

# Marcion als Zeuge für ein vorkatholisches Christentum

## 1. Teil

G. A. van den Bergh van Eysinga



Erschienen unter dem Titel  
*„Marcion als getuige voor een voor-katholiek Christendom“*  
in *Godsdienstwetenschappelijke Studien*, XVII, 1955, S. 5-39.

Übersetzung aus dem Niederländischen von Hermann Detering, Berlin 2001

Von der Website

[www.radikalkritik.de](http://www.radikalkritik.de)

# Radikalkritik

Beiträge zur Radikalen Kritik der frühchristlichen Geschichte  
Texte - Materialien - Perspektiven



*Was jedermann für ausgemacht hält, verdient am meisten untersucht zu werden  
G. C. Lichtenberg*

HTML-Dokument

[www.radikalkritik.de/marcion\\_als\\_zeuge.htm](http://www.radikalkritik.de/marcion_als_zeuge.htm)

neu gesetzt von

Kairodata, Nürnberg, April 2001

KAIRODATA  
MEDIENDESIGN



<sup>5</sup>Eine der großen Gestalten der Geschichte des Christentums im zweiten Jahrhundert ist der Ketzer Marcion. Von besonderer Bedeutung ist er vor allem für die Rekonstruktion der ältesten Gestalt der Schriften des Neuen Testaments, sowohl was den Umfang der Sammlung als auch die ursprüngliche Lesart einiger Textstellen betrifft. Ich glaube zeigen zu können, dass in vielen Fällen der von der Kirche ausgestoßene und geschmähte Ketzer nicht der Textverderber und -verfälscher gewesen ist, wie die Ketzerbestreiter behaupten, sondern dass die Kirche häufig aus dogmatischen Gründen den Originaltext nach ihrem Gutdünken bearbeitet und geändert hat. Dass die Theologen ungeachtet all ihrer Kritik an der römisch-katholischen Kirche, von wenigen Ausnahmen abgesehen, am Urteil Roms festhielten und meinten, dass die Ketzer *per se* Unrecht hätten, ist erstaunlich. Erst WALTER BAUER [1] hat den Bann gebrochen, unter dem aufgrund des Einflusses von Rom selbst protestantische Gelehrte standen (die doch in den Augen Roms selber doppelte und dreifache Ketzer sind). Mit ihm kam klarere Einsicht in die wirkliche Situation. Ich schrieb einmal an anderer Stelle: „Der Ketzer lebte und starb mit seiner Ketzerei, die er, im Gegensatz zum Irrtum der Mehrheit, für den wahren und seligmachenden Glauben hielt. Marcion oder Valentin kamen nicht aus einer Art gottlosem Vergnügen am Widerspruch zu ihrem Protest gegen die Großkirche oder weil sie Gefallen daran gefunden hätten, alles besser zu wissen; sie hielten sich selbst für echte, rechtgläubige Christen... Wir haben etwas an unseren Mitketzern aus der Antike wiedergutzumachen, die in der gelehrten Welt des vorigen und noch dieses Jahrhunderts schlechter weggekommen sind als die über sie triumphierende Kirche. Martin Werner machte die geistreiche Bemerkung, dass die werdende katholische Kirche nichts anderes als eine Häresie neben anderen Häresien war, freilich diejenige mit dem größten Erfolg. Den Kampf <sup>6</sup> gegen ihre Konkurrenten hat sie gewonnen aufgrund ihrer guten Organisation.“[2]

Hierzulande hat MEYBOOM schon 1888 ein hübsches Büchlein über *Marcion en de Marcioniten* verfasst, worüber ein Sachkundiger wie HARNACK ein günstiges Urteil abgab. [3] Er nannte es die erste umfangreiche Monografie über Marcion und dessen Kirche: „Mit gutem Urteil und lobenswerter Kritik stellt der Autor das Bekannteste und Wichtigste zusammen, geht aber nicht in die Tiefe.“ Am Ende erklärt Harnack es für ein interessant geschriebenes Buch und eine vortreffliche Einleitung in das Studium Marcions. Harnacks Lob war insofern aufschlussreich, als er selber bereits 1870 für die Beantwortung einer Preisfrage über den Ketzer ausgezeichnet worden war. Als derselbe Harnack vierzig Jahre später sein Lebenswerk über den Ketzer Marcion veröffentlichte, mussten die Erwartungen groß sein – was freilich auch die Möglichkeit der Enttäuschung nicht ausschloß. Dieses Buch ist in der Tat ein Standardwerk. Niemand, der über die alte christliche Kirche schreiben möchte, kann es ignorieren, eine „Fundgrube“. Man ist durchgehend über die Gelehrsamkeit und Belesenheit dieses Forschers erstaunt. Sein Versuch, Marcions Evangelium und seine Paulusbriefe wieder herzustellen, ihnen die Gestalt wiederzugeben, in der Marcion sie las, ist eine dankbar zu würdigende Beigabe des Buches, auch wenn ich, was die Durchführung betrifft, des öfteren anderer Meinung bin. Zwischen der ersten und der zweiten Auflage seines Werkes hat Harnack noch Neue Studien zu Marcion hinzugefügt, eine Verteidigung seiner Auffassungen gegen allerlei Kritik, die gegen die

erste Auflage vorgebracht worden war. Ungefähr 30 Namen kommen darin vor, auch der meine. Freilich, anstelle einer sachlichen Widerlegung meiner klar vorgebrachten Bedenken [4], bekam ich als einziger von den Dreißig eine Rüge, die mich fragen ließ, ob der Großmeister der deutschen Theologie nun auf dem Wege zum Großinquisitor sei.

In die Tiefe ist Harnack freilich noch weniger gegangen, als unser <sup>17</sup> Meyboom 1888 mit seinem Werk [5]. Die Gründe dafür? Harnack fehlte es an der notwendigen Selbstkritik, um mit geliebten wissenschaftlichen Vorurteilen zu brechen. Er selber war ein so durch und durch dogmatischer Geist, dass er neue Dogmen aufstellte, die seine Verehrer nachbeteten, auch als deren Unhaltbarkeit längst anerkannt war. In der Vorrede zu seiner Chronologie aus dem Jahre 1895 schreibt er: „Die älteste Literatur der Kirche ist in den Hauptpunkten und in den meisten Einzelheiten, literar-historisch betrachtet, wahrhaftig und zuverlässig... Auch die Tradition der vorkatholischen Zeit bewährt sich in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums ohne Zweifel in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition.“ Harnack hat getan, was er konnte, um die Autorität der römischen Tradition wiederherzustellen; ich denke an seine Studien über den Arzt Lukas als Verfasser der Apostelgeschichte, deren Resultat der Bibelkommission in Rom so willkommen erschien, dass sie es übernahm und sich damit gegen die Ansicht ihres Hl. Hieronymus stellte.

Eigene Schriften Marcions besitzen wir nicht. Wir kennen ihn nur durch seine Gegner, und die sind nicht vorurteilsfrei, was uns freilich bei Kirchenmännern und Ketzern nicht erstaunt. Wie schwierig es selbst jetzt noch für Theologen, selbst protestantische, ist, in ihrem Urteil über den Ketzler objektiv zu bleiben, zeigt QUISPELS Buch *Gnosis und Weltreligion*, Zürich 1951, S. 48. Dort wird gesagt, dass Marcion den guten Gott von dem gerechten Schöpfer und Gesetzgeber des Judentums unterschied, das AT verwarf und sich mit unglaublichem Pathos gegen Ehe und Sexualität wandte. Sein Hass gegen den Gott-Schöpfer, so Quispel weiter, verstehe sich vor dem Hintergrund von Ereignissen aus der letzten Zeit: der Hass sei „die tiefste und raffinierteste Form des Antisemitismus, die auch in Deutschland sich mit einer Sexualneurose zu verbinden pflegte.“ Marcion wird dann auch bei Quispel, das „krankhafte Genie“ genannt. Hier ist jede wissenschaftliche Objektivität dahin. Dasselbe könnte man von allen früheren und heutigen Asketen behaupten, auch vom Hl. Franziskus. Der Heilige von Assisi würde damit <sup>18</sup> kaum treffend charakterisiert sein. Die Mischung von Antisemitismus und Sexualneurose, die Quispel Marcion andichtet und mit der er eine große Gestalt in eine Ecke mit Judenvergassern und Sadisten im Dritten Reich bringen will, ist reine Phantasie des „Christen“ Quispel. Kein ernsthafter Arzt stellt eine Diagnose über physische Abnormitäten, ohne den Patienten persönlich untersucht und ihn lange beobachtet zu haben. Um wieviel unangemessener mag es da erscheinen, über 18 Jahrhunderte hinweg eine Diagnose über die Psyche eines Menschen zu stellen, über den wir keine zuverlässigen Fakten und von dem wir keine eigenen Schriften besitzen und dessen Leben in Dunst und Nebel gehüllt scheint.

Die beste Quelle für die Kenntnis von Marcions Gedankenwelt wären natürlich seine eigenen Werke, aber seit 400 ± haben Kirche und Staat als Bundesgenossen die

reiche gnostische Literatur systematisch vernichtet. Irenäus 180 ± sagt zwar, dass er den Ketzer aus seinen eigenen Schriften widerlegen will (I 27,4; II 12,12), hat es aber nie getan. Tertullian spricht von Marcions Hauptwerk als den *Antithesen* (II 29 und IV I von adv. Marcionem), in denen die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium deutlich gemacht wird. Harnack datierte sie zwischen 139 und 144 und hielt sie weniger für eine große Sammlung von kurzen Thesen und Gegenthesen als vielmehr für historisch-dogmatische Ausführungen, für einen durchgehenden Kommentar, mit dem Ziel nachzuweisen, dass Gesetz und Evangelium und damit der Gott der Juden und der Christen eine Antithese bilden. Hippolyt (VII 37) spricht von *Antiparatheseis* als Titel des Buches; das meint „Vergleich“ und würde in diesem Zusammenhang heißen, dass darin der Gegensatz bzw. vollkommene Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium sichtbar gemacht werden sollte. Marcions Gegner haben stets nach den Unterschieden zwischen ihm und der Orthodoxie und dem Schändlichen seiner Lehre gesucht, aber haben alles verschwiegen, was ihn den frommen Gläubigen hätte empfehlen können [6]. Die Gegner sind insofern zu entschuldigen, als Marcion selber mit dem Alten Testament genauso verfuhr, das doch für die Christen auch eine Reihe akzeptabler Gedanken enthielt. Die Überlieferung <sup>19</sup> *sine ira et studio* zu betrachten, ist nur einer unabhängigen Wissenschaft möglich.

Für Marcion war das Evangelium etwas vollständig Neues, das in keinerlei Beziehung zur jüdischen Bibel stand. Er sah das im Evangelium selber ausgedrückt, z.B. in den Texten von dem neuen Wein, der die alten Schläuche zerreißt (Lk 5:37) und von dem guten und dem schlechten Baum (6,43). Die Schöpfung war für Marcion allzusehr mit Mängeln behaftet, als dass sie vom liebenden Vater Jesu Christi hätte stammen können. Durch strenge Enthaltung alles Natürlichen soll der Gläubige seinen Schöpfer verleugnen. Sein Christus, vom Himmel niedergestiegen, hat nichts Irdisches an sich, kein Fleisch und keinen Körper; er wurde nicht geboren und hatte keine Verwandten. Was mit ihm in die Welt kam, ist in der jüdischen Bibel nicht vorhergesagt worden, diese ist vielmehr buchstäblich zu erklären. Der bis zu seiner Ankunft unbekannt Vater-Gott, welcher der Welt bis dahin fremd blieb, hatte voll Erbarmen beschlossen, den Menschen von seinem Schöpfer loszukaufen und zwar um den Preis des Todes seines Sohnes. Marcion hielt die Gesetzesgerechtigkeit für den größten Feind des Guten. Für ihn ist Glauben Vertrauen in Gottes unbegreifliche Liebe in Christus, die alles Natürliche übersteigt; nur der Glaube kann die Furcht überwinden. [7]

Marcion behauptete, nichts Neues gebracht zu haben, er wollte nur herstellen, was die Kirchenleute verfälscht hätten. Tertullian spricht davon in gehässig ironischem Ton: „O Christus, allgeduldigster Herr, der Du so viele Jahre lang die Unterschlagung (*interversio* wird für Geldunterschlagung gebraucht) Deines Evangeliums erduldet hast, bis Marcion Dir zu Hilfe kam!“ Tertullian hatte (I 19) bereits behauptet, dass der Ketzer die beiden Testamente gegenübergestellt und auseinandergerissen habe, um auf dieser Grundlage zu seiner Lehre von den zwei Göttern zu gelangen. Seine Anhänger könnten nicht leugnen, was sie an dem *höchsten Testament* (= *summum instrumentum*, ironisch, denn nun will Tertullian über das nach seiner Meinung gottlose Buch Marcions sprechen) hätten, mit dem sie in diese Ketzerei eingeweiht und darin befestigt würden. Denn diese (*haec*) seien die *Antitheseis*. Die

feminine Pluralform *hae* mutet im Zusammenhang mit <sup>10</sup> dem vorangehenden instrumentum (= testamentum [8]), fremd an; *hoc* wäre zu erwarten; aber Tertullian hat mit seinem ironisch gemeinten *höchsten Testament* schon die *Antithesen* im Sinn.

So lautet der Vorwurf der Kirche und der modernen Theologie an Marcions Adresse: Er habe Altes und Neues Testament auseinandergerissen. – Nur das Neue musste überhaupt erst noch gesammelt und als Fortsetzung des Alten mit ihm verbunden werden. Gegen den damals in Rom sich vollziehenden Prozess der Judaisierung des Christentums wandte sich Marcion gerade, weil er ein traditionsbewusster Christ war. Die Ketzerbestreiter, die vom Ende dieses Prozesses ausgehen, stellen es so dar, als ob Marcion die Trennung der beiden Testamente auf ruchlose Weise initiiert hätte. Es ging bei ihm aber nicht, ebensowenig wie dem ursprünglichen Paulinismus, um zwei kanonisierte Sammlungen, deren künstliche Vereinigung er ablehnte. Die Gegensätze, welche die Kirchenleute beseitigen wollten (ebenso wie sie es bis heute tun), zeigen Marcion deutlich von seinem vor-katholischen Standpunkt. Harnack (S. 79) will aus Tert IV 5 ein Argument für die Richtigkeit seiner „rückläufigen Bewegung zur Tradition“ entnehmen – ein Eiertanz, mit dem er aufgrund seines starken Einflusses negativ gewirkt hat. Er will nämlich aus der Stelle bei Tertullian herauslesen, dass Marcion die vier Evangelien bereits als „autoritative Sammlung“ gekannt habe. Die Kirchenleute beschuldigten den Ketzer, dass dessen einziges Evangelium ein durch ihn verkürztes Lukasevangelium war; und nun fragt Tertullian: „Warum rührt Marcion nicht auch die drei übrigen kanonischen Evangelien an, sei es um sie zu verbessern, falls sie gefälscht sind, sei es um sie zu akzeptieren, wenn sie unversehrt sind?“ Es musste wohl starke Voreingenommenheit für die römische Tradition bezüglich des Alters und der Zuverlässigkeit der Evangelien sein, die Harnack derart verblendete, dass er nicht sah, wie der Kirchenmann und Ketzerbestreiter *von seiner eigenen Zeit* aus polemisierte, ohne etwas für Marcions Zeit zu beweisen. Hier scheint die „rückläufige Bewegung zur Tradition“ nur möglich bei vorangehender „Kritiklosigkeit“. Die weiteren Beispiele, die Harnack (S. 89) bietet, belegen gegen die gängige und von Harnack definitiv behauptete Hypothese, dass Marcion zwar in der Tat unseren Lukas als <sup>11</sup> einziges Evangelium gekannt hat, aber diesen weder verkürzte noch verfälschte. Vielmehr will es uns scheinen, als habe dieser Ketzer ein Evangelium besessen, in dem Texte vorkamen, die später auch von anderen Evangelienverfassern übernommen wurden.

Die fünf Bücher, die Tertullian zur Bestreitung dieses Ketzers für notwendig hielt, das umfangreichste seiner Werke, beweist die Angst vor der Ketzerei, aber auch die Bedeutung Marcions. Dieser hatte wenig Interesse an der Philosophie oder besser Theosophie der großen Gnostiker und ihren Äonengenealogien; desto gefährlicher war er durch den Ernst seiner Überzeugung, seinen Sendungseifer und sein organisatorisches Talent. Er war für die werdende katholische Kirche ein großer Konkurrent. Sagte nicht bereits Justin, dass die Marcioniten über den ganzen Erdkreis verbreitet seien (I 26)? Freilich, Tertullian spricht nicht davon, dass Marcions Tradition die ganze Welt erfülle. Indem er sagt: „als wäre die ganze Welt voll davon“, will er offenbar die große Verbreitung dieser Ketzerei nicht anerkennen, weil er seinen Feinden diesen Erfolg nicht gönnt.

Nun war Tertullian kein Freund des Judentums, wie die Schrift *Anti Judaeos* belegt. Daher hätte ihm das Werk Marcions eigentlich sympathisch sein müssen. Auch die Askese des Ketzers konnte dem späteren Montanisten Tertullian nicht ganz missfallen. Aber der Glaubenshass war stärker als die gemeinsame Glaubensverwandtschaft. Und selbst ihre gemeinsame Abneigung gegen die Philosophie vermochte keine Annäherung zu bewirken. Tertullian vermag den zu Unrecht verurteilten Sokrates, der keinen Trost wünscht, nicht angemessen zu würdigen. Als dessen Frau sagt: Du bist zu Unrecht verurteilt, antwortet der Philosoph: Möchtest du denn, dass ich zu Recht verurteilt werde? Im Zusammenhang damit nennt Tertullian ihn dann nicht, wie wir es tun, einen Helden, der mit sauberem Gewissen und aufrechten Hauptes mutig dem Tod ins Angesicht blickt, nein, er nennt in ihn ein ruhmsüchtiges Monstrum. An anderer Stelle hält er die Philosophen für die Erzväter der Ketzler. Er meint, dass Ketzler und Philosophen sich mit derselben Materie beschäftigen<sup>[12]</sup>, indem sie die Frage stellen: Woher das Böse (unde malum?), und wozu, woher der Mensch? Dann folgt das typische: „Was haben Athen und Jerusalem miteinander zu tun? Was die Akademie mit der Kirche? Was die Ketzler mit den Christen? Mögen diejenigen, die ein stoisches, platonisches oder ein dialektisches Christentum lehren, sich nur vorsehen! Wir brauchen keine Neugier mehr auf Christus Jesus, keine Untersuchungen des Evangeliums. Wenn wir glauben, brauchen wir nichts mehr darüber hinaus zu glauben. Vielmehr glauben wir dies: dass es nichts gibt, was darüber hinaus zu glauben wäre.“ [10]

Der Philosoph als Monstrum oder Bestie wird dann auch durch Tertullian mit einer langen Liste von moralischen Verunglimpfungen in ein schlechtes Licht gestellt, so dass Tertullian zum Schluss glaubt fragen zu sollen: „Was gibt es denn dann für eine Gemeinsamkeit zwischen einem Philosophen und einem Christen? Einem Lehrling Griechenlands und einem Lehrling des Himmels? Jemandem, dem es um Ruhm zu tun ist, und jemandem dem es um das Heil geht?“ usw. [11]

Ungeachtet so vieler übereinstimmender Punkte ist Tertullian auf billigen Beifall aus. Sein Wortgebrauch im Hinblick auf Marcion und dessen Anhänger besteht aus einer Reihe von Schelt- und Schimpfworten; ich eröffne hier keinen Katalog, da dieser an dieser Stelle zu umfangreich würde. Einige Kostproben mögen genügen: „Unverschämter, Heuchler, Fälscher, Giftspeier, Verrückter, Strauchdieb, Antichrist usw.“ Der Anfang von Tertullians fünfteiliger Streitschrift ist bereits äußerst gehässig, wenn er das barbarische Pontus, aus dem der Ketzler stammt, skizziert. „Nichts ist freilich (nach all den aufgeführten Widerlichkeiten dieses gottvergessenen Landes) barbarischer und kläglicher, als dass Marcion hier geboren wurde, abscheulicher ... wankelmütiger ... unmenschlicher als (es folgen namentlich genannte barbarische Stämme), aggressiver als eine Amazone, dunkler als eine Wolke, kälter als der Winter, zerbrechlicher als Eis, falscher als die Donau (eine Mündung davon heißt „Falschmündung“), schroffer als der Kaukasus, lästiger als die barbarischen Tiere, die dort leben, ist Marcion. Gibt es einen Biber so verschnitten<sup>[13]</sup> wie diesen Mann, der die Ehe abschaffte? Welche pontische Maus ist so gefräßig wie er, der an den Evangelien nagte? Wahrhaftig Pontus Euxinus! Du hast ein Ungeheuer von dir gegeben, das eher von Philosophen als von Christen akzeptiert werden kann.“[12]

Von den Schülern der Philosophen behauptet Tertullian, dass sie die Bücher der Christen dadurch entstellen, dass sie philosophische Dogmen einfügen. „Ein Ketzer versichert ohne geringste Gewissensbisse, dass wir diejenigen sind, die die Schrift verfälschen und verkehrt auslegen und dass er allein die Wahrheit verteidigt. Mag man noch so sehr mit der Schrift vertraut sein – bei einem Disput mit einem Ketzer ist nichts zu gewinnen und man sollte daher keinen Streit riskieren, bei dem der Sieg immer offen bleiben muss.“<sup>[13]</sup> Ein kluger kirchlicher Rat! Totschweigen ist oft zweckmäßiger als widersprechen.

Ungeachtet seiner Klage, dass man den Gegnern des Marcion zu viel nachgesprochen habe, begeht Harnack<sup>[14]</sup> in seinem Buch denselben Fehler, indem er keinen Augenblick grundsätzlich mit der Möglichkeit rechnet, dass der Ketzer einen ursprünglicheren Text des Evangeliums und der Paulusbriefe gehabt haben könnte als die kirchlichen Schreiber. Dass dessen Evangelium ein verfälschtes Lukasevangelium gewesen ist, darüber braucht nach Harnack kein Wort verloren zu werden.<sup>[15]</sup> Zwar nennt er es eigenartig, dass in Marcions Evangelium kein apokrypher Stoff vorkommt.<sup>[16]</sup> Gleichwohl steht bei diesem großen Marcionkenner von vornherein fest, dass Marcion die alten Texte überarbeitet hat. Gewinnt nicht angesichts dieses Vorurteils, so möchte ich einmal fragen, Harnacks Urteil über den Ketzer, den er wiederholt und widerwillig als einen unparteiischen und vorurteilslosen Kritiker bezeichnet, an Gewicht? Widerwillig, sage ich, denn eigentlich fühlt er sich dem Theologen Marcion in bestimmter Hinsicht verwandt. Auch dessen Religion war eine Religion, die aller Philosophie entbehrte:<sup>[14]</sup> das Ideal von Harnacks *Wesen des Christentums*. Nun hat Marcion in seiner „verstümmelten“ Heiligen Schrift wohl auch Dinge gelesen, die mit dem Standpunkt des Ketzers nicht übereinstimmten. Hier sollte man doch, wenn schon nicht eine *bonne marque* für des Ketzers Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit, so doch wenigstens ein kurzes Zögern auf seiten des Gelehrten erwarten, eben diese Eigenschaften in Zweifel zu ziehen. Aber nein! Dieser schreibt: „Marcion ist nicht immer konsequent bei seinen Streichungen gewesen. Für uns bleibt es ein psychologisches Rätsel, wie ein Kritiker, der einerseits die Phantasien der Allegoristik ablehnte, die ‚historia pura‘ auf den Schild erhob und im AT keine Zeile änderte, ja den ganzen Text des weitschichtigen Buches als unverfälschte Geschichte anerkannte, andererseits die christlichen Schriften in solchem Umfang als verfälscht zu beurteilen und die Wiederherstellung so zuversichtlich in Angriff zu nehmen vermochte! Nicht nur die Allegoristik, auch die Dogmatik kann Berge versetzen!“ (S. 67) – so lautet Harnacks Schluss. Daraus spricht nicht das geringste Bewusstsein dafür, dass dieses ebensogut für den Dogmatismus eines alt-liberalen Theologen gilt, der dem blinden Glauben hartnäckig anhängt; der Ketzer *muss* per se gefälscht haben. Warum? frage ich, und warum sollte er – man beachte – die Schriften *seines eigenen Apostels* verfälscht haben, die zuerst bei ihm selber auftauchen und welche die Großkirche sich erst nach allerlei Änderungen und Umarbeitung aneignen konnte? Harnack kommt nirgendwo der Gedanke, dass er selber parteiisch gegenüber seinem teilweise geistverwandten Ketzer ist. Der alles verfälschende und ändernde Marcion, der willkürlich drauflosstrich und Änderungen vornahm, hat niemals Christus öffentlich zwei Götter predigen lassen, weil ihm das überlieferte Evangelium das nicht gestattete, sagt Harnack (S. 167). Daraus geht hervor, dass der

Ketzer nicht so schlimm gewesen sein kann, wie ihn die kirchlichen Herren und die moderne Wissenschaft gemacht haben. Sollte womöglich eine Wahrheit in seiner Aussage stecken, dass die Apostel, die sich nach wie vor zum Judentum hielten, gesetzliche Aussagen mit den Worten des Heilands vermischten? Wir werden sehen, dass dies in der Tat der Fall war.

HANS JONAS, von dem der erste Teil seines wichtigen Werk *Gnosis und spätantiker Geist* über die mythologische Gnosis<sup>[15]</sup> 1934 erschien, während der zweite wegen der Ungunst der Zeitumstände bis 1954 warten musste<sup>[17]</sup>, fragt nach der allbeherrschenden, zentralen Idee der Gnosis und sieht diese in dem neuen Existenzverständnis, das mit gewaltiger Kraft und der chaotischen Gärung des Anfangs zum Vorschein trat und nur mit Mühe die Formen fand, in denen es sich ausdrücken konnte. Alle Zeichen weisen nach Kleinasien als Herkunftsort. Nicht nur das häretische, auch das orthodoxe Christentum, ja, auch viel Neutestamentliches hält Jonas für verwandt mit der Gnosis. Nur die synoptischen Evangelien glaubt er ausdrücklich ausschließen zu müssen. Was das letzte betrifft, kann ich ihm nur teilweise Recht geben. In der Tat enthalten die Synoptiker wenig gnostische Elemente, aber das kommt daher, dass sie eine römische Bearbeitung des ursprünglichen gnostischen Evangeliums darstellen, eine bewusste Transposition der Botschaft über ein zeitweilig inkarniertes himmlisches Wesen in einen Lebensbericht über einen jüdischen Rabbi. Sehr richtig sagt Jonas, dass das Christentum „aus denselben Kräften einer Umbruchsbewegung gespeist“ ist wie die Gnosis. Aber er hätte noch weiter gehen und sagen müssen, dass das älteste Christentum in der Gnosis wurzelt.<sup>[18]</sup>

Nach Hippolyt (X 39) lehrte Marcion, dass es drei Prinzipien des Alls gebe: den guten Gott, den gerechten Gott und die Materie. Einige Marcioniten hätten noch ein viertes Prinzip angenommen, nämlich den schlechten Gott, den sie wiederum mit dem gerechten identifizierten. Alle seien sich darin einig, sagt Hippolyt, dass der gute Gott nichts geschaffen habe: die Schöpfung sei das Werk des anderen Gottes, die er mit Hilfe der präexistenten Materie ins Dasein rief. Marcions Gott sei zu gut, um Schöpfer einer so elenden Welt zu sein. Tertullian (I 17) formuliert das so: „Dieses eine Werk ist für den Schöpfer ausreichend, um den Menschen durch seine ihm eigene allerhöchste und außergewöhnliche Gutheit zu erlösen, die man hoch über die Schöpfung von Heuschrecken stellen muss.“ „Mit<sup>[16]</sup> stolzer Frechheit wenden sich die unverschämten Marcioniten gegen die Werke des Schöpfers, um sie zu zerstören. ‚Aber gewiss doch,‘ so sagen sie, ‚ist die Schöpfung ein großartiges und eines Gottes wahrhaft würdiges Werk‘“ (I, 13)! Dies hängt natürlich mit Marcions Pessimismus und Askese zusammen. Wenn Harnack nun (S. 132) sagt, dass Schöpfung und Erlösung auf ganz verschiedener Ebene liegen und nichts miteinander zu tun haben, möchte ich dazu bemerken, dass Marcions Gott zwar kein Schöpfer ist, aber dass er, indem er die Menschen vom Schöpfer erlöst, doch mit deren Schöpfer Kontakt haben muss. In den Dialogen des Adamantius, einem theologischen Disput zwischen Orthodoxen und Ketzern aus dem 4. Jahrhundert, heißt es im Munde eines Marcioniten (II,9): „Der Tod des Guten wird die Rettung für die Menschen“. Dieser Tod war der Preis, womit die Menschen dem Schöpfer abgekauft wurden; mit Recht konnten sich die Marcioniten für diesen Glauben auf Paulus berufen, der Gal 3,13 lehrte: „Christus aber hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes, da er

zum Fluch wurde für uns“ und auch auf Gal 2,20, wo bei der marcionitischen Lesart anstelle von: „[der Sohn] Gott[es], der uns geliebt hat“, stand: „[der Sohn] Gott[es], der uns losgekauft hat“. Obschon LIETZMANN in seinem Kommentar anerkennen muss, dass das „der uns geliebt hat“ „dem formalen Zusammenhang unserer Stelle fremd ist“, will er die Ursprünglichkeit der ketzerischen Lesart nicht zugeben.

Schon mit dem Titel seines Buches: „Marcion, das Evangelium vom fremden Gott“ hat Harnack auf das absolut Fremde des Gottes Marcions Nachdruck gelegt. Denn er meint nicht den bis dahin noch unbekanntem Gott, sondern einen, der mit den Menschen eigentlich nichts zu tun hat, da selbst deren Seelen nicht von überweltlicher Herkunft sind. Aus lauter Gnade soll der fremde Gott sie in ihr neues Vaterhaus leiten, nachdem er sie aus ihrem eigenen elenden Vaterland erlöst hat, – hierauf kommt Harnack mit gewissem Behagen immer wieder zurück, vor allem gegen Bousset (S. 436 ff\*), wie auf eine Entdeckung, auf die man stolz sein darf. Ich räume gerne ein, dass der gute Gott die Gnade umsonst schenkt und nicht im geringsten verpflichtet ist, dies zu beweisen: Er ist in der Tat nicht der Schöpfer, Ernährer und Gesetzgeber. Aber sollte es denn nicht denkbar sein, dass auch Marcion einen Funken dieses fremden Gottes<sup>17</sup> im Menschen anwesend glaubte? Die Anzahl der uns zur Verfügung stehenden Quellen und deren unsicherer Charakter lassen es, so scheint mir, nicht zu, das Epitheton „fremd“ so zu pointieren, wie Harnack es tut (S. 118). Bei Tertullian (V,16) kann der „von Natur unbekannt und nirgends als im Evangelium geoffenbarte“ Gott des Marcion schwerlich etwas anderes bedeuten, als einen Gott, der auf natürlichem Wege unbekannt bleiben musste und erst dadurch sich offenbarte, dass er den Menschen näherkam. Dass ihm gegenüber von den Menschen als „Fremden und Feinden“ (*extraneos et hostes*) gesprochen wird, besagt nichts über ihr ursprüngliches Verhältnis zum barmherzigen Gott; sie könnten tatsächlich auch von ihm entfremdet und erst Feinde *geworden* sein. In jedem Fall müssen wir, wenn die Offenbarung einen Sinn haben soll, einen Anknüpfungspunkt beim Menschen voraussetzen. Seitenweise lässt sich Harnack über die vermeintlichen Gefühle und Gedanken des Marcion aus, wodurch dieser zur Erkenntnis seines Evangeliums gekommen sein soll; mir scheinen diese Seite für die Kenntnis Harnacks wichtiger als für die Marcions. Adamantius (Dial. I 3) fragt den Marcioniten Megethius: „Hat der Gute Mitleid gehabt mit Eigenem oder mit Fremden (*allogrioi*)?“ Worauf dieser antwortet: „mit Fremden“. Aber *allogrioi* bezeichnet auch die Aufständischen, die unter Satans Macht geraten sind.[19] Dies deutet auf Entfremdung hin. Aus der Natur der Sache hat Marcion die Fremdheit und Unbekanntheit seines Gottes um so stärker zugespitzt, als ihm der Judengott weniger sympathisch war. Ihm war das Evangelium eine Botschaft aus einer fremden Welt. Der Welterschöpfer, der Rechte auf den Menschen beanspruchen konnte, musste bezahlt werden. Harnacks Auffassung, als ob dieses Abkaufen beweisen könnte, dass die Menschen Eigentum des Schöpfers waren (denn was einem gehört, braucht man nicht zu kaufen), ist eine juristisch falsche Gleichstellung von *Besitz und Eigentum*. Der Demiurg ist in den Besitz der Seelen gekommen, die eigentlich zur himmlischen Sphäre gehören, aber daraus gefallen sind und die er sich zugeeignet hat, allerdings unrechtmäßig. Der gute Gott kauft die an den Schöpfer Versklavten durch Christi Tod los. „Dem Menschen, der Schöpfung des Demiurgen, wandte der<sup>18</sup> gute Gott

seine Liebe zu; um seinetwillen nahm er die Mühe auf sich, um aus dem dritten Himmel zu den armseligen Elementen herunter- und hinaufzusteigen und um seinetwillen ließ er sich in dieser elenden Zelle vom Weltschöpfer selber kreuzigen.“ (Tert I 14). Wie groß ist das Vertrauen in Gottes Liebe und wie grenzenlos die Verachtung der Welt, die aus diesen Worten spricht. Wenn Harnack in diesem Zusammenhang dies als eine „exorbitante, aller Vernunft und Spekulation ins Gesicht schlagende Behauptung, dass niemand sie vorher gewagt hat – nur bei Paulus, wenn man ihn missversteht, kann man die finden, und dort hat sie Marcion gefunden“ bezeichnet, dann möchte ich hierbei anmerken, dass das von Harnack [20] konstatierte Missverständnis für den kanonischen Paulus gelten könnte, aber nicht für den ursprünglichen Paulus, den Marcion las und der einen neuen Gottesbegriff einleitete.

Unjüdisch waren Marcions Auffassungen, aber auch ungriechisch, sagt Harnack, und verweist auf den Hymnus, den die Großkirche über Schöpfer und Schöpfung im ersten Brief des Clemens an die Korinther, Kapitel 20, dichtete. Dieses Stück römischer Liturgie ist echt katholisch; hier ist der Einfluss der Stoa, vor allem von Poseidonios [21], unverkennbar. Das stoische Moment passt gut zum römischen Geist. Die Verbindung von Jüdischem und Stoischem ist kennzeichnend für die Propaganda-Taktik der werdenden römisch-katholischen Kirche.

Origenes (Comm. In Ioannem 199 v.) sagt, dass die Marcioniten von prophetischen Zeugnissen im Hinblick auf Christus nichts wissen wollen; nach ihrer Auffassung hat der Sohn Gottes keine Zeugen nötig; dieser erhält seine „ausreichende Legitimation durch seine mächtigen Heilands Worte und durch seine alle in Verwunderung setzende Wundertaten.“ Mit dieser Verwerfung der alttestamentlichen Verheißungen im Hinblick auf Christus ist Marcion ursprünglicher als die Kirche, die sich aus propagandistischen Gründen dem Alten Testament immer stärker anschloss. Als Erbin der Antiken Welt im römischen <sup>19</sup> Sinn protestierte die Kirche gegen die stets ansteigende Springflut des antikosmischen Dualismus. Dabei konnte sie das Alte Testament mit seinem Schöpfungsgedanken gut gebrauchen. Tatian (180 ±) erzählt (Apologie 29), dass er zufällig in gewissen barbarischen Schriften las, die zu alt waren, um sie mit den Auffassungen der Griechen zu vergleichen, zu göttlich, um sie mit ihren Irrtümern zu vergleichen; und er begann daran zu glauben aufgrund der Schmucklosigkeit dessen, was darin gesagt war, der Kunstlosigkeit ihrer Verfasser, der einfach zu begreifenden Geschichte von der Schöpfung der Welt und der Prophezeiung zukünftiger Dinge. Im folgenden (31-41) beruft er sich auf das hohe Alter: Moses hat vier Jahrhunderte vor dem Trojanischen Krieg gelebt und ist älter als der älteste griechische Schreiber, der dann auch noch daraus geschöpft haben soll. Lehrreich für die Mentalität dieser Tage ist auch das Gespräch, dass der zum Juden gewordene gelehrte Heide Aquila mit Kaiser Hadrian geführt hat. Als der letztere seine Befremdung über diese Bekehrung äußerte, antwortete Aquila ihm: Ich bin Jude geworden, weil die Juden lehren, wie Gott die Welt geschaffen hat, wieviel Zeit seitdem vergangen ist und worauf die Welt gegründet ist.

Für die Propaganda der Kirche in der Heidenwelt schien das Alte Testament besonders nützlich. Hier trafen Kraft und Einfachheit zusammen. Die sittlichen Ge-

bote und der strenge Monotheismus machten es zu einem kostbaren Besitz. Aber vor allem musste es Eindruck machen, dass die Geschichte Jesu schon 1000 Jahre zuvor verheißen worden war, ebenso wie das Neue Gottesvolk, das sich aus allen Nationen bilden sollte. Auch der Verfasser der Predigt des Petrus (Cl. Al. Strom. VI 15) sagt, dass er durch das Alte Testament an Gott, den Vater Jesu Christi, zu glauben begann, weil darin Jesu Ankunft, Kreuzestod, Auferweckung und Himmelfahrt vorausgesagt wurden, vor der Zerstörung Jerusalems. [22] Irenäus (II 3,2) sagt ausdrücklich, dass es eine große Blasphemie sei, zu behaupten, dass die Welt (wie die Gnosis meinte) ein Produkt des Falles und der Unwissenheit von Engeln sei. Die Kirche, die daran ging, in der Welt ihre Herrschaft zu errichten, baute unge<sup>20</sup>achtet ihres Interesses am Himmel den Gottesstaat auf Erden, weil die Erde ebenfalls als Werk Gottes angesehen wurde. An die Stelle des Falles von göttlichen Wesen tritt die Erbsünde. Der abgefallene und antigöttliche Kosmos wird anthropologisch auf die Menschenwelt eingegrenzt. Gegenüber der revolutionären Gnosis kommt es in Rom zum historischen Positivismus: im Zentrum steht eine einmalig in der Geschichte stattfindende Erlösungstat. Dagegen kamen die großen Gnostiker mit ihrem unhistorischen zeitlosen Erlösungsbegriff nicht an. [23] Die unhistorische Gnosis musste gegenüber der Kirche den kürzeren ziehen, besaß doch diese mit ihrer Geschichte von Ereignissen in der Zeit und einer realen Heilsgeschichte ein mächtiges Instrument, um die Menge zu erreichen und zu gewinnen. Der jüdische Gott wurde zwar als ein über der Welt thronendes, aber der Welt nicht feindlich eingestelltes Wesen gedacht; die ihm zugeschriebene Schöpfungs- und Erhaltungstätigkeit bewies das. Damit konnte sich die Stoa – die mit Abstand wichtigste Philosophie der Kaiserzeit – bestens verbinden, d. h. die Lehre, dass das, was im Kosmos herrscht und den innersten Grund des Kosmos ausmacht, der Logos ist, die göttliche Vernunft, die zugleich das höchste geistige Prinzip des Menschen ist. JONAS [24] setzt deutlich auseinander, wie die Kirche als Nachfolgerin Israels nicht nur als geistiger Begriff, sondern auch als reale Volksgemeinschaft eine Art *polis* und *civitas* bildet und damit den Gegebenheiten der Welt hienieden Rechnung trägt. Während die Gnostiker eine rein Ich-zentrierte Frömmigkeit besaßen, eine Gottesliebe, die in mystischer Weise diese Welt negiert, fordert die Kirche Nächstenliebe und einen durch die Liebe wirkenden Glauben. So ist die Kirche zugleich eine soziale Realität.

Merkwürdig, dass ausgerechnet der Gott der Juden, in dessen Name der erbitterteste Streit gegen die Gestirnverehrung geführt wurde, seinen Namen von den Gnostikern missbrauchen lassen musste (Iao, Sabaôth, Adônaios, Elôaios, Esaldaios); dies war sehr degradierend für deren Gott. Die sieben Archonten oder Planetengötter wurden zu *einem* zusammengefasst, der sie beherrschte oder auch ersetzte: dem Demiurgen, dem Schöpfer und Gott dieser Welt, der den ungöttlichen Charakter dieser Welt symbolisiert. [25] Auch Marcion kennt nur einen Gott dieser Welt, den Schöpfergott, <sup>[21]</sup> den Gerechten, den Gott des Gesetzes, den Gott der Juden, das dem Gott der anderen Welt entgegengesetzte Prinzip. Astrologische und fantastische Vorstellungen kamen bei ihm nicht vor; er lehrte einen reinen Dualismus von Welt und „Jenseits“. [26] Wie Marcion den von mir angenommenen, von Harnack bestrittenen Zusammenhang zwischen dem Gott der Liebe und dem Gott dieser Welt gedacht hat, wissen wir nicht. Aber wir haben keinen Grund, die Fremdheit seines

Gottes gegenüber der Menschheit stärker zu betonen, als uns die Texte das derzeit erlauben. Wenn Christus durch den Himmel des Welterschöpfers herabgestiegen ist (S. 159), muss er doch auch *vis et imperium*, Macht und Herrschaft über die Elemente gehabt haben, was dann abermals auf eine gewisse Beziehung zwischen Gott und den Weltmächten weist. Wenn Harnack auf die Unerkennbarkeit Gottes und auf unergründliche Seelenstimmungen zu sprechen kommt, wird er warmherzig und beredt. Aber auch er war und bleibt auf dem Boden des Autoritätsglaubens, wenigstens mit einem guten Teil Gemüt gepaart. Wie Marcion will er das Alte Testament als Heilige Schrift fahren lassen, aber nicht das Neue Testament, denn die Kirche hat einen Kanon nötig! So scheint Harnack auch als Wissenschaftler Kirchenmann und Kanongläubiger geblieben zu sein. Echte Religionswissenschaft sieht von derartigen Erwägungen ab. [27]

Der Christengegner Celsus spricht bei Origenes (C. C. V 59) über die Christen der Großkirche, die sich durch ihre enge Beziehung zum Judentum auszeichnen, aus dem sie die Schöpfungsgeschichte, die Abstammung der Menschen usw. entlehnt haben. Das Judentum weist, wie wir bereits sagten, Verwandtschaft mit der Stoa auf, der römischen Philosophie der Kaiserzeit. Über das Verhältnis von Gott und Welt, über Gott als sittliche Person, über den heiligen Willen, der die sittliche Weltordnung, Recht und Gerechtigkeit bewacht und sichert, über den Schöpfer auch der natürlichen Ordnung – über dies alles dachten Judentum und Stoa häufig ähnlich. Viele sogenannte jüdische Spuren im frühen Christentum (der Begriff der Überlieferung des Dogmas als notwendige Heilsvoraussetzung z.B.) sollten besser römisch genannt werden. Man kann die Bedeutung Roms für das kanonische Neue <sup>122</sup> Testament kaum zu hoch veranschlagen. Getaufte römische Juden könnten dazu beigetragen haben, dass solche Gedanken zur Bekämpfung der anti-jüdischen Gnosis in die Kirche eindringen. [28]

Harnack erkennt, dass seine Rekonstruktion des Lebens des Marcion keine absolute Sicherheit beanspruchen kann (S. 17\*, Anm. 2). Gegenüber Gustav Krügers Auffassung, dass Marcion erst in Rom Christ wurde, setzt er die Behauptung, dass Marcion bereits früher Christ war, indem er darauf hinweist, dass nach Rufin (400 ±) in Rom keine einzige Ketzerei ihren Ursprung gehabt haben soll. Dieser Hinweis Harnacks beweist jedoch in der Tat gar nichts: dass die heilige Stadt, *Roma aeterna et catholica*, keine Wiege der Häresie sein kann, ist ein dogmatisches Axiom und hat keinen historischen Wert. Von klerikalem Standpunkt aus gilt der Spruch „Je näher der Papst, desto schlechter die Christen“ natürlich nicht!

Zwar erkennt Harnack, dass Marcion durch seine Gegner in verschiedener Hinsicht aus böser Absicht diffamiert wurde, aber er glaubt doch, dass dessen eigener Vater ihn als Bischof exkommuniziert haben soll (S. 13\*) in dem Sinne von „aus der Gemeinde ausgewiesen“ (S. 13\*). Auch dies kommt mir unwahrscheinlich vor. Es ist von drei Exkommunikationen im Leben des Mannes die Rede: in Sinope, in Asien, in Rom. Nur die letzte wird historisch sein und Anlass gegeben haben für die Legende der beiden anderen. Wie leicht konnte man aus der Ausweisung des Jahres 144 folgern, dass bereits der gottselige Vater mit diesem Sohn Verdruss gehabt hatte. Der Konflikt wurde dann noch dramatischer, wenn Bischof und Vater in einer Per-

son miteinander stritten, mit dem traurigen Resultat, dass der Sohn ausgeschlossen wurde. Warum soll dieser Bericht historisch sein und nicht ebenso unhistorisch wie der über Marcions Bekehrung *in extremis* (auf dem Sterbebett, Anm. d. Ü.), auf den Harnack keinen Wert legt (S. 22\*)? Dieser Gelehrte glaubte auch nicht an die hier und da auftauchende Geschichte, Marcion habe eine Jungfrau verführt und dass dies der Grund für die Exkommunikation durch den Vater gewesen sei. Tertullian, der derartige Mitteilungen in seiner Polemik sehr gut hätte gebrauchen können, macht davon keine Meldung und nennt den Ketzer (de praesc. 30) sogar *sanctissimus*.

Das eine und andere hat uns bereits genügend darauf vorbereitet,<sup>123</sup> nicht unbesehen zu glauben, was die Ketzerbestreiter über Marcions Schriftverfälschung geschrieben haben. Bekannt ist, dass er ein Evangelium und 10 Paulusbriefe besaß: Gal, 1. und 2. Kor, Röm, 1. und 2. Thess, Laodicäer (im Kanon mit Eph korrespondierend), Kol, Phil, Philemon. Die drei Pastoralbriefe fehlten. Das Fehlen seines Kanons kann uns nur sehr unzureichend durch die Zitate seiner Bestreiter ersetzt werden, die alle behaupten, dass er die als kanonisch erklärte Sammlung von Paulusbriefen der drei Pastoralbriefe beraubt und in den anderen verschiedene Passagen überarbeitet habe. So sagt Irenäus (I 27,7): „Marcion kürzte die Briefe des Apostels und hat entfernt, was den Schöpfergott und die Prophetien betrifft.“ Tertullian (V 3,14) wirft ihm vor, dass er „eifrig gestrichen“ und (V 4) weggelassen habe. Die Kirche hat den unbearbeiteten Kanon (V 13), und „der Schwamm des Marcion möge erröten“ (V 4). Auch Epiphanius sagt, dass der Ketzer die Schrift gekürzt habe (42,9). Harnack, der den Kanon des Marcion zu rekonstruieren versuchte, hat dabei den kichlichen Berichterstatern sein volles Vertrauen geschenkt und keinen streng vergleichende Untersuchung der unterschiedlichen Lesarten vorgenommen. Er hat nicht der Tatsache Rechnung getragen, dass das Urteil der kirchlich orthodoxen Parteimänner durch ihren Glauben bestimmte wurde. Wenn man dagegen in den Spuren von P. L. COUCHOUD [29] den marcionitischen Text mit dem kirchlichen objektiv vergleicht, gelangt man zu einem Resultat, zu dem W. C. VAN MANEN [30] im Hinblick auf den Galaterbrief bereits 1887 gekommen ist. Marcions Textstreichungen sind eine unbewiesene Sache. Es ist leicht zu behaupten: unser Text ist der ursprüngliche, somit muss am kürzeren gestrichen worden sein. Aber Marcion besaß seinen Paulus als einzigen Apostel. Dagegen sehen wir Irenäus und Tertullian noch damit beschäftigt, diesen den Ketzern abspenstig und den Katholiken genehm zu machen. Marcion besaß nicht die geringste Veranlassung, sich auf Paulus zu berufen und ihn dabei immer dann zu beschneiden oder zu verändern, wenn ihm das recht war. Er berief sich in der Tat auf einen diffamierten<sup>124</sup> Zeugen, den erst er selber und die Seinen zu Ehre brachten, als die Gegner noch nicht einmal daran dachten. Was sollte ihn dann dazu genötigt haben, diesen Apostel immer wieder über den Mund zu fahren?

Die Kirchenväter mischten tendenziös ihre eigene Kritik an Marcion in dessen Worte. Schon diese Tatsache hätte eine unparteiische Wissenschaft davor bewahren müssen, den Lehrern der siegreichen Kirche Glauben zu schenken. So lesen wir bei Irenäus (III 11,9): „Auch wenn Marcion das ganze Evangelium verwirft, ja noch schlimmer, sich von dem Evangelium losreißt, rühmt er sich gleichwohl, einen Teil des Evangeliums zu besitzen.“

Gegenüber dem ganzen, d. h. vierteiligen Evangelium des Irenäus, wird hier ironisch auf jenes Viertel angespielt, dessen der Ketzer sich rühmte. Hier legt der Kirchenvater dem Ketzer etwas in den Mund, das dieser niemals gesagt haben kann. Dieser behauptete gerade, dass er das echte paulinische Evangelium besitze. Wenn Irenäus (I 27,2) schreibt, dass Marcion seinen Schülern erklärte, er sei wahrheitsliebender als die Apostel, die das Evangelium überliefert hatten, dann ist das wiederum *e mente Irenaei*, d. h. aus des Sicht des Irenäus, gesprochen. Denn Marcion hatte nur einen Apostel und erkannte nicht an, dass andere so genannte apostolische Evangelien Autorität besaßen; das vierteilige Evangelium der Kirche war ihm noch nicht bekannt. Von den Marcioniten behauptet Irenäus (III 2,1), „dass sie alles besser zu wissen glaubten als die Apostel“; so etwas ist natürlich schlimm in den Augen eines Katholiken; ebenso schlimm wie der heutige Katholik es finden mag, wenn ein Protestant nicht die Autorität des Nachfolgers des Petrus als Statthalter Christi auf Erden anerkennt. Weiterhin sagt er (III 2,2), dass nach den Marcioniten die Apostel die Worte des Heilands mit *legalia*, d. h. gesetzlichen Dingen, vermischt hätten, was durchaus zutreffen könnte. Die das Evangelium des Lukas nach Irenäus (III 14,4) kürzenden Marcioniten haben ihr Evangelium niemals „Evangelium nach Lukas“ genannt sondern „Evangelium Christi“. Irenäus dichtet den Ketzern die Leugnung von Dingen an, die sie von ihren Standpunkt aus gar nicht leugnen konnten – aus dem einfachen Grunde, weil diese noch gar nicht existierten.

<sup>125</sup> Es ist kirchliches Dogma, dass uns vier Evangelium überliefert wurden (Clemens Alexandria Str. II 93); von den kirchlich nicht akzeptierten Schriften, die bei den Ketzern in Gebrauch waren, heißt es, dass wir diese nicht auf göttlichem Wege empfangen hätten, d. h. durch Christus über die Apostel (Serapion von Antiochien bei Euseb V 12, 3). Die Evangelien wurden den Gemeinden überliefert, so sagt man, aber *wie* weiß man nicht; ungefähr um das Jahr 200 hat man daran keine historische Erinnerung mehr. Irenäus (I 27,2; III 1,1) behauptet, dass die Apostel das Evangelium der Kirche überliefert hätten. In dem berühmten 39. Passahfestbrief des Athanasius (376) wird die Feststellung des Kanons der beiden Testamente als ein „Werk der Augenzeugen und Diener des Wortes von Beginn an“ (Lk 1:2) dargestellt, somit der Apostel, die diese Schriften den Vätern überliefert haben.

Harnack und in dessen Fußspur Blackman treten ganz an die Seite der Ketzerbestreiter; zwar erkennt der erste (S. 12), dass die meisten nachapostolischen Schriftsteller bis Irenäus nur geringen paulinischen Einfluss erkennen lassen, doch müssen die Briefe um 144 in der Gemeinde zu Rom apostolisches Ansehen genossen haben (S. 34) und die Evangelien Geltung gehabt haben, die „einer absoluten Autorität sehr nahe kam“ (S. 34, 79). Meine Frage lautet: wie passt es dazu, dass Justin der Märtyrer (nicht vor 150 nach Harnack, S. 6\*) die Evangelien nur „Erinnerungen der Apostel“ nennt und ihnen keine kanonische Autorität zuerkennt? Darauf hat Harnack mir nicht geantwortet. Er gerät mit seiner eigenen Behauptung in Widerspruch, wenn er sagt: die vier Evangelium seien zu Marcions Zeit nicht allgemein verbreitet gewesen und seien nicht als gleichrangig mit dem Alten Testament betrachtet worden (S. 211). Vor allem müßte Marcion, nach Harnacks dogmatischer Theorie, unsere kanonische Apostelgeschichte gekannt haben; sonst hätte er sie nicht verwerfen können (S. 179, Anm. 3; 239, Anm. 1, 175, 231\*)! Dies alles gehört zum Dogma des

liberalen Harnack: die Apostelgeschichte kein Produkt der Großkirche, sondern eine Geschichtsquelle allerersten Ranges; die Paulusbriefe datieren aus der Mitte des ersten Jahrhunderts (S. 207 Anm.). Bei vorurteilsloserer Betrachtung müßte es doch Staunen erregen, dass die bedeutenden Briefe des Apostels erst ein gutes Jahrhundert<sup>26</sup> später zum ersten Mal das Licht der Öffentlichkeit erblicken, dazu noch aus der Hand eines Ketzers stammend, der sich darauf als seine spezielle Heilige Schrift beruft, während die Großkirche diese dann von ihm übernimmt und ihn am Ende auch noch beschuldigt, er hätte sie verfälscht.

Ungeachtet dessen, dass Blackman bestreitet (S. 32), man könne von Marcions Einfluss auf die kirchliche Kanonbildung sprechen, so wie dies Harnack tat, bleibt es trotzdem eine Tatsache, dass der Ketzer eine abgeschlossene Sammlung von Heiligen Schriften besaß, und zwar noch vor der Kirche, die ihrerseits erst auf der Synode von Karthago (397 und 419) mit dem heute geltenden Kanon nachzog (auch wenn Irenäus bereits ein paar Teile daraus kannte). Die Kanonbildung war zur Zeit des Irenäus und danach also noch im Fluss. BLACKMAN steht mit seinem Urteil über Marcions Bedeutung näher bei ZAHN als HARNACK. Zahn behauptete nämlich, dass Marcion seine Bibel in ausdrücklicher Opposition zur Heiligen Schrift der Kirche gebildet hätte, von der er sich getrennt hatte; die Kirche sei sich im Widerstand gegen seine Kritik ihrerseits erst ihres Erbes an apostolischen Schriften bewusst geworden. [31] Dergleichen Untersucher wollen letztlich etwas anderes als reine wissenschaftliche Untersuchung; eigentlich versuchen sie nur, mit einem großen Aufwand an Gelehrsamkeit die Richtigkeit der kirchlichen Tradition zu beweisen. In einer Rezension des Buches von JOHN KNOX [32], der mit Harnack darin übereinstimmt, dass die Kirche durch Marcions Kanon zu ihrem eigenen Kanon angeregt wurde, und im folgenden, gemessen an den Maßstab der heutigen Theologie, große wissenschaftliche Ketzereien verkündet, scheint Blackmann [33] etwas konservativer. Knox erklärt unter anderem, dass die Paulusbriefe ihren Ehrenplatz vor den übrigen neutestamentlichen Briefen Marcions Schätzung des Paulus als des einzigen Apostels zu verdanken haben, während vor 150 die allgemeine Anerkennung des Paulus kaum so groß war, dass man dessen Schriften einen derart hohen Platz zuerkannt hätte. Orthodoxe Christen hätten an die Seite des Apostels die anderen Aposteln gestellt (die katholischen Briefe) sowie die Apostelgeschichte, womit sie zeigen wollten, dass Paulus keineswegs der<sup>27</sup> einzige Apostel war und auch nicht von den anderen Aposteln abwich, die nach Marcion falsche, judaisierende Apostel waren, sondern mit den Zwölfen zusammenarbeitete. Die katholische Ausgabe des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte war ein Stück Reaktion der Kirche auf Marcion, 150 ± erschienen; sie versuchte das Evangelium und den Paulus das Marcion durch Erweiterungen und Einschübe zu korrigieren. [34]

Wenn Blackman mit diesem kurzen Exposé des Buches von Knox gemäß seinen eigenen Worten „does less justice to the detailed reasoning of this book“, dann sage ich lieber: er macht es sich sehr einfach. Er weiß nichts von Van Manens obengenannten Arbeiten, obgleich ihm diese in der englischen Sprache zugänglich waren. [35] Seine Selbstsicherheit ist mit Blick auf die schon lange vorliegenden Erkenntnisse der niederländischen radikalen Kritik nicht zu entschuldigen. Freilich kommt Knox bei Blackman am Ende besser weg als Couchoud, und es wird Knox zur Ehre anerkannt,

dass er sich dessen Theorie nicht zu eigen gemacht hat. Dies betrifft Couchouds [36] Nachweis, dass Lukas von Marcion abhängig sei, dessen Evangelium ein Proto-Lukas gewesen sein soll und dass die Synoptiker später entstanden seien als Marcion, und zwar in einem kurzen Zeitraum zwischen 135 und 145.

Über den Platz, den Marcions Kanon und dessen abweichende Lesarten in der Geschichte der christlichen Literatur einnehmen, haben viele geschrieben, zu viele, um ihren Namen hier zu nennen. [37] Von ihnen verdient der Philosoph FR. W. J. VON SCHELLING erwähnt zu werden, der in Tübingen im Jahre 1795 über *De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore* [38] promovierte. Wollen wir sicher sein, dass die Ketzerbestreiter recht haben, wenn sie Marcion der Verfälschung der Heiligen Schrift beschuldigen, dann muss ihm zufolge die erste Frage lauten: haben sie Marcions Schriftsammlung<sup>[28]</sup> gebraucht oder nicht? Irenäus sagt nirgends, dass er diese wirklich gesehen habe. Die sogenannten Textverfälschungen scheinen bei näherer Untersuchung Korrekturen oder einfache Wortumstellungen, die man in jeder Handschrift antreffen kann. Dies macht Schelling deutlich durch eine Reihe von Beispielen. Er tritt für den Ketzer ein. Tertullian, so meint er, habe seine Lesarten auf lauter Vermutungen gegründet (S. 137) oder einem Kodex entlehnt, bei dem nicht deutlich sei, ob es sich um den des Marcion handelte. An einer Reihe von Paulustexten zeigt Schelling, dass Marcion bessere Lesarten gehabt habe als die Großkirche.

Zu den neueren Autoren, die sich mit diesem Thema beschäftigen, gehört HENRI DELAFOSSE, ein Pseudonym für l'Abbé TURMEL, der in einer Reihe von Monographien über die Paulusbriefe [39] durchgängig die marcionitischen Spuren darin berücksichtigt, die nach seiner Meinung einer marcionitischen Bearbeitung der originalen Paulusbriefe zu verdanken sind; was auf diese Weise entstanden ist, wurde von der Kirche wiederum im orthodoxen Geist retuschiert. Ich habe an Delafosses Versuch, mit aller Gewalt doch noch authentische Paulusbriefe aus dem Feuer seiner scharfsinnigen Kritik zu retten, zu gegebener Zeit Kritik geübt. [40] In jedem Fall kann die Lektüre dieses Autors diejenigen kurieren, die im Hinblick an der Echtheitsfrage noch an Optimismus leiden. Obschon die jüngere Generation gegenwärtig darüber klagt, dass das vorige Jahrhundert zu optimistisch gewesen sei, übertrifft sie die vorigen Generationen viel stärker an theologischem Optimismus, wenn sie sich dem römisch-katholischen Dogma der Echtheit der Bibelbücher unterwirft

Bedeutender sind für mich die Studien von HERMANN RASCHKE. [41] Mit seiner Schlussfolgerung, dass das Evangelium des Markus das des Marcion gewesen sei, braucht man nicht konform zu gehen, um seinen Beitrag zur Rehabilitierung des Ketzers zu würdigen. Die Hypothese<sup>[29]</sup> von der Identifizierung des Evangeliums des Marcion mit dem des Markus wird unwahrscheinlich, wenn wir auf die Passagen achtgeben, die Marcion zwar mit Lukas gemeinsam hat, aber die bei Markus fehlen (Lk 11:5-8; vgl. Tert IV 26; Lk 17:19 die zehn Aussätzigen; die Heilung eines Aussätzigen Mk 1:40-45 hat ihre Parallele in Lk 5:12-16; vgl. Tert IV 35). Starkes Gewicht hat Raschkes These (S. 37), dass es sich nur um eine Vermutung des Tertullian handelt, wenn dieser sagt: „Marcion hat das Lukasevangelium ausgewählt, um es niederzumachen“ (caederet, Tert. IV 2), denn er sagt ausdrücklich: videtur, „es hat den Anschein“, was Unsicherheit einschließt. Auch anderswo schreibt Tertullian (IV

4) in dieser Hinsicht schwankend. Für eine feststehende und für sich selbst sprechende Tatsache scheint er das nicht zu halten, und treffend fügt er hinzu: „Ich nenne mein Evangelium echt, Marcion das seine; ich nenne das seine verfälscht, er das meine. Wer wird zwischen uns entscheiden?“ So kann nur jemand sprechen, sagt RASCHKE zu Recht (S.40), der nicht imstande ist, den Beweis für die Richtigkeit seiner Auffassung zu liefern. Er betrachtet das Evangelium des Ketzers als ein eigenes und selbständiges Werk. Die vorausgesetzte Annahme, dass dieser das Lukasevangelium der Kirche verstümmelt habe, ist ganz einfach aus dem folgenden Gedanken entwickelt worden: Marcion ist radikaler Paulinist; sein Evangelium muss demnach von dem Lukasevangelium abhängig sein, das in der Tradition als das vom Paulusschüler Lukas geschriebene gilt und dass auch Tertullian (IV 5) mit Paulus in Verbindung bringt.

Epiphanius (XLII 10) sagt, dass Marcion teils kürzt und teils Dinge hinzufügt. RASCHKE (S.42) weist darauf hin, dass Harnack darauf nicht geachtet habe und verschiedene Wendungen wie: „er hat nicht“, „er schnitt weg“, „er verfälschte“, „er veränderte“ als Synonyme betrachtete und immer wieder mit *gestrichen* oder *getilgt* übersetzte. Nun macht RASCHKE deutlich, dass das zwölf Mal vorkommende Wort *parakoptein* „falschmünzen“ bedeute, so dass Epiphanius den Ketzger geradezu als Falschmünzer von Texten erklären könne, was ebensogut „Ergänzer“ wie „Kürzer“ bedeute. Daher nennt Raschke es eine falsche Methode, von vornherein davon auszugehen, dass Gedanken, die bei seinen Gegnern vorkommen und nicht von Marcion gestrichen wurden, schon in dem Kanon gestanden hätten; bzw. Marcions Evangelium aus den verschiedenen Zitaten bei Irenäus, Tertullian, Epiphanius,<sup>30</sup> Adamantius usw. rekonstruieren zu wollen. Marcion sei ein vorkatholischer Christ gewesen, Doker, Gegner des fleischlichen katholischen Christusbegriffs, der kirchlichen Gesetzlichkeit und der judaistischen Tendenz; Christus war für ihn Geist und das Christentum eine Religion des Geistes (S. 69 f.). Wahrscheinlich sei das, was Tertullian als Evangelium des Marcion bezeichnet, sein eigenes Fabrikat, dass er frei nach Lukas anfertigte (S.37).

Wollte ich die abweichenden Lesarten bei Marcion behandeln, würde ich für meine Ausführungen den Umfang eines dicken Buches benötigen. Ich beschränke mich auf einige sprechende Beispiele zum Beweis dafür, dass die größere Ursprünglichkeit auf seiner Seite und nicht derjenigen der Kirche war.

Ich beginne mit Gal 1,1.

Der Text lautet in der kirchlich kanonischen Fassung: „Paulus, ein Apostel nicht von Menschen, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater, der ihn auferweckt hat von den Toten.“ Bei Marcion fehlten die Worte: „und Gott, den Vater“, von denen Harnack (S. 45, 289\*) sagt, dass diese „an sich nach Jesus Christus auffallende Worte sind.“ Das sind sie in der Tat. Denn selbst, wenn man die griechische Präposition nicht mit „aufgrund von“ und „durch“ übersetzt, sondern durch „Vermittlung von“, passt das zwar auf Jesus Christus als Mittler, aber ganz und gar nicht auf Gott, den Vater. Nun könnte man erwarten, dass Harnack sagen würde: Marcion hat die Worte gestrichen. Aber nein, er sagt:

ὁ πλάτος τῆς ἐπιπέδου ἀπὸ τοῦ εἰ  
 (τοῦ ΧΙ) πρὸς τὸν ἀριθμὸν τῆς ἐπιπέδου  
 ( ) τῆς ἐπιπέδου τῆς ἐπιπέδου τῆς ἐπιπέδου

Act 16, 6; 18, 26;  
 1K 10, 1. 2T 4, 10.  
 1 P 1, 1.

ΠΡΟΣ ΓΑΛΑΤΑΣ

11. 1 Παῦλος<sup>1</sup> ἀπόστολος<sup>2</sup>, οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ (δ4)  
 δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (καὶ θεοῦ  
 2 πατρὸς) τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν,<sup>1</sup> καὶ οἱ  
 οὖν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί, ταῖς ἐκκλησίαις τῆς  
 3 Γαλατίας· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πα-  
 4 τρός<sup>2</sup> ἡμῶν καὶ κυρίου<sup>2</sup> Ἰησοῦ Χριστοῦ, (τοῦ δόντος  
 ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέλθῃται  
 ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἵματος τοῦ ἐνεστῶτος<sup>1</sup> πονηροῦ κατὰ  
 5 τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, ἵνα ἡ δόξα  
 εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.)  
 6 Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ 2  
 τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι<sup>1</sup> Χριστοῦ εἰς ἕτερον  
 7 εὐαγγέλιον,<sup>1</sup> ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο· εἰ μὴ τινὲς εἰσὶν  
 οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέφαι  
 8 τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. ἀλλὰ (καὶ ἐὰν) ἡμεῖς  
 ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελισθῆται (ὑμῖν)<sup>1</sup> παρ'  
 9 ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω. ὡς προ-  
 ειοῦκαμεν<sup>1</sup>, καὶ ἄρτι πάλιν λέγω, εἰ τις ὑμᾶς  
 εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.  
 10 Ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν; ἢ  
 ζητῶ ἀνθρώπους ἀρέσκειν; εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἠρε-  
 11 σκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἦμην. γνωρίζω γὰρ 1  
 ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ'

2, 26. 1 T 2, 6;  
 Act 16, 6. 2 T 4, 10.  
 1 J 5, 19.  
 H 12, 9. H 10, 9.  
 1 R 1, 8;  
 15, 5, 6.  
 1 T 6, 2;  
 Act 15, 1, 24.  
 4, 17; 5, 10.  
 1 R 11, 1.  
 1 K 10, 22.  
 2, 2, 21. 2 K 10, 2.  
 1 Th 2, 4; 4, 6.  
 2 Th 2, 10.  
 1 Th 2, 4.  
 H 2, 31  
 1 Th 2, 13.

1<sup>1</sup>, et 12 —, Zahn 3 5 231 B<sup>1</sup> R<sup>1</sup> D<sup>1</sup> G<sup>1</sup> al; Th<sup>1</sup>: 23 4 al; h<sup>1</sup>:  
 lat S 1913 al 1 Γ περι N<sup>1</sup> A<sup>1</sup> R<sup>1</sup> D<sup>1</sup> G<sup>1</sup> al; Th: BH 35 1611 pm |  
 εἰς τοῦτ. αι. H<sup>1</sup> R<sup>1</sup> D<sup>1</sup> G<sup>1</sup> al; 5 6 O G 1 al | Γ Ἰησοῦ Χρ. D 336 sy<sup>b</sup>:  
 θεοῦ 7 327 Or: — G Meion Tert Eplr 7<sup>1</sup>; W 8 C par B;  
 W | ε-ισθῆται S; T: -ισ. vnt A lat: -ισθῆται G: -ισθῆται (-ζερ-  
 ΚΡ<sup>1</sup> al) vnt R<sup>1</sup> al; vnt -ισθῆται BH<sup>1</sup> pe; W: -ισθῆται vntas D<sup>1</sup>  
 9 Γ-ρηκα N<sup>1</sup> pe sy<sup>p</sup> | —, W 10 Γ (et Cramer qd) | Γ γὰρ  
 R<sup>1</sup> pe sy 11 Γ ὅτι N<sup>1</sup> A<sup>1</sup> R<sup>1</sup> pe sy; Th: lat BD<sup>1</sup> G<sup>1</sup> pe latt

Handschriftliche Eintragungen im Novum Testamentum Graece (Erwin Nestle, 13. Aufl. 1927) von G.A. Van den Bergh van Eyinga - Seite 479

„Die Korrektur ist darin interessant, dass sie eine bestehende Textschwierigkeit zum Ausgangspunkt genommen hat.“

Ich frage: könnte die „Textschwierigkeit“ nicht vielmehr dadurch entstanden sein, dass man das Original von der ketzerischen Christologie säubern wollte: Jesus Christus, der sich selber auferweckt hat! Das wird nämlich modalistisch gedacht: Christus=Gott. Denselben Gedanken finden wir übrigens auch Joh 10,17f, wo Jesus sagt, dass er die Macht hat, Leben zu lassen und wiederzunehmen; der Sohn hat nämlich das Leben von dem Vater in sich selber (Joh 5,26) und sagt im Tempel: „Brecht diesen Tempel ab, und in drei Tagen will ich ihn aufrichten.“ (2,19), womit er den Tempel seines Leibes meint (2,21). Auch bei Ignatius (Smyr 2,1) lesen wir, dass Jesus wirklich gelitten hat, ebenso wie er sich auch <sup>31</sup> selber auferweckt hat. [42] Kein Wunder, dass die katholische Kirche hier meinte eingreifen zu müssen; dass tatsächlich sie den Text verändert hat und nicht Marcion, beweist die Unebenheit, die dadurch im Text entstanden ist.

Ein eigenartiger Fall liegt Gal 2,5 vor: „Denen (nämlich den falschen Brüdern, die die Freiheit des Paulus auskundschafteten) wichen wir auch nicht eine Stunde.“ Tertullian (V 3) behauptet, dass Marcion „nicht“ eingefügt habe. Aber viele modernen Herausgeber halten diese Lesart für die ursprüngliche. Offenbar hat der Ketzerbestreiter folgendermaßen argumentiert: Der Ketzer will mit der jüdischen Religion nichts zu tun haben; darum darf sein Apostel Paulus den judaisierenden Aposteln keine Zugeständnisse machen. Aber, so meint Tertullian, unser Paulus ist allen alles geworden, den Juden ein Jude, den Nicht-Juden ein Nicht-Jude, um so alle zu gewinnen (1 Kor 9, 19f). Marcion wird diesen Text aus 1 Kor in der Tat kaum gelesen haben, wenigstens nicht in dieser Form.

Dass in Marcions Text von Gal 3 die Hinweise auf Abraham fehlten, erklärten die Kirchenmänner und erklären noch heute die Wissenschaftler als eine Folge seiner antijüdischen Gesinnung. Tertullian (V 4) und Blackman sind sich darin vollkommen einig; ja, selbst die Tatsache, dass der Ketzer Abraham in Gal 4,22 zwar erwähnt, und zwar sogar mit einem „es steht geschrieben“, deuten beide auf dieselbe Weise, nämlich mit der Behauptung: er war nicht immer konsequent. Tertullian meint, dass Marcion den Namen Abrahams stehen ließ, ebenso wie Diebe oft etwas von ihrer Beute fallen lassen und dadurch den Beweis ihrer Schuld liefern. Marcion scheint Gal 3,6-9, 15-25 und 29 nicht in seinem Text gelesen zu haben. Wenn wir nun sehen, dass 3,2-5 vom Wert des Glaubens handelt, der schwerlich aus dem Gesetz kommt und ebenso 3,10, dann müssen wir erkennen, dass die beiden Perikopen gut aneinander anschließen und dass außerdem ihr Zusammenhang durch den Hinweis auf Abraham und den Zusammenhang der gläubigen <sup>32</sup> Christen mit diesem Erzvater – durch ein Zitat aus dem Alten Testament belegt – gestört wird. Wir erkennen hier deutlich eine judaisierende katholische Interpolation; Christen sind Söhne Abrahams, obschon sie 3,26 Söhne Gottes und nach marcionitischer Lesart „Söhne des Glaubens“ heißen. Ebenso zerbricht der Abschnitt 3,15-25 den Zusammenhang der Beweisführung, da V. 14 sehr gut an V. 26 anschließt, was V. 25 nicht tut. Hat man das alles erkannt, dann erweist sich, dass 3,29 von derselben Hand stammt wie 15-25. In 3,26 las Marcion: „Ihr seid alle Söhne des Glaubens.“ Har-

nack (S. 51\*) kann nicht glauben, dass das in Marcions lateinischem Text gestanden haben soll. Er vermutet, dass dieser gelesen hat: „Denn ihr seid alle Söhne Gottes durch den Glauben.“ M. a. W. der lateinische Text sei hier falsch überliefert, Marcion selber habe dazu nicht beigetragen. „Warum soll Marcion den Grundtext geändert haben?“ Köstlich – dieses Axiom! Die sklavische Abhängigkeit des modernen Gelehrten von den kirchlichen Ketzerbestreitern! Wenn Marcion eine andere Lesart vertritt als der kanonische Text, dann muss er dafür seine dogmatischen Gründe gehabt haben, dann hat er ganz bewusst verändert. Harnack weist auf Phil 3:9, wo die kanonische Lesart lautet: „die Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus, die Gerechtigkeit aus Gott.“ Marcion las: „die Gerechtigkeit, die durch Christus aus Gott kommt.“ Man sehe nur, so Harnack, wie Marcion hier geändert habe; er ließ den Glauben weg, weil Christus ihm wichtiger war als der Glaube. Aber warum sollte er dann umgekehrt in Gal 3:25 den Glauben in den Text gebracht haben? Betrachten wir die Sache objektiver und weniger fantastisch, dann sagen wir mit Van Manen [43]: die kanonische Lesart ist sekundär und die kirchliche Änderung wurde angebracht, weil in „Söhnen des Glaubens“ ein Gegensatz zu „Söhne des Gesetzes“ anklingt, der Anstoß erregen konnte. Gegen „Söhne Gottes“ konnte niemand etwas haben.

Steht im kanonischen Text Gal 3,15: „Ich will nach menschlicher Weise reden“, so lässt Marcion, der, wie wir sahen, 3,15-25 nicht hatte, diese Worte Gal 4,3 vorangehen, was Harnack „undurchsichtig“ nennt. Ich finde umge<sup>33</sup>kehrt, dass die Worte in 3,15 viel weniger „durchsichtig“ sind, denn dort stehen sie vor dem Bild, das menschlichen Verhältnissen entlehnt ist; bei „Paulus“ stehen sie aber immer nach dem Bild (siehe Röm 3,5; 1 Kor 9,8). Bei Marcion bezieht sich die Formulierung auf das vorangehende: „Solange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich, obschon er der Herr von allen ist, in nichts von einem Sklaven“; er hat also noch nicht das Recht, um über sein Vermögen zu bestimmen, sondern er steht unter den Vormündern und Verwaltern, bis zu der Zeit, die der Vater bestimmt hat. Hierauf folgen die Wort: „Ich spreche nach menschlicher Weise“, d.h. ich illustriere eine höhere Wahrheit mit einem Bild, das einer menschlichen Situation entlehnt ist. Darauf folgt dann vollkommen richtig eine geistliche Bemerkung: „So waren auch wir. Als wir unmündig waren, waren wir den Engel- und Gestirnmächten der Welt (Elemente als Götter gedacht, Himmelskörper) wie Sklaven unterworfen.[44] Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn“. Dass ein aus dem Himmel gesandter Gottessohn von einer Frau geboren wurde, ist keine Aussage, die Marcion aus tendenziösen Gründen gestrichen hat, sondern wurde sehr offensichtlich von dem katholischen Redaktor eingefügt: eine dogmatische Ergänzung zur Abwehr des Dokerismus, d. h. jener Leugnung des Realismus [45], die Christus nur einen Scheinleib und einen Anschein des Menschseins zuerkannte. Dieser Dokerismus, der nach Hieronymus (adv. Lucif. 23) so alt ist wie das Christentum selber (Hieronymus schreibt einmal: „Das Blut von Christus war noch frisch in Judaea, als sein Körper bereits ein Phantasma, d.h. Ergebnis von Einbildung, genannt wurde“), dieser Dokerismus war die Konsequenz der gnostischen Vorstellung, dass die Materie das Böse sei. Wie sehr sich die werdende Kirche gegen diese Auffassung wehrte, wird aus den Worten des Irenäus deutlich (III 11,3): „Es gibt keinen einzigen Ketzer, der die Auf-

fassung vertritt, dass Gottes Logos Fleisch geworden sei“. Obschon das Neue Testament in unserer kanonischen Form diesen Dokerismus als eine der gefährlichsten Ketzereien bekämpft, gibt es doch Spuren dieser Vorstellung darin, namentlich bei Paulus, Röm 8:3, wo Christus „in der Gestalt des sündigen Fleisches“ erschienen sein soll; m. a. W. sein Körper schien nur fleischlich, er war nur die Nachbildung eines gewöhnlichen Körpers aus sündigem Fleisch.

<sup>34</sup> Dass Christus als „unter das Gesetz getan“ bezeichnet wird (Gal 4,4), steht im Gegensatz zu 3,10, wo Marcion nicht las, was der Redaktor daraus gemacht hat und was offensichtlich einer fremden Ausdrucksweise entspricht: „Alle, die aus den Werken des Gesetzes sind, sind unter dem Fluch.“ Marcion las deutlicher: „Alle, die unter dem Gesetz sind, sind unter dem Fluch.“ Hätte Christus, wie die kirchliche Lesart es will, unter dem Gesetz gestanden bzw. wäre er darunter geboren, dann hätte er selber unter dem Fluch gestanden und hätte andere nicht erlösen können. Erst am Kreuz wurde Christus zum Fluch (3,13). Die Lesart des Marcion: „Gott sandte Gott seinen Sohn, damit er die unter dem Gesetz loskaufte, damit wir die Sohnschaft erlangten.“ Das Gesetz als eine gottfeindliche Macht, die zu den *stoicheia* oder Elementen dieser Welt gehört, das ist gnostischer Dualismus.

Gal 4,8 lautet im katholischen Text: „Aber damals, als ihr Gott nicht kanntet, dientet ihr den von Natur nicht seienden Göttern.“ Marcion las stattdessen: „die Götter, die in der Natur sind“, die Naturgottheiten also. Dies bezeichnet Harnack (S. 46 und 75\*) als eine von Marcions „frappanten Korrekturen“; diesem sei es nämlich wichtig gewesen, dass die Götter der Heiden als Naturgottheiten bezeichnet würden, während ihm ihre Bezeichnung als Nicht-Gottheiten unbequem war, mit Blick auf den Demiurgen und dessen Engel. Blackman geht hier mit Harnack; es sei für Marcions Theorie ein integraler Bestandteil gewesen, dass heidnische Götter reale Wesen waren, Naturgottheiten und Engel des Demiurgen. Aber, so frage ich, ist dieser Gedanke unserer kanonischen katholischen Heiligen Schrift wirklich fremd? Keineswegs, vgl. 1 Kor 2,8, wo von der Weisheit Gottes gesagt wird, dass keiner der Herrscher dieses Äons sie kannte. Die Herrscher sind wiederum die heidnischen Gottheiten, die von den Christen als Dämonen angesehen wurden. Deren Existenz wurde nicht von ihnen geleugnet, aber die hatten nach ihrer Auffassung kein Anrecht auf den Namen Götter, vgl. 1 Kor 10,20f. Auch 2 Kor 4,4 ist von dem „Gott dieser Welt“ die Rede, offenbar eine dem christlichen Gott untergeordnete Gottheit; der „Fürst dieser Welt“ heißt er bei Johannes (12,31; 14,30; 16,11): der „Fürst der Mächte der Luft“ (Eph 4,27; 6,11). Anderswo wird er der „Teufel“ genannt (Eph 4,27; 6,11) oder der „Böse“ (6,16). Von „Mächten und Gewalten“ spricht Kol 2,15. Die Realität dieser göttlichen Wesen außerhalb Gottes und Christus <sup>35</sup> wird durch den katholischen Text des Neuen Testaments somit zwar anerkannt, aber sie sind durch Christus im Prinzip überwunden. Man vergleiche Röm 8,38f, 1 Kor 15,24-26. Die marcionitische Lesart von Gal 4,8, die neben dem guten Gott noch Raum ließ für einen niederen Schöpfergott, scheint die ursprüngliche zu sein. Meinte Harnack, dass Marcion hier eine frappante Korrektur angebracht habe, so hindert uns umgekehrt nichts, in dem kirchlichen Bearbeiter den Textverfälscher zu erkennen.

Tertullian V 4 höhnt, dass Gal 4,22ff die einzige Stelle sei, wo Marcion „Abraham“ stehengelassen habe. Dieser konnte, so scheint mir, keine Einwände haben gegen den allegorischen Gebrauch des alttestamentlichen Berichts. In jedem Fall hätte der systematische Beschneider der paulinischen Briefe, für den man unseren Ketzer hält, hier einmal Lob verdient; denn dass er diese ganze Perikope Gal 4,22-31 über Abrahams zwei Söhne übersehen haben soll, kann man von einem so kritischen Ketzer nicht erwarten. (Eine Anmerkung am Rande: das juristische System, das dieser Allegorie zugrunde liegt, ist eher griechisch oder römisch als jüdisch. [46]) Wie stark Harnack unter dem Einfluss Tertullians steht, wird deutlich, wenn er zu den Worten „aber es steht geschrieben“ anmerkt (S. 75\*): (die Worte) „können bei Marcion gestanden oder gefehlt haben (vor einem *gegraptai* scheute sich M. unter Umständen nicht).“ Es ist wahrhaftig, als ob man Tertullian selber hören würde. Indessen hat Marcion doch die verständlichste Lesart, wenn er die beiden Frauen des Abraham allegorisch erklärt als jüdische Synagoge und heilige (christliche) Kirche. Der katholische Text steht dem Judentum versöhnlich gegenüber und ersetzt die zwei total verschiedenen, gegensätzlichen Größen durch zwei Bundesschlüsse (*diathèkai*), ja durch zwei Jerusalems. Verworren die Vorstellung: „Hagar ist der Berg Sinai in Arabien“, so dass danach die Mutter der heidnischen Araber die Juden symbolisiert. Zum Schluss stellt der kanonische Text nicht, wie Marcion, Gesetz und Gnade gegenüber, nicht einmal die beiden Bundesschlüsse, sondern das Jerusalem, das von den Römern unterworfen wurde, und das himmlische <sup>136</sup> Jerusalem, das wir in der Offenbarung des Johannes beschrieben finden. Es ist undenkbar, dass Marcion aus diesem verworrenen katholischen Text seine klaren Aussagen entwickelt haben soll; dagegen ist es vollkommen verständlich, dass Marcions klarerer Text aus dogmatischen Gründen bearbeitet wurde, und zwar ungeschickt. Der Bearbeiter hat dann noch die Worte, die Marcion hier über die christliche Gemeinde las, weggelassen und nach Eph 1,21 versetzt: sie lauten: „über jede Macht, Kraft, Herrschaft und jeden Namen, der genannt wird“; aus dem nach Eph 1,21 übertragenen Text hat er dann einen Hymnus auf Christus gemacht.

Dass Gal 4,27-30 eine Einfügung eines kirchlichen Redaktors ist, wird deutlich, wenn wir wissen, dass dieser, sofern er erst einmal die jüdische Bibel zitiert hat, es nicht lassen kann, auch noch verwandte Texte hervorzukramen (hier Jes 54,1). Vers 31 schließt gut an V. 26 an.

Die katholische Lesart von Gal 5,14 steht im Widerspruch mit 5,3, wo gelehrt wird, dass derjenige, der sich beschneiden lässt, schuldig ist, das ganze Gesetz zu erfüllen. Heißt es nun 5,14: „Denn das ganze Gesetz ist in einem Wort erfüllt, in dem: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, dann widerspricht dies 5,3. Deswegen hat SIEFFERT [47] darauf hingewiesen, dass das hier gebrauchte Verb *plèroen* „erfüllen“ bedeutet, aber nicht „zusammenfassen“, wie der Verfasser meint. [48] Dann wird die marcionitische Lesart klarer: „Denn das ganze Gesetz ist bei euch erfüllt Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Das ist keine tendenziöse Textveränderung des Ketzers, wie Harnack (S. 47, 153\*) meint und auch Blackman (S. 44), da nicht an die Juden gedacht ist. Beide erkennen ja auch, dass G, cod. Boernerianus (9. Jh. Dresden) und D, Claramontanus (6. Jh., Paris) ebenso wie Marcion „bei euch“ lesen, was Harnack, getreu seiner Devise „der Ketzer fälscht“, zu der Annah-

me veranlasst, die zwei Worte seien auch in die kirchliche westliche Überlieferung eingedrungen. Um den armen Ketzer doch noch der Fälschung zu bezichtigen, sagt Blackman: die Worte passen so gut zu Marcions Lehre, dass sie vielleicht wahrscheinlicher (man achte <sup>37</sup> auf die schwebende unsichere Ausdrucksweise bei dem Theologen!) eine tendenziöse Änderung des Marcion sind und der Beweis dafür, dass diese Lesart wahrscheinlich den westlichen Text beeinflusst hat.

Bot mir der kurze Brief an die Galater viel Gelegenheit, um die Ursprünglichkeit des Textes des Marcion nachzuweisen, so würde eine ähnliche Behandlung der übrigen neun Paulsbrieve und seines einen Evangeliums die Grenzen des Umfangs dieser Studie bei weitem überschreiten. Ich werde mich daher auf einige besonders auffallende Beispiele beschränken.

In 1 Kor 15,1-3 weisen ein wiederholtes „gemäß den Schriften“ und die Worte „was ich empfangen habe“ auf katholische Bearbeitung; in Marcions Text fehlten alle drei Einschübe. Nach Harnack (S. 91\*) hat der Ketzer diese ursprünglichen Textbestandteile gestrichen, was ein typisches Beispiel seiner antiklerikalen Tendenz sein soll. Aber Harnack muss anerkennen, dass die Worte „was ich empfangen habe“ auch bei Irenaeus, Tertullian, Hilarius, Ambrosius, Ambrosiaster usw. fehlen; „wohl Einfluss des marcionitischen Textes“. Oder des originalen, noch nicht durch kirchliche Bearbeitung im judaisierenden Sinn interpolierten Textes? Dass die Auferstehung Christi durch alttestamentliche Verheißungen bestätigt wird, finden wir sonst bei „Paulus“ nicht. Der Katholik legt darauf Nachdruck gegenüber den Marcioniten, die tatsächlich die Auffassung vertraten, dass Christus als Offenbarung des guten Gottes nichts mit dem Alten Testament zu tun hat, dem Produkt des Demiurgen. Naiv und doch in diesem Zusammenhang nicht ohne Bedeutung ist die Bemerkung von H. D. WENDLAND [49]: „Der Schriftbeweis bestätigt, dass die Gemeinde Christi wirklich das wahre Gottesvolk ist.“ Der Apostel Marcions brauchte dafür keinen Beweis aus dem Alten Testament.

Liest der katholische Text 2 Kor 3,14, dass „die Gedanken der Israeliten verhärtet“ (oder „verstockt“) waren, so las Marcion: „die Gedanken des Kosmos“. Harnack nennt das „eine schwerwiegende Korrektur.“ (S. 97\*), Marcion soll den Kosmos als den Welterschöpfer aufgefasst haben; dessen Gedanken waren „verstockt“. Nun frage ich mich, ob Marcion mit kosmos = mundus nicht den natürlichen Menschen, speziell die Juden <sup>38</sup>, gemeint haben kann. Tertullian sagt zu mundi: „in keinem Fall den Schöpfer, sondern das Volk in der Welt (V.11). Der Unterschied zwischen den beiden Lesarten erscheint mir nicht bedeutend.

Der katholische Text liest 2 Kor 7,1: „... lasst uns von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes uns reinigen“. Marcion, der statt *des Geistes* las *des Blutes*, soll an dieser Stelle nach Harnack wiederum tendenziös geändert haben (S. 48, 100\*). Ich meine nicht. Der Ausdruck „Fleisch und Blut“ für den *natürlichen* Menschen ist bekannt. [50] Dann meint Marcion, dass wir uns reinigen sollen von der Verschmutzung *durch* Fleisch und Blut (Genitivus subjectivus). Der Redaktor machte daraus einen Genitivus objectivus, um anzudeuten, dass wir sowohl Fleisch als auch Geist verunreinigen. Dass aber der Geist verunreinigt werden kann, ist ein unpaulinischer Gedanke. *Pneuma* als Gegenüber des *sôma* (Körper), *sarx* (Fleisch) steht Mt 26,41:

Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach, vgl. Mk 14,38. So auch an einer Reihe von Stellen bei „Paulus“, z.B. Röm 9,8f; 7,18; 8,3; 13,14 usw.

Nach Harnack (S. 103\*) sind Röm 1,19-2,1 durch Marcion „sehr wahrscheinlich getilgt“. Tertullian V 13 sagt in diesem Zusammenhang, dass der Ketzer in dem Brief an die Römer die meisten *foveas* („Gruben“) aufweise, indem er wegließ, was ihm gefiel. Der Ketzerbestreiter argumentiert mit der Auskunft: „Das soll aus der Integrität unserer Schrift deutlich werden.“ Die allerdings erst noch zu beweisen wäre! Wenn also nun diese Perikope über die Heiden, über die Gottes Zorn ergeht und die darum bestraft werden, bei Marcion fehlt, meint Harnack, dass dem Ketzer dieses Stück „natürlicher Religion ebenso zuwider sein musste, wie der Gedanke, dass die Menschen den schwärzesten Lastern zur Strafe preisgegeben werden“. In der Tat haben wir hier ein Stück Religionsphilosophie in stoischem Stil vor uns, vgl. was Ps. Aristoteles [51], *de mundo*, lehrt: „Gott wird, obschon unsichtbar, aus seinen Werken erkannt“ mit Röm 1,20. Die ganze Perikope enthält eine Reihe von Parallelen zur Weisheit des<sup>39</sup> Salomo, Philo usw. Das alles steht in Übereinstimmung mit meiner Auffassung, dass hier der katholische Redaktor dabei ist, Marcions „Paulus“ mit alttestamentlichen und hellenistisch-philosophischen Ausführungen zu ergänzen.

In einem folgenden Aufsatz hoffe ich auf weitere Unterschiede zwischen Marcions Text und dem katholischen hinweisen zu können und damit das bisherige Ergebnis zu bestätigen.

- 
- [1] „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum“. Tübingen 1934.
  - [2] „De oudste Christelijke Geschriften“, s` Gravenhage, 1946, S. 22.
  - [3] „Theol Literaturztg.“ 1888, no. 14,19 Juli, Kol. 348 f.
  - [4] In „Nieuw Theol. T.“, 1921, S. 218-226.
  - [5] Das Werk hat einen tiefer gehenden Kritiker gefunden (im „Bijblad van de Hervorming“, 1888, no. 2, 28 Februar) in *J. van Loon*
  - [6] So *Eugène de Faye*, „Gnostiques et Gnosticisme“. Paris 1913, S. 147.
  - [7] Vgl. meine „Oudste Christelijke geschriften“, S. 21 f.
  - [8] Vgl. Harnack, S. 76, Anm. 2
  - [9] Wie *E.C. Blackman*, „Marcion und sein Einfluss“, London 1948 meint.
  - [10] *De praescr. haer.* 7
  - [11] *Apologeticum* 46
  - [12] *Adv. Marcionem* I 1.
  - [13] *De praescr. haer.* 17-19. Ernest Bosshardt, «Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien das son traité contre Marcion», Florence 1921, findet Tertullian im Vergleich mit anderen Ketzerbestreitern und mit deren Bekämpfung anderer Ketzer korrekter und gemäßiger.
  - [14] Harnack, „Marcion“, S. 20.

- [15] A.a.O. S. 221\*, 235\*.
- [16] S. 44\*.
- [17] *Hans Jonas*, „Gnosis und spätantiker Geist“. Teil I „Die mythologische Gnosis“, 2. Auflage Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1954. Teil II, 1: „Von der Mythologie zur mystischen Philosophie.“
- [18] A.a.O., I S. 81.
- [19] Vgl. Sophokles' „Greek Lexicon“.
- [20] Ein Artikel aus: „Die christliche Welt“ 43, 1929, S. 362-370, abgedruckt in: Adolf von Harnack, „Aus der Werkstatt des Vollendeten“ Giessen, 1930, S. 128ff. ist das letzte, was dieser Gelehrte über Marcion publiziert hat. Darin findet man das Zitat, das ich oben kritisiere.
- [21] „Recherches des Sciences religieuses“, 12 (1922, S. 73-85).
- [22] Vgl. meinen Aufsatz in „N.T.T.“ 1936, S. 11-128: „Het Oude Testament als Christelik geschrift“.
- [23] Vgl. *Hans Jonas* a.a.O. I S. 155, 227.
- [24] A.a.O. II 1, S. 31ff.
- [25] A.a.O. I, S. 167 und Fußnote, S. 228ff.
- [26] I S. 231.
- [27] Vgl. „N.T.T.“, 1921, S. 223ff.
- [28] „Oudste Christelijke Geschriften“, S. 24f.
- [29] „Premiers écrits du Christianisme“, Paris-Amsterdam, 1930, S. 7 : „La première édition de Saint Paul“
- [30] In „T.T.“ 1887, S. 382ff und in „Paulus II“, 1891, S. 107ff.
- [31] *Theodor Zahn*, „Geschichte des neutestamentlichen Kanons“ I, S. 586,
- [32] „Marcion and the New Testament. An essay in the early history of the Canon“. Chicago 1942, S. 98.
- [33] Blackman, S. 38-41.
- [34] *Knox*, Marcion, S. 139.
- [35] Siehe *Cheyne's* „Encyclopaedias Biblica“ III. London 1902, 3620-3638. *Whittaker* „The Origin of Christianity“ 2.ed. London 1914, S. 108 sq. Mein „Radical Views about the N.T.“. London 1912, S. 86.
- [36] In „Hibbert Journal“ 34, S. 265-277: „Is Marcion's Gospel one of the Synoptics?“
- [37] Unser Landsmann *D. Harting* gibt in einer lateinischen Dissertation aus dem Jahre 1849 eine Übersicht über die Vorgänger auf diesem Gebiet,
- [38] „Sämtliche Werke“ I, Stuttgart u. Augsburg, 1856, S. 113-148.
- [39] 1926-1928 in *Couchoud's* „Christianisme“, 12,17,23,28, Paris, ed. Rieder et Cie.
- [40] In „N.T.T.“ 1925, S. 159f; 1929, S. 268-270.

- [41] „Werkstatt des Markusevangelisten. Eine neue Evangelientheorie“, Jena 1924. Ein Kapitel „Markion und sein Evangelium“, S. 31ff. ist erstmals erschienen in „N.T.T.“ 1923, S. 28-44. Vgl. auch „Der Römerbrief des Markion nach Epiphanius“ in „Abhandlungen und Vorträge der Bremer wiss. Ges.“. Dez. 1926, S. 128-201.
- [42] *Robert Eisler* hat in „Eranos“, Jahrbuch 1935, S. 352, den ursprünglichen Charakter der marcionitischen Lesart in Gal 1:1 nicht verstanden; darum konnte er sagen, dass derselbe „Verfälscher“ in 1 Kor 15:20 „Christus ist auferweckt“ ersetzt hat durch: „Christus wird als Auferstandener gepredigt.“
- [43] Schon in „Theol. T.“ 1887, S. 481.
- [44] Vgl. Kol 2:8; 1 Kor 8:5; 2:6; 6:8; Eph 6:12.
- [45] *Bolland* „Het Evangelie“, Leiden 1919, S. 108.
- [46] So *Ramsay* in seinem Kommentar, S. 433ff.
- [47] In dem Meyerkommentar.
- [48] Mit Walter Bauers Übersetzung in seinem „Griechisch-Deutschen Wörterbuch“, Sp. 1222 kann ich mich nicht anfreunden: „d. ganze Gesetz hat in einem Wort s. ganzen Inhalt od. s. vollen Ausdruck gefunden“.
- [49] „Das Neue Testament deutsch“ 7, 1932, S. 79.
- [50] Vgl. Mt 16:17; Gal 1:16; Eph 6:12; 1 Kor 15:50.
- [51] Stoiker aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert. – Auch bei Cicero, Tusc. I. 29, 70 und Seneca, Ep. 41,3 findet man diese Vorstellung.