaica* (FS W.-P. Funk), Québec/Leuven 2006, 893-904.

²³ Iren. haer. 3,1 (ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων) setzt Kenntnis von Joh 21,20 voraus.

²⁴ Schmithals (1992) 242. 248-259; vgl. Trobisch 81-86. 123. 147-152; 158f.; Schnelle ThR 75, 2010, 274. 281.

²⁵ Die Exegeten stellen übereinstimmend fest, daß uns in Joh 1-20 ein anderer, nicht in dieser Weise herausgehobener Petrus präsentiert wird. Gleichwohl läßt sich aus Joh 21 kein Hinweis auf ein besonderes ‚Petrusamt‘ gewinnen, s. K. Huber, Zu Amt und Ämtern im Matthäusevangelium, in: Th. Schmeller et al. (Hrsgg.), 34-71.

Motive und sprachliche Formeln aus dem ursprünglichen Johannesevangelium und aus Lukas, gelegentlich auch aus Matthäus und der Apostelgeschichte verarbeitet hat.²⁷

Da wir sehen werden, daß in dem Brief der Römischen Christengemeinde 1Clem (wohl um 120-125) keine Kenntnis über ein Martyrium des Petrus vorliegt und der „Petrus“ des um 150 entstandenen Zweiten Petrusbriefs auf einen natürlichen Tod vorauszublicken scheint (s.u.), darf man Vers 19 („dies sagte Jesus, um anzudeuten, durch welchen Tod er Gott verherrlichen werde“) schwerlich als historischen Beleg für ein wirkliches Wissen um die Todesart des Petrus ansehen: es schreibt ja auch hier der späte Redaktor, der - wie es scheint - ein Interesse daran hatte, seinen Petrus nach dem Johanneischen Christus auszurichten. Das konnte ihn leicht dazu führen, in 21,19 eine Formulierung aus Joh 12,33 (vgl. 18,32) zu übernehmen und das Motiv des Verses 13,36 („du wirst mir später folgen“) in 21,19b. 22 so zu verarbeiten, daß damit ein Martyrium Petri in Entsprechung zu Christi Kreuzestod verknüpft wurde (obwohl in 13,36 nicht an die Nachfolge ans Kreuz gedacht sein kann, wie 13,33 zeigt). In dem in Anschluß an dieses Vorbild geprägten, gekünstelt wirkenden Bild (im Alter werde Petrus mit ausgebreiteten Armen von einem anderen „gegürtet“ [metaphorisch: an das *patibulum* gefesselt] werden, der ihn dann an einen ihm unwillkommenen Ort [die Kreuzigungsstätte] führe),²⁸ dürfte der Redaktor zugleich die Erzählung von dem Propheten Agabus in der Apostelgeschichte (21,11) verarbeitet haben,²⁹ der sich mit dem Gürtel des

²⁶ Skeptische Stimmen bei Schmithals (1992) 213f.; eher zugunsten der „Schulhypothese“: I. Broer, Einleitung in das Neue Testament I (1998) 189ff., bes. 196 (so auch J.F. Gaertners gräzistisches Forschungskolloquium).

²⁷ Es sei auf die in den Kommentaren genannten Parallelen und „Dubletten“ verwiesen, vgl. bes. Schnackenburg III (1975) 406ff.; J. Gnllka (1983) 156ff.; J. Becker (1984) 634ff.; K. Wengst (2007) 327ff.: z.B. „Der reiche Fischfang“ (nach Lk 5,1-11; diesmal aber zerreißt das Netz nicht; vgl. die „Menschenfischer“ in Mk 1,17; Mt 4,19); Joh 21,15-17/10,1-16 (s.o.); Bezug zu 13,36-38? kontrastive „Imitation“ der dreimaligen Verleugnung [18,15-18. 25-27] in dem dreimaligen „Liebst Du mich“? Analogie zu Petrus dem Felsen in Mt 16,18?; Joh 21,4/Lk 24,16 (das Nichterkennen); 18,18/21,9 (Kohlenfeuer [dazu Wengst 333]). – Auch die schöne Perikope „Jesus und die Ehebrecherin“ gehört nach Ausweis der handschriftlichen Überlieferung nicht zum ursprünglichen Evangelium, ist vermutlich erst im Laufe des 2. Jh.s entstanden (s. Wengsts Komm. ad loc.).

²⁸ Die Teilnehmer des Heidelberger Forschungskolloquiums befanden, daß sowohl zwischen 18 (einer Art „Erzählung“) und 19 (einer irgendwie aufgesetzt wirkenden „Ausdeutung“) als auch zwischen 17 und 18 Brüche in Gedankengang und Darstellungsweise zu erkennen seien. Das könne auf einen Verfasser deuten, der einfach (griechische, jüdische, neutestamentliche) Motive übernehme und sie zusammensetze, ohne eine Darstellung aus einem Guß zu schaffen.

²⁹ Daran dachte auch, wie ich aus G. Anm. 77 ersehe, der Verfasser des Artikels ζώνη (Oepke) in Kittels Wörterbuch (5,306), der das „Gürtel“ als „verblümete Bezeichnung der

Paulus die Hände und Füße bindet, um dessen bevorstehende Gefangennahme in Jerusalem anzukündigen.³⁰

Wenn demnach der Passus Joh 21,18f. von einem späten Bearbeiter stammt, scheint es nicht zu kühn, die hier herausgestellten Beobachtungen mit Trobischs Nachweis zu verknüpfen, daß das Neue Testament eine einheitliche Endredaktion erfahren hat (123), in der Joh 21 das „Editorial“ nicht nur zum Johannesevangelium, sondern zum gesamten Neuen Testament darstellt (125ff.). In dieser kaum vor 160 anzusetzenden kanonischen Gesamtausgabe nehmen die „Vermächtnis-Briefe“ der beiden Apostel Petrus (2Petr) und Paulus (2Tim) neben und zusammen mit Joh 21 eine besondere Funktion ein. Beide sind pseudepigraphische Spätschriften, in beiden wird auf den bevorstehenden Tod des jeweiligen Apostels vorausgedeutet. Der vielleicht erst um 150 schreibende Verfasser des „Testaments Petri“ in 2Petr 1,14³¹ scheint noch nichts von einem Martyrium und nichts von der speziellen Todesart des Petrus zu wissen, sondern spricht schlicht vom Ablegen seines Zeltes (gemeint ist der irdische Leib) und von ἔξοδος (dem Allerweltswort für „Tod“). Dies deutet ebenso wie die zugrundeliegende Quelle 2Kor 5,1-4 (6-10)³² eher auf einen gewaltfreien Tod³³ und stützt somit die Annahme, daß sich die Vorstellung

Fesselung“ und damit als „symbolische Ankündigung der Gefangennahme des Apostels“ versteht.

³⁰ Als weiteres (sprachliches) Vorbild für das prophetische Wort, das der Redaktor Jesus in den Mund legt, könnte 1Kor 13,11 gedient haben: ὅτε ἡμῶν νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμεθα ὡς νήπιος: ὅτε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου (vgl. Joh 21,18 ὅτε ἦς νεώτερος, ... ὅταν δὲ γηράσης, ...); vgl. Joh 1,26f.

³¹ Schon Aland (1979, 226) hatte 2Petr (ebenso wie den 2. Klemensbrief) in die zeitliche Nähe zum Hirten des Hermas gesetzt, den er „um 150“ datiert; Vielhauer datiert 2Petr ebenfalls auf 150 oder in die 2. Hälfte 2. Jh., s. Schnelle, Einleitung ins NT, ad loc.; nach R. Hübner ist 2Petr eindeutig monarchianisch, antignostisch, kann nicht vor 150 geschrieben sein.

³² Vgl. 2Petr 1,14 εἰδὼς ὅτι ταχινή ἐστὶν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου – 2Kor 5,1 οἶδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκηνώματος καταλυθῆ, οἰκοδομῆν ἐκ θεοῦ ἔχομεν οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

³³ Vgl. Caten. in epist. II Petr (Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum, vol. 8, ed. J.A. Cramer, Oxford 1840, Repr. 1967), p. 88, lin.1 αἰτίαν τῆς ὑπομνήσεως ἀποδίδωσιν· αὕτη δὲ ἐστὶ τὸ ταχέως ἐλπίζειν αὐτὸν τοῦ παρόντος μετατεθήσεσθαι βίου. Clem. Alex. Strom. 4,25,159,1 ἰλασμός δὲ ἡ δι' ὑπακοῆς πάσης ἀγνεία [sc. πίστις] σὺν καὶ τῇ ἀποθέσει τῶν κοσμικῶν εἰς τὴν ἐκ τῆς ἀπολαύσεως τῆς ψυχῆς εὐχάριστον τοῦ σκηνώματος ἀπόδοσιν. Sententiae Sexti [The sentences of Sextus, ed. H. Chadwick, Cambridge 1959] 320,2 τὸ σκηνώμα τῆς ψυχῆς σου βαρύνεσθαι μὲν ὑπερήφανον, ἀποθέσθαι δὲ πραέως ὅποτε χρῆ δύνασθαι μακάριον. Eus. in Is. 2,14 (38,12-13) ... ἔλεγον δὲ φησι παρ' ἐμαυτῶ ὡς ἄρα ἔξῆλθε τὸ πνεῦμά μου καὶ ἀπῆλθεν ὡς περὶ ὁ πήξας σκηνήν', ἔπειτα ἑκατάλυον <σκηνήν>, σκηνήν' μὲν λέγων τὸ σῶμα', ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς Ἀπόστολος «σκηνός» ὠνόμαζεν αὐτὸ λέγων· «ἡμεῖς οἱ ὄντες ἐν τῷ σκηνῆι» στενάζομεν βαρούμενοι» [2Kor 5,4], λύσιν δὲ τῆς σκηνῆς τὴν ἀπόθεσιν τοῦ σώματος, ἣν ἐποιεῖτο τὸ πνεῦμα καταλύον' καὶ καταλείπον τὸ σῶμα. Mich. Psell. or. paneg. („Michaelis Pselli orationes panegyricae“, Ed. Dennis, G.T. Stuttgart:

von einem Martyrium Petri, wie sie in dem Nachtragskapitel Joh 21 (18f.) greifbar wird (s.o.), erst in der Zeit nach dem 2. Petrusbrief entwickelt hat, ja, möglicherweise erst durch den Redaktor (oder die Redaktoren) der 160er (?) Jahre in die kanonische Ausgabe eingeführt worden ist.³⁴ Denn auch das Martyrium Pauli, von dem am Ende der Apostelgeschichte jede Spur fehlt, kommt erst in dem späten „Vermächtnis“ des pseudepigraphischen Briefes 2Tim in den Blick. Doch ist es mit Händen zu greifen, daß dort kein originäres Wissen über den Tod des Apostels vorliegt, sondern ein sekundäres Ausspinnen eines hypothetischen Pauluswortes: Riesner³⁵ sieht in 2Tim 4,6 (ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν) das deutlichste Zeugnis über das bevorstehende Martyrium des Paulus (18). In Wahrheit ist es durch den anonymen Verfasser erfunden, abgeleitet aus dem hypothetischen Gedanken von Phil 2,17: ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν. Dort wird unmittelbar danach Timotheus, der fiktive Adressat der beiden pseudepigraphischen Timotheusbriefe, in einem eindringlichen Porträt vorgestellt (Phil 2,19-22); damit ist der genetische Zusammenhang von 2Tim 4,6 mit Phil 2,17 und die literarische Abhängigkeit des fiktionalen 2Tim-Passus vom echten Philipperbrief des Paulus offenkundig: Der Anonymus hat das von ihm selbst konzipierte „Ver-

Teubner, 1994), 1,320 ὅταν δὲ φιλοσοφοῦντα [sc. σε] ἴδω καὶ τὴν σκηνὴν ἀποδέμενον, τὴν ἄρρητον ὁρῶ τοῦ θεοῦ συγκατάβασιν.

³⁴ Nach Trobisch 137²² besteht die Querverbindung zwischen 2Petr 1,14 und Joh 21,18f. „nicht zu einem Jesuswort, sondern zur redaktionellen Auslegung eines Jesuswortes, zur Aktualisierung“. Hier wird vom 2. Petrusbrief so gesprochen, als ob er auf Joh 21,18f. antworte; das gilt aber (auch nach Trobisch) nur aus dem Horizont der für die kanonische Ausgabe verantwortlichen Herausgeber, deren „Idealleser“, auf den hin sie die Gesamtausgabe anordnen, das Johannesevangelium bereits kennt, wenn er zu den Petrusbriefen vorstößt. Das darf nicht gegen die zentrale These des Trobisch-Buches ausgespielt werden, wonach das Nachtragskapitel Joh 21 das „Editorial“ der kanonischen Ausgabe darstellt (in der auch dem 2. Petrusbrief von den Herausgebern ein wohlkalkulierter Platz zugewiesen ist), s. 125-154. Es muß also, wenn man die Chronologie der Schriften verfolgt, gelten, daß durch den (später, im Rahmen der kanonischen Gesamtedition) hinzugefügten Passus Joh 21,18f. die in 2Petr 1,14 vorausgesetzte Ankündigung des Todes Petri durch Christus nachträglich in die Aktualität umgesetzt wird. Vgl. 126: Es ergebe sich aus der Leserperspektive [auf die hin die Herausgeber die kanonische Edition abgestimmt hätten], „daß Lukas die Apostelgeschichte vor dem Tod des Petrus und Paulus abgeschlossen hat, etwa gleichzeitig mit dem 2. Timotheusbrief [den Paulus als sein „literarisches Testament“ aus Rom schreibe]. Da der Tod des Petrus [Joh 21,19] und des Johannes [21,23] in Joh 21 vorausgesetzt ist, wurde Joh 21 nach der Apostelgeschichte formuliert“; 127: „Die Synoptiker sind also [aus der von den Herausgebern in den Blick genommenen Leserperspektive] vor dem Tod des Paulus geschrieben worden. Da Joh 21 aber zurückblickt auf den Tod des Petrus und des Zebedaiden Johannes, ist die kanonische Gestalt des Johannesevangeliums jünger als die Petrusbriefe, die Johannesbriefe und die Offenbarung des Johannes.“

³⁵ Siehe den anschließend zu besprechenden Beitrag I, dort das Kapitel 2. „Das literarische Testament des Paulus“ (17-22).

mächtnis Pauli“ aus den echten Paulusbriefen, hier aus Phil 2,17-24, entwickelt. Ein Zeugnis für die Historizität des postulierten Paulus-Martyriums ist daraus nicht zu gewinnen. Vielmehr hat der historische Paulus in Phil. 2,23-24 die (offenbar begründete) Hoffnung, aus der Gefangenschaft, in der er sich beim Verfassen des Briefes befindet, wieder freizukommen. Nimmt man Trobischs Untersuchungen ernst, ist die Schlußfolgerung erlaubt, daß die Anspielungen auf Martyrien der beiden Apostel (2Tim und Joh 21,18f. [mit Blick auf 2Petr 1,14], s.o.) erst im Zuge dieser redaktionellen Überarbeitung in die neu geschaffene kanonische Edition gekommen sind³⁶ – vielleicht im Zusammenhang des neuen *μάρτυς*-Konzeptes, das sich für uns mit dem Namen Polykarps verbindet.

Somit kann Joh 21,18f. als Beleg dafür gelten, daß der Redaktor des Nachtragskapitels – vielleicht um 160 – der Auffassung zum Durchbruch zu verhelfen suchte, daß Petrus als der gute Hirte in der Nachfolge Christi sein Leben für seine Schafe am Kreuz dahingegeben hat.³⁷ Es sei aber mit allem Nachdruck vermerkt: eine geographische Angabe gewinnen wir aus dieser Stelle nicht: für ein Martyrium des Petrus in Rom bietet auch der späte Text Joh 21,18f. (noch) keinen Anhalt.

Die gegenteiligen Schlußfolgerungen, die G. S. 53f. zieht, gleichen – wenn dieses Bild gestattet ist – einem Syllogismus mit unbewiesenen Prämissen: 1. „Das

³⁶ Zur Rolle des 2. Timotheusbriefes im „literarischen Konzept der Endredaktion“ siehe Trobisch 125-128 (das Zitat 128). 134-136 und o. Anm. 34. In großer Zurückhaltung hat es Trobisch (128) bewußt offen gelassen, „ob diese Schriften [Apg, 2Tim, 2Petr] traditionell vorgegeben waren und unverändert übernommen wurden, oder ob sie von den Herausgebern der Kanonischen Ausgabe intensiv überarbeitet, vielleicht sogar erst geschaffen wurden.“ Stark verklausuliert deutet er seine Präferenz für die letztgenannte Option in Anm. 9 an: „Falls von der Unechtheit des 2. Petrusbriefes und des 2. Timotheusbriefes ausgegangen wird, werden die auffälligen inhaltlichen Übereinstimmungen dieser Schriften mit dem redaktionellen Konzept der Kanonischen Ausgabe wertvolle Wegweiser bilden.“

³⁷ Entsprechend sieht Riesner (s.u.) im 2. Timotheusbrief Paulus als „Modell eines christusähnlichen Märtyrers“ herausgestellt (22): es ist das Paulusbild, das mit Hilfe des pseudonymen Briefes erst in die kanonische Gesamtausgabe der 160er (?) Jahre eingeführt wurde. Niemand kann sagen, ob nicht auch die in Apg 20,17-38 vorliegende Abschiedsrede des Paulus in Milet ihre melodramatischen Züge erst im Rahmen der von Trobisch (s. vorige Anm.) angedeuteten Umarbeitungen anlässlich der kanonischen Ausgabe erhalten hat, wodurch dieser Weggang aus Milet auf die Martyriumsankündigungen in 2Tim abgestimmt werden sollte (Riesner 19 hebt zu Recht etwa die bewußt angestrebte Entsprechung zwischen Apg 20,24 und 2Tim 4,7 hervor). Historisch hat dieser Abschied ja einen recht „banalen“ Anlaß: es handelt sich um die „seit langem geplante Reise des Paulus zur Überbringung der Kollekte (vgl. 1 Kor 16,1-4; Röm 15,30-32)“ nach Jerusalem, von der ‚Lukas‘ durchaus weiß (Apg 24,17), s. D.-A. Koch in Schmeller (2010) 167 mit Anm. 3.

Kapitel 15 der Scorpiace ist als Zeugnis der römischen Petrustradition ernst zu nehmen“ (aber seine Gültigkeit war S. 41 lediglich als „Hypothese“ eingeführt und S. 42 als eine subjektive Sicherheit des Tertullian beurteilt worden;³⁸ Tertullians Verknüpfung seiner Wiedergabe von Joh 21,18f. mit der Neronischen Christenverfolgung aber ist eine freie, nicht auf historischen Quellen gegründete Kombination),³⁹ 2. „Und diese Tradition wird auch von Seiten der besprochenen Bildrede des Johannesevangeliums erhellt. Das Herrenwort an Petrus wird hier als erfüllt und durch die Art des Todes als erklärt angesehen. Damit war die Frage, wo und unter welchen Umständen sich die Voraussage erfüllte, von Anfang an aufgegeben und ihre Beantwortung vorausgesetzt. Die Antwort konnte nicht erst durch spätere Kombination literarischer Texte erfolgen.“ Ich muß gestehen, daß mir die Aussagekraft dieser Satzfolge problematisch geblieben ist. Lesen wir hier einen Versuch, die unüberwindliche Schwierigkeit zu verdecken, daß in Joh 21,18f. von Petrus in Rom mit keiner Silbe gesprochen wird?⁴⁰ Die gleiche Schwierigkeit, Petrus vom See Tiberias, an dessen Ufer in Joh 21 die Vorausdeutung Jesu auf den Tod Petri erfolgte, nach Rom zu bringen, hat Barnes zu seinem beinahe abenteuerlichen Versuch veranlaßt, das Bibelwort Joh 21,18f. nach den Vorgaben von Tac. ann. 15,44 als ein Martyrium in der *tunica molesta* auszudeuten.⁴¹

Die Grußformel 1 Petr. 5,13

Damit kommen wir zur Grußformel am Ende des 1. Petrusbriefes (G. 54-59 [zu Zw. 7-12]). Sie ist Zw. Freib. 2011 in den größeren Zusammenhang gestellt. G. schließt sich der *communis opinio* an, daß der Name Babylon in figürlichem Sinne gebraucht werde und als Deckname für Rom stehe.⁴² Gegen die von

³⁸ Siehe u. Anm. 119.

³⁹ Wieviel er in diesem Zusammenhang den Petrusakten oder anderen legendenhaften Petrusdarstellungen, etwa nach Art des Hegesippus, verdankt, sei dahingestellt.

⁴⁰ Darauf deutet eine Überlegung, die sich später im Chronologie-Kapitel findet (78): „Das Johannesevangelium nimmt die Kenntnis des Kreuzestodes Petri ohne weiteres als eine allgemeine an und legt so die Auffassung nahe, daß sich auch dieses Ereignis, ebenso wie der Kreuzestod Christi, nicht ‚in einem entlegenen Winkel‘ (Act. 26,26) zugetragen hat.“ Es folgt dort unmittelbar das Resümee: „So erweist sich die römische Petrustradition selbst bei Beschränkung auf die wenigen Zeugnisse, die wir vorüberziehen ließen, als ein gemeinsames Geistesgut der frühen Christenheit.“ Es wird also – wie es scheint – auch das Schweigen über Rom in Joh 21,18f. als implizites Zeugnis zugunsten der Römischen Petrustradition gedeutet. Wenn dies der Sinn der zitierten Sätze sein sollte, müßte man G.s Bemühen als gescheitert erachten.

⁴¹ Siehe Zw. Freib. 2011.

⁴² Nur zögernd folgt dieser *communis opinio* Lapham (117-148, dort bes. 144-146), der S. 126 eine Datierung „well into the first half of the second century“ erwägt, vgl. auch 129. 142 („somewhere between 100-125“). Doch scheinen seine Gründe, 1Petr chronolo-

Heussi vertretene Auffassung, Babylon bezeichne „diese irdische Welt, in der die Christen sich als Heimatlose fühlen“, meldet er ein sprachliches Bedenken an: „Der Artikel bezeichnet die grüßende Gemeinde als eine bestimmte, und der Präpositionalausdruck legt in seiner attributiven Funktion fest, was die Gemeinde kennzeichnet. Also ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή wie ἡ ἐν Σαλαμῖνι μάχη, ἡ ἐν Τροίᾳ μονή usw. Das macht Sinn, wenn Babylon Städtename ist, also für Babylon steht, oder, in figürlicher Deutung, für Rom; dann ist eben die babylonische oder die römische Christengemeinde gemeint. Wenn aber Babylon gleich „Exil“, „Fremde“ sein soll, dann wäre für die Gemeinde des Epistolographen eine Bezeichnung gewählt, die für jede andere Gemeinde ebenso gilt – jede christliche Gemeinde ist eine „in der Fremde“, „in der Welt“ erwählte oder miterwählte –, das heißt: sie würde gar nicht bezeichnet, und der bestimmte Artikel stünde mißbräuchlich.“ Der Irrtum dieser Argumentation liegt in der Gleichsetzung des im eigentlichen Sinne prädikativ zu fassenden Verbaladjektivs συνεκλεκτή mit den einfachen Subjektsubstantiven μάχη und μονή der angeführten Parallelen (zum Attribut in prädikativer Bedeutung s. K./G. I 614f.). In Wirklichkeit sagt das Verbaladjektiv von der Gemeinde, in der sich der fiktive Briefschreiber ‚Petrus‘ befindet, etwas aus, was diese Gemeinde mit den Adressatengemeinden verbindet: sie ist mit den ἐκλεκτοῖς der Diasporagemeinden συν-εκλεκτή. Diese zentrale Bedeutung des Kompositums fällt in G.s grammatischer Analyse unter den Tisch. Zur Verdeutlichung seien Anfang und Schluß des Briefes (jeweils verkürzt) hier wiedergegeben:

– 1Petr 1,1 Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας, ...

– 1Petr 5,13 ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου.

Das in der ganzen Gräzität – wie es scheint – singuläre Verbaladjektiv συν-εκλεκτή ist vom pseudonymen Verfasser des Petrusbriefes mit Bedacht eigens gebildet worden, um dem Gruß in der Eingangsadresse (ἐκλεκτοῖς [παρεπιδήμοις διασπορᾶς]) eine genaue Entsprechung (in chiasmischer Wortfolge) am Briefschluß zu schaffen ([ἐν Βαβυλῶνι] συν-εκλεκτή): den auserwählten Fremdlingen in der Zerstreuung bietet ihren Gruß die Gemeinde des Petrus, die (wie die Adressaten) im Exil und in der Gefangenschaft der irdischen Welt (ἐν Βαβυλῶνι) lebt, aber mit den Adressaten mitauserwählt ist (συν-εκλεκτή) für das himmlische Jerusalem. In Vollform würde der Text lauten:

ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ (μετ’ ἐμοῦ) ἐκκλησία (ἡ) ἐν Βαβυλῶνι συν-εκλεκτή (ὕμῖν).

gisch hinter 2Petr zu rücken (135. 149-171) und 2Petr als „a conflation of two epistles“ anzusehen (157f. 171), wenig überzeugend. Zu der von mir vertretenen Datierung „110-113“ siehe u. Anm. 186 (dort die jüngste Stellungnahme Kochs: „zwischen 112 und etwa 115 n. Chr.“).

Der Verfasser wählte die Ellipse – vielleicht weil ihm die Kombination von ἐκκλησία und συν-εκλεκτή klanglich mißfiel.⁴³ Wie aus den übrigen Briefen des NT hervorgeht, wird die Grußformel auch sonst mehrmals elliptisch gegeben, vgl. etwa

Röm 16,16 ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ

1Kor 16,19 ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας

1Kor 16,20 ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀδελφοὶ πάντες

2Kor 13,12 ἀσπάζονται ὑμῶς οἱ ἅγιοι πάντες.

Es fehlt also nicht nur – gemäß der antiken Briefkonvention – eine Angabe über den Ort, an dem sich der Absender aufhält (diese Information besorgt der Briefüberbringer persönlich),⁴⁴ sondern es wird auch nicht eigens gesagt: „Es grüßen euch alle Gemeinden Christi <die um mich versammelt sind>“ (oder „zu mir gekommen sind“ oder „Boten geschickt haben“, oder „die ich aufsuche“) oder (1Kor 16,19) „alle Christengemeinden Asiens <die sich um mich versammelt“ oder „Vertreter zu mir gesandt haben>“ oder „alle Brüder <die bei mir sind>“⁴⁵ oder (2Kor 13,12) „alle ‚Heiligen‘ <der Christengemeinde, die sich um mich versammelt hat>.“ Diese Zusatzangaben darf sich der Apostel ersparen: er weiß, daß seine Leser mit der Konvention vertraut sind. In 1Petr 5,13 wird das Verständnis doppelt erschwert durch die – vermutlich aus euphonischen Gründen gewählte – zusätzliche Ellipse von ἐκκλησία. Aber für die Adressaten bedeutete dies keine unüberwindliche Hürde: Sie waren ja (so die Fiktion) im voraus durch Silvanus unterrichtet, der den Brief überbrachte und die Absendergemeinde benannte.⁴⁶

⁴³ Παροιμία hatte sich zu seiner Zeit noch nicht als konkreter Begriff für „christliche Gemeinde“ herausgebildet, sondern bedeutete in allgemeinem Sinne „sojourning in a foreign land“ (LSJ). M. Stein gibt zu erwägen, ob (bereits zu einem sehr frühen Zeitpunkt der Überlieferung) hinter συνεκλεκτή das Wort ἐκκλησία ausgefallen sei, das in einem Teil der direkten und indirekten Überlieferung (u.a. im Sinaiticus) vor συνεκλεκτή steht – eine in der Tat sehr bedenkenswerte Überlegung.

⁴⁴ Vgl. Eph 6,21; Kol 4,7f. Diese übliche Praxis mußte auch in der Fiktion eines Pseudepigraphons aufrechterhalten werden, da der Verfasser ja den Boten (Silvanus) sogar namentlich erwähnt.

⁴⁵ Vgl. Phil 4,21.22; 2Tim 4,21; Tit 3,15; ferner Hebr 13,24; 3Joh 15.

⁴⁶ G. läßt den Brief durch Silvanus geschrieben sein (56f. mit Anm. 84 und 86) – um den Apostel Petrus mit seinen schlechten Griechischkenntnissen (vgl. Apg 4,13) als Mitverfasser retten zu können? Aber schon Harnack (Chronologie I S. 459) und nach ihm Heussi (1955) 40¹ haben als Vorbild für 1Petr 5,12 διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν ... δι' ὀλίγων ἔγραψα die kanonische Apostelgeschichte (15,22) benannt (s.u.), wo ebenfalls die Formel γράψαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν begegnet. Zu diesem sprachlichen Ausdruck (γράφειν διὰ τινος = „durch jemanden schreiben“: es wird der Briefüberbringer benannt, nicht der Sekretär) siehe

Es ist von vorneherein verfehlt, im Schlußgruß von 1Petr nach einer Ortsangabe zu suchen. Wer dies tut, überträgt eine neuzeitliche Konvention auf die Antike, wo der Leser am Ende nicht die Angabe des Schreibortes erwartet, weil er diese Information schon vom Briefüberbringer persönlich gehört hat.⁴⁷ Doppelt verfehlt ist es, in einem Schlußgruß einen „Decknamen“ ‚Babylon‘/ ‚Rom‘ als Angabe des Ortes zu interpretieren, aus dem der Brief kommt: ‚Babylon‘ wird nur in Schriften der spätjüdischen Apokalyptik und im jüdischen Teil der Oracula Sibyllina sicher für „Rom“ gesetzt. Die Übernahme einer Chiffre aus der jüdischen Apokalyptik aber in einen Brief, der sich betont an heidenchristliche Leser wendet, ist höchst unwahrscheinlich; unwahrscheinlich auch deshalb, weil der in der jüdischen Apokalyptik notorisch gehässig und diffamierend verwendete Schimpfname ‚Babylon‘-Rom sich nicht in einen Brief fügt, der von einer durchaus loyalen, positiven Grundeinstellung zur herrschenden Macht und zu den Obrigkeiten geprägt ist.⁴⁸ In dem einzigen frühchristlichen Text aber, der üblicherweise für die Gleichsetzung Babylons mit Rom angeführt wird, der Apokalypse des Johannes, steht „Babylon“ nicht im verengten Sinne einer konkreten Ortsangabe für die Stadt Rom am Tiberfluß, sondern in dem weiten Sinne der das Gottesvolk bedrohenden heidnischen Gegenmacht des Bösen;⁴⁹ folglich käme ein nacktes „Babylon“ als Ortsangabe einer kapriziösen Verschlüsselung gleich, die die gemäß der Konvention gar nicht erforderliche Klärung des Absenderortes gerade nicht leistete.

G. findet die Anonymität der grüßenden Gemeinde merkwürdig neben den konkreten Namen Silvanus und Markus (56f.). Es ist oben gezeigt, daß diese „Anonymität“ ihre Parallelen hat (und jeweils durch den Briefüberbringer aufgehoben wird);⁵⁰ sie ist aber hier besonders gut erklärlich, weil die Kom-

Brox 242f.; dort die Belege (neben Apg 15,23) Ps.Ign. Röm 10,1 (vgl. hierzu Magn 15,1); Philad 11,2; Smyrn 12,1; Polyc. Phil. 14,1 *haec vobis scripsi per Crescentem, quem in praesenti commendavi vobis et nunc commendo.*

⁴⁷ Die Gültigkeit der Konvention erkennt auch G. an (56), wenngleich er nicht wenige Ausnahmen von der Regel bei Cicero aufgespürt hat. Kein Brief des NT hat im Schlußgruß eine Ortsangabe. Das ist der Maßstab, an dem 1Petr zu messen ist.

⁴⁸ Siehe zuletzt Timpe (2009) 226; zuvor 2001, 39f.

⁴⁹ ²Zw. 478f. und 481. In der Episode von der Vernichtung Babylons, der großen Stadt, der Mutter der Buhlerinnen und der Greuel auf Erden (Apk 17,1-19,3), wird eine großangelegte Allegorie des Untergangs der gottfeindlichen, antichristlichen Welt gegeben; vgl. J.F. Gaertners Heidelberger Forschungskolloquium: der ganze Kontext zielt auf eine allgemeine Vorstellung von Laster ab und nicht auf eine bestimmte Stadt; auch die mitschwingende politische Konnotation („Zerstörerinnen des Tempels“, „weltliche Macht“, „römisches Imperium“) führe nicht auf die Benennung einer topographischen Örtlichkeit. Siehe auch Anm. 57.

⁵⁰ Im 2. Petrusbrief bleiben sogar die Adressaten gänzlich schemenhaft: der Brief richtet sich an „die, welche den ihnen in gleicher Weise wie uns kostbaren Glauben erlangt haben“: τοῖς

ination: Briefüberbringer Silvanus (der als „treuer Bruder“ qualifiziert wird), mitgrüßender „Sohn“ Markus und Petrus, der den abschließenden Friedensgruß entbietet, zureichend konkretes Ortskolorit verrät: Der pseudonyme Verfasser des Briefes (der selbst wohl in Kleinasien schreibt) denkt sich die Situation in der Gemeinde Jerusalems angesiedelt, die auch sonst ganz selbstverständlich als die Gemeinde des Petrus angesehen wird.⁵¹ Aus eben diesem Jerusalem überbringt das literarische Vorbild des Silvanus von 1Petr 5,12, nämlich der Silas in Apg 15,22, einen Brief der Urapostel nach Antiochien, Syrien und Kilikien – so wie Silvanus hier einen Brief des Petrus (selbstverständlich aus Jerusalem) an die unmittelbar nördlich angrenzenden Regionen Pontus, Galatien, Kappadokien, Asia und Bithynien überbringt;⁵² in dem gleichen Jerusalem aber wohnt auch das weitere literarische Vorbild des Schlußgrußes von 1Petr, nämlich Markus: Wir begegnen ihm in Apg 12,12 unter dem Namen Markus Johannes; er ist der Sohn der Maria, in deren Haus

ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν. Darin könnte sich die Korrespondenz ἐκλεκτοῖς – συνεκλεκτή des 1. Petrusbriefs spiegeln.

⁵¹ Bockmuehl 117 verweist auf Goulder (s. Anm. 107). Dort werden alle historisch relevanten Hinweise auf Petrus in den Briefen des Paulus, in der Apostelgeschichte und in den Evangelien des Markus und Lukas besprochen (377-383). Das Ergebnis lautet (383): „After Jesus’ death Peter made his home in Jerusalem. He lived there for more than twenty years, making occasional visits to other towns in Palestine. He was almost always in Jerusalem when people called to see him. He felt a responsibility for the mission to Palestine. The only time we find him outside Palestine is for the Antioch incident of Gal 2:11-14, when the Jerusalem troika felt that they must put their foot down about Torah observance. Peter disappears after AD 54 [in diesem Jahr wird er in 1Kor 9,5 erwähnt, s. S. 380]: he probably died in his bed about 55 [denn bei seinem letzten Besuch in Jerusalem wird Paulus von Jakobus ‚und allen Presbytern‘ empfangen (im Jahr 56; s. Apg 21,18); von Petrus ist nicht mehr die Rede]. The likelihood of his having visited Rome is remote.“ Vgl. Lapham 167: „It has been suggested in earlier chapters that Peter’s sphere of influence did not extend during his lifetime to the western provinces of Asia Minor or Greece, nor to Italy“; 168 („... that he probably ventured not much further west than Antioch, where, or whereabouts, he may have died“); 245. 247 („... it would appear that he lived, or lodged, with his family, in Jerusalem“); 248; ferner Trobisch 128ff. (129 eine Aufzählung der Heilungswunder des Petrus in Jerusalem). – Zu beachten ist ferner: Der erste Teil der apokryphen Petrusakten spielt, wie selbstverständlich, in Jerusalem, wo sich gemäß dem Kerygma Petri (§ 3) die Apostel zwölf Jahre lang (nach Christi Tod) aufhalten sollten. Demgemäß heißt es act. Petr. 5 (p. 49,21ff. Lips.), daß Gott den Petrus in Jerusalem für seine künftige Aufgabe vorbereitete (*iam instruebat deus in futurum Petrum in Hierosolymis*), nämlich den Magier Simon nunmehr auch in Rom zu verfolgen, und deshalb, nachdem die zwölf Jahre in Jerusalem, die der Herr dem Petrus vorgeschrieben hatte, vollendet waren, in einer Vision Christus zu ihm sprechen ließ (Zw. 47. 129). In act. 23 (p. 71,14) wird sogar die eigentlich in Samaria spielende „Simonie-Szene“ (Apg 8,18ff.) nach Jerusalem verlegt (Zw. 129). In der Marcellus-Vita erscheinen nach Tod und Begräbnis des Petrus Zeugen aus Jerusalem (Zw. 108f.). Auch das Apokryphon Petri spielt in Jerusalem bzw. auf dem Ölberg, s. Anm. 134.

⁵² Siehe hierzu Heussi (1955) 40¹, ferner Brox ad loc. und Feldmeier 2005, 169.

sich die Jerusalemer Urgemeinde versammelt, wohin sich auch Petrus nach seiner wunderbaren Errettung aus dem Gefängnis begibt.⁵³

Es wird also von der Jerusalemer Gemeinde Petri⁵⁴ gesagt, sie sei mit den Adressaten ἐν Βαβυλῶνι συν-εκλεκτή.⁵⁵ Da die metaphorischen Begriffe ‚Babylon‘ und παρῆδημοι διασπορᾶς semantisch eng verwandt sind, antwortet das qualifizierende συν-εκλεκτή im vollen Wortsinne den ἐκλεκτοῖς der Eingangsadresse: Adressaten und grüßende Gemeinde sind – wenngleich sie für eine gewisse Zeit in der Fremde und Gefangenschaft der irdischen Welt leben müssen – gemeinsam erwählt für das ihnen in der himmlischen Wohnung bereitete Erbe.⁵⁶

‚Babylon‘ als Symbolbegriff für Exil und Gefangenschaft (und innere Freiheit)

Gegen Heussis figürliche Deutung von ἐν Βαβυλῶνι im Sinne von „Fremde“ und „Exil“ wird eingewandt (G. 57), dies sei eine nicht ohne weiteres verständliche Ausdrucksweise, eine „keineswegs selbstverständliche Abstraktion aus einem umfassenden Vorstellungsbereich“ (der mit dem Begriff Babylon verbunden ist), „zu dem eben auch die Idee der Knechtschaft gehört, die auf die Situation der Gemeinde der Auserwählten durchaus nicht übertragbar ist (vgl. 1 Petr. 2,9).“ Dieser Einwand war im Grunde schon durch Kurt Siers Auslegung der Chiffre Babylon „als ... Symbol zugleich der Gefangenschaft und der inneren Freiheit“ in ²Zw. 479 erledigt.⁵⁷ Es läßt sich zeigen, daß die im

⁵³ Daraus hat schon Heussi (1955) 41⁰ den richtigen Schluß gezogen: „Dann ist es aber nicht zu kühn, zu vermuten, daß dem Pseudonymus I. Pt. 5₁₃ Jerusalem als der Ort vorschwebt, an dem Petrus weilt.“

⁵⁴ Aus dem Dargelegten ergibt sich, daß ein von G. S. 78 auf Rom gemünzter Satz in Wirklichkeit für Jerusalem Gültigkeit hat: „Die Ortsangabe am Schluß des ersten Petrusbriefs, gerade in ihrem bildlichen Ausdruck [wir wissen, daß es sich nicht um eine Ortsangabe handelt!], setzt voraus, daß alle Welt wußte, wo Petrus war oder einst gewesen war“: in Jerusalem, wie die in Anm. 51 genannten Stellen zeigen.

⁵⁵ Die *Catena*e interpretieren das sonst nicht überlieferte Verbaladjektiv συνεκλεκτή schlicht als die in Rom „zu einem Körper zusammengesetzte“, „ingerichtete“ oder „bestehende“ Kirche Christi, s. *Caten.* in 1Petr (Bd. 8, S. 82,31 Cramer) Βαβυλῶνα οὖν τροπικώτερον τὴν Ῥώμην ὀνομάζει συνεκλεκτὴν δὲ τὴν ἐν αὐτῇ Ῥώμῃ συστάσαν Χριστοῦ ἐκκλησίαν. Damit ist die wahre Bedeutung von συνεκλεκτή in unserem Zusammenhang völlig verkannt.

⁵⁶ Dieses ist am Anfang des Briefes (1,4-6) ausdrücklich benannt: die κληρονομία ἄφθαρτος, das unvergängliche Erbe, das den Christen im Himmel aufbewahrt ist; s. Zw. Freib. 2011.

⁵⁷ M. Durst, dem ich dafür danke, daß er mir das Manuskript seines Freiburger Vortrags „Babylon als Deckname für Rom in der jüdischen Apokalyptik und im frühen Christentum“ vor Drucklegung überlassen hat, argumentiert ähnlich wie Gnllka. Er meint, daß es in der gesamten frühchristlichen und frühjüdischen Literatur keinen einzigen Parallelbeleg dafür gebe, „daß Babylon als Chiffre für ‚Heimatlosigkeit‘, ‚Fremde‘, ‚Diaspora‘ o.ä. verwendet würde.“ Als er dies schrieb, kannte er noch nicht die im folgenden gegebenen Belege, die in einem Anhangskapitel meines schriftlich

Schlußgruß des Petrusbriefs eingeführte Metapher ‚Babylon‘ im umfassenden Wortsinne von langer Hand vorbereitet ist: zunächst am Beginn des Briefes, in der Anrede an die Adressaten als die „auserwählten Fremdlinge⁵⁸ der Zerstreuung“ (s.o.);⁵⁹ dann in der zweimaligen Wahl des Begriffes *παροικία* bzw. *παροίκους* in 1,17 und 2,11. Als *παροικία* oder *παροικεσία* (neben

ausgearbeiteten Vortrags bereits in Freiburg fixiert waren. Es zeigt sich, daß die in „meinem“ Sinne metaphorische Bedeutung von ‚Babylon‘ bereits im AT ihre Wurzeln hat. Umgekehrt hätte Durst gegen seine eigene Position einwenden können, daß sich für „seine“ Deutung (Babylon = Rom), die – wie er sagt – „nicht nur im Frühjudentum, sondern auch im frühen Christentum, insbesondere im kleinasiatischen Raum“, verwendet worden sei, innerhalb der „frühchristlichen“ Literatur allein die in ihrer Bedeutung nach wie vor stark umstrittene Stelle Apk 17,5/9 anführen läßt. Durst verweist dazu auf G. Biguzzi, ‚Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem?‘, *Biblica* 87, 2006, 371-386. Dort wird eine Art Forschungsbericht über fünf Interpretationsmöglichkeiten gegeben, die man für ‚Babylon‘ in diesem Textzusammenhang erwogen hat (oder auch weiterhin erwägt). Dabei werden die von Tychonius und Augustinus vorgetragene („Babylon is the *civitas diaboli* of every epoch of human history“, 371) und die von Th. Zahn und anderen bevorzugte („Babylon is the city of the Antichrist in the eschatological crisis“) erstaunlich schnell abgetan zugunsten der Alternative ‚Jerusalem oder Rom‘. Eines der wichtigsten Argumente zugunsten der Rom-Deutung scheint die Auslegung von 17,3 („ein Weib auf einem scharlachroten Tier, das ... sieben Köpfe und zehn Hörner hatte“) in 17,9: „Die sieben Köpfe sind sieben Berge, auf denen das Weib sitzt; auch sind es sieben Könige“ (aber 17,12 sind es wie Dan 7,24 zehn Könige). Nach Durst ist dies „eine klare Bezugnahme auf die sieben Hügel Roms“, worin sich die Ausleger heute einig seien (doch siehe Biguzzi 377²⁶). Wenn man bedenkt, daß in der Apk die Zahl sieben mindestens 54mal erscheint, wird man – auch in Anbetracht der Vorbildstellen Dan 7 und 8,18ff., ferner Jer 2-11,17 – daran zweifeln müssen, daß die *ἐπὶ ὄρη* von 17,9 auf das Spezifikum der *ἐπτάλοφος Ῥώμη* (so auch dreimal in den *Oracula Sibyllina*) verweisen sollen. Berge und Höhen spielen in den Jeremias-Klagen 2,20ff über die Dirne (Buhlerin) Israel/Jerusalem, die den heiligen Bund mit Gott durch Götzendienst (vornehmlich auf Bergeshöhen) bricht, eine besondere Rolle: „Auf jedem hohen Hügel, unter jedem grünenden Baum hast du den Götzenbuhlen dich hingegeben“, heißt es Jer 2,20; vgl. 3,6 (*ἐπορεύθησαν ἐπὶ πᾶν ὄρος ὑψηλὸν καὶ ὑποκάτω παντὸς ξύλου ἀλσώδους καὶ ἐπόρνευσαν ἐκεῖ*). 21. 23; 7,29. Dort (2,30) auch die Klage über die Ermordung der Propheten (vgl. Apk 17,6/Mt 23,29-38). Allein das Scheitern der über die Jahrhunderte hin angestregten Bemühungen, eine eindeutige Interpretation dieser dunklen Apk-Stelle 17,3/9 zu erreichen, sollte Grund genug sein, den Gedanken zu verwerfen, es werde im Schlußgruß 1Petr 5,13 durch Babylon eine – die Konvention der antiken Epistolographie durchbrechende – Angabe des konkreten Ortes nachgeschoben, an dem sich der Briefschreiber aufhält.

⁵⁸ Das zweimalige *παρεπίδημος* in 1Petr unterstreicht nach Feldmeier (1992) 21 „den vorläufigen Charakter der christlichen Existenz“, rückt stärker „das Moment der Nichtseßhaftigkeit, der Nichtzugehörigkeit in den Vordergrund“ (102).

⁵⁹ Zu *διασπορά*, „ein(em) Begriff, der in der LXX die Exilsituation des unter die Heiden zerstreuten Gottesvolkes wiedergibt“, s. Feldmeier (1992) 19f.; wichtig seine Ausführungen S. 20: „Das Christentum knüpft an diese Erfahrung der Minderheitenexistenz des jüdischen Gottesvolkes an. Deutlich wird dadurch auch in Jak 1,1 (durch den Verweis auf die zwölf Stämme) die Christenheit als das wahre Israel angesprochen“; vgl. auch 2005, 9-12. 33-35; siehe ferner den Kommentar von F.W. Beare (³1970) S. 74f. zu 1Petr 1,1.

μετοικεσία) wurde seit alters das babylonische Exil bezeichnet,⁶⁰ das zu einer Chiffre für das Leben in der Fremde und darüber hinaus zur Metapher für die Existenz des Glaubenden in einer gottlosen Umwelt werden konnte.⁶¹ Deswegen ist in 1Petr 1,17 und 2,11 (παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους [= Ps 39,13] ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς) jeweils mit dem Begriff παροικία/παροίκους die Mahnung verbunden, in Abgrenzung von dem gesetzwidrigen und sittenlosen Verhalten dieser gottlosen Umwelt, „heilig“ zu leben im Warten auf die künftige Stadt Gottes.⁶² Diese Gottesstadt als Gegenbild zu „Babylon“ am Briefschluß wird den Hörern in 1Petr 2,6 durch das Isaiaszitat 28,16 vor Augen geführt: „Siehe ich setze auf Sion einen auserlesenen, wertvollen Eckstein“; die Gläubigen sollen sich zusammen mit diesem lebendigen Stein, Christus, selbst als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen lassen (2,5),⁶³ denn – so in 2,9f. – sie seien ein auserwähltes Geschlecht (Is 43,20 γένος ἐκλεκτόν), ein geheiligtes Volk (Ex 19,6), ein Gottesvolk (2,10 λαὸς θεοῦ),⁶⁴ deshalb sollen sie sich eines guten Wandels unter den Heiden befleißigen (2,12 τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν) und die noch übrige Zeit, die sie im Fleische leben, nicht in menschlichen Gelüsten, sondern im Willen Gottes verbringen (4,2 εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιώσαι χρόνον);⁶⁵ denn es sei genug, daß sie die frühere Zeit im Sinnen und Streben der Heiden zugebracht und ein Leben in Ausschweifung, Lüsten, Trunkenheit, Zechereien, Trinkgelagen und verwerflichem Götzendienst geführt hätten.⁶⁶

⁶⁰ Feldmeier (1992) 18 (1Esr 5,7; 2Esr 8,35 [vgl. 1,4]). 19 (Sach 9,12; Ez 20,38). 43. 46.

⁶¹ Ps 118 (119), 54; 119 (120), 5-7.

⁶² Vgl. Hebr 11,10; 13,14 (Feldmeier, 1992, 89; 2005, 9-12. 33-35); zur paränetischen Ausdeutung des Fremdseins bei Philo und in 1Petr s. Feldmeier (1992) 98-100 (die Fremde ist Erwählung und Aussonderung; in 1Petr ist sie „unmittelbar verbunden mit einer kritischen Haltung gegenüber der bestehenden paganen Gesellschaft und ihren Maßstäben sowie mit der Aufforderung zu einer anderen ‚alternativen‘ Lebensweise“, 100). Beare hatte in seinem Kommentar (³1970) S. 75 zu 1Petr 1,1 u.a. auf Hebr 11,13-16 verwiesen (wo in 11,13 der Psalmvers 39,13 von den „Pilgern und Fremdlingen auf Erden“ zitiert wird). „Not the earthly Jerusalem, but ‚the Jerusalem which is above‘, was the centre of their [sc. the Christians] life; their citizenship was in heaven (Phil. 3:20)“; s. auch J. Lehnen 2-4.

⁶³ Siehe Feldmeier (2005) 17f. mit Anm. 81; 46. 88-92.

⁶⁴ Siehe Feldmeier (2005) 92-94.

⁶⁵ Vgl. das von Lona in seinem Kommentar zum Präskript von 1Clem (S. 111f.) genannte Philo-Zitat cher. 120 (zu Lev 25,23): „Jeder von uns ist in diese Welt (τόνδε τὸν κόσμον) wie in eine fremde Stadt (ὡσπερ εἰς ξένην πόλιν) gekommen, an der er vor seiner Geburt keinen Anteil hatte; nach seiner Ankunft nun wohnt er darin als Beisasse (παροικεῖ), bis er die ihm zugeweilte Lebenszeit ausgeschöpft haben wird.“

⁶⁶ 1Petr 4,3 ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὸς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι, πεπορευμένους ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις, καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρίαις.

Was hier als heidnische Lebensführung umschrieben wird,⁶⁷ sind seit dem AT und dann gesteigert in der Apokalypse des Johannes Charakteristika des gottlosen, unzüchtigen Treibens in der dem Götzendienst verfallenen Stadt Babylon.⁶⁸ Deshalb wird man hellhörig, wenn es im Folgesatz 4,4 heißt: „Darin aber sind sie befremdet, daß ihr euch nicht gemeinsam mit ihnen in den gleichen Strudel der Liederlichkeit stürzt“ (ἐν ᾧ ξενίζονται μὴ συντρεχόντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνά-χυσιν). Denn ‚Babylon‘ wird über das hebräische Äquivalent ‚Babel‘ von *bâlal* = „überfließen, vermischen, verwirren“ abgeleitet und deshalb in der jüdisch-christlichen Gräzität seit Gen 11,9 im Sinne von *σύγ-χυσις* („das Zusammengießen“, „Vermischen“, „Verwirren“) ausgedeutet,⁶⁹ „as type of confusion and disorder“, das als Charakteristikum „weltlichen Lebens“ gilt.⁷⁰ Von diesen Wirrungen des weltlichen Lebens müssen sich die Christen fernhalten während der Zeit ihrer Bewährung im irdischen ‚Exil‘ (1,6f.; 4,12) – in der Hoffnung auf das himmlische Erbe und Heil, das ihnen am Ende der Zeiten zuteil werden wird (1,4f. 9. 13).

Auch die Antithetik Babylon – Sion, die in 1Petr aufscheint (s.o.), hat ihre Wurzel im AT, siehe z.B. Ps 136,1; Jer 27,28; 28,24; Sach. 2,11. Sie begegnet in der Allegorie des Kampfes zwischen den Auserwählten des Lammes und den gottwidrigen Mächten, der in der Johannesapokalypse in immer neuen Bildern vorgestellt wird,⁷¹ und erfährt später ihre entschiedenste allegorische Ausdeutung durch Origenes und Augustinus.⁷² So erläutert Origenes den Psalmvers 136,1 (in der Übersetzung des Rufinus) nach dem Muster, daß die Flüsse Babylons mit den Strömen der Begierden⁷³ und den brandenden Strudeln der Wollust gleichgesetzt werden, während ‚Sion‘ für das Gesetz Gottes und die Berge der (heiligen) Schriften steht.⁷⁴ Üblicherweise aber verkörpert ‚Babylon‘ die *civitas confusionis*,⁷⁵ in der die Seele von Kämpfen der Leidenschaften und

⁶⁷ Vgl. Gal 5,20; Kol 3,5.

⁶⁸ Vor allem der verwerfliche Götzendienst wird mit ‚Babylon‘ in Verbindung gebracht, s. Orig. sel. in Jer. 27,28 [III S. 215,21 Kl.] λέγοι δ' ἂν καὶ περὶ τῶν ἐξ εἰδωλολατρείας ἐπιστρεφόντων, ἣν καλεῖ ‚Βαβυλῶνα‘ (dazu u. Anm. 77).

⁶⁹ In Gen 11,4-9 geht es allerdings um die Verwirrung der Sprache. Zweimal begegnet hier die Kombination von *διασπείρειν* (11,4. 8. 9) und *σύγ-χυσις* (11,7. 9).

⁷⁰ Siehe Lampe s.v. und gleich anschließend zu Origenes.

⁷¹ Apk 14,1 / 14,8 (ein freies Zitat aus Is 21,9; Jer 51,8).

⁷² Siehe Altaner RAC I 1132f.

⁷³ Die ἐπιθυμίαι begegnen in 1Petr 1,14; 2,11; 4,2. 3.

⁷⁴ Orig. in Num. hom. 15,1 (p. 130,16 Baehr.): *si quis ergo inter ista flumina fuerit Babylonis, si quis rheumatibus libidinis inundatur et luxuriae aestibus circumluitur ...; p. 130,22 nisi enim quis ,recordetur Sion‘, nisi legem Dei et scripturarum montes adspiciat, mala sua flere non incipit.*

⁷⁵ Siehe Orig. in Jer. hom. 2,11 (p. 299,20 Baehr.), ebenso hom. 3,2 (p. 308,12); ferner Orig. in Ez. hom. 12,2 (p. 435,12) *frequenter diximus ‚Babylonem‘ confusionem interpretari.*

von den Wirren der Bosheit umtost wird,⁷⁶ Sion dagegen die *ecclesia*, die in diesem Falle etymologisch bedingt als ein *speculatorium* („Aussichtsturm“) umschrieben wird, die ‚ausspäht‘ nach Frieden.⁷⁷

Entsprechend dieser (durch Ambrosius und Augustinus weiter bekräftigten) Allegorese wird also der Schlußgruß 1Petr 5,13 gesprochen von der (in Jerusalem um Petrus versammelten) Gemeinde, die zusammen mit den Adressaten in der Fremde der östlichen Diaspora mitauserwählt, aber gleichwohl gezwungen ist, in den irdischen Verhältnissen zu leben, die immer durch das Böse in Unordnung gebracht werden,⁷⁸ s. Orig. in Jer. hom. 3,4 (p. 314,3) *frequenter allegorizantes ‚Babylonem‘ diximus negotia esse terrena, quae semper confusa sunt vitiis* – stets ausgesetzt den Verlockungen weltlicher Verwirrung.⁷⁹ Doch wenn die Christen auch in dieser fleischlich irdischen Welt gefangen sind, halten sie sich doch frei von den Wirrungen des Bösen (oder werden von ‚Petrus‘ dazu aufgerufen, sich freizuhalten), vgl. Ambr. Isaac 6,54 *nam et illi, de quibus dicit propheta quia sedebant super flumina Babylonis, sedebant quidem in regione Babylonis, sed in eius non erant vitiis et confusione*: Als die auserwählten Heiligen Gottes sind sie in ‚Babylon‘ gefangen dem Leibe nach, dem Geiste nach aber leben sie frei vor Gott, gelöst aus den Fesseln menschlicher Gefangenschaft, in inniger Verbindung mit dem ‚Sklaven-Joch‘ der Gnade des

⁷⁶ Demgemäß erläutert Origenes den Vers Jer 28,6 (*Fugite de medio Babylonis*) wie folgt (in Jer. hom. 2,1, p. 290,14 Baehr.): *‚in Babylone‘ est (sc. anima), quando confunditur, quando turbatur, quando pace deserta bella sustinet passionum, quando tumultus malitiae circa eam fremit, tunc ut diximus ‚in Babylone‘ est* (sel. in Jer. hom. 19,14 [III S. 172,21 Kl.]: ὁ ἐν συγχύσει καταλαμβανόμενος ἐν Βαβυλῶνι ἀποθνήσκει).

⁷⁷ Siehe Orig. in Jer. hom. 3,6 (316,3 Baehr.) *ut ‚fugientes de terra Babylonis‘ veniatis ad ‚Sion‘, speculatorium, ecclesiam Dei, ‚ad adnuntiandum in Sion‘, id est ecclesiam, ‚vindictam a Domino Deo nostro‘*; vgl. Orig. sel. in Jer. 27,28 [III S. 215,21 Kl.] λέγοι δ’ ἂν καὶ περὶ τῶν ἐξ εἰδωλολατρείας ἐπιστρεφόντων, ἧν καλεῖ ‚Βαβυλῶνα‘, οἵτινες ἐλθόντες ‚εἰς Σιών‘, τὸ σκοπευτήριον, τὴν ἐκκλησίαν, ‚τὴν παρὰ Κυρίου Θεοῦ ἡμῶν ἐκδίκησιν ἀναγγέλλουσιν‘). Auf Origenes bezieht sich Methodius Olympius († 311) zurüch, der symp. 4,4 (100) (SC 95, p. 134) schreibt: εἰ οὖν οἱ ποταμοὶ τῆς Βαβυλῶνος τὰ ρεύματα τῆς ἠδυπαθείας εἰσὶν, ὡς οἱ σοφοὶ φασι, τὰ συγχύνοντα καὶ ταράσσοντα τὴν ψυχὴν; vgl. 4,4 (101) über Sion: καθὼς ὁ ψαλμὸς ὑφηγεῖται τὴν Σιών, ὃ δὴ ἐστὶ τὴν ἔκλαμπρον ἀγάπην, καὶ τὴν περὶ αὐτῆς ἐντολὴν. ἐπειδὴ περ ἡ Σιών ‚ἐντολὴ σκοπιᾶς‘ ἐρμηνεύεται. Siehe ferner Aug. in psalm. 64,2, lin. 2 (CCL 39, p. 823) *‚Babylon‘ confusio interpretatur, ‚Jerusalem‘ visio pacis*.

⁷⁸ Vgl. Ambr. paenit. 2,11 *de his autem qui exules atque peregrini limitum paternorum, quos lex Moysi sancta praescrpsit, mundanis implicabantur erroribus, audis canentem: super flumina Babylonis illic sedimus et fleuimus, cum recordaremur Sion*. Es folgt dann die Antithese *quod ad corporea atque terrena ab illa speciosa ac pulchra divinae cognitionis intentione deflexerit*.

⁷⁹ Siehe Ambr. fid. 3,1 (lin. 21) *... ut ostenderet Babylonis, hoc est ‚saecularis confusionis‘ inlecebras vetustis lasciviae fabulis comparandas*; vgl. Aug. in Iob 38, p. 602,25 (CSEL 28.3.3) *cum irasceretur in concilio Babyloniae civitatis fornicantis amore huius saeculi volens extendere persecutiones suas ad perdendos de terra eos, de quibus dictum est: non peto ut tollas eos de saeculo, sed ut tollas eos a malo*.

Geistes.⁸⁰ Ganz in diesem Sinne sagt Augustinus:⁸¹ „Wenn wir Bürger Jerusalems, d.h. Sions, sind und in diesem irdischen Leben, in dieser Verwirrung dieser Welt, in diesem Babylon nicht als Bürger wohnen, sondern als Gefangene festgehalten werden, dann ist es notwendig, daß wir diesen Psalmvers (136,1 *super flumina Babylonis ibi sedimus et flevimus cum recordaremur Sion*) nicht nur singen, sondern auch so handeln in frommem Affekt des Herzens, aus heiliger Sehnsucht nach der ewigen Stadt“: in psalm. 136,2, lin. 3 (CCL 40, p. 1964) *si cives sumus de ‚Ierusalem‘, id est de ‚Sion‘, et in ista vita, in ista confusione saeculi huius, in ista ‚Babylonia‘ non cives habitamus, sed captivi detinemur,*⁸² *oportet ut non tantum ista decantemus, sed et faciamus affectu cordis pio, religioso desiderio aeternae civitatis.* Als Bürgerschaft ‚Sions‘ wird die christliche Gemeinde gemäß den Anordnungen der Apostel⁸³ allen menschlichen und irdischen Machtträgern dienstbar sein, bis sie – wie einst Jerusalem – nach einer vorbestimmten Zeit (die 70 Jahre ausmacht) von den Wirrungen dieser irdischen Welt wie aus der babylonischen Gefangenschaft befreit werden wird: catech. rud. 21, lin. 33 (CCL 46, p. 162) *omnibus tamen praecipitur servire humanis potestatibus atque terrenis, quo usque post tempus praefinitum, quod significant septuaginta anni, ab istius saeculi confusione tamquam de captivitate Babyloniae, sicut Ierusalem liberetur ecclesia.*

Bei der hier in Anlehnung an die großen frühchristlichen Exegeten durchgeführten Interpretation der Metapher ‚Babylon‘⁸⁴ wird deutlich, wie

⁸⁰ Ambr. in psalm. 118 serm. 20, 11,2 (CSEL 62, p. 450,22) *hoc erat aurum in dei sanctis, qui captivi erant apud Babylonios corpore, spiritu autem apud deum liberi, soluti vinculis captivitatis humanae, iugo gratiae spiritalis innexi.*

⁸¹ Augustinus hat nachweislich den Origenes in der lateinischen Übertragung des Rufinus genutzt. Er gebraucht mehrmals ausdrücklich das Adverb *mystice*, um den allegorischen Charakter des Namens Babylon hervorzuheben: z.B. in psalm. 61,6, lin. 38 (CCL 39, p. 777) *omnes qui terrena sapiunt, omnes qui felicitatem terrenam deo praeferunt, omnes qui sua quaerunt, non quae Iesu Christi, ad unam illam civitatem pertinent, quae dicitur Babylonia mystice, et habet regem diabolium;* serm. 4 Dolb. (= 299A auctus) 8, p. 519 lin. 191 *quaedam enim civitas impia describitur per omnes terras tamquam consensio impietatis humanae, et haec Babylonia in scripturis mystice nominatur.*

⁸² Vgl. Aug. in psalm. 125,3, lin. 26 (CCL 40, p. 1847) *in hac confusione, in ista Babylonia, captiva tenetur Sion; sed convertit dominus captivitatem Sion.*

⁸³ Wörtlich zitiert werden Röm 13,7 und 1Tim 2,1f.; neben Tit 3,1f. dürften auch Eph 6,5ff. (an die Sklaven gerichtet) und 1Petr 2,13f. (*subiecti ... omni humanae creaturae ... sive regi ... sive ducibus*), 18 (an die Sklaven) in den Blick kommen.

⁸⁴ Gerne übernehme ich aus der von Durst zugunsten der Gleichung Babylon = Rom zusammengetragenen Stellensammlung drei Belege, die sich unmittelbar auf 1Petr 5,13 beziehen und aufs schönste die hier herausgearbeitete Deutung stützen: Cassiod. complex. in ep. Petri apost. ad gentes 15 (PL 70, 1368 B): *salutationes quoque Ecclesiae, quam de Babylonia, id est de saeculi istius confusione, dicit electam, et Marci filii sui pia institutione transmittens;* Beda Ven. in epist. sept. cath. expos. 2 (1Petr), 5,13 (CCL 121, 259, 119–131 Hurst) [nachdem er zunächst Babylon ‚typice‘ auf Rom bezogen sieht *propter confusionem*

umsichtig der Verfasser des Petrusbriefs den Schlußgruß geformt hat. Wir haben gesehen, daß er durch den bewußt eingeführten Neologismus συν-εκλεκτή den Bogen zum Briefbeginn, nämlich zu den ἐκλεκτοῖς der Eingangsadresse zurückschlägt. Der Schlußgruß wächst aber auch organisch aus dem Briefkörper heraus, was man kaum klarer zeigen kann, als es Beda Venerabilis in dem Anm. 84 wiedergegebenen Zitat getan hat: Er rückt den dort ganz in meinem Sinne interpretierten Gruß in den größeren Briefzusammenhang und versteht ihn dabei als die natürliche Fortsetzung der Mahnung Petri zum geduldigen Ertragen der gegenwärtigen Unbilden (*ad tolerantiam ... adversitatum praesentium*).⁸⁵ Auch die Kirchengemeinde, die bei ihm ist,⁸⁶ befinde sich (sei fest verankert) in Babylon,⁸⁷ das heiße in den Wirrungen der Drangsale, und doch sei sie, so bekräftigt er, mitauserwählt. Damit habe Petrus zeigen wollen, daß die heilige Bürgerschaft Gottes in diesem Leben nicht frei sein könne von der Vermischung mit und der Bedrängnis durch die Bürgerschaft des Teufels, auf die der Name ‚Babylon‘ hindeute. Zugleich zieht der Schlußgruß im Sinne des eben gehörten Augustinuszitats Wirkung aus der

multiplicis idolatriae]: Et bene beatus Petrus, dum suos auditores ad tolerantiam hortatur adversitatum praesentium, dicit etiam ecclesiam, quae secum est, in Babylone constitutam, id est in confusione tribulationum, et tamen conelectam eam esse confirmat ut ostendat sanctam Dei civitatem in hac vita a permixtione et pressura civitatis diaboli quam Babylonia signat immunem esse non posse; Ps.-Hil. Arelat. in ep. can. 1Petr 5,13 (CCL 108 B, 98,851f. McNailly) ‚salutat vos quae est in Babylone‘, id est in confusione generationum (vel in Babylonia, in Roma).

⁸⁵ Also entscheidend anders, als wir ihn nach Gnllka 55 verstehen sollen („... dann tritt der Name Babylon hier als Inbegriff der Verworfenheit des heidnischen Rom in kraftvollen Gegensatz zur Gemeinde der Auserwählten, deren Gruß aus dieser Stadt kommt“). Durst meint, der Briefschreiber wolle im Schlußgruß (aber wäre dies der passende Ort?) verklausuliert andeuten, daß Rom „dem göttlichen Gericht verfällt“. Das fügt sich nicht zu dem Tenor des Briefes, wo etwa in 4,3-7/17f. bei der Ankündigung des Strafgerichts alle Heiden (v.a. die in Kleinasien, in der Umgebung der adressierten Gemeinden, lebenden) in den Blick genommen sind, nicht speziell die Römer, so daß sich ein geographischer Bezug auf die konkrete Stadt Rom nirgends ergibt.

⁸⁶ Hierin darf man eine nachträgliche Bestätigung meiner oben gegebenen Analyse der Satzstruktur erkennen: ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ (μετ’ ἐμοῦ) ἐκκλησία (ἡ) ἐν Βαβυλῶνι συν-εκλεκτή (ὑμῶν). Im Lemma gibt Beda die Übersetzung: *Salutat vos ecclesia quae est in Babylone conelecta et Marcus filius meus*. Am Ende bezieht Beda ‚Babylon‘ gleichwohl wieder auf Rom und äußert die Ansicht, Petrus habe den Brief in Rom zur Zeit des Kaisers Claudius geschrieben (p. 120,137f.). Das Prädikativum *electis*, das den Fremden in der Zerstreung beigelegt ist, erläutert er im Sinne der Erwählung aus dem Heidentum zur Erkenntnis und Annahme des göttlichen Gesetzes und zur Annahme der Gnade des Glaubens (*Electos’ ergo advenas dicit qui de gentilitate ad agnitionem ac susceptionem divinae legis ac perceptis sacramentis legalibus ad acceptionem gratiae fidei pervenire meruerunt*). Das stimmt zu dem Eingangsgruß von 2Petr 1: τοῖς ἰσοτίμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.

⁸⁷ Die Konstruktion *dicit ... ecclesiam ... in Babylone constitutam* ist ganz in Ordnung: der Infinitiv *esse* neben *constitutam* kann fehlen.

Antithetik Babylon-Jerusalem/Sion.⁸⁸ Denn der fiktive Briefschreiber Petrus ist wahrscheinlich selbst in Jerusalem gedacht (s.o.), also in der Stadt, die einst die Gefangenschaft in der Fremde Babylons zu erdulden hatte, die in der Gegenwart aus christlicher Perspektive den Bund mit Gott gebrochen hat und deshalb als ‚Sodoma‘ und als Buhlerin des Götzendienstes⁸⁹ erscheint und sich als Abkömmling der Magd Hagar in Knechtschaft befindet (Gal 4,25), die aber zugleich als himmlisches Jerusalem⁹⁰ Ziel und Hoffnung des im Exil und in der Gefangenschaft der irdischen, sündhaften Welt ausharrenden erwählten Gottesvolkes ist.

Neid als Motiv der Verfolgungen im Ersten Clemensbrief

Die Quintessenz, die G. aus seiner Erörterung der für unsere Thematik zentralen „Schlüsselstelle“ 1Clem 4-6 zieht⁹¹, lautet: Petrus und Paulus sind im Clemensbrief „„edle Beispiele‘ nicht nur durch ihr Leiden, sondern auch und vor allem durch ihren Tod. Sie stehen als Märtyrer in einer langen Reihe, die von Abel ausgeht und in der Gegenwart des Autors ihre andauernde Fortsetzung findet. Auf Rom als Ort ihres Martyriums führt der Text nicht zwingend. Aber es gibt darin auch nichts, was solcher Annahme widerspräche. Die Tradition wird durch den Brief nicht geschwächt“ (70). Der aufmerksame Leser darf darin eine stillschweigende Anerkennung der Zw. 23ff. gegebenen Erläuterungen zu dem immer wieder umstrittenen ἐν ἡμῖν in 1Clem 6,1 erkennen und zugleich einen gewichtigen Perspektivenwechsel konstatieren: Bisher wurde die römische Petrustradition durch den Clemensbrief begründet, jetzt steht er der Tradition nicht im Wege. Das heißt, er hat

⁸⁸ Das Homonym zu Jerusalem, ‚Sion‘, war im Isaiaszitat mit Nachdruck eingeführt worden, s.o.

⁸⁹ Apk 11,8 καὶ τὸ πῶμα αὐτῶν ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, ἣτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη. Das Motiv der porneía (des Buhlens mit fremden Götzen) begegnet nicht nur in Bezug auf Babylon (die „große Hure“ von Apk 17,1-6; 15f.; 19,2), sondern auch in Bezug auf Israel (Os 4,12 πνεύματι πορνείας ἐπλανήθησαν καὶ ἐξέπορνευσαν ἀπὸ τοῦ θεοῦ αὐτῶν; ferner Os 2,4-9; Jes 3,1-9; vgl. 5,7f.) und Jerusalem (Jes 1,21; 3,8f.; Ez 16,1-63 [s. RAC 3,1151f. s.v. „Dirne“]). Siehe auch Anm. 57 (über Jer 2,20-11,17) und Mich 1,6-7 (über Samaria).

⁹⁰ Apk 21,2; Gal 4,26; vgl. auch Rufin. Orig. princ. 4,3,9 *Sed videndum est ne forte ita dignius possit intellegi quod, sicut caelestis est Hierusalem et Iudaea, et gens sine dubio quae habitat in ea, quae dicitur Israhel: ita possibile est etiam vicina his loca esse quaedam, quae vel Aegyptus vel Babylon vel Tyrus vel Sidon appellari videantur, eorumque locorum principes atque animae, si quae in illis habitant locis, Aegyptii et Babylonii et Tyrii ac Sidonii appellantur; ex quibus etiam secundum illam conversationem, quam ibi habent, captivitas quaedam videatur effecta, per quam de Iudaea in Babyloniam vel in Aegyptum a melioribus et superioribus locis descendisse dicuntur vel in alias quasque gentes esse dispersae.*

⁹¹ Sie ist ausführlich behandelt Zw. 13-30 (dazu G. 59-71) und Zw. Freib. 2011.

seine Beweiskraft verloren. Von einer Petrinischen Romtradition vor dem Clemensbrief aber ist nirgends eine Spur zu finden.

Erstaunen weckt, daß in den ausführlichen Darlegungen G.s der für die Frage nach dem vollzogenen Martyrium der Apostel entscheidende Satz 1Clem 6,1 nicht erwähnt wird.⁹² Verwundern muß ferner die ohne sachlichen Grund vorgenommene Athetese des resümierenden gnomischen Schlußsatzes 6,4 („Eifersucht und Streit zerstörte große Städte und rottete große Völker aus“), der als ein Beleg für meine Auffassung angesehen werden kann, daß der Blick des Briefstellers in dem gesamten Katalog nicht auf Rom ruht (und sich nicht speziell auf die Märtyrer der Neronischen Christenverfolgung richtet), sondern die Christenheit aller Länder und Völker umfaßt. G. sieht in ihm eine Interpolation, „unpassend und effekthascherisch angeklatscht“ (Anm. 109). Aber schon Harnack (1929 = 2004, 90) hatte 1Clem 6,3f. dem Zusammenhang angemessen wie folgt erläutert: „Eifersucht und Streit lösen die Grundlage der menschlichen Gesellschaft auf und zerstören ihre gewaltigsten Hervorbringungen, die Städte.“ W. Jaeger hat die Sentenz als die gemäß den Gesetzen der Rhetorik erforderliche Klimax der Exemplareihe angesehen, „the most terrifying *topos*“ und ihre Verankerung in der antiken Rhetorik (und Poesie) erläutert.⁹³ Ein äußeres Echtheitsindiz kommt hinzu: Mit 6,3 erhielt das Kapitel keinen passenden Abschluß (das ergibt sich implizit auch aus der zitierten Äußerung Jaegers). Ein solcher aber wird auch in formaler Hinsicht signalisiert durch den breiten Doppelausdruck ζῆλος καὶ ἔρις, der die Reihe διὰ ζῆλος (6,1 und 6,2) und ζῆλος (6,3) abschließt – ganz in Entsprechung zu der voraufgehenden Reihe, in der auf διὰ ζῆλον καὶ φθόνον (5,2) und διὰ ζῆλον (5,4) im letzten Beispiel, das Paulus betrifft, der gleiche Doppelausdruck διὰ ζῆλον καὶ ἔριν folgt.

⁹² Siehe dazu Zw. 23f. 37 und Zw. Freib. 2011. 1Clem 6,1 τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευσαμένοις συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν, οἵτινες πολλαῖς αἰκίαις καὶ βασάνοις διὰ ζῆλος παθόντες ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν: „Mit diesen Männern (sc. Petrus und Paulus), die in Ehrbarkeit ihr Leben führten, vereinigte sich zu einer gewaltigen Schar eine große Menge von Erwählten, die (ihrerseits) infolge von Eifersucht unter vielen Schmähungen und Martern Leid ertragen mußten und so zum schönsten Vorbild unter uns geworden sind.“ Wieder ist eine prädikative Bestimmung (ὁσίως πολιτευσαμένοις) entscheidend: Es geht, wie man sieht, nicht um die beiden Apostel als Märtyrer, sondern um deren gottgefällige Lebensführung, die hier – wie der Kommentator Lona überzeugend darlegt – als geduldiges Ertragen der durch Eifersucht verursachten Mühsal bestimmt ist. Von der großen Menge der Erwählten wird gesagt, daß sie „sich zu einer großen Masse um die beiden Apostel versammelte“ – „in Nachahmung des apostolischen Beispiels“ (so treffend Lona).

⁹³ W. Jaeger, *Early Christianity and the Greek Paideia: 1 Clement*, in Breytenbach/Wellborn 104-114, dort 104f. mit Anm. 3. Verwiesen sei ferner auf Goulder 391: „This is not the first mention of civil upheavals: 3:2 mentions πόλεμος καὶ αἰχμαλωσία with ἀκαταστασίαι as arising from jealousy.“

Wie steht es aber mit der langen Exemplareihe von angeblichen Märtyrern, in die Petrus und Paulus eingegliedert seien? Sie wird S. 59ff. im Detail besprochen. Doch offenbart sie sich sehr schnell als ungeeignet für einen Nachweis, die beiden Apostel seien hier als konsequente Fortsetzer einer Kette wirklicher Blutzeugen eingeführt: Von den genannten Vorbildern aus dem AT ist überhaupt nur das erste (Abel) ein Beispiel dafür, daß das vom Neid verfolgte Opfer den Tod erleidet; von den anderen (Jakob, Esau, Joseph, Moses, David) gilt, daß sie zwar hart bedrängt wurden, aber alle mit dem Leben davorkamen. Aarons und Mirijams Neid erreichte das ins Auge gefaßte Ziel (Moses) erst gar nicht, sondern rief den Aussatz (nicht den Tod) auf sie selbst herab, ähnlich ging es Datan und Abiram, die sich aus Neid gegen Moses auflehnten, doch selbst das Opfer wurden, indem der Neid sie lebend in die Unterwelt hinabführte (1Clem 4,12). Wenn sich nun in 1Clem 5,1 der Blick von den alten Beispielen (τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων) zu „den Kämpfern der jüngsten Zeit“ (ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς) richtet und die „edlen Beispiele unserer Epoche“ (τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα) aufgerufen werden, ist gemäß der bunten Exemplareihe des alttestamentarischen Auftakts zu erwarten, daß das Verbindende zwischen den beiden Katalogen nicht im „Martyrium“, sondern in dem Begriff ἀθληταί verankert sein dürfte: es geht um heldenhafte Kämpfer,⁹⁴ die mutig ihr Leben einsetzen, aber keineswegs alle ihren Einsatz mit dem Tod bezahlen, ja, wir sind aus der Beispieltreihe des AT eher darauf vorbereitet, daß nur eine verschwindend kleine Zahl der zu erwartenden ‚neutestamentlichen‘ Vertreter bei ihrem Kampf tatsächlich in den Tod geht.

Damit kommen wir zu dem von G. (61f.) als zentral eingestuften Satz 1Clem 5,2 διὰ ζῆλον καὶ φθόνον οἱ μέγιστοι καὶ δικαιοτάτοι στῦλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἠθλήσαν, den er wie folgt übersetzt: „aus Neid und Mißgunst wurden die größten und gerechtesten Säulen (vgl. Gal 2,9) verfolgt⁹⁵ und kämpften bis zum Tode“, das heiße „den Tod einschließend: der Tod war Teil und Vollendung ihres ἀθλον“. Es wird zwar konzediert, daß es sprachlich die Möglichkeit gäbe, ἕως θανάτου auch „exklusiv“, im Sinne einer im Neid

⁹⁴ Dies bringt auch das Attribut in der Junktur τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους in 5,3 zum Ausdruck, wie E. Norden in seiner Berliner Rektoratsrede von 1928 gezeigt hat. Harnack übersetzt demgemäß: „Stellen wir die Helden-Apostel vor unsre Augen.“ (Beiwege sei notiert, daß sich heutige Rezensenten nichts zu vergeben glauben, wenn sie das Possessivpronomen ἡμῶν in 5,3 – „trotz der ungewöhnlichen Stellung“ – nicht auf die Augen, sondern auf die Apostel [der – im Zusammenhang gar nicht genannten – Römer] beziehen, um so der dogmatischen Festlegung Nachdruck zu verleihen, „dass man früh im 2. Jahrhundert Petrus und Rom miteinander verbunden hat“, s. T. Schmitt, sehepunkte 10, 2010, Nr. 9 [15.09.2010]; dazu Zw. Freib. 2011³⁸).

⁹⁵ Das geht bereits auf Petrus und Paulus, s. Lona 156ff.; Harnack 1929 zu 5,2 (= 2004, 89); Zw. 16.

potentiell angelegten tödlichen Wirkung zu verstehen, analog der verwandten Formulierung, die in 4,9 für Joseph (der ja bekanntlich nicht ums Leben kam) gewählt war (ζῆλος ἐποίησεν Ἰωσήφ μέχρι θανάτου διωχθῆναι καὶ μέχρι δουλείας εἰσελθεῖν: „daß Joseph bis auf den Tod verfolgt wurde“). Diese Möglichkeit wird aber für 5,2 abgelehnt; hier sei mit Tod das tatsächliche Ergebnis des Neids gemeint, „da ja sofort danach vom glorreichen Ende der Apostel die Rede ist (5,4. 7)“. Dies scheint mir irreführend formuliert: nicht vom (bloßen) Ende der beiden Apostel, sondern von ihrer ganzen Lebensbahn (die an dem verdienten Ort der himmlischen Herrlichkeit ihren Abschluß findet) ist anschließend die Rede (was im Paulusabschnitt ganz unübersehbar ist);⁹⁶ folglich ließe sich die exklusive Verwendung von ἕως θανάτου auch hier ebenso gut wie im Falle von Joseph vertreten. Sie ist aber nicht nur eine mögliche Option, sondern sie wird erzwungen, weil ansonsten die Sätze 5,2 (s.o.) und 6,1 (τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευσαμένοις etc., s.o. Anm. 92), von denen der zweite (von G. nicht in die Erörterung miteinbezogene) ein Martyrium ausschließt, unversöhnlich nebeneinander stehen blieben. Um dem Rechnung zu tragen, hatte ich im Petrusbuch ἕως θανάτου im Sinne einer bloßen zeitlichen Begrenzung des Lebens gefaßt. Dies schwächt jedoch den Ausdruck und ist deshalb von G. zu Recht in Frage gestellt worden. Wenn er aber sagt (62), durch meine (in anderem Zusammenhang geäußerte) Behauptung „von Blutzeugnis ist hier nirgends die Rede“, werde „ein Leitmotiv der Exemplakette ausgeschaltet“, so irrt er, wie oben gezeigt: die Exemplakette bietet uns Kämpfer, die vom Neid oft bis aufs Blut verfolgt wurden,⁹⁷ die aber alle außer Abel am Leben geblieben sind.⁹⁸

Es muß also auch bei ἕως θανάτου ἠθλησαν in 1Clem 5,2 die exklusive Verwendung der Präposition angenommen und der Satz wie folgt übersetzt werden: „Aus Neid und Mißgunst wurden die größten und gerechtesten Säulen verfolgt und mußten bis zum Einsatz ihres Lebens kämpfen (d.h. unter Todesgefahr oder todesmutig, aber ohne daß es zum tatsächlichen Blutzeugnis

⁹⁶ Es gilt aber ebenso für das kürzere Petrus-Porträt. Die dort verwendete Formel ὃς ... οὐχ ἓνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκεν πόνους (1Clem 5,4) ist Zw. 17f. in den dort vorausgesetzten Zusammenhang der kanon. Apostelgeschichte gestellt worden. J.F. Gaertners Forschungskolloquium hebt hervor, daß diese klimaktische Formulierung eher für eine besondere Anzahl als für eine besondere Qualität der Leiden (also nicht für ein Martyrium) sprechen dürfte. Zu beachten ist der Verbalausdruck ὑπήνεγκεν πόνους: er ist Dulder, nicht Märtyrer.

⁹⁷ Nur um diese kann es ja gehen, wenn die Analogie zu Petrus und Paulus aufrechterhalten werden soll. Aaron und Mirjam (die selbst Urheber des Neides sind und deshalb vom Ausschlag befallen wurden), Datan und Abiram (die wiederum selbst die Neider waren und lebendig von der Erde verschluckt wurden) scheiden hier aus.

⁹⁸ Vielleicht kann hier mathematische Exaktheit die nötige Klarheit schaffen: Das Verhältnis ‚Blutzeuge : Dulder‘ ist 1 : 5.

im Martyrium gekommen wäre).“⁹⁹ Dafür lassen sich viele sprachliche Belege anführen, z.B. Sir 4,28 ἕως θανάτου ἀγώνισαι περὶ τῆς ἀληθείας, καὶ κύριος ὁ θεὸς πολεμήσει ὑπὲρ σοῦ („kämpfe mit Todesbereitschaft [= todesmutig] für die Wahrheit, und Gott wird für dich streiten“);¹⁰⁰ ferner (wegen der Zeitadverbia „oft“ oder „häufig“ besonders klar) Ael. Arist. p. 176,6 Jebb (= Bd. 2, p. 703 Dind.) τὸν δ' ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ζῶντα καὶ μέχρι θανάτου κεκινδυνευκότα πολλάκις καὶ τὴν τελευταίαν τῆς προαιρέσεως ἀξίαν ἐπιθέντα τῷ βίῳ („der für uns gelebt und oftmals unter Einsatz seines Lebens [= todesmutig] Gefahren auf sich genommen und schließlich seinem Leben einen seiner ethisch-philosophischen Ausrichtung würdigen Abschluß gesetzt hat“); Greg. Nyss. inscr. Psalm. 2,15 (Bd. 5, S. 160,3 McDonough) πολλάκις παρ' αὐτοῦ τὸν μέχρι θανάτου κίνδυνον ὑποστάς („der oftmals von seiner [des Gegners] Seite verursachte Todesgefahren zu bestehen hatte“); Sir 34,12 πλεονάκις ἕως θανάτου ἐκινδύνευσά καὶ διεσώθην τούτων χάριν („häufig geriet ich in Gefahren, die mein Leben bedrohten, doch um ihretwillen wurde ich hindurchgerettet“); Eriph. pan. haer. 77,19,9 πολλάκις δὲ διενοήθημεν καὶ ἔκπληκτοι γεγόναμεν, ὅτι ἔνεκεν τοῦ λόγου τούτου ἡ ἔνστασις τῆς φιλονεικίας καὶ τοῦ ἀγῶνος ἕως θανάτου παρ' αὐτῶν ἐκδικεῖται („oftmals überlegten wir und gerieten in Schrecken, daß sie wegen dieser Lehre Streit und Kampf auf sich nehmen und bis zur Todesbereitschaft hin ausfechten würden“).¹⁰¹ An den Schluß rücke ich eine Stelle aus Isokrates, der in seiner Archidamasrede (59) die politisch geschwächten und isolierten Spartaner ermahnt, sich nicht um äußere Bundesgenossen zu bemühen, sondern auf die sehr viel wirksamere „Bundesgenossenschaft“ ihrer inneren Werte zu setzen, die in § 60 unter dem Begriff ἀρεταί zusammengefaßt werden. Es sind: Gerechtigkeit üben, ehrenhaft in der Bürgergemeinschaft leben, klug und besonnen sein, die Bereitschaft, unter Einsatz des Lebens gegen die Feinde zu kämpfen, und

⁹⁹ Dies hatte schon Heussi (14) ähnlich gesehen: „In der Wendung liegt nicht, daß der Kampf katastrophal ausgehen mußte, wohl aber, daß er mit dem Erleiden des Todes ausgehen konnte“ – von G. als „spitzfindig“ beurteilt.

¹⁰⁰ Das heißt: „du wirst siegen“: der Tod ist nur potentiell. – Eben diesem Auftrag sind die beiden Apostel in 1Clem 5,3 nachgekommen: sie kämpften mit Todesmut für ihren Glauben, ἕως θανάτου ἠθλησαν.

¹⁰¹ Letztlich darf man in den genannten und in den folgenden Beispielen für exklusives ἕως θανάτου einen Ausdruck der Intensität sehen, vgl. 2Chr 32,24 ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἠρρώστησεν Εἰζεκιὰς ἕως θανάτου· καὶ προσηύξατο πρὸς κύριον, καὶ ἐπήκουσεν αὐτοῦ καὶ σημεῖον ἔδωκεν αὐτῷ (er wurde todkrank, betete zum Herrn und dieser erhörte ihn); Jes 39,1 ἤκουσεν γὰρ ὅτι ἐμαλακίσθη ἕως θανάτου καὶ ἀνέστη („daß er todkrank war, aber wieder genesen sei“; vgl. 38,1); Sir 37,2 οὐχὶ λύπη ἔνι ἕως θανάτου ἐταῖρος καὶ φίλος τρεπόμενος εἰς ἔχθραν; („ist es nicht ein Kummer, der dem Tode nahebringt, wenn ein trauter Freund sich in einen Feind verwandelt?“ [Henne]); 51,5 ἠγγισεν ἕως θανάτου ἡ ψυχὴ μου, καὶ ἡ ζωὴ μου ἦν σύνεγγυς ἄδου κάτω („bis zum Tode bedrückt wurde meine Seele und mein Leben geriet in die Nähe des unterirdischen Hades“); Mt 26,38 περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου („meine Seele ist zu Tode betrübt“; vgl. Jon 4,10).

nichts mehr zu scheuen, als bei den Bürgern in schlechtem Ruf zu stehen: ἐγὼ δὲ μεγίστην <μὲν> ἡγοῦμαι συμμαχίαν εἶναι καὶ βεβαιοτάτην τὸ τὰ δίκαια πράττειν ..., πρὸς δὲ ταύτη τὸ καλῶς πολιτεύεσθαι καὶ σωφρόνως ζῆν καὶ μέχρι θανάτου μάχεσθαι τοῖς πολεμίοις ἐθέλειν καὶ μηδὲν οὕτω δεινὸν νομίζειν ὡς τὸ κακῶς ἀκούειν ὑπὸ τῶν πολιτῶν. Wie man sieht, sind hier die beiden Tugenden, die im Clemensbrief den beiden Aposteln in getrennten Aussagen zuerkannt werden, in einem Satz vereint: ehrbare Lebensführung (τὸ καλῶς πολιτεύεσθαι) und Bereitschaft zum Kampf bis in den Tod (μέχρι θανάτου μάχεσθαι). Beides muß auch in 1Clem 5,2 und 6,1 miteinander in Einklang gebracht werden.

Aus 1Clem 6,1 wird deutlich, daß Petrus und Paulus nicht Märtyrer sind, sondern Dulder, Muster der ὑπομονή, der Ausdauer im Leid (5,5; 5,7).¹⁰² Um sie versammelte sich eine große Masse von Erwählten (πολὸν πλῆθος ἐκλεκτῶν), die – wie wir oben gesehen haben – in Nachahmung ihres Beispiels ebenfalls alle Marter und Qualen geduldig ertrugen und so zum ὑπόδειγμα κάλλιστον geworden sind (6,1). Dies wird ähnlich gesagt von den Leiden der Gerechten in 1Clem 45,4ff. (die keineswegs alle getötet werden),¹⁰³ vgl. 45,5 ταῦτα πάσχοντες εὐκλεῶς ἤνεγκαν: „Im (geduldigen) Ertragen dieser Leiden gewannen sie sich Ruhm.“¹⁰⁴ Allein dieser Satz widerlegt m.E. die von G. S. 64f. vorgetragene Einschätzung, auch die Vielzahl der Männer und Frauen in 1Clem 6 müsse notwendig aus Märtyrern bestehen¹⁰⁵ – mit Verweis auf den ὄχλος πολὺς aus Apk 7,9. Zugrunde liegen vielmehr (wie Zw. Freib. 2011 gezeigt) die im Hebräerbrief vorgeführten Scharen von Glaubenszeugen¹⁰⁶ aus dem AT und NT (Hebr 11,32–40; vgl. 10,32–36) – einschließlich der im Glauben müde gewordenen Adressaten (12,1–7), deren (frühere) Leiden und Martern in langen Katalogen aufgezählt werden: auch dort ist das Blutzeugnis die Ausnahme, heldenhaftes Erdulden der Marter und Mühsale (das grundsätzliche Todesbereitschaft einschließt) die Regel.¹⁰⁷

¹⁰² Vgl. Paulus über sich selbst in 2Kor 6,4 und 12,12.

¹⁰³ Siehe dazu G. 67f.

¹⁰⁴ Vgl. 1Clem 5,6 (von Paulus) τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν; ferner 54,3.

¹⁰⁵ Dies trifft hier ebensowenig zu wie in dem Katalog herausragender Männer und Frauen in 1Clem 55,1–6.

¹⁰⁶ Vgl. Hebr 12,1 νέφος μαρτύρων.

¹⁰⁷ Bei Bockmuehl findet man leider all die alten, überkommenen Ansichten zur Römischen Petrustradition (bes. 114ff.), zu 1Clem (S. 124–132) und den sonstigen „voices of living memory“ perpetuiert (darunter Ignatius [S. 86–93]). Doch gibt es einen erhellenden Eintrag S. 116⁷: eine Liste von Autoren, die der Auffassung sind, „that St Peter never even set foot in Rome“. In ihr findet sich auch ein mir zuvor nicht bekannt gewordener Name, M. Goulder (SJT 2004): „one of the more vigorous recent contributors to this minimalist cause“ (124). Tatsächlich hat Goulder 384–392 die Stelle 1Clem 4–6 („which some have long used as pivotal evidence that Peter did in fact die in Rome“: Bockmuehl 124) mit teilweise ähnlichen Argumenten, wie sie Zw. 2009 (in Unkenntnis Goulders) vorgetragen werden, als Beweis für die gegenteilige Ansicht in Anspruch genommen. Doch irrt er u.a.

Dionysius von Korinth über Peter und Paul

In dem Zeitraum ca. 170-174 bezieht sich Bischof Dionysios von Korinth in einem Brief an die Gemeinde von Rom auf den „Clemensbrief“ und interpretiert diesen so, als hätte die römische Gemeinde darin die Apostel Petrus und Paulus als die gemeinsamen Gründer der Kirchen in Rom und in Korinth bezeichnet. Dies ist ohne Zweifel ein Mißverständnis des „Clemensbriefes“. Dionysios fährt dann fort: „Denn beide haben sowohl in unserem Korinth uns gepflanzt und in der gleichen Lehre unterwiesen als auch in Italien am gleichen Ort gelehrt und zu gleicher Zeit das Martyrium erlitten“ (so die Übersetzung G.s 72). Eusebius zitiert dann diese Stelle als Beleg dafür, „daß beide (Apostel) zur gleichen Zeit das Martyrium erlitten“ (h.e. 2,25,8). Dieser Brief des Dionysios ist (wenn die Spätatierung des dem Ignatius von Antiochien zugeschriebenen Römerbriefs akzeptiert wird) unser erster Beleg für die (historisch gewiß nicht zutreffende) Annahme, daß Petrus und Paulus gemeinsam in Rom lehrten. Ich habe Zw. 134-140. 237 zu zeigen versucht, daß dem eine irrige Ausdeutung des „Clemensbriefes“ zugrundeliegt, die noch in einem weiteren Punkte Verwirrung gestiftet hat: In 1Clem 5 wird die Tätigkeit beider Apostel jeweils durch das Partizip $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\acute{\eta}\sigma\alpha\varsigma$ – in dem allgemeinen Sinne des ‚Bezeugens‘ – umschrieben. Darauf bezieht sich das m.E. richtig als „bezeugen“ verstandene $\acute{\epsilon}\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\eta\sigma\alpha\nu$ des Dionysios-Zitats zurück. Eusebius aber hat später aus diesem $\acute{\epsilon}\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\eta\sigma\alpha\nu$ zu Unrecht ein Martyrium der beiden Apostel herausgelesen. Die Einwände, die G. (71-75) gegen meine Auffassung vorträgt, berühren zunächst ein sprachliches Problem, nämlich ob in dem von Eusebius überlieferten Dionysios-Zitat $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ ($\text{Κόρινθον} / \text{Ἰταλίαν}$) für $\acute{\epsilon}\nu$ steht. Ich habe diesen Sprachgebrauch selbst Zw. 192¹⁵⁹ für Polykarps Philipperbrief angenommen und komme in diesem Punkte – obwohl meine frühere Auffassung durch den Eusebius-Herausgeber Ed. Schwartz geteilt zu werden scheint (s. G. Anm. 134) – dem Einspruch entgegen. Das verändert jedoch den Zeugniswert des Eusebius-Zitates nicht wirklich (s.u.). Doch zunächst zum Text: Ich kann die herkömmliche, von G. (im Anschluß an Euseb) befürwortete Deutung von $\acute{\epsilon}\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\eta\sigma\alpha\nu$ = „sie erlitten das Martyrium“ nicht zwingend ausschließen (wir stehen um 170 in einer Zeit, in der – nach dem Martyrium Polykarps – die auf das Blutzeugnis zielende prägnante Wortbedeutung von $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ an Boden gewinnt). Es läßt sich aber vielleicht plausibel machen, daß jene Art des Textverständnisses, die Dionysios vom Makel eines Irrtums befreit, sprachlich vorzuziehen ist.

in der landläufigen Annahme (389f. 392), in Kapitel 6 werde die Neronische Christenverfolgung umschrieben und $\acute{\epsilon}\nu$ $\eta\mu\acute{\iota}\nu$ (6,1) bedeute „among us“, i.e. in Rome“ (389), ferner auch darin, daß er ‚Babylon‘ in 1Petr 5,13 auf Rom bezieht (s.o.).

G. weist zu Recht darauf hin, daß die Sätze „durch klaren Parallelismus ausgezeichnet“ sind (73):

εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον („in unserem Korinth“) φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν – ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν („in Italien“) ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν (die Übersetzung ist oben gegeben).

Die parallele Satzstruktur führt auf eine enge Entsprechung von φυτεύσαντες ... ὁμοίως ἐδίδαξαν – ὁμοίως δὲ ... διδάξαντες ἐμαρτύρησαν: sie haben in Korinth und Rom jeweils die gleiche Lehre verkündet (und bezeugt). Das ist der Hauptgedanke, wie neben dem Parallelismus das anaphorische ὁμοίως und das ebenfalls anaphorische (ἐ)δίδαξαν(τες) zeigen (auch das „Pflanzen“ geschieht durch die Lehre). Dabei ist stilistische *variatio* in der Aufeinanderfolge von Partizip und Verb gesucht, und zwar so, daß parallele Wortendungen mit chiasmisch angeordneten Wortkörpern kombiniert sind: φυτεύσαντες ἐδίδαξαν – διδάξαντες ἐμαρτύρησαν. Aus dieser durch doppeltes ὁμοίως verstärkten anaphorischen Klammer darf man das Verb ἐμαρτύρησαν nicht herausreißen und isolieren, was zum Ergebnis hätte, daß nachklappend ganz neu der Gedanke des Martyriums eingeführt würde. Dem widerspricht auch nicht das abschließende κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν: Da im Italien-Satz zwei gegenüber der Korinth-Formulierung überschießende Adverbialbestimmungen hinzukommen, nämlich daß die beiden Apostel dort „am gleichen Ort“ (ὁμόσε, d.h. in Rom) und „zu gleicher Zeit“ lehrten (und Zeugnis ablegten), wurden diese Adverbialbestimmungen auf die beiden Verbformen aufgeteilt, das Ortsadverb zu διδάξαντες¹⁰⁸ gestellt, die Zeitbestimmung zu ἐμαρτύρησαν – beides in feiner chiasmischer Anordnung. Es scheint dem Dionysios also das für Korinth und Rom gleiche Lehrzeugnis am Herzen zu liegen, nicht das Blutzugnis; denn nur das Lehrzeugnis der Apostel läßt sich für beide Gemeinden in gleicher Weise (dem Einleitungssatz entsprechend)¹⁰⁹ in Anspruch nehmen,¹¹⁰ das Blutzugnis wäre auf Rom beschränkt. Parallelen für die Kombination von semantisch benachbartem διδάσκειν und μαρτυρεῖν („lehren“ und „bezeugen“ – nebst Ableitungen) gibt es zuhauf; ich nenne beispielsweise Galen. in Hipp. epid. VI comm. II 37 (17,1 p. 976,12 Kühn = CMG

¹⁰⁸ Nach Sier (der trotz G. an εἰς im Sinne Zw. 134 festhält) koinzidiert das aor. Partizip mit ἐμαρτύρησαν, d.h. „das μαρτυρεῖν bestand im διδάσκειν, s. Barrett zu Eur. Hipp. 289-92“.

¹⁰⁹ „Ihr habt durch eure eindringliche Mahnung [mittels des Clemensbriefes] die von Petrus und Paulus angelegte Pflanzung [dies geht wieder auf die Lehr-Mission] der Römer und der Korinther miteinander verbunden“ [συνεκεράσατε]).

¹¹⁰ G. hält auch an der persönlichen Missionstätigkeit des Petrus in Korinth fest (72. 74), obwohl man schon im vergangenen Jahrhundert selbst auf katholischer Seite erkannt hatte, daß eine solche bei rechtem Verständnis der Korintherbriefe so gut wie ausgeschlossen wird (s. Zw. 138²³). Siehe Bauckham Anm. 177: „That Peter was active in Corinth is probably based on 1 Cor. 1:12; 9:5, rather than on any independent tradition“; ferner Goulder 383 mit Anm. 22.

V 10,2,2 p. 104,27 Wenkebach) καὶ γὰρ τὸ ἐπιφερόμενον τοῦτό σε διδάξει διαμαρτυροῦν; Greg. Nyss. refut. conf. Eun. 158,2 ὡς ἐπὶ τοῦ Σὴθ καὶ τοῦ Ἀδάμ ἡ θεόπνευστος μαρτυρεῖ διδασκαλία; Athan. ad Antioch. PG 28,676 C ὡς ἡ τῶν πραγμάτων φύσις μαρτυρεῖ καὶ διδάσκει; Orig. in Matth. 10,18,58 (SC 162) ὡς ὁ σωτὴρ ἐδίδαξε μαρτυρῶν ... γραφῆ; Nonn. Dion. 46,40 καὶ σύ με τοῦτο δίδαξον ἀληθεῖ μάρτυρι μύθῳ; Joh. 9,15 Ἰησοῦς δ' ἐδίδαξεν ἀληθεῖ μάρτυρι φωνῆ; Joh. Chrys. de incompr. hom. 4,207 (SC 28) ἀξιόπιστον εἰσάγων τοῦ δόγματος μάρτυρα καὶ διδάσκαλον; in Gen. I hom. 11,2 (PG 53,92,61) καθάπερ ὁ λόγος ἀπέδειξε καὶ ἡ τῶν πραγμάτων διδάσκει μαρτυρία; Joh. Dam. vit. Barl. (ed. Woodward/Mattingly 1914) p. 550,14 τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν καὶ διδάξαι διαμαρτυρόμενος πᾶσι τὴν εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν πίστιν, καὶ μετανοίας ὁδοῦς ὑποδεικνύων.

Für die Auffassung, den Tenor des Satzes – wie in Apg. 23,11 (s. Zw. 134f.) – in der (unblutigen) Bezeugung der gleichen Glaubenslehre zu suchen,¹¹¹ spricht auch ein grundlegender Zug der zeitgenössischen Kirchenpolitik: Es ging darum, gegen die vielfältigen gnostischen Häresien die Orthodoxie zu behaupten. Zu diesem Zweck hat auch der Antihäretiker Hegesipp seine ‚Erkundungsreisen‘ unternommen. Wir wissen von ihm selbst, daß er auf seiner Reise nach Rom viele Bischöfe und Kirchengemeinden aufgesucht und zu seiner Freude von allen die gleiche Lehre dargeboten bekommen, also überall die Orthodoxie bewahrt gefunden hat (Zw. 166-168). Doch unabhängig von dem Verständnis des Wortlauts gilt: Dionysios bezieht sich auf den Clemensbrief, der seit langem („nach altem Brauch“) in der Gemeinde Korinths verlesen wurde.¹¹² Somit ist das Zeugnis des Dionysios kein unabhängiges, sondern ein abgeleitetes.¹¹³ Ja, es mag sein, daß er in seinem Brief an die Römische Gemeinde nicht seine eigene Auslegung des Clemensbriefes wiedergibt, wenn er von der gemeinsamen Anwesenheit des Petrus und Paulus in Korinth und in Rom spricht, sondern eine, die sich im Laufe der Zeit aufgrund der wiederholten Lesungen in der Korinthischen

¹¹¹ „Denn beide haben sowohl in unserem Korinth (uns) pflanzend uns in der gleichen Lehre unterwiesen als auch die gleiche Lehre in Italien am gleichen Ort verkündend zu gleicher Zeit Zeugnis (für diese gleiche Lehre) abgelegt“, vgl. Apg 23,11 „Sei guten Mutes! Denn wie du meine Sache in Jerusalem bezeugt hast, so mußt du auch in Rom Zeugnis geben“ (θάρσει, ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι): es entsprechen sich nicht nur die μαρτυρεῖν-Begriffe (in ihrer allgemeinen, unspezifischen Bedeutung), sondern auch die je als Paar auftretenden geographischen Angaben – jeweils mit den Präpositionen εἰς statt ἐν (ὡς ... εἰς Ἱερουσαλήμ – οὕτω ... καὶ εἰς Ῥώμην / καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον – καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν).

¹¹² Siehe G. Anm. 136 (Eus. h.e. 4,23,11).

¹¹³ Auch Bauckham (583f.) urteilt über diese Stelle aus dem Brief des Dionysios: „it may be an interpretation of 1 Clement 5:4-7“; aber er bezieht dies zu Unrecht auf „the idea that Peter and Paul were martyred at the same time“ (s. Zw. 134f. 139f.).

Gemeinde herausgebildet hat. Das würde erklären, daß Dionysios so „selbstverständlich“ von dieser Sache spricht, worauf G. stark abhebt (74. 75-77). Jedenfalls ist er für uns der erste, der das so sagt. Daß er diese korinthische Überzeugung so ohne Einschränkung nach Rom schreiben kann (G. 77), scheint deshalb nicht verwunderlich, weil dort noch keine über Generationen gefestigte Petrustradition vorhanden war, Dionysios dort also gar nicht auf eine gewachsene gegenläufige Überzeugung treffen konnte.

Dies mag sich im Laufe der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gewandelt haben – grob gesprochen, seit Justinus Martyr um 150-154 die dem altsabinischen Schwurgott Semo Sancus gewidmete Inschrift einer „Bilsäule im Tiber zwischen den beiden Brücken“ auf Simon Magus umdeutete und damit den Urvater der gnostischen Häresien geradezu sichtbar nach Rom verpflanzte.¹¹⁴ Dies hatte zur Folge (wie man aus den apokryphen Petrusakten ersehen kann), daß auch Petrus, der den Magier schon einmal in Judäa besiegt hatte, dem Irrlehrer nach Rom folgen mußte, um ihn (und damit die gnostische Häresie) auch von dort zu vertreiben. Petrus wird also durch die „katholische“ Orthodoxie als Garant der apostolischen Rechtgläubigkeit in Anspruch genommen und damit zugleich gegen die in Rom und in Italien wirkenden ‚Häretiker‘ wie Valentin und seine Schüler Herakleon und Ptolemäus in Stellung gebracht. Simon Magus und Simon Petrus verkörpern die Urtypen von Häresie und Orthodoxie in Rom. Als dann der mit der Hinrichtung Polykarps einsetzende Märtyrerkult auch „a cult of Peter as a martyr in Rome“ hervorrief¹¹⁵ und die Errichtung von Memorien und Grabstätten mit sich brachte, war Petrus fest mit Rom, der Hauptstadt des Reiches, verbunden und keine entgegenstehende Tradition lebendig,¹¹⁶ so daß es ganz natürlich ist, daß sich keine Gegenansprüche anderer Christengemeinden regten.¹¹⁷

Chronologie, Tradition und Intertextualität

„Es kommt nicht nur darauf an, genaue Daten zu ermitteln, man muß sie auch richtig bewerten“ (G. 75). Cyprians Bezeugung der apostolischen Sukzession z.B. sei nicht auf das Datum 250 einzuschränken, vielmehr bemerke er etwas, „das zu seiner Zeit unbestritten war“, also könne es nicht erst damals

¹¹⁴ Siehe Zw. 129-133. 46-52 und Zw. Freib. 2011.

¹¹⁵ Barnes (2010) 19; vgl. Zw. Freib. 2011.

¹¹⁶ Die frühen Christen, die in der Naherwartung der Parusie lebten, pflegten gemäß Mt 8,21f. keinen Totenkult; deshalb war keine Festlegung auf eine Todesstätte für Petrus an einem anderen Ort zu erwarten. Am ehesten hätte man sich noch Ansprüche aus Jerusalem (s.o. Anm. 51), vielleicht auch aus Antiochien denken können; doch in Jerusalem war das Grab Christi. Zu dem vermeintlichen Petrusgrab auf dem Ölberg s. Bockmuehl 146-148.

¹¹⁷ Dies zu G. 34.

aufgekommen sein, sondern bringe uns ins zweite Jahrhundert zurück (G. 76). Ja, aber er steht an dem von G. gezogenen vorläufigen Ende einer Traditionskette, die in ihrem frühesten Glied auf Irrtum oder Konstruktion beruht (es sei an Justins Umdeutung der Semo Sancus-Inschrift erinnert). Das gleiche gilt von Tertullian (G. 76), der zum Zwecke der Apologie alle Register der antiken Rhetorik zieht, die sich bekanntlich nicht die Erkenntnis des Wahren zum Ziel setzt, sondern das *πεῖθειν*, das Tertullian offensichtlich so vorzüglich beherrscht,¹¹⁸ daß er noch heute angesehene Gelehrte in seinen Bann zieht.¹¹⁹ Bischof Dionysios von Korinth bezeuge dann die Richtigkeit der „Auffassung vom Wirken und Sterben der beiden Apostel in Rom nicht bloß für das Jahr 170, sondern für seine Epoche“ (G. 77). Sein Zeugnis ist – wie gezeigt – nicht

¹¹⁸ Siehe Barnes 1971 (vgl. o. Anm. 4), 215: „An advocate stands under no obligation to tell the naked truth, or perhaps even to tell the truth at all“; 216: „Tertullian also knew how to use falsehood without asserting it“; 217: „Fallacious argument will always be a necessity for any orator. Even a valid case will have some weak points which need disguising. But some orators [darunter Tertullian] reveal an addiction to the bold and impressive fallacy stated with the force of overwhelming conviction“; wenig später: „The complicated syllogism has the clear purpose of proving something palpably false“. Man vergleiche Tränkles Urteil über den rhetorischen Charakter seiner Schriftstellerei (HLL 4, 505f.) und den Abschnitt ‚Rhetoric and Tertullian‘ bei Dunn 25-29.

¹¹⁹ Gleichwohl überrascht die Durchschlagskraft seiner *πειθώ*. Hier ein Auszug aus G.s Schlußwort (79f.): „ein Autor ist mehr als ein Stück Papier. Was er sagt, ist auch eine Stimme seiner Epoche. Er kann nicht ohne weiteres verschiedene Texte kombinieren, ein Resultat propagieren, das niemand kennt, eine Meinung in die Welt setzen, die niemand teilt. Es ist methodisch falsch, solche Zeugnisse allein als literarische zu betrachten. ... auf Autoren wie Tertullian und Cyprian, ... auf Texte apologetischen oder pastoralen Charakters kann solche Arbeitsweise nicht übertragen werden.“ Um den Zeugniswert der apologetischen Aussagen Tertullians zu entzaubern, sollte es genügen, seine Äußerungen über das *institutum Neronianum* und die Christenverfolgung Domitians an den historischen Fakten zu messen, s. Timpe in den Anmerkungen 10. 188. 189 und Barnes 1971, 150 oder Welborn (in: Breytenbach/Welborn) 206 zu Tert. apol. 5: „The source of Tertullian’s statement is unknown, but it is likely that it rests upon nothing more than Melito and his own imagination. ... Tertullian makes no secret of the apologetic principles which shaped his vision of history: only the wicked emperors persecuted Christians. ... Tertullian’s description of Domitian as a persecutor is thus of a type with his earlier claim that Tiberius proposed Christ’s deification to the Roman senate, but the senators failed to approve“ (apol. 5,1f.; s.o. S. 89 mit Anm. 7); vgl. Dunn 175⁸² (zu Scorp. 8,3 *Ieseias secatur*): „Tertullian probably derived his information from Justin’s ‚Dialogue with Trypho‘ 120.5“; ferner 29: „he could and did write contradictory things in different works. ... he wrote from a rhetorical perspective. ... in every instance Tertullian wrote in order to win arguments. He did not describe, he advocated. ... So he could advance arguments that, in the context, helped his case but which were ones he personally would have found difficult to swallow. ... That he resorted to such tricks suggests that he knew himself that his case was on shaky ground. He did not write treatises as much as he wrote position papers or advocacy reports. For every text he wrote, there is another text ..., which is the argument a skilled opponent could have produced. Perhaps we need to read Tertullian less like literary critics and more like judges and juries.“

unabhängig, sondern aus 1Clem abgeleitet, und zwar (vielleicht im Zusammenhang der jahrelangen „lectiones“ in der Korinthischen Gemeinde, s.o.) irrig abgeleitet, insofern er beide Apostel gemeinsam die Gemeinden von Korinth und Rom gründen und beide dort gemeinsam lehren läßt. Vom Sterben beider Apostel in Rom aber ist nicht die Rede, wenn man den Text richtig versteht. Dies gilt ebenso für den Clemensbrief (77f.), wo weder von einem Martyrium der beiden Apostel gesprochen wird noch von einem Martyrium in Rom. Der Schluß des Petrusbriefs aber (G. 78) führt nicht nach Rom, sondern (in der Fiktion) nach Jerusalem; auch das Johannesevangelium (G. 78) bringt Petrus nirgends mit Rom in Verbindung.

Die abschließend S. 78 „als ein gemeinsames Geistesgut der frühen Christenheit“ beschworene Römische Petrustradition hat demnach auch in der von G. aufbotenen Zeugniskette keinen sicheren Anhalt. Andere Zeugnisse aber stehen G. nicht zur Verfügung. Deshalb meint man einen gehörigen Schuß Rhetorik zu vernehmen, wenn gesagt wird: „Es mangelt dem Buch [Zw.] ein wirklicher Traditionsbegriff“ (G. 78). Man dürfe nicht die Linien mißachten, die von den literarischen Zeugnissen aus „in Bereiche der Geschichte führen, die durch die Schriftlichkeit nicht erfaßt werden“; die schriftlichen Zeugnisse erschlossen sich erst „im Zusammenhang eines lebendigen Traditionsbegriffs“ (79). Ist uns dieser nun in G.s Beitrag zum „Blutzeuge“-Büchlein vermittelt worden? Wir sehen uns auf die gleichen frühen Zeugnisse zurückverwiesen, die schon immer (von den archäologischen abgesehen)¹²⁰ als die wesentlichen Anker der Römischen Petrustradition benannt worden sind – nur wurden sie nach meinem Urteil auch von G. wieder in den entscheidenden Punkten (1Petr 5,13; 1Clem 4-6; Joh 21,18f. [mit Rom-Bezug]; Dionysiosbrief) unzutreffend gedeutet und in eine im Bewußtsein der Interpreten von vorneherein feststehende jahrhundertelange Tradition gezwungen.¹²¹ Wenn die Gemeinde Roms um 120 n. Chr. in einem Brief an die Kirche Korinths über Petrus und Paulus und deren

¹²⁰ Zu ihnen: Zangenberg (2004) und Mielsch (2011), s.u. S. 139.

¹²¹ Von dieser aber gilt, was M. Appold über Petrus in Bethsaida gesagt hat: „Tradition has a tendency to grow and to be shaped by piety and sometimes by confusion and misunderstanding“, gestützt durch Belege, darunter den Bericht einer Reise des Bischofs Willibald v. Eichstätt ins Heilige Land (Anm. 2); s. ferner S. 134: „Therefore when it comes to the early Peter and the later Peter, scholars are left with a conundrum – a paucity of early textual evidence and an abundance of later tradition“, kurz zuvor: „As historical persons, stripped of later stories, legends, and elaborations, the apostles remain more in the shadows than in the light.“ Schließl. S. 135: „It is true that massive traditions did, in fact, grow around the person of Peter, as is evidenced in the distance between the Simon engaged in a fishing cooperative on the north shore of the Kinneret and the Peter represented in the Vatican’s bronze statue, regal in solemn pontifical vestments. Later traditions have often dictated the way in which Peter is perceived or the way in which these perceptions are anachronistically read back into earlier texts.“

tapferes Einstehen für den Glauben schreibt, ohne ein Wort über deren vermeintliches Martyrium in Rom zu verlieren, dann liegt der Schluß nahe, daß es dort um diese Zeit noch keinen Gedenkkult für die Apostel gab (und niemand kann aus dieser Zeit eine andere, nichtliterarische Traditionsform erschließen); wenn aber noch um 150 n. Chr. das „Vermächtnis Petri“ im Zweiten Petrusbrief keinen Hinweis auf ein Martyrium des Petrus gibt, sondern von dem bevorstehenden (gewaltlosen) Ablegen des irdischen Zeltes spricht, dann hat die von G. beschworene Tradition des Blutzuges Petrus in Rom zu diesem Zeitpunkt noch nicht begonnen.

I. R. Riesner, Paulus, Petrus und Rom im Neuen Testament

Die emphatische Abschiedsrede des Paulus in Milet (bes. Apg 20,23-25. 37f.) wird als Beleg dafür gedeutet, „dass hier das Martyrium des Apostels als geschehen vorausgesetzt ist“ (14),¹²² Verfasser der Apg ist der Arzt und zeitweilige Paulus-Begleiter Lukas, die Abfassungszeit liegt „zwischen 63-64 und 70“. Die Prämissen für diesen Ansatz sind nicht bewiesen, sondern als gegeben gesetzt (16): 1. „Die Hinrichtung des Paulus [terminus post quem] ist entweder kurz vor der Neronischen Verfolgung oder an ihrem Beginn anzunehmen“; 2. „wegen der engen Verbindung mit dem Lukasevangelium“ (das vor der Zerstörung Jerusalems entstanden sei) ergebe sich das Jahr 70 als terminus ante quem (diese Schlußfolgerung dürfte nicht jedermann einleuchten).

Der 2. Timotheusbrief sei das „literarische Testament des Paulus“ (17ff.);¹²³ denn die Pastoralbriefe seien nicht einfach als pseudonym zu beurteilen, „wenn man einen Paulus-Mitarbeiter (Lukas) annimmt, der noch aus unmittelbarer Erinnerung an dessen Lehre schrieb und sogar genuine Paulus-Schriften benutzt hat“ (18). Der nächste Schritt lautet dann (18): „Rekonstruiert man so, dann ist der 2. Timotheusbrief ein sehr frühes Zeugnis für das Martyrium des Apostels in Rom“ (denn Onesiphorus besuche ihn ἐν Ῥώμῃ, als er sich „in Ketten“ befand, woraus er sich gemäß 2Tim 1,16f.; 4,6. 18 keine Befreiung, sondern den Tod erwarte. Mit Blick auf die Entsprechung Apg 20,24/2Tim 4,7 gelte: „Was in Milet angekündigt wurde, ist jetzt vollendet“ [19]).¹²⁴ Die Stringenz dieser Beweisführung soll nicht auf die Waagschale gelegt werden; aber ein Wort zu der These, man könne „in den Pastoralbriefen gewissermaßen den dritten Fortsetzungsband des lukianischen Doppelwerks sehen“ (19), und zwar von der Hand des gleichen Paulus-Begleiters Lukas, ist wohl doch nötig: Martin Hengel, der S. 15 als Autorität für die Frühdatierung der Apg in Anspruch

¹²² Siehe dazu o. Anm. 37.

¹²³ Siehe dazu o. S. 96f. mit den Anmerkungen 35-37.

¹²⁴ Dazu o. Anm. 37.

genommen wurde, hätte hier billigerweise als Garant eines späteren Ansatzes der Pastoralbriefe („etwa gleichzeitig mit den Ignatiusbriefen“ [die er in den Zeitraum 110-114 datiert]) zitiert werden müssen.¹²⁵ Man durfte auch erwarten, daß wenigstens einmal das Stichwort „Gnosis“ fiel, die sich in den Pastoralbriefen deutlich als das Hauptziel der Polemik abzeichnet und damit den späten Charakter dieser Briefe sichert. W. Burkert hat den zweiten Petrusbrief¹²⁶ und die beiden Timotheusbriefe unter dem Gesichtspunkt der Kritik am Mythos zusammengerückt (182f.: 1Tim 1,4; 4,7; 2Tim 4,3f.) und deutlich gemacht, daß es hier bereits um die Auseinandersetzung mit der christlichen Gnosis gehe, die durch „neu erfundene“ Mythen metaphysischer Genealogien und durch Konfrontation mit der traditionellen Sittlichkeit gekennzeichnet sei (183). Der 2. Timotheusbrief ist also nicht nur pseudopaulinisch, sondern auch so spät, daß der „Paulus-Mitarbeiter“ Lukas nicht als Verfasser in Frage kommt. Entsprechend spät ist damit auch das Zeugnis eines Paulus-Martyriums, das R. aus 2Tim 4,6 ableitet (s.o. S. 96f.). Der Vorstellung eines „stille[n] Abschied[s] von Paulus und Petrus aus der Geschichte“ (22) kann R. nur mit Ironie begegnen.¹²⁷ Man wird den problematischen Schluß der Apostelgeschichte mit Trobisch (125-136) aus der Perspektive des Redaktors der kanonischen Ausgabe zu beurteilen haben, der seine Überarbeitung mit Bedacht auf die Briefsituation des (in der Anordnung) später folgenden 2. Timotheusbriefes und auf das dort gegebene abschließende Vermächtnis des Paulus abgestimmt hat (s.o. S. 96f.). Als realistisch schätzt R. die Möglichkeit ein, daß sich hinter Apg 12,17 („ging er fort und zog an einen anderen Ort“) ein früher Rom-Aufenthalt des Petrus verbirgt (25-28).¹²⁸ Der erste Petrusbrief bezeuge „auf jeden Fall für das ausgehende 1. Jahrhundert das Wissen um einen Rom-Aufenthalt des Apostels“ (29); auch das Nachtragskapitel des Johannes-Evangeliums wird ins ausgehende 1. Jh. gesetzt, ebenso die Ascensio Isaiae (29), obwohl sich R. dabei auf C.D.G. Müller beruft, der ausdrücklich feststellt, daß die christlichen Interpolationen (und um eine solche handelt es sich ja zweifelsfrei in dem einschlägigen Passus 4,2f.) „frühestens in der

¹²⁵ R. Hübner (2004) 56-58 datiert die Pastoralbriefe – im Anschluß an so bedeutende Forscher wie Holtzmann (1880), Pflleiderer (1887), Rist (1942), von Campenhausen (1963), Vielhauer (1975) – etwa in die Mitte des zweiten Jahrhunderts; s. anschließend die thematische Zuordnung zu 2Petr durch W. Burkert (sie läuft parallel zu den Beobachtungen Hübners) und u. Anm. 185.

¹²⁶ Er wird um 130-150 datiert; gehört wohl eher in die spätere Phase um 150 (s. Anm. 31).

¹²⁷ Doch hören wir Lapham 248: „Where, when and how he (sc. Peter) died, we cannot be certain. What may be said, ... is that it was probably not in Rome, nor as late as the reign of Nero. ... The silence of other early traditions – and, indeed, of the Acts, subsequent to Peter’s brief appearance at the Apostolic Conference – would indicate, rather, that he died at some location within his missionary area, and vanished without trace.“

¹²⁸ Doch s. Zw. 131f. mit Anm. 12 und 239ff.

zweiten Hälfte des 2. Jh.“ in die ursprüngliche jüdische Grundschrift integriert wurden (Harnack geht sogar ins 3. Jh. hinab, s. Zw. 34).

Die Petrusapokalypse werde von den meisten Forschern um 135 n. Chr. datiert, und auch dort werde das Martyrium des Petrus vorausgesetzt (29).¹²⁹ Wie ²Zw. 480 gezeigt, haben wir als chronologische Anhaltspunkte den 2. Petrusbrief als terminus post quem und Theophilus ad Autolyicum (um 180 oder kurz danach) als terminus ante quem.¹³⁰ Da der 2. Petrusbrief eher um 150 als um 135 anzusetzen ist (s. Anm. 31 und 126), kommen wir ungefähr in die gleiche Zeit, für die durch Joh 21,18f. die (beginnende?) Konzeption eines Petrusmartyriums bezeugt wird. Nach Bauckham (572) ist die Petrusapokalypse von einem Palästinischen Judenchristen während des ‚Bar Kokhba‘-Aufstandes

¹²⁹ Die in Nag Hammadi gefundene koptische Apokalypse des Petrus (NHC VII,3) stammt sehr wahrscheinlich aus dem 3. Jh. und ist für unsere Thematik unergiebig (s. H. Haveelaar in: H.-M. Schenke et al. [Hrsgg.], Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe, ²Berlin 2010, 410-416). Zu dieser Schrift s. Lapham 217-236.

¹³⁰ Siehe G. Quispel/R.M. Grant, Note on the Petrine Apocrypha, Vig. Chr. 6, 1952, 31-32. Laphams Abriß über die Petrusapokalypse (193-216) ist dadurch beeinträchtigt, daß er dort das sogenannte Rainer-Fragment (P. Vindob. G 39756) und das aus dem gleichen Pergament-Kodex des 5. Jh.s (vermutlich 2. Hälfte des 5. Jh.s) stammende Fragmentum Bodleianum (Bodl. Ms. Gr. th f. 4) nicht berücksichtigt hat, durch die die äthiopische Fassung als dem Original nahestehend bestätigt wird, während Lapham (der S. 95 das Rainer-Fragment knapp berührt hatte) den stark verkürzten griechischen Akhmîm-Text (erhalten in P. Cair. 10759 aus dem späten 6. Jh.) als die ältere Form der Petrus-Apokalypse ansehen möchte (195ff.); dieser Text ist so weit von der äthiopischen Fassung entfernt, daß manche vermuten, es handle sich in Wirklichkeit um ein weiteres Fragment des Petrus-evangeliums (s. Kraus/Nicklas 82). Überzeugend sind die Verhältnisse geklärt in dem gleichzeitig erschienenen Beitrag von van Minnen (The Greek Apocalypse of Peter) in dem Sammelband von Bremmer/Czachesz (2003), dort 15-39, bes. 28f. (s. dazu auch Bremmer 8f.) und 34f.; vgl. in demselben Sammelband E. Tigchelaar, Is the Liar Bar Kokhba? Considering the Date and Provenance of the Greek (Ethiopic) *Apocalypse of Peter*, 63-77, dort 65 und T. Adamik, The Description of Paradise in the *Apocalypse of Peter*, 78-90. Dort findet sich S. 89f. eine willkommene Reproduktion des Rainer-Fragments, aus der sich ergibt, daß in Zeile 1 von fol. 2^v schon aus Raumgründen das von Wessely gelesene $\sigma\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$ nicht stimmen kann. James hatte – mit Blick auf den äthiopischen Text – $\delta\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ konjiziert. Diese Lesart wird durch H. Harrauer bestätigt, s. van Minnen 39: „H. Harrauer confirmed the existence of delta, which is visible in ultraviolet light“; so auch Kraus/Nicklas 127 und 121. Der Direktor der Wiener Papyrussammlung, Prof. Bernhard Palme, dem ich für seine freundliche Hilfe (ebenso wie Herrn Gronewald für die Vermittlung des Kontakts) sehr zu Dank verpflichtet bin, bestätigt die Beobachtung, „dass an der fraglichen Stelle das Omikron und Pi von der anderen Seite sehr kräftig durchscheinen“. Er fährt fort: „Man kann eigentlich nur anhand der identischen Position der Buchstaben (wie ein Blick auf das Blatt bei starkem Gegenlicht zeigt) sagen, dass es sich tatsächlich um die Buchstaben auf der „Rückseite“ handelt, so deutlich sieht man sie auch auf fol. 2^v. Ein Delta ist allerdings m.E. nicht mit Sicherheit zu sehen. Unter dem Mikroskop könnten allenfalls die kleinen Tintenreste über dem Omikron und eine schräge Haste zwischen den Beinchen des Pi als die Überreste des Delta angesehen werden.“

(132-135) mit direktem Bezug auf den jüdischen Heerführer geschrieben. Das läßt sich nicht aufrechterhalten, s. auch Tigchelaar (wie Anm. 130). Für ägyptischen Ursprung plädieren mit guten Gründen u.a. Bremmer 8. 14 und Tigchelaar 71f. 75. Leider stimmen die beiden Fassungen im Text des entscheidenden Satzes nicht überein; in der griechischen Version (καὶ πορεύου εἰς πόλιν ἄρχουσαν δύσεως καὶ πίε τὸ ποτήριον ὃ ἐπηγγειλάμην σοι ἐν χειρὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἐν Ἄιδου, ἵνα ἀρχὴν λάβῃ αὐτοῦ ἢ ἀφάνεια καὶ σὺ δεκτὸς [?] τῆς ἐπαγγελί[ας]) ist der erste Buchstabe von δύσεως unsicher. Folgt man hier der vom Äthiopen angegebenen Richtung, ergeht die Aufforderung an Petrus, „in die Stadt im Westen“ (äthiop.) oder „in die Stadt, welche herrscht über den Westen“ (griech.), zu ziehen (das faßt man vielleicht besser im Sinne von „den Vorrang hat im Westen“, vgl. Ps.Ign. Röm. praescr. [von der christlichen Gemeinde in Rom]: ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων [„die im Gebiet der Römer den Vorsitz führt“], ... προκαθημένη τῆς ἀγάπης).

Im Griechischtext der Petrusapokalypse geht es dann weiter: „und trinke den Kelch, den ich Dir verheißen habe, in der Hand (~ aus der Hand?) des Sohnes im Hades (oder: „des Sohnes dessen, der im Hades ist“), damit einen Anfang nehme sein Verschwinden ...“ Der äthiopische Text aber spricht vom Sohn Christi, der ohne Sünde ist (Bauckham 571): „Go out, therefore, and go to the city which is in the west and drink the wine about which I have told you, from the hand of my son who ist without sin, ...“ Die griechische Fassung ist mit der Antichrist-Thematik von 2Thess 2,3-12 in Verbindung gebracht worden (s. Aland 1979, 200f.).¹³¹ Manche sehen in ihr einen Hinweis auf die Verkörperung des Antichristus in Nero oder gar (aufgrund des Begriffs ἀφάνεια) eine Anspielung auf die Legende seines unsichtbaren Entweichens in den Osten, von wo er dann als Antichrist am Ende der Tage zurückkommen und beim Erscheinen Christi gerichtet werden wird (Bauckham 573-575; vgl. 2Thess 2,8f.). Aus der Formulierung πίε τὸ ποτήριον ὃ ἐπηγγειλάμην σοι darf man schließen, daß hier die an die Zebedaiden Jakobus und Johannes ergangene Martyriumsverheißung auf Petrus übertragen wurde (Mt 20,20-23; Mk 10,35-39; vgl. 1Kor 10,21; Joh 18,11). Da sich der Verfasser der Petrusapokalypse nachweislich auf den 2. Petrusbrief stützt,¹³² darf gefragt werden, ob nicht auch er (wie der Verfasser von Joh 21,18f., s.o.) die in 2Petr 1,14 berührte

¹³¹ Zur Antichrist-Thematik (die auch die Begriffe ‚Pseudo-Messias‘ und ‚Irrlehrer‘ umfassen kann) vgl. bes. Kap. 2 der Petrusapokalypse, ferner etwa Mt 24,24; Apk 12,9; 11,7; 1Joh 2,18ff.; 4,3; 2Joh 7; 1Tim 4,1ff.

¹³² Siehe Lapham 203f.; dort wird (204) auch überzeugend die schon von Aland beobachtete (o. Anm. 31) enge Verwandtschaft zwischen 2Petr und Hermas hinsichtlich der Parusie-Erwartung herausgearbeitet, hier verstärkt durch die beiderseits angeschlagene Thematik „of God’s merciful forbearance in allowing time for the fallen to repent“ (2Petr 3,9; Hermas, Vis. 2,2,4; Sim. 10,4,4) – ein Indiz für die zeitliche Nähe der beiden Autoren.

Offenbarung des nahen Todes Petri durch Christus zum Anlaß genommen hat, eine solche Prophezeiung „dramatisch“ umzusetzen und dabei das (nach Polykarps ruhmreichem Ende [?] im Entstehen begriffene) Konzept des Martyriums für Petrus zu verwerten.¹³³ Die Frontstellung gegen Rom (und Nero?) könnte aus der jüdischen Apokalyptik (analog der Johannesapokalypse) übernommen und der Thematik gemäß ausgestaltet worden sein. Auf diese Weise wäre hier erstmals ein Kausalzusammenhang zwischen dem Tod des Petrus und Neros Ende (als Strafe für den Tod des Apostels) hergestellt worden (falls sich die Deutung von τοῦ υἱοῦ τοῦ ἐν Ἅιδου auf Nero erhärten läßt). Ambrosius hat möglicherweise in seiner griechischen Version der Petrusakten einen ähnlichen Gedanken gefunden, denn er leitet seinen „Petrusexkurs“ in Heges. 3,2 wie folgt ein (183,17ff.): *demens tamen (sc. Nero) ... adversus Christianos insurrexit, ut ei debitus finis adpropinquaret*. Es bleibt aber der Verdacht, daß die unpassend erscheinende Verbindung des Ölbergs, auf dem die Petrusapokalypse spielt,¹³⁴ mit dem fernen Rom und mit dem Antichristus Nero als Hadessohn erst durch eine spätere Überarbeitung in den Griechischtext gekommen ist, der uns zufällig in einem einzigen Handschriftenfragment aus der 2. Hälfte des 5. Jh.s vorliegt (es sei an die Überarbeitung der Petrusakten erinnert). Als Indiz kann eine Bemerkung Bauckhams dienen (573): „The son of him who is in Hades' must be Nero, especially when we compare Ascension of Isaiah 4:3. However, the expression is a little odd. One assumes it means that Nero is the son of the devil: this would be a quite appropriate description of an Antichrist figure (cf. John 10:44 [sic]) and there is some later Christian evidence for the idea that Antichrist will be the son of the devil. But in Jewish and Christian literature of this period the devil is not usually located in Hades, the place of the dead: only from the fourth century onwards does the concept of Satan as the ruler of the dead become at all common in Christian literature.“¹³⁵

Schließlich kommt R. auf die Apostelgräber zu sprechen: Ihre Tradition lasse sich literarisch durch den Römerbrief des Ignatius von Antiochien bis um 100 zurückverfolgen (31). Damit sind wir bei der Hauptthese des dritten Beitrags gelangt:

¹³³ Oder schreibt der Verfasser der Petrusapokalypse so spät (nach ca. 160), daß er bereits Joh 21,18f. kannte (oder eine voraufliegende Quelle, falls es eine solche gab)? Wir dürften in jedem Falle in die Zeit nach 150 kommen; für die Zeit davor ist somit ein Martyrium Petri nicht bezeugt.

¹³⁴ Man vergleiche den Auftakt in § 1 mit den unmittelbaren Vorbildern Mt 24 (Mk 13); in § 15 ist wohl der Berg der Verklärung vorgestellt (§ 16 werden Moses und Elias und die anderen Väter im Paradies sichtbar), vgl. 2Petr 1,18; Mk 9,2ff.; Lk 9,28; 21,37; Tigchelaar (wie Anm. 130) 75f. plädiert dort für den Berg Zion oder den Berg Hermon.

¹³⁵ Skepsis über die Textfassung bringt auch Lapham 95 zum Ausdruck, der es für unsicher hält, ob es sich um einen martyrologischen Zusammenhang handelt.

III. S. Heid, Märtyrergrab im Römerbrief des Ignatius

Der Herausgeber [= H.] faßt seine eigenen Beiträge im Vorwort wie folgt zusammen: Er gehe (anders als der Rezensent)¹³⁶ von der Echtheit der Ignatiusbriefe aus und versuche den Römerbrief als ganzen zu deuten. Daraus ergäben sich neue Anhaltspunkte für eine gemeindliche Verehrung der Apostelgräber in Rom (9). Im zweiten Teil würden diese Erkenntnisse ins Gesamtbild der Anfänge der Märtyrerverehrung eingeordnet, die entgegen dem bisherigen Konsens der Gelehrten nicht frühestens in der Mitte des 2. Jh.s in Kleinasien (Smyrna) ihren Ursprung habe, sondern ins weit frühere jüdische und christliche Palästina hinabreiche und bereits um 110 „zufolge des Römerbriefs des Ignatius“ als Apostelkult in Rom greifbar sei (9f.). Der Leser ist gespannt, wie eine solche revolutionäre Ankündigung eingelöst wird. Für H. ist das ein leichtes Spiel: Er erfindet eine dem Römerbrief¹³⁷ vorgängige „mündliche Kommunikation“, einen „erste(n) Meinungs-austausch“ (83): Ignatius, zum Martyrium ad bestias entschlossen, „schickt [er] einen Boten voraus,¹³⁸ um die Römer dringend zu bitten, sein Martyrium nicht zu verhindern. Der Bote hat aber keinen Erfolg, (...)“. „In höchstem Maße beunruhigt wird Ignatius klar, dass hier mündliche Verhandlungen nicht mehr helfen, sondern sein Wunsch schriftlich mitgeteilt und unumstößlich dokumentiert werden muss.“ Die Feststellung, daß Ignatius mit seinem Brief auf die Mitteilung eines Boten aus Rom reagiert, sei für die Interpretation des Römerbriefs entscheidend; freilich könne der durch Boten vermittelte erste Meinungs-austausch nur aus dem Römerbrief selbst rekonstruiert werden. Damit glaubt H. freie Bahn zu haben, allerlei vorausgegangene Informationen aus dem Römerbrief herauszulesen, so S. 88f.: „Die Römer versuchten Ignatius den Löwentod auszureden, indem sie ihm ausrichten ließen, dass er in einem solchen Falle kein Grab haben werde, auf dem sein Name stehe, und er ohne Grab kein Totengedächtnis zu erwarten habe. Sie werden ihm wahrscheinlich auch gesagt haben, dass er ihnen durch sein Insistieren auf dem Löwentod die Aussicht auf ein

¹³⁶ Siehe neben ²Zw. 481f. jetzt auch Zw. Freib. 2011.

¹³⁷ In diesem Abschnitt der Rezension bedeutet „Römerbrief“ immer „Römerbrief des Ignatius“.

¹³⁸ Als scheinbarer Anhalt für einen solchen Boten dient Ign. Rom. 10,2: „Über jene, die mir von Syrien nach Rom vorausgegangen sind zu Gottes Ehre, habt ihr, wie ich glauben darf, Kenntnis erlangt; ihnen teilt auch mit, daß ich nahe bin. Denn alle sind sie Gottes und euer würdig; ihnen in allen Dingen Erholung zu verschaffen, ziemt sich für euch.“ Spricht man so von einem Diener, den man zu „Vorverhandlungen“ ausgeschickt hat und der ohne Erfolg zum Auftraggeber zurückkommt? Die gleiche Stelle wird später (170⁵³) mit größerem Recht zumindest hypothetisch auf gleichfalls verurteilte Ankömmlinge aus Antiochia bezogen, zu Unrecht aber gleichzeitig als „ein vager Anhaltspunkt für eine Refrigeriumspraxis“ eingestuft, die ja etwas ganz anderes meint (es geht um ein spätes Graffito, auf dem versprochen wird, bei Erhörung der Bitte ein Refrigerium für Petrus und Paulus abzuhalten).

weiteres Märtyrergrab neben jenen des Petrus und Paulus nehme. Man wird hinzugefügt haben, dass er sich von der Sorge der Römer für die Toten, die auch ihm ein Totengedächtnis garantiere, am Beispiel der Apostelgräber überzeugen könne. Das alles steht so ausdrücklich nicht geschrieben, aber man kann es aus der Reaktion des Ignatius erschließen (...).“ Dementsprechend werden weitere Mutmaßungen über die „dem Brief vorausgegangene(n) Kommunikation“ (101) angestellt, etwa „dass die Römer ... Ignatius gerade dadurch vom Löwentod abbringen wollten, dass sie ihm ein würdiges Begräbnis in Aussicht stellten“, ähnlich 94 („Sie stellen Ignatius ein würdiges Grab in Aussicht, womöglich auch hier mit dem Zusatz: ein Grab so schön wie jene Gräber der Apostelfürsten!“), in 105 wird der erfundene Bote sogar als Garant dafür benannt, daß ‚Ignatius‘ die auf das „Martyrium der Apostelfürsten“ gemünzten Stellen des 1. Clemensbriefes richtig verstanden habe: „Abgesehen davon [daß er den damaligen Sprachgebrauch beherrschte] hatte ihm gewiss sein Bote berichtet, dass die Römer die Apostelfürsten genau so als Märtyrer ehrten, wie man es dem 1. Clemensbrief entnehmen konnte.“ Eine solche auf willkürlichen Annahmen bauende Argumentation muß nicht kommentiert oder an wissenschaftlichen Standards gemessen werden.

Obwohl im ganzen Römerbrief das Stichwort „Grab“ ein einziges Mal, und dort in einer Gorgianischen Metapher auftaucht (4,2 „... damit sie [die wilden Tiere] mir zum Grab werden“),¹³⁹ gelingt es H., auf 27 Seiten mindestens 102(!)mal von „Grab“, „Gräber“, „Grabmal“, „Begräbnis“ zu sprechen. Allein diese Zahlen können zeigen, was in diesem Essay aus dem Text heraus- und was in ihn hineingelesen wird. Selbst ein so unschuldiger Satz wie „Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch“ (4,3) führt zum Grab (107): „Der ganze Brief dreht sich um die Frage des Grabes, und nun auch diese Stelle. Denn selbstverständlich war das stärkste Argument der römischen Gemeinde, um Ignatius vom Löwentod abzubringen, der Hinweis auf ihre Apostelgräber: Selbst die Apostel haben es nicht verschmäht, dass ihr Andenken an den Gräbern bewahrt wird. Bestehe also nicht auf dem Löwentod!“ Kein Wort von all dem findet sich bei ‚Ignatius‘! Die hier formulierte These zieht sich wie ein Leitmotiv in immer neuen Variationen durch den Essay; sie ist grundverkehrt und stellte bereits am Anfang (86) die Weichen auf einen Irrweg: „Wie auch immer die römische Gemeinde sich verhalten hat, Eines ist klar: Sie wollte Ignatius wenigstens den Löwentod in der Arena ersparen, wenn er denn schon sterben sollte.“¹⁴⁰ Umgekehrt wird zu zeigen sein, dass sich Ignatius’

¹³⁹ Siehe dazu Zw. 211.

¹⁴⁰ Vgl. 99: „Den Römern war nicht das Martyrium an sich ein Problem, sondern die Art des Martyriums, die kein Totengedächtnis am Grab ermöglichte. Sie wollten seinen Leib haben, und darauf bestanden sie nun erst recht, um Ignatius von seiner Fixierung auf den Löwentod abzubringen. Ignatius wollte hingegen den Löwentod sterben, und gerade

ganzes Drängen nicht auf das Martyrium an sich richtete, sondern gerade auf den Löwentod, und gerade in diesem Punkt wollten ihm die Römer nicht folgen.“ Kann man den Tenor des Römerbriefs gründlicher verkennen? Ein einziger Satz genügt, dieses ganze Gespinst zu zerreißen: „Feuer und Kreuz, Rudel von wilden Tieren, Zerstreuungen von Knochen, Zerschlagen der Glieder, Zermalmungen des ganzen Körpers, üble Plagen des Teufels sollen über mich kommen, nur daß ich zu Jesus Christus gelange“ (IgnRöm 5,3 Πῦρ καὶ σταυρὸς θηρίων τε συστάσεις, σκορπισμοὶ ὀστέων, συγκοπή μελῶν, ἄλεσμοὶ ὄλου τοῦ σώματος, κακαὶ κολάσεις τοῦ διαβόλου ἐπ’ ἐμὲ ἐρχέσθωσαν, μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω). Also: jede Art des Martyriums wäre ihm willkommen, wenn er nur sein Ziel, Jesus Christus, erreicht. Demgemäß schreibt er Smyrn 4,2 gegen die doketisch denkenden Gnostiker: „Wozu habe ich mich auch selbst dem Tode überliefert, zu Feuer, zu Schwert, zu wilden Tieren (πρὸς πῦρ, πρὸς μάχαιραν, πρὸς θηρία)? Aber nahe dem Schwert ist nahe bei Gott und inmitten wilder Tiere ist inmitten Gottes – einzig im Namen Jesu Christi (ἀλλ’ ἐγγὺς μαχαίρας ἐγγὺς θεοῦ, μεταξύ θηρίων μεταξύ θεοῦ· μόνον ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ).“ Es geht nirgends bei ‚Ignatius‘ um die schwächliche Alternative ‚Löwentod ohne Grab‘ versus ‚Schwert- oder sonstiger Tod mit Grab‘, sondern um ‚Tod als Befreiung der Seele zum wahren Leben‘ versus ‚Bewahrung des fleischlichen Leibes¹⁴¹ und damit Fesselung der Seele an die Materie‘; das zeigt sich im Römerbrief in den Antithesen „leben – sterben“, „Gott – Welt/Materie – reines Licht“ in 6,2 μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι, μὴ θελήσητέ με ἀποθανεῖν· τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσησθε μηδὲ ὕλη ἐξαπατήσητε· ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν. Zu vergleichen sind die Kapitel 7 und 8, z.B. 7,2 „Denn ich schreibe euch als einer der lebt (ζῶν), sich aber nach dem Sterben sehnt (ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν). Meine Liebe ist gekreuzigt, und in mir ist kein Feuer, das die Materie liebt (πῦρ φιλόυλον).“ Entgegen den Behauptungen H.s läßt der Text nirgends „Rückschlüsse zu auf die bereits zu Beginn des 2. Jahrhunderts bestehende Verbreitung und Bekanntheit des christlichen Kultes an den Märtyrergräbern“ (101), bestätigt er nirgends „die Apostelgräber in Rom“ (108), weist er sie nirgends als „Referenzpunkte der Argumentation“ aus (108). Der Essay endet mit der dogmatischen Festlegung, auf die hin er von Anfang an ausgerichtet war: „Wenn aber Paulus in Rom das Martyrium erlitten hat, dann gab es dort sein Grab, denn ohne ein solches Grab haben die Römer weder Toten- noch Märtyrerkult gekannt. Wenn nun Paulus ein Grab besaß, dann muss man auch ein solches für Petrus annehmen, den die Römer gleichrangig neben Paulus verehrt haben.“

deshalb argumentierte er, er wolle bewusst nichts Sichtbares hinterlassen“ (mit Verweis auf 4,2 und 3,2f.).

¹⁴¹ Das ist in Röm 2,1 mit ἐὰν δὲ ἐρασθῆτε τῆς σαρκός μου gemeint („wenn ihr darauf brennt, mein fleischliches Leben bewahrt zu sehen“), wo H. glaubt, aus dem Text eine Bestätigung des Grabkults der Römer durch Ignatius herauslesen zu können (100).

Die Kostproben solcher Exegese, die allein der Bestätigung einer vorgefaßten Meinung zu dienen scheint, wecken den Impuls, das Büchlein überhaupt zur Seite zu legen. Doch die Thesen des hier skizzierten Essays werden im zweiten Teil („Jubel am Grab“) beständig als scheinbar gesicherte Ergebnisse zitiert oder vorausgesetzt. Deshalb muß im Interesse des Lesers, der eine sorgfältige Überprüfung der potentiellen Spuren eines frühen christlichen Grabkultes in Rom erwartet, wenigstens an einem Beispiel im Detail aufgezeigt werden, wie brüchig das hier mit viel Phantasie und wenig handwerklicher Kunst aufgeschüttete Fundament in Wirklichkeit ist. Dabei bleibt bewußt außer Betracht, daß das Briefkorpus des ‚Ignatius‘ uns gar nicht in die bei H. vorausgesetzte christliche „Frühzeit“ um 110 führt, sondern in die Zeitspanne 160-180, s. Zw. Freib. 2011.

Daß die frühe Kirche Roms „ein Märtyrergedenken am Grab“ kennt (89), wird wie folgt „bewiesen“: „Gleich zu Beginn kommt Ignatius indirekt auf sein (Märtyrer-)Grab zu sprechen: ‚Denn weder werde ich (wenn ihr redet und euch bei den Behörden einsetzt) jemals eine solche Gelegenheit haben, zu Gott zu gelangen, noch könntet ihr, wenn ihr schweigt, (jemals) auf einem besseren Denkmal geschrieben stehen. Denn wenn ihr von mir schweigt, werde ich Wort Gottes sein‘ (2.1). Der Ausdruck ‚zu Gott gelangen‘ meint das Martyrium. Ignatius hat hier nicht irgendein Martyrium vor Augen, sondern jenes, zu dem er verurteilt ist und das er unbedingt erleiden will (‚eine solche Gelegenheit‘) und dessen wichtigster Aspekt es ist, dass er dabei unsichtbar werden wird: Wenn die Löwen ihn auffressen, wird er kein Grab haben (4.1f), und genau dies meint er auch, wenn er vom ‚Wort Gottes‘ spricht: Durch den Löwentod wird er körperloses ‚Wort Gottes‘ sein. Würde er hingegen einen anderen Märtyrertod sterben, bei dem er eine Leiche hinterließe, bliebe er sichtbar. Dieser Aspekt ist zentral, deshalb benutzt Ignatius eine starke Formulierung: Er wird nicht nur ‚zu Gott gelangen‘, sondern ‚Wort Gottes sein‘.“

In diesen wenigen Zeilen stecken eine ganze Reihe methodischer und sachlicher Irrtümer (einschließlich gravierender Fehlentscheidungen textkritischer Art), die eine Kette verhängnisvoller Schlußfolgerungen nach sich ziehen.

1. Vorausgeschickt sei ein Rückblick auf den Zusammenhang: Das hier skizzierte Kapitel 2 beginnt mit dem Motto: „Denn ich will nicht, daß ihr (durch euer Handeln) Menschen gefällt¹⁴², sondern Gott gefällt (wie ihr ihm ja auch gefällt)“: οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀνθρωπαρεσκῆσαι, ἀλλὰ θεῷ ἀρέσαι, ὅσπερ καὶ ἀρέσκετε. Nimmt man den Gedanken von Kap. 1 hinzu, ergibt sich der Sinn: Der Anfang seines Martyriums ist gut gemacht, da er als Gefesselter auf

¹⁴² 1Thess 2,4; Gal 1,10.

dem Weg nach Rom ist, wo er – wenn Gott es fügt – sein Ziel, die Vereinigung mit Gott (1,2 τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν) durch das Martyrium erreichen wird, wenn nur die Christen Roms ihm nicht durch gutgemeinte Rettungsversuche hinderlich werden. Er will, daß sie nicht nach menschlichem Wertmaßstab handeln, d.h. ihm das Leben zu erhalten suchen, sondern nach dem Maßstab Gottes (d.h. das leibliche Leben geringachten, um das himmlische zu gewinnen). Damit ist der Tenor klar bezeichnet: es geht nicht (wie H. uns glauben machen will) um die Alternative „Märtyrertod mit Grab oder ohne Grab“, sondern um „Märtyrertod oder Leben“.

2. Wenn sie sich für ihn bei den Behörden einsetzen (und sein Leben retten), wird ihm eine Gelegenheit, Gottes teilhaftig zu werden, genommen, wie sie ihm nicht leicht ein zweites Mal vergönnt sein wird: das ist mit οὔτε γὰρ ἐγώ ποτε ἔξω καρπὸν τοιοῦτον θεοῦ ἐπιτυχεῖν gemeint, nicht – wie H. behauptet – eine Gelegenheit, von Löwen so gründlich aufgefressen zu werden, daß er keinerlei Reste eines Leichnams hinterlasse, die in einem Grab bestattet werden könnten. Angeblich sei hier der Aspekt, beim Martyrium unsichtbar zu werden, zentral: In Wirklichkeit ist er nirgends in den ersten beiden Kapiteln auszumachen; er wird von H. willkürlich durch einen Vorgriff auf 4,2 interpoliert, obwohl auch in 4,2 nicht die von H. hier suggerierte Bedeutung vorliegt, sondern lediglich eine rhetorische Klimax eingeführt ist (den Leib – das Gefängnis der Seele – nicht nur in den Tod geben, sondern ihn geradezu durch das Gorgianische ‚Tiergrab‘ annihilieren: das umschreibt erst zureichend das Ausmaß seiner Sehnsucht, durch Hingabe des fleischlichen Leibes die Freiheit – für seine Seele – zu gewinnen).

3. Den zweiten Teilsatz von 2,1 (οὔτε ὑμεῖς, ἐὰν σιωπήσητε, κρείττονι ἔργῳ ἔχετε ἐπιγραφεῖναι) übersetzt H. mit „noch könntet ihr, wenn ihr schweigt, (jemals) auf einem besseren Denkmal geschrieben stehen“, was ihn anschließend zu langen, beinahe skurrilen Ausführungen über sichtbare und unsichtbare Denkmäler und Gräber mit „besseren“ oder „schlechteren“ Inschriften verleitet (89f.), ferner zu der Annahme, „dass Ignatius von vornherein an sein eigenes Grab denkt.“ „Es wäre ihm“, so fährt er fort, „verächtlich, ein Grab zu haben, auf dem bloß sein Menschenname steht. Er hält das für ein schlechteres Denkmal. Denn er will kein sichtbares Grab haben, sondern durch den Löwentod unsichtbar werden“ (90). Die Übersetzung dürfte durch die weit verbreitete zweisprachige Ausgabe von J.A. Fischer (1956, ¹⁰Darmstadt 1993) beeinflusst sein, der als einziger unter den von mir konsultierten Übersetzern das Verb ἐπιγράφειν so wiedergibt, daß man meinen könnte, er nehme es wörtlich („noch könnt ihr ... auf ein besseres Werk euren Namen setzen“), während er in Wirklichkeit einfach die Metapher auch im Deutschen beibe-

halten hat, wie seine Erläuterung in Anm. 10 zeigt: die Römer sollten dazu beitragen, „daß er ein Kunstwerk werde, auf das sie als Mitschöpfer ihren Namen setzen dürfen.“¹⁴³ Man kann aus jedem Lexikon entnehmen, daß ἐπιγράφειν jederzeit metaphorisch verwendet wird; stattdessen bedeutet H. seinen Lesern (Anm. 30): „ἐπιγράφεσθαι meint eine (geritzte, gut sichtbare) Inschrift (z.B. Apg 17,23; Offb 21,12; 1Clem 43,2), doch offenbar auf einem Denkmal (κρείττονι ἔργῳ)“. Dabei hätte er in Schoedels kommentierter Übersetzung (auf die er einige Male rekurriert) die durch Ps.-Sokrates ep. 7,2 (ὡς οὐκ ἂν ἐκὼν ποτε ἔργῳ ἐπιγραφείην ἀδίκῳ) abgesicherte, sprachlich korrekte Wiedergabe vor Augen gehabt: „noch kann euch ... eine bessere Tat zugeschrieben werden.“ Da sich der Infinitiv Passiv auch reflexiv fassen läßt (im Sinne von *se* [oder *nomen suum*] *inscribere*),¹⁴⁴ wird man im Hinblick auf den gedanklichen Zusammenhang wohl besser die folgende Version wählen: „noch habt ihr (je) die Möglichkeit, euch das Verdienst einer besseren Tat zuzuschreiben“ (~ „euch als Urheber einer besseren Tat auszugeben“),¹⁴⁵ siehe Flav. Ios., BI 5,444 τὴν μὲν γε πόλιν ἀνέτρεψαν αὐτοί, Ῥωμαίους δ' ἄκοντας ἠνάγκασαν ἐπιγραφῆναι σκυθροπῶ κατορθώματι: „Sie selbst (die Tyrannen Simon und Johannes in Jerusalem) waren es, die die Stadt zerstörten, sie zwangen die Römer gegen ihren Willen, sich das Verdienst eines traurigen Erfolges zuzuschreiben (= sich als Urheber eines traurigen Sieges auszugeben = sich einen traurigen Erfolg an die Fahne zu heften), [es fehlte nur noch, daß sie selbst das zögernde Feuer in den Tempel hineingetragen hätten].“

4. Es trifft nicht zu, daß der vermeintlich zentrale Aspekt, Ignatius werde bei seinem Martyrium unsichtbar, durch die Wahl der Formulierung „Wort Gottes sein“ an Stelle von „zu Gott gelangen“ zum Ausdruck komme: Hier rächt sich, daß H. einerseits versäumt hat, die Textgrundlage dessen, was er eine „starke Formulierung“ nennt (ich Wort Gottes!': 89²⁹), zu überprüfen, andererseits am Ende seines Zitats unpassend geschnitten hat: dem ἔόν-Satz darf man sein korrespondierendes Gegenglied ἐὼν δέ nicht nehmen. Wir erhalten dann die folgenden konkurrierenden handschriftlichen Textfassungen:

¹⁴³ Von H. aufgenommen S. 89: „Während er (ἐγώ) durch den Löwentod kein Grab hat, sollen die römischen Christen ein besseres Denkmal haben, auf dem ihre (ὕμεις) Namen stehen. Dieses Denkmal ist ein unsichtbares Denkmal: sein Martyrium, auf dem gleichsam wie auf einem Ehrenmal ihre Namen stehen, insofern sie von allen zu loben sind, dass sie sein Martyrium zugelassen haben.“ Nur verträgt sich dies nicht mit dem, was anschließend über konkrete Denkmäler und Inschriften dargetan wird.

¹⁴⁴ Im Lateinischen begegnet die gleiche metaphorische Ausdrucksweise bei *inscribere*, vgl. Ovid, met. 10,199 *mea dextera leto | inscribenda tuo est, ego sum tibi funeris auctor*; 15,127f. *ipsos inscripsere deos sceleri* (ThLL VII,1, 1848,14ff.).

¹⁴⁵ Vgl. Aeschin. 3,167 ἐὼν δ' αὐτόματόν τι συμβῆῖ, προσποιήσῃ καὶ σεαυτὸν ἐπὶ τὸ γεγεννημένον ἐπιγράψεις; Weitere Beispiele LSJ s.v. IV.

a) Ἐὰν γὰρ σιωπήσητε ἀπ' ἐμοῦ, ἐγὼ γενήσομαι θεοῦ, ἐὰν δὲ ἐρασθῆτε τῆς σαρκός μου, πάλιν ἔσομαι τρέχων.

b) Ἐὰν γὰρ, ἐγὼ <λόγος> γενήσομαι θεοῦ, ἐὰν δὲ, πάλιν ἔσομαι φωνή.

Die Fassung a) ist einmütig in allen griechischen Handschriften überliefert: G(G¹)HKTgM (g = die längere griech. Rezension, M = griech. Text im Martyrium des Ignatius von S. Metaphrastes) und in der armenischen Übersetzung, die Fassung b) [mit Zusatz <λόγος>¹⁴⁶ und am Schluß φωνή statt τρέχων] in L(Am)CSSm, d.h. in der lateinischen, koptischen und der gekürzten syrischen Übersetzung, ferner in der armenischen und syrischen Übersetzung des Briefes im Martyrium Ignatii (AmSm).¹⁴⁷ Schon das äußere Kriterium der Handschriftenstematik erweist die Fassung a) als die ursprüngliche.¹⁴⁸ Aber auch das „innere“ Kriterium der sachlichen Korrektheit und der gedanklichen Konsequenz innerhalb des Zusammenhanges bestätigt, daß wir in der Fassung a) das Original greifen: „Denn wenn ihr von mir schweigt, werde ich Gott angehören (~ Gottes teilhaft sein), wenn ihr aber auf den Erhalt meines fleischlichen Lebens brennt, werde ich aufs neue¹⁴⁹ (mit Paulus in 1Kor 9,24) Läufer <zu Gott hin>¹⁵⁰ sein müssen.“ Durch ἐγὼ γενήσομαι θεοῦ erhält das voraufgehende οὔτε (γὰρ) ἐγὼ (ποτε ἔξω καιρὸν τοιοῦτον) θεοῦ ἐπιτυχεῖν (2,1) passend sein positives Gegenglied; vgl. 6,2 τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι;¹⁵¹ Magn 10,2 (ὃς γὰρ ἄλλω ὀνόματι καλεῖται πλεον τούτου,) οὐκ ἔστιν τοῦ θεοῦ; Röm 1,2 ἐμοὶ (δὲ δύσκολόν ἐστιν) τοῦ θεοῦ ἐπιτυχεῖν; 4,1 ἔστιν θεοῦ ἐπιτυχεῖν; (8,3 ἴνα

¹⁴⁶ In der Kombination ἐγὼ <λόγος> θεοῦ (LAMC); stattdessen steht <λόγος> γενήσομαι θεοῦ in SSm: Die Interlinearglosse <λόγος> hat also zu unterschiedlichen Wortverdrängungen geführt: teils ging ἐγὼ verloren, teils γενήσομαι.

¹⁴⁷ Das heißt, daß wir hierfür nirgends den wirklichen griechischen Wortlaut haben, sondern nur den aus den Übersetzungen erschlossenen.

¹⁴⁸ Dies wird auch dadurch gestützt, daß ein ursprüngliches φωνή auf paläographischem Wege nicht zu einem nur schwer verständlichen τρέχων hätte werden können. Der Versuch, diesem Übel durch die Konjekturen ἠχώ abzuhelfen (Cureton, Bunsen, Zahn), ist ein offenkundiger Notbehelf und methodisch fragwürdig.

¹⁴⁹ Πάλιν hat hier die übliche Bedeutung „wieder“ (einige nehmen das Adverb als „zurück“): schon beinahe am Ziel seiner Rennbahn angelangt, den Siegespreis des Martyriums errungen, muß er, wenn sie ihm durch ihre Fürsprache das Leben erhalten, aufs neue in den Wettlauf, der stets die Gefahr in sich birgt, daß man ihn als Verlierer verläßt.

¹⁵⁰ Vgl. Philad 2,2 τοὺς θεοδρόμους. Polyc 1,2 προσθεῖναι τῷ δρόμῳ σου. 7,2 θεοδρόμος; aber auch Polyc 6,1 συγκοπιᾶτε ἀλλήλοις, συναθλεῖτε, συντρέχετε, συμπάσχετε. [Paul.] 2Tim 4,7 τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγωνίσασμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα (vgl. Apg 20,24 ὡς τελειώσω τὸν δρόμον μου); Hebr. 12,1 δι' ὑπομονῆς τρέχουμεν τὸν προκειμένον ἡμῖν ἀγῶνα. Vom „Lauf zum Martyrium“ spricht Gregor von Nyssa, s. Anm. 153.

¹⁵¹ Leicht anders in 7,1 μᾶλλον ἐμοῦ γίνεσθε, τουτέστιν τοῦ θεοῦ: „werdet besser die meinen (~ meine Helfer), d.h. Helfer Gottes“.

ἐπιτύχω); 9,2 ἐὰν θεοῦ ἐπιτύχω;¹⁵² Eph 12,2; Magn 14,1; Trall 12,2; 13,3; Smyrn 11,1; Pol. 7,2; 7,7. Wer zur Vereinigung mit Gott gelangt ist, hat seinen irdischen Wettkampf beendet, genießt die Ruhe Gottes (Eph 15,2; 19,1); wem dagegen die Erreichung dieses Ziels verwehrt wird, der muß weiter ein „Rennläufer“ sein, bis er den Siegespreis erlangt; das schließt harte Züchtigung des eigenen Körpers ein, wie Paulus zu verstehen gibt (1Kor 9,24-27),¹⁵³ und birgt das Risiko, am Ende doch noch alles zu verlieren.¹⁵⁴ Der Urheber der Fassung b) hat die Antithese γενήσομαι θεοῦ – πάλιν ἔσομαι τρέχων (~ das Ziel erreichen – den Lauf zum Ziel aufs neue beginnen) nicht verstanden und deshalb durch Interpolation einen scheinbar sinnvollen Gedanken herzustellen versucht. Λόγος bot sich dabei scheinbar als Gegenbegriff zu σιωπήσητε an; aber λόγος θεοῦ zu sein, ist Jesus vorbehalten (Magn 8,2),¹⁵⁵ kann nicht auf den Märtyrer Ignatius übertragen werden. Der Begriff φωνή wurde sekundär als antithetische Entsprechung zu λόγος eingeführt.¹⁵⁶ Camelot, der sich in der Regel auf

¹⁵² In diese Reihe fügt sich auch der Schluß von 2,2: καλὸν τὸ δύναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω, wo ebenfalls das Eingehen in Gott erstrebt (und nicht auf eine akustische Metaphorik abgehoben) wird; vgl. 6,3 εἴ τις αὐτὸν [sc. θεόν] ἐν ἑαυτῷ ἔχει; 7,2 δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα.

¹⁵³ Vgl. Basil. hom. in Ps. 33 (PG 29, 376 B) διώξεις δὲ οὐκ ἄλλως ἢ κατὰ σκοπὸν τρέχων εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως [Phil 3,14]; Greg. Nyss. beat. 8 (PG 44, 1293 C) ὅ τε πρὸς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τρέχων [Phil 3,14], καὶ ὁ διὰ τὸ βραβεῖον διωκόμενος παρὰ τοῦ ἐχθροῦ, ... οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ τὸν τοῦ μαρτυρίου δρόμον ἀνύοντες, ἐν τοῖς ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας ἀγῶσι, etc. Hier sollte besonders die Junktur „den Lauf zum Martyrium“ (τὸν τοῦ μαρτυρίου δρόμον) beachtet werden.

¹⁵⁴ Joh. Chrys. hom. in Phil. praef. 3 (PG 62,180, lin. 44) καὶ γὰρ ὁ τρέχων, ἐὰν δέκα διαύλους δραμῶν, τὸν ὑστερον ἀφή, τὸ πᾶν ἀπώλεσε· καὶ ἡμεῖς, ἐὰν ἀρξάμενοι τῶν ἀγαθῶν ἔργων, ὑστερον ἐκλυθῶμεν, τὸ πᾶν ἀπωλέσαμεν, τὸ πᾶν διεφθείραμεν. hom. 7 in Hebr. 3 (PG 63, 64, lin. 46) ὁ τρέχων οὐδαμοῦ ἴσταται· ἐπεὶ κἂν μικρὸν ῥαθυμήσῃ, τὸ πᾶν ἀπώλεσεν. Vgl. Ign. Trall 13,3 ἔτι γὰρ ὑπὸ κίνδυνόν εἰμι.

¹⁵⁵ Vgl. 8,2 (Jesus Christus) τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς.

¹⁵⁶ Die Unterscheidung zwischen „Laut“ und „Wort“ gehört zum Allgemeingut des antiken Grammatikunterrichts, s. W. Ax, Laut, Stimme und Sprache. Studien zu drei Grundbegriffen der antiken Sprachtheorie, Göttingen 1986; G. Vogt-Spira, Vox und Littera. Der Buchstabe zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit in der grammatischen Tradition, Poetica 23, 1991, 295-327. Die Kommentare Bauer (1920), Bauer/Paulsen (1985) und Schoedel verweisen auf den Gegensatz zwischen bedeutungsvollem „Wort“ und leerem „Laut“ etwa bei Plutarch, de animae procreatione 27 (mor. 1026 A): φωνή ... ἄλογος καὶ ἀσήμαντος – λόγος δὲ λέξις ἐν φωνῇ σημαντικῇ διανοίας, dem die aristotelische Definition von „Laut“ als bloßem Geräusch und „Wort“ als Laut, der eine Bedeutung übermittelt, zugrundeliegt (Arist. interpr. 4, 16b 26-32). Seit Hilgenfelds kommentierter Ausgabe (Berlin 1902) bemüht man alternativ den im Johanneskommentar des Origenes zitierten Gnostiker Herakleon, der – zum Mißfallen des Origenes – Johannes den Täufer über die Propheten stellt, indem er folgende Dreierreihe bildet: λόγος/ „Wort“ (= Jesus) – φωνή/ „Stimme“ (= Joh. d. Täufer) – ἦχος/ „Laut“ (= Propheten), s. Orig. in Ioh. 6,20,108 δυσφημότερον δὲ ὁ Ἡρακλέων περὶ Ἰωάννου καὶ τῶν προφητῶν διαλαμβάνων φησὶν ὅτι «Ὁ λόγος μὲν ὁ σωτὴρ ἐστίν, φωνὴ δὲ ἢ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἢ διὰ Ἰωάννου διανοουμένη, ἦχος δὲ πᾶσα προφητικὴ τάξις». Nach Herakleon soll ein Umschlag von der niederen zur höheren

Funk/Bihlmeyer (1924) stützt, bietet (an dieser Stelle von ihnen abweichend) in SC³10 (1958) den richtigen Text mit der passenden Übersetzung von *πάλιν ἔσομαι τρέχων* durch „Il me faudra recommencer à courir“ und dem Hinweis auf die entsprechenden Paulusstellen (Anm. 1).¹⁵⁷ Zu Recht urteilt er über die interpolierte Version b): „Cela ne peut se justifier que par de subtiles distinctions entre ‚voix‘ et ‚parole‘, qui semblent tout à fait étrangères au texte.“¹⁵⁸ Alle Spekulationen, die H. (90ff.) über *λόγος* und *φωνή* anstellt,¹⁵⁹ sind

Qualität möglich sein, so daß der Laut (des Jüngers) zur Stimme und die Stimme (des Dieners) zum Wort werden könne (6,20,111): τῷ ἤχῳ φησὶν ἕσεσθαι τὴν εἰς φωνὴν μεταβολήν, μαθητοῦ μὲν χώραν διδοῦς τῇ μεταβαλλούσῃ εἰς λόγον φωνῆ, δούλου δὲ τῇ ἀπὸ ἤχου εἰς φωνήν. Dieser Umschlag läßt sich aber nicht auf die Personen (Propheten, Johannes, Jesus) umsetzen und damit auch nicht für Ignatius als „Wort Gottes“ in Anspruch nehmen. – Es sei dahingestellt, ob der Interpolator gnostische Logotheorien verarbeitet; s. dazu L. Abramowski, Ein gnostischer Logotheologe. Umfang und Redaktor des gnostischen Sonderguts in Hippolyts ‚Widerlegung aller Häresien‘, in: dies., Drei christologische Untersuchungen, BZNW 45, Berlin 1981, 18-62. Auf sie verweist Chr. Marksches, Valentinus Gnosticus? Tübingen 1992; siehe dort 204ff. zu Valentins Fragment 7, bes. 206f.: „Die Anschauung des (Valentinianers) Markus, der Logos sei als Stimme des Vaters hervorgegangen, steht im Gegensatz zu der Auffassung des Hippolyt, Gott habe ‚das Wort zuerst durch Denken (ἐννοηθεῖς)‘ gezeugt, es sei ‚nicht (unmittelbar) als eine Stimme (οὐ λόγον ὡς φωνήν)‘ hervorgegangen. Während er als Erstgeborener hinausgeht, trägt der Logos als ‚φωνή‘ die Ideen des Vaters in sich, ist also – platonisch gesprochen – der Nous des Vaters.“ Nach Abramowski (25 Anm. 22) umschreibt ‚Stimme‘ einen Aspekt der Bedeutung des Wortes *λόγος* (s. Marksches 207 Anm. 17).

¹⁵⁷ Der Begriff „Läufer in der Rennbahn“ dürfte auch deshalb gut zu Ignatius passen, weil er sich ja – während er den fiktiven Brief schreibt – ganz konkret auf seinem „Lauf“ von Syrien nach Rom zum Martyrium befindet; in Röm 9,2 etwa spricht er von sich als einem *παροδεύοντα*, in 10,2: *περὶ τῶν προελθόντων με ἀπὸ Συρίας εἰς Ῥώμην*. In Eph 12,2 wünscht er sich, in den Spuren des Paulus sich zu befinden (οὐ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὐρεθῆναι), wenn er zu Gott gelange; vgl. ferner 21,2 ὅθεν [aus Syrien] *δεδεμένος εἰς Ῥώμην ἀπάγομαι*.

¹⁵⁸ Nach H. (90³³) „setzt (Camelot) ... an der betreffenden Stelle *τρέχων* statt *φωνή* entgegen dem überlieferten Text“ (sic). Die *lectio difficilior* sei jedoch vorzuziehen. „Der Herausgeber hat sie nur abgelehnt, weil er sie nicht verstanden hat.“ Das Nichtverstehen dürfte auf der Gegenseite liegen, wo weder die Überlieferungsverhältnisse durchschaut sind, noch der methodische Lapsus vermieden ist, daß sich die Feststellung „entgegen dem überlieferten Text“ und die Begründung einer Variantenwahl gemäß der ‚*lectio difficilior*‘ gegenseitig ausschließen.

¹⁵⁹ Er empfiehlt (90) die Deutung: „Wenn sie ... ‚nach seinem Fleisch verlangen‘ (2.1), das heißt seinen Leichnam im Grab mit seinem Namen darauf wollen [nein, sondern „darauf brennen, sein leibliches Leben zu erhalten“, s.o.], dann wird er ‚Laut‘ (*φωνή*) sein.“ Diese „merkwürdige“ Formulierung werde „vom Gedanken des Grabes her“ verständlich: statt Wort Gottes werde er ein Laut sein, nämlich sein Name auf dem Grab, den der Besucher liest. „Der Name des Toten auf dem Grab ist ein ‚Laut!‘, weil man in der Antike immer laut liest, aber auch weil man am Grab dem Toten Glück wünscht und dabei seinen Namen ausruft“ (90). Von hierher, so wird S. 91 gefolgert, bestätige sich nochmals, „dass es Ignatius von Anfang an um die Frage nach seinem Grab geht: Er will den Löwentod, weil er dadurch unsichtbar wird, während die Römer ihn gerade wegen des Grabes vom Löwentod abbringen wollen. Sie möchten vielmehr, offensichtlich aufgrund alter

also bereits durch den bloßen Rekurs auf die gute Überlieferung als verfehlt erwiesen und sollen uns nicht weiter aufhalten.

5. Abgewehrt werden muß zum Schluß noch die gänzlich aus der Luft gegriffene Verbindung zwischen dem angeblichen Wunsch des Ignatius, kein Grab zu haben, und dem leeren Grab Christi (93): Gemäß 3,2-3 wolle Ignatius wahrer Christ und wie Christus ‚treu‘ sein, „indem er nicht mehr zu sehen ist, so wie Christus nicht mehr im Grab lag“ – freie Phantasie!¹⁶⁰ Diese behält auch in 94f. (im Zusammenhang mit 4,2) ihren freien Lauf: „Treffend spielt daher Ignatius auf das leere Grab Jesu an“ (er tut es mit keiner Silbe!). „Er möchte ‚wahrhaft‘ Jünger Christi sein, so wie Christus ‚wahrhaft‘ auferstanden ist.¹⁶¹ Deutlicher gesagt: Wenn schon Christus selbst kein bleibendes Grab hatte, mit welchem Argument können die Römer dann verhindern, dass ihm die Löwen zum Grab würden? Der Hinweis auf das leere Grab Christi lag für Ignatius schon deshalb nahe, weil er als antiochenischer Bischof das Herrengrab in Jerusalem sicher kannte“, – ich breche ab: Hat man je haltlosere Ausdeutungen eines völlig verständlichen Textes gelesen? Man fragt nach dem Motiv für ein derart obsessives textwidriges Herbeireden eines grablosen Martyriums.¹⁶² Vielleicht finden wir es S. 99: „Wenn Ignatius eine Märtyrerverehrung ohne Grab erhofft, dann liegt darin der erste Hinweis auf eine liturgische Praxis, die dann tatsächlich seit dem 3. Jahrhundert in Rom existierte, als man dort auch nordafrikanische Märtyrer (Cyprian) an ihrem Todestag feierte, ohne deren Grab zu besitzen.¹⁶³ Aber das heißt nicht, eine solche Praxis wäre schon im 2. Jahrhundert möglich gewesen. Denn wenn Ignatius wirklich als Märtyrer in der Arena starb [wofür Polyc. Phil. 9,1 spreche] und kein Grab hinterließ, dann erklärt sich auch, weshalb es in Rom tatsächlich keine liturgische Ignatiusverehrung gab.“ Ist das des Pudels Kern?

Gewohnheit [das möchte uns H. gerne glauben machen], nach dem Martyrium den Namen „Ignatius“ auf sein Grabmal schreiben.“ Das entspreche der frühchristlichen Praxis in Rom. Alles frei erfundene, dem Text zuwiderlaufende Spekulationen!

¹⁶⁰ H. macht den Selbsteinwand: „Man könnte meinen, das sei eine Überinterpretation. Ignatius gehe es lediglich darum, als Märtyrer zu sterben und damit aus der Welt zu sein.“ Aber weit gefehlt: „Die Unsichtbarkeit nach dem Tod, von der Ignatius spricht, kann hier nur speziell auf seinen Fall gemünzt sein: Er will eben nicht nur sterben, sondern auch dadurch unsichtbar bleiben, dass er kein Grab hat.“

¹⁶¹ Dies wird in Anm. 44 wie folgt erläutert: „Die Unsichtbarkeit Christi, der ‚im Vater‘ ist (Ign. Rom. 3,3 [SC 10³, 128]) wird hier nochmals pointiert durch das Abhandenkommen des Grabes durch die Auferstehung, so wie auch Ignatius selbst kein Grab haben will (Rom. 2,1 [SC 10³, 126])“: Von all diesen (auch logisch unstimmen) Kombinationen findet sich kein Wort im Text!

¹⁶² Hübsch die Formulierung S. 98: Ignatius wolle den Römern nahebringen, „dass es einmal auch ohne Grab gehen muss“.

¹⁶³ Siehe dazu auch H. 173.

S. Heid, Zweiter Teil: Jubel am Grab

Dieser zweite Großabschnitt des Sammelbändchens wird ganz von H. bestritten, und in dem gleichen Maße, wie sich der Rezensent hier fachlich weniger zuständig fühlt, gewinnt er den Eindruck, daß H. auf diesem kulturhistorischen, religionsgeschichtlichen und archäologischen Gebiet das Feld gefunden hat, auf dem er seine Stärken ausspielen kann. Die drei Teile sind leserfreundlich geschrieben und angemessen gegliedert, so daß jederzeit das Interesse wachgehalten wird. Das gilt vielleicht in besonderem Maße für die Darstellung der jüdischen Gräberverehrung oder die Skizze der Religionspolitik Kaiser Konstantins.¹⁶⁴ Statt einer ausführlichen Inhaltsangabe sei hier das detaillierte Verzeichnis der drei Kapitel wiedergegeben: I. Jüdische Wurzeln christlicher Gräberehrung (109-126): 1. Beginnt alles erst mit Polykarp von Smyrna?, 2. Anfragen an den bisherigen Forschungskonsens, 3. Nur Neuauflage des griechischen Heroenkults?, 4. Gräber der Gerechten und Propheten in Palästina, 5. Jüdische Strategien gegen kultische Verunreinigung; II. Von Palästina in die christliche Diaspora (127-145): 1. Jerusalems Sensation eines leeren Grabes, 2. Vom jüdischen zum christlichen Grabkult, 3. Vom Bekenner Christi zum Märtyrer, 4. Intensivform des allgemeinen Totenkults, 5. Erwartung der Auferstehung aus den Gräbern; III. Keine Tradition ohne Traditionsträger (147-197): 1. Kollektive Erinnerungsräume: Eucharistie und Grab, 2. Das Vermächtnis: der Kelch des Blutes Christi, 3. „Ich kann die Siegesdenkmäler der Apostel zeigen“, 4. „Petrus und Paulus, schützt eure Diener!“, 5. Aufschwung des Märtyrerkults unter Konstantin, 6. Christi ewiger Sieg im Triumph der Märtyrer.

In einem zentralen Punkt muß aber der Leser von Anfang an gewarnt sein: Die entscheidende Instanz für H.s These einer frühen christlichen Märtyrerverehrung und damit auch eines frühen Grabkults Petri in Rom ist der Römerbrief des ‚Ignatius‘, der schon aus chronologischen Gründen nicht geeignet ist, die Verhältnisse des Jahres 110 (so H.) zu spiegeln, sondern lediglich als Repräsentant der Epoche ca. 160-180 in Anspruch genommen werden kann (s. Zw. 31-33. 183-237; ²Zw. 481f. und Zw. Freib. 2011); andere ‚Zeugnisse‘ aber sind H. nicht verfügbar. Doch selbst das vermeintliche Zeugnis des ‚Ignatius‘ wäre – wie oben gezeigt – eine unhaltbare Konstruktion, errichtet aus willkürlichen und gewaltsamen Verformungen der Textaussagen des Briefes. Da aber diese falschen Prämissen im zweiten Teil des Büchleins beständig als gegebener Ausgangspunkt für weitere Deduktionen eingesetzt sind, entsteht eine lange Folge von Zirkelschlüssen, die den Verf. bei aller Belesenheit und der ihm eigenen Kombinationsfreude („man kann sich leicht denken, daß ...“,

¹⁶⁴ Durch einen lapsus calami wird ihm S. 184 „Evergismus“ statt Euergetismus zugeschrieben.

113) beständig zu irrigen Folgerungen führen. So wird S. 114 die angeblich von den Juden in Smyrna befürchtete Praxis der Christen, sich am Todestag der Märtyrer (in diesem Falle Polykarps) am Grab zu versammeln, von den Apostelgräbern in Rom hergeleitet („man könnte hier durchaus an die Apostelgräber in Rom denken, deren Ruhm bis nach Kleinasien gedrungen war“), als seien diese eine bewiesene Tatsache, während alles dafür spricht, daß die Entwicklungslinie umgekehrt verlaufen ist: von der Verehrung Polykarps zu der Verehrung der Apostel, s. zuletzt das erste Kapitel von Barnes (2010): „Apostles and Martyrs: Hagiography and the Cult of the Saints“ (1-41).¹⁶⁵

In den „Anfragen an den bisherigen Forschungskonsens“, der eine Märtyrerverehrung mit zugehörigem Grabkult frühestens in der Mitte des 2. Jh.s in Kleinasien (Smyrna) beginnen läßt, wird ein dezidiertes Gegenkonzept propagiert, das auf nichts anderem gründet, als auf den oben verworfenen Interpretationen des Ignatianischen Römerbriefes (116-118): Dieser lasse einen liturgisch-hagiographischen Zusammenhang erkennen, der zur Matrix der Märtyrerverehrung passe. „Der zwar nur angedeutete, aber doch erkennbar grabgebundene Märtyrerkult in so früher Zeit, nämlich um 110 und somit ein halbes Jahrhundert nach dem Martyrium der Apostelfürsten, läßt annehmen, dass in Rom der Kult an den Gräbern der Märtyrer ohne zeitlichen Verzug einsetzte¹⁶⁶ und keine spätere, aus irgendwelchen außerchristlichen Einflüssen gespeiste Entwicklung ist. Demnach ist der Apostelkult gerade nicht etwas Spätes, sondern steht am Anfang christlichen Märtyrerkults, und zwar weil (zufällig) die beiden wichtigsten Märtyrer Roms Apostel waren“ (117). H. ist sich des Sprengsatzes solcher Behauptungen bewußt. Er hätte sich durch die S. 116¹⁹ aufgeführten Forscher,¹⁶⁷ unter denen so

¹⁶⁵ Am Schluß des Polykarpabschnitts (116) wird ein weiteres Mal eingeschärft, daß „der Kult am Grab Polykarps“ (eines vermeintlichen Apostelschülers) einsetzte, „weil auch in Rom und anderswo die Gräber der Apostel verehrt wurden, deren Martyrium Polykarp genauso selbstverständlich wie Ignatius annimmt“. Belegt wird diese Behauptung (Anm. 18) durch Ign. Trall 4,2 (dort steht nichts als der einfache Satz: „ich sehne mich nach dem Leiden“, kein Wort von den Aposteln, schon gar nicht von deren Grab); Röm 4,3 (kein Wort von einem Martyrium oder Grab in Rom); 8,3 (nichts als die Bitte an die Römer, ihn nicht zu hindern, ans Ziel des Martyriums zu gelangen); Polyc. Phil 9,1 (nichts als die Aufforderung an die Philipper, die gleiche Ausdauer zu üben, wie sie ihnen durch Ignatius, Zosimus und Rufus, schließlich durch Paulus und die übrigen Apostel vor Augen geführt worden sei: kein Wort von einem Martyrium oder einem Grab): also gänzliche Fehlanzeige!

¹⁶⁶ Später (im zweiten Teil, 172f.) wird H. vor dem Rätsel stehen, daß mehrere römische Märtyrer der Frühzeit (darunter Justin, der um 165 starb) nicht verehrt worden zu sein scheinen. Bei Justin rechnet er mit einer Verdrängung durch andere Martyrien, deren Gedenken am selben Tag gefeiert wurde.

¹⁶⁷ Beachtung verdient vor allem Saxers (bei Heid 116¹⁹) Hinweis auf Cyprian, dessen beiwege gemachte Äußerung *et quod maximum est, corpora martyrum aut ceterorum si non*

gewichtige Namen wie Delehaye und Dehandschutter fehlen, eines besseren belehren lassen können.¹⁶⁸

Stattdessen lesen wir S. 133, die konkrete Grab- und Märtyrerverehrung sei nicht nur durch das Polykarp-Martyrium belegt, sondern „rückt durch den Römerbrief des Ignatius ins 1. Jahrhundert hinein. Denn Ignatius setzt einen gemeindlichen Märtyrerkult an den Gräbern in Rom voraus, zweifellos an den dortigen Gräbern des Petrus und Paulus“¹⁶⁹ – nichts davon trifft zu! Auch die aus der Luft gegriffene angebliche Anspielung des Ignatius auf das leere Grab Jesu in Jerusalem (s.o.) begegnet wieder (135), angereichert durch die pure Mutmaßung eines denkbaren Besuchs des Ignatius in der Stadt.¹⁷⁰ Schließlich fehlt auch nicht die ad sanctos-Bestattung: obwohl die früheste literarische Bezeugung einer solchen aus dem Jahr 295 stamme (sie führt nach Nordafrika), ließen sich, so H., die seit der zweiten Hälfte des 2. Jh.s um das Petrusgrab am Vatikan herum angelegten Bodengräber als ad sanctos-Bestattungen deuten. Darin liege sogar ein wichtiger Hinweis auf die Echtheit des Petrusgrabes, auch wenn das Grab als solches nicht mehr archäologisch nachgewiesen werden könne (145).¹⁷¹ Diese Sicht der Gräberanlage ist längst widerlegt, s. z.B. Zangenberg (2004) und zuletzt Mielsch, der zeigt, daß eine mehr oder weniger zufällige Bebauung des Hügelrandes in Verbindung mit der Geländeformation dazu geführt hat, daß der innere Campo P zunächst ohne Grabbauten blieb. Die Abfolge der inneren Grabbauten lasse nicht erkennen, dass man bei ihrer Errichtung Rücksicht auf einfache Erdgräber im Campo P, also auch auf ein etwaiges Grab des Petrus genommen hätte. Ja, die Rote Mauer, die den Aufstieg zum Bezirk Q vor abgeschwemmter Erde schützen sollte, sei zumindest über einen Teil der Stelle hinweggeführt worden, unter der sich das vermeintliche Apostelgrab hätte befinden müssen, dort aber – wie man weiß – nicht gefunden wurde. Sein Fazit: „Die

sepeliantur, grandis periculus imminet eis quibus incumbit hoc opus (epist. 8,3,2) Rückschlüsse auf einen bis in die Mitte des 3. Jh.s eher kümmerlichen Märtyrerkult in Rom zuläßt.

¹⁶⁸ Von dem reichen einschlägigen Œuvre Th. Baumeisters wird zwar ‚Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im Christlichen Altertum, Freiburg 2009‘ einmal kurz (in mißverständlicher Weise) zitiert (119²⁰), zweimal auch der ausführliche RAC-Artikel ‚Heiligenverehrung I‘ (1988), nicht aber die wichtige Habilitationsschrift über die Anfänge der Theologie des Martyriums (1980).

¹⁶⁹ So auch wieder 141.

¹⁷⁰ In diesem Zusammenhang ist vom 4. Makkabäerbuch die Rede, das um 90-100 in Antiochia verfasst und Ignatius bekannt gewesen sei. Das letzte Satzcolon trifft zu, aber nicht die Datierung, die vielmehr mindestens in die Zeit nach 135, vermutlich um einiges später fällt, s. Zw. 201 mit Anm. 186 und jetzt Barnes 40 mit Anm. 30.

¹⁷¹ Ähnlich S. 160: „Die Tatsache, dass die aus dem 2. Jahrhundert stammenden Gräber im Grabhof P um dieses Tropaion herum gruppiert sind, läßt auf Bestattungen ad sanctos schließen; Christen wollten in unmittelbarer Nähe des Petrusgrabes selber bestattet sein wegen der Hoffnung auf die Auferstehung.“

archäologisch fassbare Geschichte des Petrusgrabes und seiner Verehrung beginnt erst um 160-180 n. Chr. mit der Errichtung der Memoria.“ Das trifft sich recht genau mit dem Zeitraum, für den aus den literarischen Zeugnissen die Entstehung der Konzeption eines Aufenthalts des Apostels Petrus in Rom erschlossen werden kann. Da es also – so möchte man in Umkehrung des Heidschen Mottos sagen – keine Traditionsträger gab, weder ein Petrusgrab noch (soweit unsere Kenntnis reicht) eine auf Petrus gerichtete „Gemeindeliturgie“, war bis zu dem genannten Zeitpunkt auch keine Petrus-Tradition in Rom vorhanden. Dafür ist das völlige Schweigen des „Clemensbriefs“ über eine Petruspräsenz in Rom ein gewichtiger Beleg. Denn auch eine zunächst nur mündliche Überlieferung eines Aufenthalts oder gar eines Martyriums Petri in Rom hätte sich, wenn sie wirklich in Umlauf gewesen wäre, nach menschlichem Ermessen in den betreffenden schriftlichen Petrus-Zeugnissen vom gleichen Ort niederschlagen müssen.

Die Not ist also groß. Da verwundert es nicht, daß auch die Anhänger einer „Arkandisziplin“ ihr Scherflein beizutragen versuchen und sogar die Gematrie zum Wiederauffinden der frühen Petrinischen Romtradition einsetzen – so in dem eben druckfrisch herausgekommenen, 536 Seiten starken Buch:

Josef SCHMIDT, Petrus und sein Grab in Rom. Gemeindegründung, Martyrium und Petrusnachfolge in der Offenbarung des Johannes und im Hirt des Hermas. Theologische Texte und Studien Bd. 16. Hildesheim: Georg Olms Verlag 2010, 536 S., 19 Abb.

Hier erfahren wir nun alles, was in den Visionen des Johannes und des Hermas über beinahe zwei Jahrtausende auf die Entschlüsselung durch den Leser gewartet hat, sogar die Uhrzeit der Bergung des Leichnams Petri vom Kreuz (diese Aktion in teilweise geschmacklosen Einzelheiten ausgemalt) und seine Beisetzung an der Nordseite von Grab γ – auch die Details der Umbaumaßnahmen, die Papst Pius I. in der Mitte des zweiten Jahrhunderts an der Petrusmemorie vornehmen ließ: Es ist das völlige Abgleiten von Christlicher Archäologie, Patristik und Theologie in die Irrationalität.

Wolfgang Dieter LEBEK, Das Datum des ersten Clemensbriefes

In einem anregenden philologisch-historischen Zugriff hat W.D. Lebek (künftig = L.) in der Festschrift zum 80. Geburtstag von Antonie Wlosok den Versuch unternommen, den Abschnitt 60,4-61,2 des bekannten Gebetes für die staatliche Obrigkeit aus dem 1. Clemensbrief als eine speziell auf die Situation

des Jahresendes 97 zugeschnittene Fürbitte für die beiden Kaiser Nerva und Trajan zu erweisen.¹⁷² Um dafür freie Bahn zu gewinnen, wird eingangs die Gültigkeit des zuletzt von mir vertretenen Spätansatzes des Clemensbriefes in die Zeitspanne 120-125 in Frage gestellt. Dies geschieht, indem einer der von mir (Zw. 251) unter „vorläufige Indizien für eine Datierung von 1Clem in das frühe 2. Jh.“ subsumierten „Anhaltspunkte“ einer intensiven Kritik unterzogen wird, nämlich die aus 1Clem 42-44 gewonnene Annahme, daß man in der dritten nachapostolischen Generation stehe (dies wird von L. in Anm. 14 konzediert). L. reibt sich an dem Begriff „Generation“: es müsse von Amtszeiten der Bischöfe, nicht von deren Lebensjahren gesprochen werden. In diesem Falle sähe es für eine Datierung von 1Clem auf 125 nicht gut aus, während sich gegen die herkömmliche Datierung 96-98 kein Einwand ergäbe. Aber 1Clem kennt sowohl in Rom als auch in Korinth nur Presbyter (oder Presbyterkollegien?), für die es weder Amtszeiten noch Amtslisten gibt.¹⁷³ „Aus der Sicht des 1Clem stehen die Presbyter in apostolischer Sukzession und dieses Gremium übt die ἐπισκοπή aus. ... Auffälligerweise ist die monepiskopale Gemeindeleitung sowohl für Rom als auch für Korinth erst ab der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts belegt.“¹⁷⁴ Man hätte gewünscht, daß in diesem Zusammenhang neben den in mehrfacher Hinsicht dehnbaren Bezugsgrößen „Generation“, „Amtsjahre“, „Lebensjahre“, die ja vom Briefschreiber nirgends im Sinne exakter amtlicher Archiveintragungen berührt werden, auch ein weiteres, schon von Volckmar angeführtes Indiz (s. Zw. 252) gewürdigt worden wäre: Daß der Verfasser die Kirche von Korinth als überaus gefestigt und altehrwürdig klassifiziert (47,5 τὴν βεβαιότητα καὶ ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν),¹⁷⁵ fügt sich gewiß besser zu einem chronologischen Ansatz, der eine Spanne von 70 Jahren (nach der Gründung der Gemeinde um etwa 53) impliziert als eine von 44.

Auch der Versuch, die von mir aufgewiesene Filiationskette Plutarch – Dion von Prusa – 1Clem 20 (Zw. 320-321) in einer langen Anmerkung (22) über die ἐλάχιστα τῶν ζώων zu eliminieren, ist m.E. nicht gelungen. Es geht dort ja nicht

¹⁷² W.D. Lebek, Das Datum des ersten Clemensbriefes, in: B. Suchla (Hrsg.), Von Homer bis Landino. Beiträge zur Antike und Spätantike sowie zu deren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. Festgabe für Antonie Wlosok zum 80. Geburtstag, Berlin 2011, 133-206. Herrn Lebek danke ich, daß er mir noch vor Erscheinen des gedruckten Bandes sein Manuskript „ad usum felicem“ zugesandt hat.

¹⁷³ Von Episkopen und Diakonen spricht der Verfasser nur in 42,4f. (dazu Zw. 237), um das Jesajazitat (60,17 LXX) in die Argumentation einführen zu können; siehe F.R. Prostmeier, Konflikte um das Amt in frühchristlicher Zeit, in: Schmeller 207ff., dort 216-218; S. 217: „Der Hirt des Hermas setzt noch um 140 ein Presbyterkollegium als Gemeindeleitung in Rom voraus“.

¹⁷⁴ Prostmeier (wie Anm. 173) 217f.

¹⁷⁵ Siehe auch Welborn in Breytenbach/Welborn S. 200f. (er dehnt die denkbare Abfassungszeit auf den Zeitraum 80-140).

um das überall in der Natur zu beobachtende „geschäftige Hin- und Herlaufen“ der Ameisen,¹⁷⁶ sondern um die *differentia specifica*, die die im Petrusbuch aufgeführten Stellen von allen anderen unterscheidet und deshalb deren Filiationsgemeinschaft beweist, nämlich um das Beispiel, das diese kleinsten Tiere den entzweiten Städten Prusa und Apameia sowie der entzweiten Gemeinde Korinths darin geben können, daß sie ihr Zusammentreffen (und zugleich ihr Zusammenwirken)¹⁷⁷ in Eintracht und Frieden vollziehen. Diese Filiationsgemeinschaft wird zusätzlich dadurch untermauert, daß das Motiv der Ameisen nicht isoliert auftaucht, sondern – wie Zw. 326ff. gezeigt – in eine Kombination von gedanklichen, motivischen und sprachlichen Gemeinsamkeiten eingebettet ist, die man geradezu als Imitationsnest bezeichnen kann (darunter den „Tanz der Sterne“), so daß selbst Gnilka zu dem Eingeständnis „frappanter Ähnlichkeiten in Wort und Gedanke“ gezwungen wurde („Blutzeuge“ Anm. 144).¹⁷⁸ An dem Terminus post quem 102/103 für die Entstehung von 1Clem ist also nicht leicht zu rütteln.

Wer wie L. anerkennt, daß durch die Zw. 255-308 eruierten literarischen Filiationen eine relative Chronologie erstellt werden konnte, in der die Priorität von Apg, Jak und 1Petr gegenüber 1Clem hinreichend gesichert ist, ebenso die Priorität von Jak gegenüber 1Petr, der kommt von vorneherein in die allergrößten Schwierigkeiten, 1Clem in den Herbst 97 zu setzen. Denn wenn man die Datierungsindizien von 1Petr und 1Clem sorgfältig überprüft, wird man

¹⁷⁶ Das bedeutet *conkursatio* in dem von L. angeführten Satz Plin. nat. 11,110 *quae tunc eorum concursatio, quam diligens cum obviis quaedam conlocutio atque percontatio!* Die Stelle hebt also einerseits auf das geschäftige Hin- und Herlaufen ab, andererseits darauf, daß die Ameisen, wenn sie dabei einander begegnen, miteinander sprechen und Erkundigungen einziehen. Diese alltägliche Beobachtung ist nicht Gegenstand des Vergleiches in 1Clem 20 und der dort zugrundeliegenden Dion-Quelle. Ebensowenig ist – wie L. unterstellt – der Begriff *conkursatio* synonym zu *συνέλευσις*; das Praefix *con-* verstärkt das Frequentativum, steht also nicht in Entsprechung zu *συν-*; *conkursatio* bedeutet nicht *conkursus/conventus/coetus*; s. auch die folgende Anm.

¹⁷⁷ Zur Wahl des speziellen Verbalausdrucks τὰς συνελεύσεις αὐτῶν ἐν ὁμοιοίᾳ καὶ εἰρήνῃ ποιοῦνται als Variation der zugrundeliegenden Dion-Formulierungen πάνυ πρόως ἐντυχάνουσι καὶ παρίασι καὶ βοηθοῦσιν ἀλλήλοις bzw. παραχωροῦσιν αὐτοῖς καὶ τῶν ὁδῶν ἐκτρέπονται καὶ συνεργάζονται πολλάκις s. Zw. 329. Wenn L. sagt, das „Zusammenwirken“, das Zw. 323 den „kleinsten Lebewesen“ des 1Clem zugeschrieben werde, sei gerade nicht in 1Clem 20,10 erwähnt, wohl aber finde es sich jeweils als Schlußbemerkung in Dio Chrys. 40,32 und 40,40, so ist ihm entgangen, daß die Semantik von *συνέλευσις* beides umgreift, sowohl das Begegnen als auch die gegenseitige Hilfeleistung, s. LSJ p. 1707 s.v. (mit Belegstellen): „coming together“, „meeting“, „cooperation“; „cooperative community (of monks)“ – „sexual intercourse“, „marriage“. Die Prägnanz der Wortbedeutung von *συνέλευσις* war gerade der Grund für die Wahl dieses recht speziellen Begriffes für die Umschreibung der Tätigkeiten der Ameisen.

¹⁷⁸ Daß er dann doch die Frage nach einer eventuellen gemeinsamen Vorlage stellt, entspricht seiner in dem ganzen Beitrag greifbaren Grundtendenz.

sich – bei aller Konzession, daß Prioritätsabwägungen im Einzelfall (oder auch öfter) in die Ambivalenz führen – folgenden Feststellungen kaum entziehen können: Der Brief 1Petr gehört zu den vielen pseudonymen Schriften des NT, verarbeitet deuteropaulinisches Gedankengut¹⁷⁹ und enthält sprachliche Reminiszenzen an den vielleicht um 105 zu datierenden Jakobusbrief,¹⁸⁰ den wohl nur kurz zuvor entstandenen Hebräerbrief,¹⁸¹ an die Apostelgeschichte der späten 90er Jahre¹⁸² und das etwa gleichzeitige (oder nur wenig ältere) Matthäusevangelium,¹⁸³ ferner an den pseudepigraphischen Zweiten Thessalonikerbrief (wohl ebenfalls Ende 1. Jh.)¹⁸⁴ und an den zwischen 90 und 100 entstandenen deuteropaulinischen Epheserbrief.¹⁸⁵ Ich habe deshalb (und aus anderen Gründen) 1Petr in der Trajanischen Christenverfolgung zu verankern gesucht und plädiere für eine Entstehung um 110-113.¹⁸⁶ 1Clem aber setzt – wie konzediert wird – den 1. Petrusbrief voraus, mit Sicherheit jedoch neben den o. genannten Spätschriften auch den Hebräerbrief (das hat im Grunde schon Euseb gesehen) – und eben auch Dion von Prusa,¹⁸⁷ muß also mit großer Wahrscheinlichkeit später als ca. 115 entstanden sein.

¹⁷⁹ U.H.J. Körtner, Markus der Mitarbeiter des Petrus, ZNW 71, 1980, 160-174, dort 167.

¹⁸⁰ Zw. 12. 278-292. 306¹⁶⁶.

¹⁸¹ Zw. 10. 274f. 288¹²². 294 mit Anm. 139; 299-301.

¹⁸² Zw. 275f.; 288 mit Anm. 119.

¹⁸³ Nach Schnelle (2007) 265 wurde das MtEv „um 90 n. Chr.“ abgeschlossen, nach Hengel „etwa zwischen 90 und 100 n. Chr.“ (M. Hengel, *Der unterschätzte Petrus*, Tübingen 2007, 7). Zu Mt-Reminiszenzen in 1Petr s. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1. Teilband, Düsseldorf/Zürich 2002, 103f.; doch sind m.E. die folgenden Stellen entweder nicht eindeutig (Mt 21,42 ~ 1Petr 2,7) oder überhaupt auszuschließen (Mt 9,36 ~ 1Petr 2,25; Mt 5,39.44 ~ 1Petr 3,8f.; Mt 5,11f. ~ 1Petr 4,13). Tragfähig dürften sein: Mt 5,16 ~ 1Petr 2,12 (καλὰ ἔργα und δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν/τὸν θεόν [s. Zw. 273⁸²]); Mt 5,10 (μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης) ~ 1Petr 3,14 (εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι); vgl. R. Metzner, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief*, Tübingen 1995 (WUNT II/74).

¹⁸⁴ Zw. 288¹²⁰. 289¹²⁵⁻¹²⁷. Daß 2Thess pseudepigraphisch ist, zeigt zuletzt Christina Kreineker, *2. Thessaloniker* (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament, 3), Göttingen 2010; s. ferner G. Lüdemann, *Die größte Fälschung des Neuen Testaments. Der zweite Thessalonikerbrief*, Springe 2010.

¹⁸⁵ Zw. 264⁵⁶. 274^{87.88}; vgl. 1Petr 2,5f./Eph 2,20-22; 1Petr 3,22/Eph 1,20-22; 1Petr 4,3/Eph 2,2-3 und o. Anm. 83. – Dagegen trage ich den von L. Anm. 25 vorgebrachten Bedenken gegen meinen Versuch, die Pastoralbriefe als eine der Quellen von 1Petr zu erweisen, Rechnung. Auch den Zw. 263 zitierten Hinweisen Hübners, die auf eine antimarkionitische Zielrichtung der Pastoralbriefe deuten, wäre größeres Gewicht beizumessen. Den antignostischen Charakter der Pastoralbriefe hat Hübner (im Anschluß an frühere Forscher) in 2004, 56-58 weiter untermauert, s. auch o. Anm. 125.

¹⁸⁶ Zw. 308-315. Ganz ähnlich jetzt D.-A. Koch, *Die Entwicklung der Ämter in frühchristlichen Gemeinden Kleinasiens*, in: Schmeller 166-206 (dort 188: „Es spricht alles für und nichts gegen eine Datierung des 1 Petr in die Zeit zwischen 112 und etwa 115 n. Chr.“).

¹⁸⁷ Eine beträchtliche Anzahl von gedanklichen und motivischen Entsprechungen zwischen 1Clem und Dion von Prusa hat van Unnik zusammengestellt und besprochen: W.C. van

Nach diesen ‚Präliminarien‘ sucht L. in einem Vierschritt seine Datierung von 1Clem ins Ende des Jahres 97 zu begründen. Er verzichtet dabei mit gutem Grund auf die Datierungskriterien, die bisher aus einer vermeintlichen Anspielung auf die Domitianische Christenverfolgung (die es nie gegeben hat)¹⁸⁸ oder aus der Verfasserschaft des „Clemens“ von Rom¹⁸⁹ gezogen wurden. Stattdessen konzentriert er sich auf das „Gebet für die Herrscher“, das

Unnik, *Studies on the so-called First Epistle of Clement. The Literary Genre*, in: Breytenbach/Welborn, 115-181, dort bes. 146. 156ff. 164-170.

¹⁸⁸ Siehe zuletzt Timpe (2009) 220-222. Dort wird gezeigt, daß die christliche Traditionsbildung die Tendenz verfolgt, „Christenverfolgungen entweder als Steigerung der domitianischen Majestätsprozesse auszulegen und so als deren Höhepunkt mit ihnen zu verknüpfen ... oder Christenverfolgungen und politischen Terror zu vermischen und so politisch motivierten Untergängen eine religionspolitische, christenfeindliche Tendenz zu unterlegen. Diesem Verfahren scheinen Domitians Gentilen Flavius Clemens und dessen Frau Flavia Domitilla ihre Karriere als christliche Märtyrer zu verdanken“ (222; vgl. 232f.); vgl. schon 2001 Anm. 41: „Die Vorstellung einer generellen Konfrontation (...) und großen, zweiten Verfolgung (Eus., h.e. III 17 [...]) ist die generalisierende Sicht der verfestigten christlichen Tradition und wird den Gegebenheiten der domitianischen Zeit nicht gerecht.“ Siehe auch Welborn in Breytenbach/Welborn S. 197-211. 216; ²Zw. 483 und jetzt Koch (wie Anm. 186) 183-188.

¹⁸⁹ Die Nachricht in den Pseudoklementinen, Petrus habe sich schließlich nach Rom begeben und dort, als sein Tod nahe war, den Klemens zum Bischof bestellt (G. Strecker in Schneemelcher NTApO II ⁶1997, 450f.: aus der ‚Epistula Clementis‘ [1,5; 2,1ff.] und S. 478f. aus Epit. II 144-147), ist m.E. eine aus den frei konstruierten Bischofslisten Roms (die früheste begegnet bei Irenäus) herausgespinnene Romanerfindung, die zusätzlich gespeist wurde durch die erstmalig bei Bischof Dionysios von Korinth um 170-174 auftauchende Figur eines Klemens von Rom. Zu diesem Fragenkomplex s. Zw. 21⁶². 156-160. 248f. 249f.; Schmitt (2002) 7-16. Eine Romanerfindung ist auch ‚Clemens, der Zeitgenosse des Kaisers Tiberius‘ (s. Schneemelcher S. 457 [R I 6,1] und 471 [H IV, 7,2]), mit dem „viele bedeutsame Männer“ verwandt sind, „die zur Familie des Kaisers gehören“; der Kaiser habe dem Vater des Clemens [namens Faustus], weil er mit ihm zusammen aufgewachsen sei, „eine Verwandte von sich zur Frau bestimmt“ [Mattidia], die zunächst ein Zwillingsspaar (Faustinus und Faustinianus) und dann Clemens geboren habe (S. 461 Schneem. H XII, 8,2-3 [zu den Anklängen an die Urgeschichte der Stadt Rom s. Zw. Lucubr. II 155-203]). Hier liegt eine anachronistische Konstruktion vor: Es wird die Geschichte „des kaiserlichen Vetter(s) und Vater(s) zweier von Domitian adoptierter und als Thronerben vorgesehener Söhne“, des Konsuls Flavius Clemens (cos. 95) und seiner Frau Flavia Domitilla, der Enkelin Vespasians, auf das Verhältnis des Christen und vermeintlichen späteren Bischofs Clemens zum Kaiser Tiberius übertragen. Dieser vermeintliche Bischof Clemens (s. Vielberg 2000 und 2008, 97. 101), von Eusebius (h.e. 3,15f.) mit dem Phil 4,3 genannten Mitarbeiter des Paulus identifiziert, wird seit Dionysios von Korinth (bei Eus. h.e. 4,23,11) und Irenäus (haer. 3,3,3) auch als (Mit-)Verfasser oder Zusteller des anonymen, im Auftrag der römischen Christengemeinde an die Gemeinde von Korinth gerichteten sog. Ersten Clemensbriefes angesehen [s. Schmitt (2002) S. 8-13; Timpe (2009) 224; ferner 232f.: „Als Christ ist er (Flavius Clemens) explizit erst spät bezeugt; die ihm zugeschriebene Märtyrerrolle scheint sich über seine Gattin Flavia Domitilla, deren schwankende Identität und Aufnahme in die Heiligenlegende, sowie über die Identifizierung des flavischen Consuls mit dem römischen Bischof entwickelt zu haben“]. Zur Datierung der Pseudoklementinen: Die verlorene Grundschrift,

bisher für die Frage des Datums noch nicht herangezogen worden sei. Es wird zunächst (3 a.) als „Gebet für die politischen Machthaber“ beleuchtet, dann (3 b.) als „Gebet für die Kaiser“, danach (3 c.) als „Gebet für die gemeinsam regierenden Kaiser der Gegenwart“, schließlich (3 d.) als „Gebet für Nerva und Trajan: Ende Oktober 97-27. (?) Januar 98“. Das weit ausladende, imposante Argumentationsgefüge enthält viele scharfsinnige Begriffsuntersuchungen, geistvolle Distinktionen wie „synchronischer Plural“, „diachronisch-futurischer Plural“ und „diachronisch-präteritaler Plural“, aber auch Erhellendes über die historischen Hintergründe, insbesondere über die Doppelherrschaft des Imp. Nerva Caesar Augustus und des Imp. Caesar Traianus in der Zeit von Ende Oktober 97 bis zum 27. (?) Januar 98. Doch ist es auf einem unsicheren Textfundament errichtet worden, das die Aufmerksamkeit des Verfassers nicht in gleicher Weise wie die inhaltlich-historischen und semantischen Fragen auf sich zu ziehen vermochte.

Dabei gibt es durchaus Warnsignale: In 3 a. wird der für die Thematik zentrale Schlußsatz von 60,4 („dass wir gehorsam werden deinem allmächtigen und ruhmreichen Namen, sowie unseren Regenten und Führern hier auf der Erde“: τοῖς τε ἄρχουσιν καὶ ἡγουμένοις ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς [so die Ausgaben]) in der lateinischen Übersetzung aus dem 2. (oder beginnenden 3.) Jh. in der Fassung *principibus etiam et ducibus, qui sunt super terram* geboten (also ohne Wiedergabe eines Pronomens ἡμῶν), während die unmittelbar darunter gesetzte Übertragung von 1Clem 1,3 das Possessivpronomen des Dativobjekts τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν verlässlich beibehalten hat (*praepositis vestris*). Ganz am Ende der Untersuchung (vor dem Schlußwort) wird gesagt: „Tatsächlich entfernt sich die frühe lateinische Übersetzung des Passus 1 Clem 60,4b-61,2 gedanklich weit vom griechischen Original. Sie ist eine auf neue Verhältnisse adaptierte Version“ – ohne daß der Nachweis erbracht würde. Kurz vor Ende von Kap. 3 a. wird die Textlogik von 60,4 durchleuchtet mit der Feststellung: „Da bereitet denn das Textverständnis ‚unsere (= der Christen, zumal der stadtrömischen und korinthischen Christen) Regenten und Führer auf der weiten Erde‘ Schwierigkeiten.“ Gleichwohl lautet der Schluß von 3 b.: „In dem Gebet für die Herrscher, 1 Clem 60,4-61,2, geht es nicht um irgendeine frei in gedanklicher Luft umherschwebende, historisch konturenlose ‚Obrigkeit‘,

die man als die gemeinsame Quelle zweier Rezensionen ansieht, nämlich der pseudoklementinischen Homilien und der Recognitiones (beide vermutlich 1.H. 4. Jh.), dürfte in der Mitte des 3. Jh.s entstanden sein, s. Strecker in Schneem. NTApO II ⁶1997, 441, vgl. 446f.; ferner Vielberg (2000), 15-19, bes. 17f. Als Quelle der verlorenen Grundschrift wird ein ebenfalls verlorenes Werk, die ‚Kerygmata Petrou‘, vermutet, das in epist. Petr. 1,2 und Contest. 1,1 genannt wird; dieses setzt man ins Ende des 2. Jh.s; es könnte sich dabei aber um eine reine Fiktion zur Einkleidung des Romans handeln. Siehe jetzt auch Bockmuehl 97f. und zuvor Lapham 83-116, dort bes. 114f.

sondern vielmehr um die römischen Kaiser. Die Perikope ist mit der Erdschwere geschichtlicher Realität behaftet.“ Dies wird am Ende von 3 c. weiter spezifiziert: Es handle sich um ein Gebet für die aktuell regierenden Kaiser: „Mindestens zwei Herrscher müssen gleichzeitig nebeneinander kaiserlichen Rang gehabt haben“, was in 3 d. schließlich auf die dreimonatige Doppelregentschaft von Nerva und Trajan (Oktober 97 bis 27. [?] Januar 98) eingegrenzt wird. Die letzten beiden Seiten der Studie aber schlagen noch einmal Alarm! Das so erläuterte Textstück 1Clem 60,4b bis einschließlich 61,2 füge sich gerade wegen der dort greifbaren Doppelregentschaft nicht zum übrigen Clemensbrief, der „spätestens unter dem alleinigen Principat Nervas entstanden“ sein müsse; vielmehr sei dieses Textstück nachträglich in den ursprünglichen Gebetszusammenhang eingeschoben worden: der Römer „Clemens“ habe, „aus welchen Gründen auch immer, ohne Zögern auf die neueste Herrschaftskonstellation reagiert, die überraschend im Oktoberende 97 zustande gekommen war und deren Auswirkungen in der Stadt Rom sofort spürbar waren.“ Zum Zeitpunkt, als der Brief mit Wiedereröffnung der Schifffahrt im März oder April 98 dann auf die Reise nach Korinth gegangen sei, habe zwar nur noch der eine Imp. Caesar Nerva Traianus Augustus die Herrschaft innegehabt, sei also das Gebet 1Clem 60,4b-61,2 nicht mehr aktuell gewesen. „Geändert aber wurde an dem in Reinschrift vorliegenden Schreiben nichts mehr, vielleicht deshalb, weil man die Reaktion auf die korinthischen Wirren nicht noch länger hinausschieben wollte – oder womöglich aus trivialen Gründen, wie etwa dem, dass die Gemeinde ihren Vorrat an Papyrus aufgebraucht hatte.“

Ist das überzeugend? L.s. gesamter Beweisgang zugunsten seiner Datierung hängt letztlich an dem einen Pronomen ἡμῶν in 60,4. Das weckt bedenkliche Erinnerungen an das von den ‚Petrus in Rom‘-Befürwortern zu Unrecht ins Feld geführte ἐν ἡμῖν in 6,1 (s. dazu o. S. 110). Statt mich Punkt für Punkt mit L.s. Darlegungen kritisch auseinanderzusetzen, gebe ich im folgenden (sozusagen als positiven Gegenentwurf) meine eigene Sicht der Dinge.

Das sogenannte Schlußgebet des Clemensbriefes ist nicht mit Blick auf die enge römische Tagespolitik formuliert, sondern – vermutlich im Anschluß an jüdisch-hellenistische Tradition – „als ständig gültige Gottesanrede“,¹⁹⁰ die jede Generation des Gottesvolkes, das durch die Jahrhunderte pilgert, in die je eigene Zeit hineinspricht.¹⁹¹ So endet etwa die lange Reihe der Gottesprädika-

¹⁹⁰ Lindemann 175.

¹⁹¹ Darauf deuten schon die vielen Zitate aus dem AT hin (man vergleiche die Kommentare oder den Zitatensapparat von Schneider, aus dem hier einige Verweise ausgeschrieben sind). Ähnlich zeitlos sind z.B. die Kapitel 20-28 über die Macht Gottes in der Schöpfung, beginnend mit dem hymnenartigen Preis auf die von Gott gewirkte Ordnung in der

tionen in 59,3 mit τὸν πληθύνοντα ἔθνη ἐπὶ γῆς ... („dich, der du die Völker zahlreich machst auf Erden und aus allen jene auserwählt hast, die dich lieben“) und das anschließende Gebet an den Herrn (δέσποτα) in 59,4 mit der Bitte: γνώτωσαν¹⁹² πάντα τὰ ἔθνη („es sollen alle Völker erkennen, daß du der alleinige Gott bist¹⁹³ und Jesus Christus dein Knecht und ‚wir dein Volk und die Schafe deiner Weide‘“).¹⁹⁴ Der begründende Verweis auf Gottes Schöpfermacht aber beginnt mit der Anrede (60,1): Σὺ γὰρ τὴν ἀέναον τοῦ κόσμου σύστασιν διὰ τῶν ἐνεργουμένων ἐφανεροποίησας: σύ, κύριε, τὴν οἰκουμένην ἔκτισας, ὁ πιστὸς ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς etc. („denn du hast die ewige Weltordnung durch die waltenden Kräfte offenbart,¹⁹⁵ du, Herr, hast den Erdkreis geschaffen,¹⁹⁶ der Getreue in allen Geschlechtern,¹⁹⁷ der Gerechte in den Urteilen, der Wunderbare in Macht und Herrlichkeit“). Das folgende Gebet um Sündenvergebung (60,2) geht über in die Bitte: „Lenke unsere Schritte, daß wir in Heiligkeit des Herzens wandeln und tun, was gut und wohlgefällig ist vor dir und vor unseren Herrschern (κατεύθυνον τὰ διαβήματα ἡμῶν ἐν ὁσιότητι καρδίας πορεύεσθαι καὶ ποιεῖν τὰ καλὰ καὶ εὐάρεστα ἐνώπιόν σου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀρχόντων ἡμῶν) – auch diese Bitte¹⁹⁸ ist zeitlos, kann von den Christen jeder Generation gesprochen werden. In 60,4 (der Stelle, die uns besonders interessiert) wird dann ausdrücklich um Eintracht und Frieden nicht nur für die Christen, sondern für alle Menschen auf Erden gebetet und damit zugleich um Gehorsam der Christen (und der sonstigen Erdbewohner) gegenüber dem Namen Gottes und den (von Gott eingesetzten)¹⁹⁹ Herrschern und Amtsträgern auf Erden.

Hier findet sich nun das oben erwähnte ἡμῶν, das nicht zu dem eben umschriebenen Tenor der Stelle paßt, wonach nicht nur die Christen, sondern auch die sonstigen Bewohner der Erde gehorsam sein mögen Gott und den irdischen Machthabern (die Einschränkung auf „unseren Machthabern auf

Schöpfung, vgl. 24f. das Zeugnis der Natur (einschließlich des Vogels Phönix) für die Auferstehung, 27 Gottes Treue und Allmacht, 28 Gottes Allgegenwart (siehe die Gliederung bei Lona 25f. und die Erläuterung der Disposition der Kapitel 20-37 S. 311: „Nach der Darlegung, daß die Macht Gottes über der Welt und der Geschichte waltet und daß diese Macht, von Milde und Erbarmen gezeichnet, auf die Rettung des Menschen ausgerichtet ist, ist es sinnvoll und einsichtig, die menschliche Pflicht des Gehorsams und der Anerkennung dieser Schöpfungsordnung einzuschärfen“).

¹⁹² Der Text ist nach LC¹S (ohne σε) zu geben; so richtig Bihlmeyer.

¹⁹³ Nach 1Kön 8,60; 2Kön 19,19.

¹⁹⁴ Vgl. Ps 79,13 (78,13 LXX).

¹⁹⁵ Vgl. Weish 7,17f.; Plat. Tim. 32c.

¹⁹⁶ Vgl. Ps 89,12f. (88,12f. LXX); nach Lindemann (1992) 171f. ist „die kultivierte Erde“ gemeint.

¹⁹⁷ Vgl. Dtn 7,9.

¹⁹⁸ Man denkt an 1Petr 2,13; 4,15; Plin. 10,96,2. 7 (s. Zw. 308-316).

¹⁹⁹ Dies wird unmittelbar anschließend (61,1) ausgeführt.

Erden“ ist sinnwidrig). Dieses ἡμῶν steht zwar in allen Ausgaben, hat aber keine Entsprechung in der altlateinischen Übersetzung aus dem 2./3. Jahrhundert. Zusammen mit weiteren Textabweichungen in der Überlieferung des unmittelbar anschließenden Passus hat dies bekanntlich Harnack zu weitreichenden Folgerungen über den Charakter der im Jahre 1894 erstmals publizierte lateinische Übersetzung (L) im Verhältnis zu den zuvor bekannten Textzeugen veranlaßt:²⁰⁰ Er sieht in den Abweichungen in L „tendenziöse Correcturen“ (268) im Sinne der „cluniacenzischen Reformbewegung und der gregorianischen Kämpfe und Fälschungen“ (270), durch die „der Passus vom Gehorsam gegen die Obrigkeit in pseudoisidorischem Sinne gefälscht und in ihr Gegenteil verwandelt“ sei (268); aus mittelalterlicher Sicht bete hier Clemens I., „der römische Papst und Schüler des h. Petrus“, darum, „dass die Fürsten ihm und den Seinen unterthan sein mögen“, das heiße, er bete genau das Entgegengesetzte von dem, was der echte Clemens gebetet habe (267). Diese Einschätzung ist am Ende eines weiteren Sitzungsberichtes im gleichen Jahr zu Recht teilweise relativiert worden;²⁰¹ aber noch im Kommentar von 1929 [= 2004, 103] spricht er von einer „grobe[n] kirchenpolitische[n] Fälschung“ wahrscheinlich des 11. Jh.s. Auf alle Details kann hier nicht eingegangen werden. Sicher aber ist, daß es sich bei den Divergenzen nicht um pseudoisidorische Interpolationen handelt, sondern um mehr oder weniger mechanische Verderbnisse, die sich zum Teil durch irrige Assoziationen eingeschlichen haben. Hier der von den Korruptelen befreite Text:²⁰²

60,4 Δὸς ὁμόνοιαν καὶ εἰρήνην ἡμῖν τε καὶ πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν τὴν γῆν
 – καθὼς ἔδωκας τοῖς πατράσιν ἡμῶν, ἐπικαλουμένων σε αὐτῶν ὁσίως ἐν πίστει
 καὶ ἀληθείᾳ –
 ὑπηκόους γινομένους²⁰³ τῷ παντοκράτορι καὶ παναρέτῳ ὀνόματί σου, τοῖς τε
 ἄρχουσιν καὶ ἡγουμένοις [ἡμῶν (add. H)] ἐπὶ τῆς γῆς.

²⁰⁰ Harnack 1894 (Nr. 13) 259-273.

Hier ein Verzeichnis der Handschriftensigla:

A = cod. Alexandrinus graec. s. V (desunt cc. 57,7-63,4)

H = cod. Hierosolymitanus graec. s. XI (a. 1056)

L = cod. Latinus olim Florinensis, nunc Namurcensis s. XI

C¹ = cod. Copt. Berol. s. IV/V (desunt cc. 34,5-42,2)

C² = cod. Copt. Argent. s. V/VIII (continet cc. 34,6-42,2)

S = cod. Syriacus Cantabr. s. XII (a. 1170)

²⁰¹ Harnack 1894 (Nr. 31) bes. 619-621.

²⁰² Lonas Darstellung des Sachverhalts S. 607 Anm. 3 ist unvollständig und im entscheidenden Punkt irrig („Daß die Christen sich als die Machthaber betrachten, geht eindeutig aus der abschließenden Bitte hervor: ‚quibus das *nobis* salutem et pacem et concordiam‘“, wo ein korrupter Text zugrundegelegt wird).

²⁰³ Zu dem „losen Akkusativ“ (als Kasus der ‚Ruhelage‘), mit dem der Dativ ἡμῖν τε καὶ πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν τὴν γῆν weitergeführt wird, s. Lightfoot I,2 p. 178, ferner Lindemann 173 und Lona p. 605.

*Da concordiam et pacem nobis et omnibus habitantibus super terram
– sicut dedisti patribus nostris „invocantibus“ illis „te“ sancte „in fide et veritate!“²⁰⁴ –
oboedientes factos omnipotenti et mirifico²⁰⁵ nomini tuo, principibus etiam et
ducibus qui sunt super terram.*

„Gib Eintracht und Frieden uns und allen Bewohnern der Erde, wie du dies unseren Vätern gegeben hast, als sie dich fromm anriefen in Glauben und Wahrheit, die wir (und alle, die auf Erden wohnen) uns gehorsam zeigen deinem allmächtigen und allervortrefflichen Namen sowie den Herrschern und Amtsträgern auf Erden.“

61,1 Σύ, δέσποτα, ἔδωκας τὴν ἐξουσίαν τῆς βασιλείας αὐτοῖς (αὐτοῖς HS: om. LC¹)²⁰⁶ διὰ τοῦ μεγαλοπρεποῦς καὶ ἀνεκδιηγήτου κράτους σου²⁰⁷, εἰς τὸ γινώσκοντας ἡμᾶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην δόξαν καὶ τιμὴν ὑποτάσσεσθαι αὐτοῖς²⁰⁸, μηδὲν ἐναντιούμενους τῷ θελήματί σου· οἷς δός, κύριε, ὑγείαν, εἰρήνην, ὁμόνοιαν, εὐστάθειαν, εἰς τὸ διέπειν αὐτοὺς τὴν ὑπὸ σοῦ δεδομένην αὐτοῖς ἡγεμονίαν ἀπροσκόπως.

Tu, Domine, dedisti potestatem regni per magnificentum et inenarrabile imperium tuum, ut cognito²⁰⁹ datam a te <illis (Harnack: nobis L)> gloriam et honorem subditi simus (sint L) <illis (Harnack)>²¹⁰ nihil resistentes voluntati tuae; quibus da, Domine

²⁰⁴ Vgl. Ps 145,18 (144,18 LXX); 1Tim 2,7.

²⁰⁵ Da L in 58,1 τῷ παναγίῳ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματι αὐτοῦ durch *sancto et glorioso nomini eius* wiedergibt, ist *mirifico* hier offenbar die Umschreibung für *παναρέτω* (H) und nicht für *ἐνδόξω*, wie Lona S. 605 (mit anderen) anzunehmen scheint.

²⁰⁶ Es handelt sich in LC¹ um einen mechanischen Ausfall aufgrund der Wiederholungen des gleichen Pronomens in den anschließenden Zeilen.

²⁰⁷ Vgl. SapSal 6,1-4 Ἀκούσατε οὖν, βασιλεῖς, καὶ σύνετε· μάθετε, δικασταὶ περάτων γῆς· ἐνωτίσασθε, οἱ κρατοῦντες πλήθους καὶ γεγαυρωμένοι ἐπὶ ὄχλοις ἐθνῶν· ὅτι ἐδόθη παρὰ κυρίου ἡ κράτησις ὑμῖν καὶ ἡ δυναστεία παρὰ ὑψίστου, ὃς ἐξετάσει ὑμῶν τὰ ἔργα καὶ τὰς βουλάς διερευνήσῃ· ὅτι ὑπηρεῖται ὄντες τῆς αὐτοῦ βασιλείας οὐκ ἐκρίνατε ὀρθῶς οὐδὲ ἐφυλάξατε νόμον οὐδὲ κατὰ τὴν βουλήν τοῦ θεοῦ ἐπορεύθητε.

²⁰⁸ Man könnte - mit Blick auf *subditi simus* (L) - versucht sein, hier das Pronomen αὐτοῖς zu tilgen (das Verb wird ja öfter absolut gesetzt, vgl. 57,2 μάθετε ὑποτάσσεσθαι ἀποθέμενοι τὴν ἀλαζόνα καὶ ὑπερήφανον τῆς γλώσσης ὑμῶν ἀυθάδειαν; Röm 13,5 διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν, anders Tit. 2,9; 3,1 – jeweils mit Dativ); doch s. Anm. 210.

²⁰⁹ Zum „Abl. abs. ohne ausgedrückten oder zu ergänzenden nominalen Abl.“ s. Hofm./Sz. 141f.; Kühn./Stegm. 1, 777-779; Löfst. Synt. 2, 281 (mit Verweis u.a. auf Tac. ann. 3,52,3 *Tiberius saepe apud se pensitato*; s. Furneaux I p. 49) und 291 (*comperto* und *audito* in Sallusts Historien). Demgemäß findet sich „subjektsloses“ *cognito* etwa Liv. 33,41,5; 37,13,5; 44,28,4; Tac. ann. 1,46,1; 14,34,1 (*satis cognito*); Ps. Quint. decl. mai. 16, p. 318,10 *mater cognito, quod filius haberetur a tyranno, flendo oculos amisit*; Dict. Cret. 2,5 (p. 23,17); 2,28 (p. 42,3); 2,49 (p. 57,25); Iustin. epit. 16,5,1; 27,3,8.

²¹⁰ Ich hatte die beiden ersten Korrekturen (*illis* statt *nobis* und *simus* statt *sint*) selbst hergestellt (der Korruptel *das* liegt die Verschreibung *quibus da domine/quibus das nobis* zugrunde), bevor ich sah, daß Harnack 1894, 620 auf einen Aufsatz von Wölfflin (Archiv für Lexicographie IX, 81ff.) verweist, der dort zu zeigen versucht, daß die altlateinische Übersetzung der Zeit Tertullians angehört, und dabei S. 97 auch auf den sekundären

(Morin: *das nobis L*),²¹¹ *salutem et pacem et concordiam, tranquillitatem, ut agant quod a te illis datum est regnum sine offensione.*

„Du, Herr, hast ihnen die Machtbefugnis der Oberherrschaft²¹² verliehen durch deine erhabene und unbeschreibliche Kraft, damit wir, weil wir erkennen, daß ihnen Ruhm und Ehre von dir gegeben wurde, ihnen untertänig seien und uns in keiner Hinsicht deinem Willen widersetzen. Ihnen gib, Herr, Gesundheit, Frieden, Eintracht und Ruhe, damit sie die ihnen durch dich verliehene Herrschaft untadelig ausüben.“²¹³

Um das in 60,4 durch die Handschrift H aus dem 11. Jh.²¹⁴ überlieferte ἡμῶν richtig zu beurteilen, muß man sich in Erinnerung rufen, daß in dem zweiten griechischen Überlieferungsträger, dem cod. Alexandrinus aus dem 5. Jh., der Passus 57,7-63,4 durch Blattausfall verlorengegangen ist. Der Repräsentant unserer ältesten Überlieferung aber, die aus dem 11. Jh. stammende Handschrift L, durch die uns die altlateinische Übersetzung aus dem 2. oder 3. Jh.

Charakter von *nobis* zu sprechen kommt. Harnack gibt im Anschluß daran eine Aufstellung über die Stadien der „Textverfälschung“, in der als „ursprüngliche Übersetzung“ bereits der von mir oben gegebene Text figuriert – außer, daß hinter *subditi simus* ein weiteres *illis* (als Wiedergabe von αὐτοῖς, s.o.) hinzugesetzt wurde. K. Sier gibt wohl zu Recht der Harnackschen Fassung den Vorzug (vor absolut gesetztem ὑποτάσσεσθαι), weil darin οἷς δός/*quibus da* sehr viel leichter anschließt.

²¹¹ Morins Emendation (1894, 57 Anm. 4) ist zweifellos richtig (Schäfer 1941, 67 schreibt sich die Korrektur selbst zu); zu Lonas Mißverständnis (607 Anm. 3) s.o. Anm. 202. Ob auch *facere ... nobiscum* (61,3) die Korruptel befördert hat, läßt sich nicht sagen. Auffällig ist, daß *domine* auch in 61,2 (*ordine*) und 60,1 (*ordinem*) verschrieben wurde, vgl. auch 7,5 ὁ δεσπότης] *dominus* Morin: *omnibus* (sc. *volentibus*) L. Riesenweber vermutet hinter diesen vielen Verschreibungen von *dominus/-e* falsche Auflösung der Kürzel $\overline{d}\overline{m}\overline{n}\overline{s}$ oder auch Vertauschung mit den Kürzeln $\overline{no}\overline{b}\overline{s}$ (*nobis*) und $\overline{om}\overline{n}\overline{i}\overline{s}$ (*omnis*).

²¹² Siehe Lightfoots Kommentar: „*of the sovereignty*“, i.e. „*of the secular power*“, mit Verweis auf den entsprechenden Genitiv in Dan 11,20. 21 (ἔδωκαν ἐπ’ αὐτὸν δόξαν βασιλείας). „*The βασιλεία is the secular as contrasted with the spiritual power; and, as such, it is frequently opposed to ἱερωσύνη.*“ Vgl. Test XII 4,21,2 Ἐμοὶ γὰρ ἔδωκε Κύριος τὴν βασιλείαν, κάκείῳ τὴν ἱερατείαν, καὶ ὑπέταξε τὴν βασιλείαν τῇ ἱερωσύνῃ. 3 Ἐμοὶ ἔδωκε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐκείῳ τὰ ἐν οὐρανοῖς. 4 Ὡς ὑπερέχει οὐρανὸς τῆς γῆς, οὕτως ὑπερέχει Θεοῦ ἱερατεία τῆς ἐπὶ γῆς βασιλείας. Entsprechend ist das in 61,1 anschließende ἡγεμονία soviel wie „*the government*“; vgl. Mk 13,9f.; Mt 10,17f.; Lk 21,12; 22,25; 1Clem 32,2; 37,2; 55,1. Zur Definition von βασιλεία siehe die βασιλείας ... εἶδη ... τέτταρα in Aristot. Pol. 3,14f. (1284^b 35ff./1285^a/1286^a) und Basil. hom. in psalm. 32,9 (PG 29,345 A) ὥρισαντο δέ τινες βασιλείαν εἶναι τὴν ἔννομον ἐπίστασιν ἢ τὴν ἐπὶ πᾶσιν ἀρχὴν ἀνυπεύθυνον ἀμαρτία („*die unumschränkte Herrschaft über alle*“ = „*Oberherrschaft*“). Vgl. ferner Clem. Alex. Strom. I 24, 158,1-159,6 über Moses und die verschiedenen εἶδη βασιλείας.

²¹³ Dieses Gebet ist beeinflusst durch Röm 13,1-5; Tit. 3,1; 1Tim 2,1f.; 1Petr 2,13-17. Siehe ferner J. Lehnen 15-17: „*Christliche Terminologie zur Behandlung von Staat und Herrscher am Beispiel des Kaisergebetes.*“

²¹⁴ Sie ist 1056 von einem Scriptor Leo abgeschrieben worden.

erhalten ist,²¹⁵ bezeugt eine frühe griechische Version, in die das anstößige ἡμῶν noch nicht eingedrungen war. Dieses konnte leicht aus dem oben zitierten Kolon ἐνώπιον τῶν ἀρχόντων ἡμῶν (60,2) assoziiert werden, zumal in 60,3 zusätzlich viermal ἡμᾶς steht. L hat in diesem Passus auch allein die richtige Satztrennung bewahrt, die in den neueren Ausgaben durch den Neueinsatz mit 61,1 übernommen worden ist; die früheren Herausgeber haben mit HC¹ das Kolon τοῖς τε ἄρχουσιν ... τῆς γῆς zum folgenden gezogen. Daß dieses in H eingeschwärzte ἡμῶν ein Fremdkörper ist, ergibt sich auch aus der bloßen Formel τοῖς τε ἄρχουσιν καὶ ἡγουμένοις ἐπὶ τῆς γῆς, die als ein geschlossener Ausdruck zu werten ist („den Herrschern auf Erden“), der nicht durch ein zwischengeschobenes Personalpronomen (ἡμῶν) aufgelöst wird, siehe Ez 17,13 τοὺς ἡγουμένους τῆς γῆς λήμψεται. 39,18 αἷμα ἀρχόντων τῆς γῆς πίεσθε. PsSal 8,16 ἀπήντησαν αὐτῷ οἱ ἄρχοντες τῆς γῆς μετὰ χαρᾶς. 17,12 τοὺς ἄρχοντας τῆς γῆς; vgl. Jes 14,9. Ungleich häufiger ist die Junktur (πάντες (οἱ)) βασιλεῖς τῆς γῆς: 1Kön 10,23. 24; 2Chr 9,23; Ps 101,16; 148,11; Mt 17,25; Apg 4,26; Apk 6,15; 18,3. 9; 19,19; 21,24 (ferner 5 Belege aus dem Test. Salom.).

Harnack hatte in dem Fehlen eines Pendants zu ἡμῶν in L einen tendenziösen Eingriff des mittelalterlichen Tradenten der lateinischen Übersetzung sehen wollen; ebenso beurteilt er (268f.) die Überlieferung in 37,2, wo in L ein weiteres Mal eine Entsprechung zu dem sonst einhellig überlieferten (τοῖς ἡγουμένοις) ἡμῶν fehlt. Diese Divergenz wird in keiner der mir bekannten Ausgaben (einschließlich Bihlmeyer 1924 und Schäfer 1941) verzeichnet – und doch hat es Harnack (1929, 114 [= 2004, 96]) für „denkwürdig“ befunden, „daß die römischen Christen, die sich selbst als Krieger Gottes bezeichnen, die römischen Offiziere doch ‚unsere‘ Offiziere nennen.“²¹⁶ Sie tun es in Wirklichkeit nicht: Auch hier bietet L die korrekte ursprüngliche Überlieferung, in der für ἡμῶν kein Platz war:²¹⁷

²¹⁵ Zur Datierung von L siehe das Resümee des Forschungsstandes bei Lona 15. Der hohe Überlieferungswert von L ist bei Lona 18f. unzureichend gewürdigt; vgl. dagegen Harnack 13 (1894) 264f.: L hatte als Vorlage „eine griechische Handschrift, die zwar nicht überall fehlerfrei, doch sogar den Cod. A nicht selten übertrifft, mit S an vielen Stellen gegen AH zusammengeht, die Lesarten des Clemens Alexandrinus häufig gegen alle drei anderen Zeugen bestätigt, und an einigen Stellen allein das Richtige bewahrt hat“ (264); vgl. bes. Anm. 3. Allein die Bewahrung des wegen Homoioteleuton in AHC¹S ausgefallenen Satzes (καὶ τοὺς ὑπακούοντας τῇ βουλῇ τοῦ θεοῦ βαπτίζοντες) *eos qui obaudiebant voluntati Dei baptizantes* (42,4) wäre zureichend, die gute Qualität von L zu verbürgen. Wölfflins Plädoyer, die altlateinische Übersetzung in die Zeit Tertullians zu setzen, scheint plausibel.

²¹⁶ Vgl. Lona 409 Anm. 1; ferner Harnack 1905, 18 („Der Römer Clemens ... blickt auch mit Wohlgefallen und Stolz auf das römische Militär“ etc.).

²¹⁷ T. Schmitt hat es versäumt, seine Textgrundlage zu überprüfen, und sah sich so beständig mit den Personalpronomina ἡμῶν in 1Clem 37,1 und 60,4 konfrontiert. Das führte ihn im zweiten Kapitel seines Buches („2.2 Aussagen über das Reich“, S. 21–60) zu der

37,1 Στρατευσόμεθα οὖν, ἄνδρες ἀδελφοί, μετὰ πάσης ἐκτενείας ἐν τοῖς ἀμώμοις προστάγμασιν αὐτοῦ. κατανοήσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις [ἡμῶν], πῶς εὐτάκτως, πῶς <προσ>εκτικῶς²¹⁸, πῶς ὑποτεταγμένως ἐπιτελοῦσιν τὰ διατασσόμενα. 3 οὐ πάντες εἰσὶν ἑπαρχοὶ οὐδὲ χιλίαρχοὶ οὐδὲ ἑκατόνταρχοὶ οὐδὲ πεντηκόνταρχοὶ οὐδὲ τὸ καθεξῆς, ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ.

Militemus itaque, fratres, cum omni perseverantia in eminentibus praeceptis eius. 2 consideremus militantes principibus, quam mansuete obaudiunt et iussa faciunt quae praecipuntur illis. 3 et non omnes sunt praefecti nec tribuni nec centuriones nec quinquagenarii nec decuriones nec de inequis ceteri, sed quisque suo ordine iussa regis et praepositorum²¹⁹ perficiunt.

„Laßt uns also, Männer, Brüder, mit aller Beharrlichkeit den Kriegsdienst leisten²²⁰ unter seinen untadeligen Anordnungen. Betrachten wir die Soldaten, die für ihre Feldherren Dienst tun, wie wohlgeordnet, wie aufmerksam, wie unterwürfig sie die Befehle ausführen. Nicht alle sind Befehlshaber, Anführer von Tausendschaften, Hundertschaften, Fünzigschaften und so weiter, sondern jeder führt auf seinem eigenen Posten die Befehle des Königs und der Feldherren aus.“

Es ist evident, daß hier der „Kriegsdienst“ der Christen in ganz allgemeiner Form an dem echten Kriegsdienst im Heer gemessen wird.²²¹ Eine Einschränkung auf „unsere“ Feldherrn ist fehl am Platze. Lona hat mit gutem Grund herausgestellt (410f.), daß der Verfasser nicht das konkrete Beispiel des römischen Heeres vor Augen hat (in dem es z.B. den Dienstgrad der πεντηκόνταρχοὶ gar nicht gab – in der Septuaginta dagegen ist er gut belegt), sondern ein traditionelles, allgemeines Modell, „das sich umso leichter idealisieren ließ (37,2!), als („da“ Lona) sich keine Überprüfung durch den Vergleich mit einer realen militärischen Größe aufdrängte.“²²²

abwegigen These, das Heer von 1Clem 37 sei auf das messianische Heer zu deuten und „unsere“ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι von 60,4 seien „als Magistrate im Gottesreich“ zu identifizieren (52. 58).

²¹⁸ So lese ich mit O. Luschnat, Griechisches Gemeinschaftsdenken bei Clemens Romanus, in: J. Burian/L. Vidman (Hrsgg.), *Antiquitas Graeco-Romana ac tempora nostra*, Praha 1968, 125-131, dort 128f. mit Verweis auf Xen. mem. 3,5,5 und (was die folgende Heeresgliederung angeht) auf Ex 18,14-27, bes. 21. 25.

²¹⁹ Als lateinische Entsprechung zu ἡγούμενοι erscheint jeweils *praepositi*; vielleicht muß ähnlich in 21,6 (τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν) das unbefriedigende *vereamur eos, qui pro nobis sunt* zu *qui prae<positi> nobis sunt* verbessert werden.

²²⁰ Schneider verweist zum Motiv ‚Das christliche Leben als „Kriegsdienst“‘ (im Anschluß an Lightfoot [dort zusätzlich Ps.Ign. Polyc. 6]) u.a. auf 2Kor 10,3f.; Eph 6,10-17; 1Tim 1,18; 2Tim 2,3f. Siehe ferner Lindemann 114f., wo zu Recht Harnacks ‚Militia Christi‘ (1-46) herausgestellt wird, und Zw. 118 Anm. 237 und 433 Anm. 67.

²²¹ Anders L. Anm. 39. 47. 73 (mit Haupttext).

²²² Spätestens an dieser Stelle hätte das widerstrebige ἡμῶν in den Blick genommen werden müssen. Die Überlieferung von 1Clem bietet eine große Fülle fälschlich eingeschobener

Ebenso allgemein und grundsätzlich sind die Betrachtungen über die weltlichen Obrigkeiten gegen Ende des Gebetes, wo mehrfach hervorgehoben wird, daß sie ihre Stellung Gott, dem Herrn (er wird viermal als δεσπότης bezeichnet), verdanken, so in 61,1 (s.o.), so auch im folgenden Anruf:

61,2 Σὺ γάρ, δέσποτα ἐπουράνιε, βασιλεὺ τῶν αἰώνων, δίδως τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἐξουσίαν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὑπαρχόντων· σύ, κύριε, διεύθυνον τὴν βουλὴν αὐτῶν κατὰ τὸ καλὸν καὶ εὐάρεστον ἐνώπιόν σου, ὅπως διέποντες ἐν εἰρήνῃ καὶ πραύτητι εὐσεβῶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην ἐξουσίαν ἴλεώ σου τυγχάνωσιν.

Tu enim, dominator caelorum, „rex saeculorum“, das filiis hominum gloriam et honorem et potestatem eorum quae sunt super terram; tu, Domine, dirige consilium eorum iuxta [te] „bonum et placitum coram te“, ut agentes cum pace et mansuetudine pie possideant quae a te illis data est potestas propitio illis.

„Denn du, Herrscher im Himmel, König der Äonen, gibst den Menschenkindern Ruhm und Ehre und Macht über das, was auf Erden ist. Du, Herr, lenke ihren Willen nach dem, was gut und wohlgefällig ist vor dir, damit sie in Frieden und Milde frommen Sinnes die von dir ihnen gegebene Macht ausüben und so deiner Huld teilhaftig werden.“

(oder verlorengegangener) Pronomina, wie man leicht aus den krit. Apparaten ersehen kann. Ich beschränke mich auf die bloße Zusammenstellung einiger von ihnen (ἡμῶν/ ὑμῶν/ αὐτοῦ/-οῖς), ohne eine Entscheidung „richtig/falsch“ zu treffen, und orientiere mich dabei an Schäfers griech.-lat. Ausgabe von 1941 (deren Seiten- und Zeilenziffern in Klammern angeführt werden). 1Clem 1,2 (8,2) εὐσεβειαν] + ὑμῶν LC¹; (8,5) γνώσιν] + ὑμῶν LC; 1,3 (8,9) ὑμῶν ALS: om. HC¹; (8,13) γυναιξίν] + ὑμῶν C¹; 2,1 (8,29) σπλάγγνοις + ὑμῶν LC¹; 2,6 (9,15) πλησίον] + ὑμῶν LC¹C²; 4,1 (10,21) προβάτων] + αὐτοῦ LC¹S LXX; 10,10 (11,15) ὁμοφύλου] + αὐτοῦ LC¹C²; 6,2 (12,32) πίστεως] + αὐτῶν C¹C²; 6,3 (12,36) ἀνδρῶν] + αὐτῶν C¹; 8,2 (14,11) μετάνοιαν] + αὐτοῦ C¹; 12,4 (17,30) λεγόντων] + αὐτῆ LC¹S; 12,5 (18,7) θεός] + ὑμῶν A; 13,1 (19,7) κυρίου] + ἡμῶν LC¹; 16,2 κύριος] + ἡμῶν AC¹; 16,7 (22,21) ταπειν.] + αὐτοῦ LC¹S LXXv1; 16,17 (23,19) κύριος] + ἡμῶν LC¹; 19,2 (26,20) εἰρήνης] + αὐτοῦ LC¹C²; 19,3 (26,22) διάνοιαν] + ἡμῶν LC¹; (26,23) ψυχῆς] + ἡμῶν LC¹C²; 20,2 (26,29) τεταγμένον] + αὐτοῖς LC¹C²; 20,6 (27,15) συναγωγάς] + αὐτῆς LC¹; 21,3 (28,19) ἐγγύς] + ἡμῖν CS; 21,6 (28,31) πρεσβ.] + ἡμῶν A; 22,7 (30,8) αὐτοῦ AC¹S: om. L ClemAl LXXv1; 24,2 (31,16) γινομ.] + ἡμῖν S; 31,4 (36,25) ἀδελφόν] + αὐτοῦ LC¹; (36,26) ἐδούλευσεν] + αὐτῷ LC¹; 32,2 (37,7) αὐτοῦ om. H; 32,4 (37,22) πίστεως] + αὐτοῦ C¹; 33,3 (38,7) αὐτοῦ om. C¹; 33,4 (38,18) χερσίν] + αὐτοῦ C¹; 42,3 (47,20) κυρίου HL] + ἡμῶν AC¹; 43,1 οἴκῳ] + αὐτοῦ C¹; 44,1 (49,17) ἡμῶν om. C¹; 48,1 (53,27) ἡμῶν AS ClemAl: ὑμῶν H: om. LC¹; 49,3 (54,23) αὐτοῦ om. C¹; 49,6 (55,13) σάρκα] + αὐτοῦ C¹; (55,14) ψυχὴν] + αὐτοῦ C¹; 50,4 (56,1) ταμια A: ταμειᾶ H] + ὑμῶν C¹; 50,5 (56,9) ἀμαρτίας] + ἡμῶν C¹; 51,1 (56,22) ἀντικ.] + ἡμῶν C¹; (56,26) ἐλπίδος] + ἡμῶν C¹S; 51,3 (57,2) παραπτ.] + αὐτοῦ C¹; 53,5 (59,2) κύριον] + αὐτοῦ C¹; 55,1 (59,22) ἐνέγκωμεν] + ὑμῖν S; (59,27) πολίτας] + αὐτῶν LC¹; 55,5 (60,5) πόλεως] + αὐτῆς S; 56,1 (60,30) ἀγίους] + αὐτοῦ LC¹; 57,1 (62,15) πρεσβυτ.] + ὑμῖν C¹; 59,2 (64,17) αὐτοῦ HS: om. LC¹; 59,4 (65,17) ἡμῶν² HS: om. LC¹; 60,1 (66,12) ἡμῶν HS: om. L (dub. C¹); 63,1 (69,1) τράχηλον] + ὑμῶν C¹; 63,2 (69,9) γεγραμμένοις HL] + ὑμῖν C¹S; 63,3 (69,14) ἐπεγράψαμεν δέ] + ὑμῖν C¹; 64,1 (69,26) κύριον] + ἡμῶν C¹.

Mit einer alle Generationen und Zeiten überspannenden Doxologie („jetzt und von Geschlecht zu Geschlecht und von Ewigkeit zu Ewigkeit“) endet dann das Gebet. Es greift durchgehend über den Horizont der augenblicklichen politischen Verhältnisse Roms hinaus, zielt „generell“ auf eine „friedliche Weltordnung“.²²³ Eine spezielle Eingrenzung auf die gemeinsam regierenden Kaiser Nerva und Trajan läßt sich nirgends erkennen; vielmehr beten die Christen hier ebenso wie in Tertullians Apologeticum „immerzu für alle Kaiser“ „um ein langes Leben für sie selbst, ein ungefährdetes Reich, ein sicheres Haus, tapfere Heere, einen treuen Senat, ein gesittetes Volk, eine ruhige Welt, und was immer sonst ein Mensch und ein Kaiser wünschen mag.“²²⁴ Der durch mehrere Indizien nahegelegten Datierung des Ersten Clemensbriefes in die Zeit um 120-125 n. Chr. steht nichts im Wege.

²²³ Lindemann 173.

²²⁴ Tert. apol. 30,4 *Illuc sursum suspicientes christiani ... precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus, uitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, quaecumque hominis et Caesaris uota sunt* (Übersetzung nach Carl Becker).

Literaturverzeichnis

- Aland, K.: Petrus in Rom, *Hist. Zeitschr.* 183, 1957, 497-516
- ders.: Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit, *ANRW II* 23.1 (1979), 60-246
- Appold, M.: Peter in Profile: From Bethsaida to Rome, in: *Bethsaida 3*, Kirksville 2005, 133-148
- Barnes, T.D.: *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971
- ders.: The Date of Ignatius, *TET [The Expository Times]* 120, 2008, 119-130
- ders.: *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen 2010
- Bauckham, R.J.: The Martyrdom of Peter in Early Christian Literatur, *ANRW II* 26.1 (1992), 539-595
- Bockmuehl, M.: *The Remembered Peter in Ancient Reception and Modern Debate (WUNT 262)*, Tübingen 2010
- Bremmer, J.N./Czachesz, I. (Hrsgg.): *The Apocalypse of Peter*, Leuven 2003
- Breytenbach, C./Welborn, L.L.: *Encounters with Hellenism. Studies on the First Letter of Clement*, Leiden 2004
- Brox, N.: *Der erste Petrusbrief*, EKK 21, 1979
- Burkert, W.: Kritiken, Rettungen und unterschwellige Lebendigkeit griechischer Mythen zur Zeit des frühen Christentums, in: Raban von Haehling (Hrsg.), *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, Darmstadt (WB) 2005, 173-193
- Dunn, G.D.: *Tertullian*, London 2004
- Feldmeier, R.: Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64), Tübingen 1992
- ders.: Der erste Brief des Petrus, *ThHK* 15/I, Leipzig 2005
- Gnilka, Chr. et al.: *Blutzeuge. Tod und Grab des Petrus in Rom*, Regensburg 2010
- Goulder, M.D: Did Peter ever go to Rome?, *Scottish Journal of Theology (SJT)* 57, 2004, 377-396
- von Haehling, R. (Hrsg.): *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt 2000
- Harnack, A. von: Über die jüngst entdeckte lateinische Übersetzung des 1. Clemensbriefs, *Sitzb. Preuss. Akad. Wiss.* 1894 (Nr. 13), 259-273
- ders.: Neue Studien zur jüngst entdeckten lateinischen Übersetzung des 1. Clemensbriefs, *Sitzb. Preuss. Akad. Wiss.* 1894 (Nr. 31), 599-621
- ders.: *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905
- ders.: Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (I. Clemensbrief), Leipzig 1929 [jetzt in Breytenbach/Welborn, s.o., dort 1-103]
- Heussi, K.: *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht*, Tübingen 1955
- Hübner, R.M.: Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, *ZAC* 1, 1997, 44-72

- ders.: Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert, Leiden 1999
- ders.: Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks ‚Katholische Kirche‘ (καθολικὴ ἐκκλησία) bei den frühen Kirchenvätern, in: J. Arnold et al. (Hrsgg.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit (Festgabe für H.J. Sieben SJ zum 70. Geburtstag), Paderborn 2004, 31-79
- Kraus, Th.J./Nicklas, T.: Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung (GCS NF 11), Berlin 2004
- Lapham, F.: Peter: The Myth, the Man and the Writings. A Study of Early Petrine Text and Tradition, (JSNT, Suppl. Ser. 239) Sheffield 2003
- Lebek, W.D.: Das Datum des ersten Clemensbriefes, in: B. Suchla (Hrsg.), Von Homer bis Landino. Beiträge zur Antike und Spätantike sowie zu deren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. Festgabe für Antonie Wlosok zum 80. Geburtstag, Berlin 2011, 133-206
- Lehnen, J.: Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äußerungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herrscher, in: von Haehling (2000) 1-28
- Lindemann, A.: Die Clemensbriefe, Tübingen 1992
- Lona, H.E.: Der erste Clemensbrief, Göttingen 1998
- Lüdemann, G.: Die größte Fälschung des Neuen Testaments. Der zweite Thessalonicherbrief, Springe 2010
- Mielsch, H.: Die Umgebung des Petrusgrabes im 2. Jahrhundert, in: S. Heid et al. (Hrsgg.), Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte, Röm. Quartalschr., Suppl. Bd., Freiburg 2011
- Schmeller, Th. et al. (Hrsgg.): Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (Quaest. Disp. 239), Freiburg 2010
- Schmithals, W.: Johannesevangelium und Johannesbriefe, Berlin 1992
- ders.: Zu Ignatius von Antiochien, ZAC 13, 2009, 181-203
- Schmitt, T.: Paroikie und Oikumene, Berlin 2002
- Schneemelcher, W.: Neutestamentliche Apokryphen, Bd. II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen 1997
- Schnelle, U.: Einführung in das Neue Testament, Göttingen 2007
- ders.: Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994-2010. Erster Teil: Die Kommentare als Seismographen der Forschung, ThR 75, 2010, 265-303
- Schoedel, W.R.: Ignatius of Antioch, Philadelphia 1985
- ders.: Die Briefe des Ignatius von Antiochien, aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von G. Koester, München 1990
- Timpe, D.: Römische Geschichte und Heilsgeschichte (Hans-Lietzmann-Vorlesungen, H. 5), Berlin 2001
- ders.: Domitian als Christenfeind und die Tradition der Verfolgerkaiser, in: J. Frey et al. (Hrsgg.), Heil und Geschichte (Colloquium z. 80. Geburtstag v. M. Hengel, Tübingen 12.-15.4.2009), Tübingen 2009 [2010], 213-242
- Trobisch, D.: Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (NTOA), Freiburg, Schweiz/Göttingen 1996

- Vielberg, M.: Klemens in den pseudoklementinischen *Recognitiones*. Studien zur literarischen Form des spätantiken Romans, Berlin 2000
- ders.: Centre et Périphérie dans le Roman antique et le Roman Chrétien. Une comparaison entre les Homélies et les Reconnaissances pseudo-clémentines, *Apocrypha* 19, 2008, 76-102
- Welborn, L.L.: The Preface to 1 Clement: The Rhetorical Situation and the Traditional Date, in: Breytenbach/Welborn 197-216
- Zangenberg, J.: Gebeine des Apostelfürsten? Zu den angeblich frühchristlichen Gräbern unter der Peterskirche in Rom, in: J. Zangenberg/M. Labahn (Hrsgg.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City. Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome (JSNTS 243 = ESCO)*, London u.a. 2004, 108-138.
- Zwierlein, O. [= Zw.]: *Lucubrationes Philologiae, II: Antike und Mittelalter*, Berlin/New York 2004 (UaLG 72)
- Petrus in Rom: Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage (UaLG 96), Berlin/New York 2009 [= Zw.]), 2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Berlin/New York 2010 [= ²Zw.]
- ders.: „Petrus in Rom? Die literarischen Zeugnisse“, in: S. Heid et al. (Hrsgg.), *Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte*, Röm. Quartalschr., Suppl. Bd., Freiburg 2011 (= Zw. Freib. 2011)

Prof. Dr. Otto Zwierlein
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Institut für Griechische und Lateinische Philologie,
Romanistik und Altamerikanistik
– Abteilung für Griechische und Lateinische Philologie –
Am Hof 1 e
D-53113 Bonn
E-Mail: zwierlein@uni-bonn.de