

Ps 2, 7, ein Motiv früher „hellenistischer“ Christologie?

Der Psalmvers in der Lectio varians von Lk 3, 22, im Ebionärevangeliem und bei Justinus Martyr

Von Fritzeo Lentzen-Deis, S. J.

Die „Hellenisierung“ des Christentums wird heute wieder als Problem empfunden. Die ursprüngliche Botschaft der Bibel müsse freigelegt werden. Dafür gelte es nicht bloß zu entmythologisieren, sondern auch zu „enthellenisieren“, d. h. auf die früheste und eigentliche Aussage zurückzuführen. In der Christologie hinterfragt man besonders die Gottessohnschaft Jesu Christi im „griechischen“ Sinne. Sollten Ausdrücke wie die vom „wesensgleichen“ Sohn, der von Gottes „Natur“, „göttlichen Wesens“ ist, im alltäglichen religiösen Leben unserer Zeit nicht zurücktreten? Werden die älteren, ursprünglich judenchristlichen Vorstellungsbilder in der Praxis religiösen Lebens und Betens wegen ihrer archaischen Einfachheit nicht als weniger unnötig, ablenkend, ja hemmend empfunden? Läßt sich von ihnen aus nicht leichter zur Christologie von heute durchstoßen? Die Gestalt des irdischen Jesus werde in der Bibel ja zunächst funktional bestimmt, etwa als die des in vollkommener Liebe zum Kreuz schreitenden und so die authentische Offenbarung Gottes verkündenden „Sohnes“ und Mittler.

Wir prüfen im folgenden ein altes christologisches Motiv, welches im hellenistischen Raum anscheinend unmißverständlich eine Aussage über das „Wesen“ des Gottessohnes sein muß, die Anwendung des Psalmverses „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“ (Ps 2, 7) auf Jesus Christus in bestimmtem Kontext. Die Rückführung des Gottes-„Sohn“-Begriffes auf die „hellenistische Gemeinde“, wie sie R. Bultmann im Gefolge von W. Bousset versuchte, ist in der Forschung mittlerweile als zu einfach erkannt. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen und die Sichtung des „griechischen“ und „jüdischen“ Materials aus der Umwelt des NT ergeben, daß der griechische Raum der christlichen, aus ursprünglich „jüdischem“ Denken kommenden Botschaft besondere, beinahe vorgeformte Vorstellungen entgegenbringt. In der Sprach- und Motivgeschichte wird erhoben, wie sehr im „griechischen“ Gewand „jüdischer“ und „palästinensischer“ Gehalt ausgedrückt werden¹.

¹ Vgl. zum Ganzen: A. Grillmeier, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: Schol 33 (1958) 321–355; bes. den 2. Teil: ebd. 528–558; mit reicher Literatur. Zur Sprache s. 547 ff.

Die Anwendung von Ps 2, 7 auf den auferstandenen Christus in früher Traditionsschicht, wie sie in Apg 13, 33 (vgl. 4, 25); Hebr 1, 5; 5, 5; (vgl. auch Röm 1, 3 f.) vorliegt, ist bereits früher herausgearbeitet worden². Wir untersuchen, in welchem Sinn jenes Motiv früh auf den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu „rückprojiziert“ wurde. In einer Reihe von Zeugen wird jener Psalmvers mit den Berichten über die Taufe Jesu im Jordan so verbunden, daß auf Traditionszusammenhang geschlossen werden muß: in einer Lesart von Lk 3, 22 (D, it), im „Ebionärevangeliem“, bei Justinus Martyr, Klemens von Alexandrien, vom 3. Jh. an bei Origenes, in der Didaskalie, bei Methodius, Juvenus, Hilarius, in den Apostolischen Konstitutionen, bei Faustinus und Augustinus. Der Bezug zur Tauftradition ist bei den späteren Zeugen nicht mehr so sicher³. In dieser Reihe stehen „Häretiker“ bunt gemischt mit „Orthodoxen“. Eigentlich „rechtgläubiger“ Zitat-Text in der Tauftradition ist das „Mischzitat“: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen“ (Mk; die meisten Hss von Lk; Mt: „Dieser ist . . .“; vgl. Joh). Zur Entwirrung der Traditionsfäden haben wir das Verhältnis jener beiden „Zitate“, mögliche Verdrängung des einen durch das andere und ihre Bedeutung im Kontext zu prüfen. Nach Justin findet sich eine gewisse Übereinstimmung in der Auswertung: Die Taufe sieht man als „Wiedergeburt“ und vergleicht die in Ps 2, 7 genannte „Zeugung“ mit der „Neuschaffung“ des Christen in der Taufe; siehe etwa Klemens von Alexandrien, In paed. I, VI, 25, 2, oder Hilarius von Poitiers im Tract. in Ps 2, Nr. 29. Auch die übrigen späteren Zeugen bieten keine selbständige alte Tradition mehr, wie sich aus äußeren und inneren Gründen belegen läßt. Demnach sind drei Orte der Überlieferung abzuwägen: die „westliche Lesart“ von Lk 3, 22, das Fragment des „Ebionärevangeliems“ und die Vorkommen bei Justin. Ehe wir uns den christlichen Zeugen zuwenden, müssen wir den Sinn des Psalmverses in sich in jüdischem Verständnis zu erheben suchen.

Der Sinn von Ps 2, 7 in jüdischem Verständnis

Es ist das Verständnis von „Adoption“, welches immer wieder dem Psalmvers einen „häretischen“ Sinn anhängen oder ihn zum Ausdruck

² Es sei verwiesen vor allem auf: *J. Dupont*, „Filius meus es tu“. L'interprétation du Ps II dans le NT, in: *RechScRel* 35 (1948) 522–543; *E. Schweizer*, Art. *υιός κτλ*, in: *ThWB VIII* (1967) 367 ff; *W. Thüsing*, Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie, in: *BZ* 11 (1967) 95–108. 205–222; 12 (1968) 54–80. 223–240.

³ Überblicke finden sich bei: *J. Kosnetter*, Die Taufe Jesu. Exegetische und religionsgeschichtliche Studien, in: *Th. Stud. d. Österr. Leo-Ges.*, 35 (Wien 1936) 150–168; *T. W. Manson*, The OT in the Teaching of Jesus, in: *BullJohnRylLibr* 34 (1951/52) 324, Anm. 5; *L. Legrand*, L'arrière-plan néotestamentaire de Lc I, 35, in: *RevBibl* 70 (1963) 166 ff. und Anm. 15.

„hellenistischen“ Milieus in der Christologie werden ließ. Da man wußte, „daß der Gedanke an die physische Gottessohnschaft des Königs (Zeugung durch die Gottheit) auf alttestamentlichem Boden unvollziehbar war“⁴, schien nur die Adoption des Königs zum Sohne Gottes als Vorstellungshintergrund in Frage zu kommen. Heute unterscheidet die Forschung von der „Adoption“ in solchen Texten die „Legitimation“⁵, und manche Autoren sehen diese in 2 Sam 7, 14; Ps 2, 7; Ps 89, 27 f. ausgedrückt, welche Texte in messianischen Weissagungen (etwa Is 9, 1-6) nachwirkten⁶.

Im Judentum bedeutet Ps 2, 7 eine „Sohneswürde“, die zur Herrschaft befähigt, wie der folgende Vers bestätigt. Zwar kann der Ausdruck „Sohn Gottes“ nirgendwo in jüdischen Schriften mit Sicherheit als isoliert gebrauchter Titel für den Messias nachgewiesen werden, doch wird er im Zusammenhang von Schriftzitaten, etwa von Ps 2, 7 und 2 Sam 7, 14 messianisch verwendet⁷. Der palästinensische, in der Synagoge gebildete Jude, der Jesus von Nazareth für den Messias hält und dies mittels Ps 2, 7 ausdrücken will, wird also zunächst nicht an eine „natürliche Zeugung“ dieses „Sohnes“ durch Gott denken. Dies gilt, obwohl eine solche Zeugung in der im Psalmvers vermutlich zugrunde liegenden Vorstellung der „Legitimation“ eigentlich einschlußweise mitausgesagt sein könnte. Ebenso denkt er natürlich auch nicht an eine „Adoption“, welche die natürliche Zeugung positiv ausschließt⁸. Er will die besondere Beziehung des Messias zu Gott und seine Herrschaftsfunktion, das, was am Messias für wesentlich gehalten wird, ausdrücken.

Gehört Ps 2, 7 ursprünglich zum lukanischen Taufbericht?

Wenn die Taufstimme den Psalmvers im obigen Verständnis enthalten würde, wäre dies kein „adoptianischer“, häretischer Sinn. Wir prüfen zunächst die Gründe für und gegen eine ursprüngliche Zugehörigkeit von Ps 2, 7 im lukanischen Taufbericht.

Für die Lesart wird als Grund gerne angegeben, daß sie wegen ihres „adoptianistischen“ Charakters als *lectio difficilis* zu gelten habe. Die „relativ schwache Bezeugung“ sei gerade darauf zurückzuführen (*F. Spitta*), die „rechtgläubige“ Himmelsstimme habe sie jedoch nicht ganz verdrängen können; so *F. Blass*⁹, *P. Wernle*¹⁰, *Th. Zahn*¹¹ und viele andere bis heute. Wer für die Priorität des Lk-Ev vor den Synoptikern eintritt, wie z. B. schon *H. Usener*¹², führt die Lesart als

⁴ Vgl. *G. Fohrer*, art. cit. (Anm. 2) in: ThWB VIII 349, 28 ff. (die Anmerkungen).

⁵ Ebd. 344, 31 ff. ⁶ Ebd. 349, 21 ff.

⁷ Vgl. *E. Lohse*, art. cit. in: ThWB VIII 361-363.

⁸ Vgl. *E. Schweizer*, art. cit. 368, 9 ff.

⁹ Evangelium sec. Lucam (Leipzig 1897), Praefatio, S. XXXVIII.

¹⁰ Die synoptische Frage (Freiburg i. Br. 1899) 27.

¹¹ Einleitung in das NT, Bd. 2 (Leipzig 1907) 362 f.; *ders.*, Das Evangelium des Lucas (Leipzig 1920) 200, Anm. 65.

¹² Das Weihnachtsfest, in: Religionsgesch. Unters. I (Bonn 1889/1911) 40 ff.

Beweis an. *F. Spitta*¹³ nennt dazu noch die Bedeutung der Himmelsstimme mit dem Psalmvers im Kontext¹⁴. *A. v. Harnack* führt sie auf eine ältere Quelle zurück, die Lk nicht habe beseitigen wollen¹⁵. In der Folgezeit haben viele Forscher diese Argumentation, besonders den ersten Grund, beibehalten¹⁶. *H. Sablin* befaßt sich wieder neu mit der Quellenfrage und rechnet die Lesart unter die Beweise, die die Unabhängigkeit von Proto-Lk bezeugen sollen¹⁷. *C. H. Dodd* zählt Ps 2, 7 zu den „Testimonien“-Texten; er habe, wenn auch „probably secondary“, wohl zur vor-kanonischen Taufferzählung gehört¹⁸. *M.-A. Chevallier*¹⁹ meint, Q und Mk hätten nur die andere Lesart gekannt, aber Is 11, 11 und Ps 2, 7 stünden am Anfang der Taufoffenbarung. *W. Grundmann* erklärt im Zusammenhang seiner Rückführung der Sohn-Gottes-Prädikation auf die messianische Hohepriester-Idee, Q habe Ps 2, 7 als Taufstimme enthalten²⁰. Im Rahmen der Lk-Redaktion vermutet die Entstehung oder wenigstens den ursprünglichen Platz *P. Benoit*²¹. Das γεγέννησα von Lk 3, 22 nehme das γενόμενον von 1, 35 wieder auf; ähnlich *L. Legrand*²² und, mit weiteren Gründen, *A. George*²³. Lk spreche von Jesu Messianität im Kontext 3, 15 f. und in Apg. 13, 33. 32–37; der Psalmvers drücke die messianische Investitur aus; zugleich wolle Lk die Anspielung auf den Gottesknecht im Zusammenhang mit dem Sohnestitel vermeiden²⁴.

Die außergewöhnlich gute Bezeugung der Gegenlesart wird als Hauptgrund gegen die Psalm-Himmelsstimme angeführt, zuerst gegen H. Useners Konzeption bereits von *W. Bousset*²⁵, *J. Bornemann*²⁶, *Meyer-Weiss*²⁷, *A. Resch*²⁸ u. a. Gegen die

¹³ Beiträge zur Erklärung der Synoptiker, in: ZNW 5 (1904) 303–326, bes. 308–316: „3. Die Himmelsstimme bei der Taufe nach Luk. 3, 22 in ihrer Bedeutung für das synoptische Problem.“

¹⁴ Ebd., bes. 309 ff.

¹⁵ Sprüche und Reden Jesu, Beiträge z. Einl. in d. NT, Bd. 2 (Leipzig 1907), bes. 216–219.

¹⁶ Vgl. *A. Loisy*, Les Évangiles synoptiques, Bd. 1 (Ceffonds 1907) 412 (bezüglich der Ausbreitung der Lesarten ähnlich wie *Th. Zahn* und *A. v. Harnack*); *M. Dibelius* bei seiner früheren Beschäftigung mit dem Problem in: Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer (FRLANT, 15 [Göttingen 1911]) 62 f. In der „Formgeschichte“ (S. 233, Anm. 1, und S. 271) modifiziert er seine Meinung. *Pözl-Innitzer*, Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas (Graz – Wien ³1922) 111, Anm. 2 (weitere Katholiken siehe bei *J. Kosnetter*, a. a. O. [Anm. 3] 154); *E. Klostermann*, Das Lukasevangelium (Tübingen ²1929) 55; *B. H. Streeter*, The Four Gospels. A Study of Origins (London 1924/³1927) 143; *M. Goguel*, Jean-Baptiste (Paris 1928) 155.208; *J. Klausner*, Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre. Übers. aus dem Hebräischen v. *W. Fischel* (Berlin 1930) 343; *Ch. Guignebert*, Jésus (Paris 1933) 117; *G. Schrenk*, Art. εὐδοξέω, in: ThWB II (1935) 738, Anm. 7.

¹⁷ Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums, in: Upps. Univ. Årsskrift 1949, 2 (Uppsala – Leipzig 1949) 69 ff.

¹⁸ According to the Scriptures. The Sub-Structure of NT Theology (London 1952/1961) 32.

¹⁹ L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le NT, Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Univ. Strasbg., 49 (Paris 1958) 63. 67.

²⁰ Das Evangelium nach Lukas, in: TheolHandkomm, 3² (Berlin o. J.) 107.

²¹ L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc I, in: NTS 3 (1957) 197, Anm. 2.

²² A. a. O. (Anm. 3) 166 ff.

²³ Jésus Fils de Dieu dans l'évangile selon saint Luc, in: RevBibl 72 (1965) 185–209, bes. 186–188.

²⁴ Vgl. *M. Sabbe*, Het verhaal van Jezus' doopsel, in: CollBrugGand 9 (1963) 211–230, bes. 211 f. Er läßt die D-Lesart bis zum Lk-Ev reichen.

²⁵ Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers in ihrem Werte für die Evangelienkritik von neuem untersucht (Göttingen 1891) 60 f.; *ders.*, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus (Göttingen ²1921) 264. 265.

Zuverlässigkeit der außerbiblischen Zeugen der D-Lesart wenden sich *F. J. Jackson* – *K. Lake*²⁹; es sei zweifelhaft, ob Justin den Lk-Text benutze. Außerdem sei zu bestreiten, daß Kodex Bezae die Quelle Q repräsentiere (gegen *A. v. Harnack*). Abschreiber hätten den Psalm in der Himmelsstimme vervollständigt. Ganz ähnlich urteilt *M.-J. Lagrange*³⁰, der auf die Widersprüche zu Lk 1, 35 und zu den Erhöhungstexten Apg 13, 33; Hebr 1, 5; 5, 5 hinweist und Justin überhaupt als möglichen Urheber nennt³¹. Ähnliche Gründe werden auch von *W. Bussmann*³² und von *Valensin-Huby*³³ genannt. *G. Dalman* bietet als Lösung für die Entstehung eine mögliche frühe Umwandlung von „Knecht“ (aus Is 42, 1) in „Sohn“³⁴, und diese Idee wird von vielen Autoren aufgegriffen³⁵. Eine gute Zusammenfassung des Sachverhaltes bietet *C. S. C. Williams*³⁶ mit guter Begründung seiner Ablehnung. *J. Jeremias*³⁷ folgt Dalmans Lösung und gibt als Erklärung weiter die Neigung von D an, atl. Zitate einzufügen. Die Lk-Redaktion widerstreitet nach *H. Conzelmann*³⁸ der D-Lesart. Von neueren Autoren, die sie ablehnen, seien nur noch genannt *F. Gils*³⁹, *I. de la Potterie*⁴⁰, *F. Hahn*⁴¹ und neuere Kommentare⁴².

Angesichts dieser Gründe ist zuerst die äußere Bezeugung der beiden Himmelsstimmen zu werten. Dem „westlichen“ Text standen Westcott und Hort skeptisch gegenüber. Dann folgte aber eine Änderung in der Wertschätzung. Zusammenfassend kann man *A. v. Harnacks*⁴³ Meinung nennen, es seien „die Vorlagen der ältesten abendländischen Handschriften . . . nicht so stark . . . wie die morgenländischen“ von der „Konformierung der Texte des (Mark. und) Luk. mit dem Text des Matth.“ betroffen worden. Heute jedoch ist von der

²⁶ Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der ersten vier Jahrhunderte (Leipzig 1896) 7.

²⁷ Das Evangelium des Markus und Lukas (Göttingen⁹1901) 330.

²⁸ Der Paulinismus und die Logia Jesu, TU, 12 (Leipzig 1904) 159; *ders.*, *Agapha*, TU, 15, 3.4 (Leipzig 1906) 233.

²⁹ *The Beginnings of Christianity*, Bd. I (London 1920) 398 f.

³⁰ *Évangile selon s. Luc* (Paris³1927) 116.

³¹ *M.-J. Lagrange*, Introduction. Critique textuelle. II: La critique rationelle (Paris 1935) 171–178.

³² *Synoptische Studien*, Bd. I (Halle 1925) 206; ähnlich auch *F. Büchsel*, *Der Geist Gottes im NT* (Gütersloh 1926) 163, Anm. 1.

³³ *Évangile selon Luc*, *VerbSal*, 3 (Paris 1927) 60.

³⁴ *Die Worte Jesu* (Leipzig²1930/1965) 226 ff.

³⁵ Vgl. *D. Plooij*, *The Baptism of Jesus*, in: *Amicitiae Corolla*, Festschrift f. *J. R. Harris* (London 1933) 239–252, bes. 245 f.; *J. Kosnetter*, a. a. O. (Anm. 3) 155 ff.; *O. Cullmann*, *Die Tauflehre des NT*, *ATHANT*, 12 (Zürich 1948/²1958) 12; *J. Dupont*, a. a. O. (Anm. 2) 535 f. u. a.

³⁶ *Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts* (Oxford 1951), bes. 45–47.

³⁷ *Art. παῖς (θεοῦ)*, in: *ThWB V* (1954) 699, Anm. 349, u. 699 f.

³⁸ *Mitte der Zeit* (Tübingen 1954) 15; vgl. ebd. Anm. 5 u. ö., unter Berufung auf *M. Dibelius*.

³⁹ *Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques* (Löwen 1957) 54.

⁴⁰ *L'onction du Christ*, in: *NouvRevTh* 80 (1958) 225–252 (Taufe: 226–239), ebd. 236.

⁴¹ *Christologische Hoheitstitel*, *FRLANT*, 83 (Göttingen 1963) 302. 344 f., Anm. 4.

⁴² Vgl. *G. B. Caird*, *Saint Luke*, *PelicanGospComm* (London 1963) 78; *E. J. Tinsley*, *The Gospel according to Luke*, *CambrBibComm* (Cambridge 1965) 49.

⁴³ A. a. O. (Anm. 15) 218.

von Harnack angenommenen „Einheit“ des „westlichen Textes“ nicht mehr die Rede⁴⁴.

Die für Ps 2, 7 in Lk 3, 22 genannten Handschriften: D, (it:) a, b, c, d, ff², l, r¹ sind gegenüber den unabhängigen und den sich kreuzenden Entwicklungslinien von sonstigen „westlichen“ Zeugen eine kleine, umschriebene Gruppe. Bedingung, daß sie die ursprüngliche Lesart bieten, wäre das Vorhandensein von Verbindungslinien zu den Zentren der unbeeinflussten Textüberlieferung. Es fehlen aber solche Verbindungslinien:

1. Der Zeugenreihe fehlt ein Vermittlungsglied zur *syrischen* Überlieferung⁴⁵. Sowohl die syrischen Übersetzungen wie Tatian bieten die andere Lesart⁴⁶.

2. Es fehlt die Verbindung zum „*Cäsarea*“-Text, zu Eusebius, zu (wenigstens einem Strang von) „pro-cäsareischer“ Überlieferung (Origenes stellt hier ein Sonderproblem dar)⁴⁷.

3. Marcion überliefert oder erwähnt die Lesart nirgends, und er ist an Lukas besonders interessiert. Es fehlt aber auch Irenäus von Lyon. Man kann deshalb mit gewichtigem Grunde zweifeln, ob die Lesart zum Bestand des vermuteten *griechischen* Textes gehörte, den Irenäus kannte und der z. T. in D sowie in den alten lateinischen, den alten syrischen Manuskripten und dem Diatesseron verarbeitet gewesen zu sein scheint⁴⁸.

⁴⁴ Einen Überblick über die Stellungnahme zum „westlichen Text“ und die damit zusammenhängenden Probleme gibt *A. F. J. Klijn* in: „A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts (Utrecht 1949)“, mit Literaturangaben (vgl. die wenigen Ergänzungen, die *B. M. Metzger* in seiner Besprechung des Buches in: *ThZ* 7 [1951] 228–230, ebd. 230 hinzufügt) und der Weiterführung und Ergänzung in dem ebenso betitelten Artikel in: *NovT* 3 (1959) 1–27, 161–173. – Während die *Vetus-Latina*-Hss im Zusammenhang mit der begonnenen Herausgabe in einer ganzen Reihe von Artikeln weiter untersucht werden, gibt es auch für den Kodex Bezae in jüngster Zeit eingehendere Forschungen. Vgl. *J. D. Yoder*, *The Language of the Greek Variants of Codex Bezae Cantabrigensis* (Diss. [Princeton 1959]); veröffentlicht in zwei leider sehr kurzen Artikeln: *Semitisms in Codex Bezae*, in: *JBibLit* 78 (1959) 317–321, und: *The Language of Codex Bezae*, in: *NovT* 3 (1959) 242–248. – Aus der Erforschung der *Acta* sei genannt *E. J. Epp*, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigensis in Acts* (Cambridge 1966); dort reiche Literatur. – Die genaue Bestimmung der Entstehung und Eigenart von D und der lateinischen Gruppe ist noch nicht gelungen. Soviel ist aber schon ersichtlich, daß die Situation uneinheitlicher und komplizierter ist und daß zwischen Lk-Ev und Apg Unterschiede in der Eigenart der Varianten bestehen (abgesehen von der verschiedenen Eigenart des ersten Teiles des ganzen Kodex Bezae und den Unterschieden etwa innerhalb der Apg, und abgesehen von den Verschiedenheiten innerhalb der lateinischen Zeugen, die etwa in einer Gruppe von Varianten übereinstimmen).

⁴⁵ Zu den syrischen Texten und zum Diatesseron vgl. *A. F. J. Klijn*, a. a. O. (Anm. 44) 4–15; zur Verbindung zwischen dem Diatesseron und dem Westen, zur Theorie, daß zuerst ein Diatesseron ins Lateinische übersetzt wurde, vgl. bes. 13 f.

⁴⁶ *Th. Zahn*, Einleitung in das NT, Bd. 2, a. a. O. (Anm. 11) 362 f., stellte bereits fest: das Fehlen von Ps 2, 7 in der Taufstimme der alten syrischen Übersetzungen „erklärt sich aus ihrer Abhängigkeit von Tatian, welcher natürlich nur eine Form der Himmelsstimme gebrauchen konnte, dazu aber nicht Lc 3, 22, sondern Mt 3, 17 wählte“.

⁴⁷ Vgl. den Überblick bei *A. F. J. Klijn*, a. a. O. (Anm. 44); *B. Metzger*, *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism*; Kap. 2: „The Caesarean Text of the Gospel“ (Leiden 1963) 42–72.

⁴⁸ Vgl. *A. F. J. Klijn*, a. a. O. (Anm. 44) 22–27 (Abschnitt: „The Text in the Western Part of Early Christianity“).

4. Es fehlen wichtige Zeugen aus *Nordafrika* und *Ägypten*, so Tertullian und Cyprian. Ebenso fehlt die vermutlich älteste afrikanische Handschrift der *Vetus Latina*, e. Schließlich fehlt die Lesart in wichtigen ägyptischen Übersetzungen, *Coptsa*.

Von da aus wird deutlich, wie unbegründet das Urteil von *F. Spitta* war: „Die verhältnismäßig schwache Bezeugung wird vollständig ausgeglichen durch eine glänzende Reihe außerbiblischer Zeugen.“⁴⁹

An inneren Gründen für das „Mischzitat“ der Taufstimme in den „östlichen“ Textzeugen⁵⁰ als der ursprünglichen lukanischen Fassung ist zu nennen: Es paßt gut in die Redaktion des Lk-Ev. Es fügt sich sowohl in die lukanische Verfahrensweise der Übernahme älterer Tradition wie in die Theologie des Lk-Ev. Es entspricht auch der Traditionsgeschichte der synoptischen Berichte über Jesu Taufe im allgemeinen⁵¹.

Als Ergebnis des textkritischen Befundes halten wir fest: Ursprünglich stand auch im Lk-Ev als Taufstimme das „östliche“ Mischzitat. Aber früh findet sich daneben Ps 2, 7 als Inhalt. Die allgemeine Tendenz, atl. Zitate nach der LXX zu ergänzen, oder die Annahme, ein Schreiber habe dies getan, wird manchmal als Erklärung für das Auftauchen des Ps-Verses angeführt⁵². Diese Hypothese könnte höchstens einen Teil der Bibel-Zeugen erklären, sie gilt nicht für das Ebionäer-Fragment und Justin.

⁴⁹ A. a. O. (Anm. 13) 308.

⁵⁰ P^a, x, A, B, K, L, W, Δ, Θ, Π, Ψ, 0124, f¹, f¹³, 28, 33, 565, (700), 892, 1009, 1010, 1071, 1079, 1195, 1216, 1230, 1241, 1242, 1344, 1365, 1546, 2148, eine Anzahl Byz. Lect, it aur, e q; Vulg., Syr^h, cop^{sa}, bo^(mss), arm, geo; vgl. die leichteren Varianten in X, 1253, it^f, syr^s, p, pal, cop^{bo(mss)}, goth; sowie die „Proklamationsformel“ nach Mt 3, 17 „Dieser ist mein ...“ in 1574, cop^{bo(mss)}, Diatesseron, Acta Pilati. Vgl. *K. Aland - M. Black - B. M. Metzger - A. Wengren*, *The Greek New Testament* (Stuttgart 1966) 213 f.

⁵¹ Vgl. die oben Anm. 38-42 genannten Autoren und *E. Schweizer* in: *ThWB V*, 383, Anm. 339. - Meine eigenen gattungsgeschichtlichen Untersuchungen zu den synoptischen Taufberichten sollen in Kürze veröffentlicht werden.

⁵² Das Prinzip „der Angleichung von ntl. Zitaten an den (in diesem Fall vermeintlichen) atl. Urtext, die der westliche Text in zahlreichen Fällen vorgenommen hat und die geradezu eines seiner Kennzeichen sind“ (*J. Jeremias*, a. a. O. [Anm. 37] 699, Anm. 349) ist ebenfalls eine mögliche Erklärung. Um Sicheres sagen zu können, müßten aber erst die Varianten klassifiziert und die Angleichungen an den atl. (und ntl.) Text verglichen und überprüft werden. Vermutlich wird dieses Axiom dann modifiziert. - Aus dieser Darstellung wollen wir nicht folgern, der jetzt in D vorliegende lukanische Taufbericht sei ein „judenchristlicher“ Taufbericht, oder dies sei bei Justin der Fall. In D als einzigem alten Zeugen ist bekanntlich die „westliche“ Taufstimme zusammen mit der εἰς αὐτόν-Formulierung für die Bewegung der Geistaube enthalten. Oft wird diese Formulierung aus dem Einfluß der lateinischen Kolumne (in eum) erklärt. Es entsteht die Frage, ob hier eine „adoptianische“ Christologie am Werke war (darauf schließt z. B. *H. W. Bartsch*, *Wachet aber zu jeder Zeit* [Hamburg - Bergstedt 1963] 51). Die Gemeinden, die D und die Itala-Zeugen benutzten, fanden darin jedenfalls keine „Adoptions-Christologie“, die mit der übrigen „orthodoxen“ Christologie derselben Handschriften nicht vereinbar war.

Ps 2, 7 im Tauffragment des Ebionäerevangeliums

Ein von Epiphanius überliefertes Stück aus dem „Ebionäerevangelium“ bezeugt das frühe und gleichzeitige Vorhandensein beider Taufstimmen-Fassungen und bietet Hilfe für das Verständnis. Der Text lautet⁵³:

„Als das Volk getauft war, kam auch Jesus und wurde von Johannes getauft. Und wie er aus dem Wasser heraufstieg, öffneten sich die Himmel und er sah den heiligen Geist in Gestalt einer Taube, die herabkam und in ihn einging. Und eine Stimme [erklang] aus dem Himmel, die sprach: ‚Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden.‘
Und abermals: ‚Ich habe dich heute gezeugt.‘
Und sofort umstrahlte den Ort ein großes Licht.
Als Johannes dies sah, heißt es, spricht er zu ihm:
‚Wer bist du, Herr?‘
Und abermals [erscholl] eine Stimme zu ihm:
‚Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe.‘
Und da, heißt es, fiel Johannes vor ihm nieder und sprach:
‚Ich bitte dich, Herr, taufe du mich.‘
Er aber wehrte ihm und sprach:
‚Laß, denn so geziemt es sich, daß alles erfüllt werde.‘“⁵⁴

Dieser Text wurde offensichtlich aus den evangelischen Berichten über Jesu Taufe zusammengesetzt; hinzu kommen einige von anderswoher genommene Motive. Als wichtigste Veränderung gegenüber den evangelischen Taufberichten fällt auf, daß das von Mt vor der Taufe erzählte Gespräch Jesu mit dem Täufer nachgestellt wird. Ein neues Motiv ist weiter die Lichterscheinung.

Epiphanius bietet in Haer 30, 16, 4 f. weitere Nachrichten über die „Ebionäer“. Diese Judenchristen sprachen nicht von Jesu wunderbarer Zeugung und der Jungfrauengeburt. „Sie sagen, er [sc. Christus] sei nicht aus Gott, dem Vater, gezeugt, sondern erschaffen wie einer der Erzengel . . .“⁵⁵ Der Anfang von Fragment 1 lautet: „Es trat ein gewisser Mann auf, mit Namen Jesus . . .“⁵⁶

⁵³ *Literatur*: Außer den entsprechenden Lexikonartikeln sei hingewiesen auf den Lit.-Überblick von Ph. Vielbauer in: E. Hennecke – W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, Bd. I, Evangelien (Tübingen 1959) 75. 100 ff. – H. J. Schoeps hat seine Meinung in: Das Judentum. Untersuchungen über Gruppenbildungen und Parteikämpfe in der frühen Christenheit (Dalp-TB [Bern – München 1964]) neu gefaßt. – G. Strecker nimmt Stellung in: W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, hrsg. v. G. Strecker (BeitrHistTh, 10 [Tübingen 1964]) 245 ff. (Nachtrag). – Zur französischen und zu weiterer Lit. sowie zu in manchem abweichenden Standpunkten vgl. J. Daniélou, Théologie du judéo-christianisme (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, 1 [Tournai 1958]). – Bei unserer Analyse stützen wir uns öfters auf: E. E. Fabbri, El bautismo de Jesus en el Evangelio de los Hebreos y en el de los Ebionitas, in: Revista de Teología (La Plata) VI, 22 (1956) 36–55. – Text nach: GCS, Epiphanius, Bd. I (Anchoratus und Panarion Haer. 1–33), hrsg. v. K. Holl (Leipzig 1915) 350, 12 bis 351, 6.

⁵⁴ Übersetzung nach Ph. Vielbauer in: Hennecke-Schneemelcher, a. a. O. (Anm. 53) 103.

⁵⁵ Ph. Vielbauer übersetzt so die Einleitung zu Fragm. 6 des Ebionäerevangeliums in: Hennecke-Schneemelcher, a. a. O. (Anm. 53) 104. ⁵⁶ Ebd. 102.

Nach Meinung vieler Ausleger liege hier eine „adoptianistische“ Christologie vor. Bis zur Taufe sei Jesus als gewöhnlicher Mensch verstanden. Die Geistherabkunft werde zur Geistbegabung ausgestaltet: Die Taube kommt nach dem Fragment tatsächlich nicht „über Jesus“ oder „auf ihn“ (Mt/Lk), sondern: *κατελθούσης και εισελθούσης εις αυτόν*, sie kommt herab und geht in ihn ein. Dies wird aber im Mk-Taufbericht ähnlich ausgedrückt und braucht nicht im gnostischen Sinn als Vereinigung des Menschen Jesus mit einem göttlichen Wesen verstanden zu werden (siehe unten).

Die Vorgänge werden durch Himmelsstimmen erklärt. Die erste Himmelsstimme erhält im ersten Teil den Text von Mk 11, 9 und der „östlichen“ Lk-Lesarten. Sie besagt die göttliche Erwählung. Sie bezeugt des Vaters Wohlgefallen über seinen Sohn, und zwar mit Worten, die im Zusammenhang von Is 42, 1 über den „Knecht“ gesprochen waren.

Diesem ersten Teil der Himmelsstimme wird nun mit *και παλιν* Ps 2, 7 angefügt. Die Anschlußformel verrät zum mindesten, daß auch den Ebionäern die „östliche“ Taufstimme bekannt war, sie legt mit Wahrscheinlichkeit nahe, daß diese im Taufbericht den ursprünglichen Platz einnahm. Die Ebionäer geben aber zusätzlich mit sämtlichen anderen Fassungen weitere Erklärungen. Zunächst folgt die „westliche“ Lk-Taufstimme. Wahrscheinlich wird dadurch der Zeitpunkt der Geistbegabung Jesu als Messias ausgedrückt. Wie das „Eingehen“ des Geistes in Jesus, so bedeutet auch der Ps-Vers keine gnostisierende Vorstellung. Die Geistbegabung kann in jüdischem Milieu so als innerliche und innere beschrieben werden. Der Judaismus lehnt zugleich nicht bloß eine „natürliche“ Zeugung des Menschen durch Gott ab, er empfindet auch ein halb göttliches, halb menschliches Mischwesen als mit dem Monotheismus unvereinbar. Die Geistbegabung wird höchstwahrscheinlich im traditionellen Sinn verstanden; man denkt dabei an die Art, wie der Geist den Moses, die Propheten, Richter und Könige überkam⁵⁷.

⁵⁷ Ph. Vielbauer, a. a. O. (Anm. 53) 102, erklärt, die Geistherabkunft sei „keine Adoption oder Inspiration, sondern die Vereinigung eines himmlischen Wesens mit dem Menschen Jesus zum Gottessohn Christus; man wird in diesem Zug ein gnostisches Charakteristikum der ebionäischen Christologie zu erblicken haben“ und beruft sich auf *M. Dibelius*. Ähnlich äußerten sich *A. v. Harnack*, Dogmengeschichte II (1909) 534 ff., *A. Schmidtke*, Zum Hebräerevangelium, in: ZNW 35 (1937) 23–43, und weitere Autoren; vgl. *H.-J. Schoeps*, Theologie und Geschichte des Judenchristentums (Tübingen 1949) 11 ff. – Mk 1, 10 (Quelle des Ebionäerevangeliums?) hat dieselbe Formulierung des *εις αυτόν*. Dies zeigt ihr hohes Alter. Die Mk-Fassung braucht deshalb ebenfalls nicht aus hellenistischen oder gnostischen Voraussetzungen abgeleitet zu werden, zum mindesten nicht für dieses Motiv. – Die Forschung nimmt die Möglichkeit immer ernster, daß die sogenannte „jüdische“ Gnosis auf den gemeinsamen Wurzelgrund zurückgeführt werden kann, auf den jüdische, judenchristliche und spätere gnostische Tradition in ver-

Die folgenden Elemente lassen sich von der Messiasvorstellung des zeitgenössischen Judentums her erklären. Der Messias, der Begründer des universellen Judentums, soll von Elias gesalbt und bekanntgemacht werden. Die Licht-Erscheinung hat die Funktion, Elias-Johannes den Messias erkennen zu lassen. Jesus ist mit der Geisteskraft erfüllt, die ihn zu seiner Sendung befähigt. Nun muß er von Johannes anerkannt werden.

Johannes fragt. Als Antwort erfolgt die Mt-Himmelsstimme. Johannes leistet öffentliche Huldigung. Er fällt nieder und bittet um die Taufe. Das Wort von der Erfüllung „aller Gerechtigkeit“ (Mt 3, 15), das eine Korrektur und Weiterführung der jüdischen „Gerechtigkeit“ besagt, ist im Schlußwort vermieden; Jesus sagt nur: „... so geziemt es sich, daß alles erfüllt werde.“ Auf das Lichtmotiv gehen wir weiter unten ein.

Als Ergebnis dieses Abschnittes halten wir fest: Ps 2, 7 paßt in eine judenchristliche Theologie und Christologie, ohne daß diese „adoptianistisch“ oder „gnostisch“ sein muß.

Ps 2, 7 in der Taufüberlieferung bei Justin

Justin († um 165) markiert eine frühe Stufe der „Hellenisierung“ des Christentums. Er schreibt griechisch, er kennt griechische Literaten und Philosophen in einem gewissen Ausmaß. *Tertullian* nannte ihn „Märtyrer und Philosophen“⁵⁸. Die Forschung hat lange Zeit die Einflüsse des Aristotelismus, vor allem des Platonismus, dem bereits stoisches Gedankengut einverleibt war, im Werk des Justin erhoben⁵⁹.

schiedenen Spielarten zurückgehen. Vgl. die Beiträge und die Zusammenfassung der Diskussion des „Colloquium of Messina 1966“ in: *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*. Hrsg. von *U. Bianchi* (Leiden 1967). – Dabei ist nicht der Herkunftsort der übernommenen Vorstellungen wichtig; denn sie sind mittlerweile „eingejudet“ und genuin jüdischem Verständnis dienstbar. Vgl. *H.-J. Schoeps*, a. a. O. (*diese Anm.*) 11 f.

⁵⁸ Adv. Val. (PL II, 548 A).

⁵⁹ Eine Darstellung der Literatur über Justin (in Auswahl) gibt *N. Hyldahl*, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins (Kopenhagen 1966) 22–85. Vgl. auch die Urteile von *A. Grillmeier*, Christ in Christian Tradition – From the Apostolic Age to Chalcedon (451) (London 1965), bes. 105–111, und *H. v. Campenhausen*, Die Entstehung der christlichen Bibel (BeitrHistTh, 39 [Tübingen 1968]), bes. 106–122. – Über den „platonischen“ Einfluß auf Justin vgl. *J. M. Pfäfflich*, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers (Paderborn 1910) (dort ältere Lit.); *H. Meyer*, Geschichte der Lehre von den Keimkräften (Bonn 1914) (Lit.). Korrekturen brachten an: *K. Hubik*, Die Apologien des hl. Justin des Philosophen und Märtyrers, Th. Stud. d. Österr. Leo-Ges., 19 (Wien 1912); *P. Keseling*, Justins Dialog gegen Tryphon (c. 1–10) und Platons „Protagoras“, in: *RheinMusPhil* 75 (1926) 223–229; *M. Pellegrino*, Gli Apologeti greci del II secolo (Rom 1947), bes. 46 ff.; *W. Schmid*, Frühe Apologetik und Platonismus. Ein Beitrag zur Interpretation des Proöms von Justins Dialogus, in: *EPMHNEIA*, Festschrift f. *O. Regenbogen* (Heidelberg 1952) 163–182. – Als erster zeigt *E. Goodenough*, The Theology of Justin Martyr (Jena 1923), daß des Justin „Platonismus“ der seiner Zeit ist und vergleicht ihn mit dem

Wenn man auch den Einleitungskapiteln des Dialogs mit Tryphon schwerlich selbstbiographischen Charakter mehr zuschreiben möchte, sondern sie auf literarische Vorbilder zurückführt⁶⁰, so ist doch in den Apologien und im Dialog mit Tryphon die „rhetorische“, „mittelplatonische“ Bildung Justins abzulesen. Er scheint manche Originalwerke der Klassiker, manches aber auch aus Handbüchern (*J. H. Waszink*) oder aus „Florilegien“ (*J. Daniélou*) zu kennen. „Philosoph“ im griechischen Sinn wollte Justin offensichtlich jedoch nicht sein. Wegen des Dunkels, das trotz der ersten Dialogkapitel über seiner Bekehrung zum Christentum liegt, kann man erst recht nicht sagen, er sei bewußt nach dem Übertritt zum Christentum griechischer „Philosoph“ geblieben. Seine „Philosophie“ ist das Christentum, welches er übernimmt, vorlegt und von der griechischen Philosophie abhebt⁶¹, auch wenn er ständig der christlichen Überlieferung verwandte Ideen, Begriffe und Vorstellungen im griechischen Raume sucht und suchen muß, um das Christentum vor der Exklusivität griechischer Tradition glaubwürdig zu machen. Unter dem griechischen Gewande entpuppen sich seine Gedanken als bereits „in der Wolle christlich gefärbt“⁶². Das heidenchristliche Milieu, in dem Justin lebt, entwickelt die ntl. Glaubensvorstellungen weiter. Bekanntestes Beispiel ist die „Logos-spermatikos“-Lehre des Justin. Ähnliches läßt sich sagen von der Weiterentwicklung der Eschatologie in der Vorstellung von der „doppelten Parusie“⁶³ oder des ntl. Schriftbeweises und dem sich bei

des Albinos. Der bekannteste Verfechter des „Mittelplatonismus“ ist zur Zeit *C. Andresen*, Justin und der mittlere Platonismus, in: ZNW 44 (1952/53) 157–193; *ders.*, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, Arb. z. Kircheng., 30 (Berlin 1955). Besonders die dort vertretene Geschichtsauffassung, die manches von *B. Seeberg*, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers, in: ZKG 58 (1939) 1–81, übernimmt, wurde bald angegriffen: vgl. *A. D. Nock* in: JThS 7 (1956) 315 f.; *R. M. Grant*, ebd. 248; *H. Koch* in: DanskTeolTidsskr 19 (1956) 244 f.; *N. Hyldahl*, a. a. O. (Anm. 59) 55–57; *H. v. Campenhausen*, a. a. O. (Anm. 59) 116 ff. – Korrekturen an *C. Andresen* Darlegung bringen weiter *H. Dörrie* in: Gnomon 29 (1957) 185–196; *J. Daniélou*, Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, Bd. 2 [Tournai 1961]) 42 ff. 109 u. ö.; *E. v. Ivánka*, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter (Einsiedeln 1964), bes. 95–97; *J. H. Waszink*, Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus im frühen Christentum, in: VigChrist 19 (1965) 129–162. Vgl. auch Anm. 62–64.

⁶⁰ Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse und neue Vergleiche bringt *N. Hyldahl*, a. a. O. (Anm. 59), bes. 140 bis 159. Z. B. scheint Kap. 2, 3 bis 3, 1 auf das Vorbild nekymantischer Literatur zurückzugehen.

⁶¹ Ein wichtiges Ergebnis der Untersuchung *N. Hyldahls*, welches frühere Arbeiten bestätigt, auch wenn Detailfragen anders entschieden werden sollten.

⁶² Vgl. *H. Dörrie*, a. a. O. (Anm. 59) 190; *E. v. Ivánka*, a. a. O. (Anm. 59) 95 f.; *H. J. Waszink*, a. a. O. (Anm. 59) 141 f.

⁶³ *R. Holte*, Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies, in: StTh 12 (1958) 109–168, bes. 135 ff., zeigt in Auseinandersetzung mit *M. Pohlenz* und *C. Andresen* die Bedeutung der Unterscheidung zwischen ‚Logos spermatikos‘ und ‚spermata tou Logou‘. Zusammenfassungen bei *J. Daniélou*, a. a. O. (Anm. 59) 42 ff., und *A. Grillmeier*, a. a. O. (Anm. 59)

den Evangelisten (besonders bei Lk) findenden Epoche-Denken in der Oikonomia, die über die paulinischen Vorkommen hinausgeht⁶⁴. In Flavea Neapolis, dem alten Sichem in Samaria, als Heide geboren (I Apol. 1), bleiben Justin jedoch wohl nicht bloß schwache Erinnerungen an seine semitische Jugend-Umwelt. Vielleicht nennt er in Dial. 40, 3 daraus den samaritanischen Osterbrauch des Aufspießens der Passalämmer⁶⁵. In seinen Werken zeigt er eine erstaunliche Kenntnis jüdischer Bräuche und jüdischer Religion.

Bereits *H. A. Goldfabn* hat 1873 an einer stattlichen Reihe von Texten nachgewiesen, daß Justin sowohl die „rabbinische“ Methode der Exegese anwendet wie auch inhaltlich mit haggadischer Tradition oft und oft übereinstimmt⁶⁶. *A. v. Harnack*⁶⁷ erweiterte das Material. Bis in die jüngste Zeit haben *P. G. Verweijs*, *J. S. Sibinga*, *L. W. Barnard*, *P. Prigent*, *W. A. Shotwell*, *N. Hyldahl*, *A. J. Bellinzoni*⁶⁸ u. a. manches richtiggestellt. Doch wird im ganzen jener Tatbestand immer mehr erhärtet.

Wo man bisher bereitwillig auf Texte der Platoniker oder auf andere griechische Literatur zurückgriff, um die Hintergrundvorstellung bestimmter Ausdrücke Justins aufzuhellen, gewahrt man immer

106 f. – *A. Feuillet*, La synthèse eschatologique de saint Matthieu (XXIV–XXV), in: *RevBibl* 56 (1949) 340–346, unterscheidet im Mt-Ev zwei Parusien. Dies wird von *J. Dupont*, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ – L'union avec le Christ suivant saint Paul (Paris 1952) 49–64, bestritten (bes. 51 f., Anm. 1); vgl. ferner *A. Oepke*, Art. *παρουσία* κτ), in: *ThWB V* (1954), bes. 862, 15 ff. (*Feuillet* wiederholt seine Ansicht: Le sens du mot Parousie dans l'évangile de Matthieu, in: *The Background of the NT*, Festschrift f. *C. H. Dodd* [Cambridge 1956] 261–280). – Ignatius v. Antiochien († 110) bezeugt als erster das Wort „Parusie“ für die irdische Inkarnation Jesu, die zu Leiden und Kreuz führt, in *Phil* 9, 2. Justin braucht die Ausdrücke „erste“ Parusie für Jesu „unscheinbare“, irdische Ankunft und „zweite“ Parusie für das Wiederkommen in Herrlichkeit häufig. Es handelt sich also um eine Verdeutlichung und Weiterentwicklung ntl. Gedankengutes.

⁶⁴ Vgl. *H. Thurn*, OIKONOMIA von der frühbyzantinischen Zeit bis zum Bilderstreit. Semasiologische Untersuchung einer Wortfamilie (Diss. München 1960); *W. Marcus*, Der Subordinatianismus als historisches Phänomen. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen „Theologie“ und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe OIKONOMIA und THEOLOGIA (München 1963), bes. 36 ff. – Vgl. zur Sache weiter: *A. Grillmeier*, a. a. O. (Anm. 59) 105 ff., und *N. Hyldahl*, a. a. O. (Anm. 59) 55 ff.

⁶⁵ Vgl. *J. Jeremias*, Die Passahfeier der Samaritaner, *BhZAW*, 59 (Gießen 1932) 55 u. ö.

⁶⁶ Justin Martyr und die Agada, in: *MonatsschrGeschWissJud* 22 (1873) 49–60. 104–115. 145–153. 193–202. 257–269.

⁶⁷ Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho, *TU III*, 9 (Leipzig 1913) 47–98.

⁶⁸ *P. G. Verweijs*, Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion, in: *StudThRheNoTraiect*, 5 (Utrecht 1960) 230 ff. u. ö.; *J. S. Sibinga*, The OT of Justin Martyr. I: The Pentateuch (Leiden 1963); Überblick bei *L. W. Barnard*, The OT and Judaism in the Writings of Justin Martyr, in: *VT* 14 (1964) 395–406; *P. Prigent*, Justin et l'AT. L'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie (Paris 1964); *W. A. Shotwell*, The Biblical Exegesis of Justin Martyr (London 1965), bes. Kap. 4, S. 71 ff.; *N. Hyldahl*, a. a. O. (Anm. 59); *A. J. Bellinzoni*, The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr (Leiden 1967).

mehr, daß sich in eigentlich „jüdischer“ und „judenchristlicher“ Umwelt diese Ideen ebenfalls finden. Darf man auf der Sapientialliteratur des AT fußende und mittlerweile als „eingejudet“ empfundene Vorstellungen, die etwa seit dem 2. Jh. v. Chr. übernommen wurden, noch als „hellenistisch“ bezeichnen? Die ältesten Schichten der palästinensischen Targume enthalten wichtige Parallelen zu Justins Motiven. Trotz aller heidenchristlichen Weiterentwicklung des Christentums bei Justin wird man nicht sagen können, daß sich bei ihm bereits das Eigengewicht der griechischen Sprache und der eklektisch-philosophischen Denkformen des Mittelplatonismus als genuin griechische Spekulation bei der Wiedergabe alter christlicher Tradition bemerkbar mache.

Die Texte

Nur genannt sei eine unspezifische Zitation unseres Psalmverses. In I Apol. 40 bringt Justin in langem Schriftargument Ps 1 und 2 hintereinander. Sie werden auf Christi Leiden und Sieg angewandt. Vers 2, 7 steht in 40, 14.

Konnte man dieses Zitat im Sinne der Erhöhungstexte (Apg 13, 33 usw.) verstehen, so findet sich Ps 2, 7 zweimal zusammen mit der Tauftradition im Dialog mit Tryphon: in Dial. 103, 6 und 88, 8.

Dial. 103

Nachdem aus Ps 22, 14 der „brüllende Löwe“ in Dial. 103, 3—4 auf Herodes gedeutet worden war, wird in 103, 5—6 der Teufel näher bestimmt. Dial. 103, 6 lautet:

„Denn es war dieser Teufel, der gleich, nachdem er [sc. Jesus] aus dem Fluß Jordan heraufgestiegen war und die Stimme zu ihm gesprochen hatte: ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt‘ – (so) steht in den Denkwürdigkeiten der Apostel geschrieben –, sich näherte und ihn versuchte ...“ [Es folgt die Zurückweisung des Teufels durch Jesus⁶⁹.]

Es handelt sich um die evangelische Tauftradition, wie 1. aus dem Vokabular (*ἀναβαίνειν, ἀπὸ τοῦ . . ., Ἰορδάνης, φωνή*), 2. aus dem Zusammenhang der Erzählung unmittelbar vor der Versuchungsgeschichte deutlich wird. Überdies führt Justin die Überlieferung auf die „Denkwürdigkeiten der Apostel“ zurück⁷⁰.

⁶⁹ Für den griechischen Text sei verwiesen auf *E. J. Goodspeed*, Die älteren Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen (Göttingen 1914) 219 f. Deutsche Übersetzung von *P. Hauser*: Des hl. Philosophen und Martyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon, Bibl. d. Kirchenväter (Kempten – München 1917).

⁷⁰ Eusebius von Caesarea gebraucht diesen Ausdruck in *Demonstr. Evang.* 3, 6 (GCS, Hrsg. *I. A. Heikel*, 6 [1913] 132, 10; PG 22, 224 B). Bei Justin steht er I Apol. 66, 3: „welche Evangelien genannt werden“; Dial. 100, 4; 103, 6, 8; 105, 6; 106, 4; 107, 1. Zur Anwendung des Ausdrucks *γέγραπται* für diese „Denkwürdigkeiten“ wie für das AT vgl. *E. Massaux*, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, UnivCathLov,

Dial. 88

Die zweite Zitierung des Psalmverses im Taufzusammenhang steht unter der übergeordneten Thematik:

„Wie kann die Präexistenz [Christi] bewiesen werden, da er doch mit den Kräften des heiligen Geistes, welche der Logos durch Isaias aufzählt, erfüllt wurde, wie einer, der ihrer bedürftig ist?“ (Frage Tryphons, Dial. 87, 2).

In Dial. 87, 5–7 (vgl. 88, 1.4) gibt Justin eine erste Antwort: Seit der Taufe ruhe der Geist auf Jesus und werde nicht mehr Propheten in Israel mitgeteilt. Vielmehr gieße Jesus ihn auf die Christgläubigen aus. Jesus brauche die Geisteskräfte nicht mehr zu empfangen, da er sie bereits bei seiner Zeugung erhalten habe (Dial. 88, 2).

Nachdem Justin nun das unscheinbare Leben Jesu bis zu seiner Taufe genannt hat, gibt er in Dial. 88, 3 einen ersten Abriß der Tauftradition:

„Damals kam Jesus zum Fluß Jordan, wo Johannes taufte. Als er in das Wasser hinabstieg, strahlte Feuer auf im Jordan. Und als er aus dem Wasser heraufkam, flog der heilige Geist wie eine Taube über ihn. So haben die Apostel eben dieses unseres Christus geschrieben.“⁷¹

Hier liegen wörtliche Anklänge an den Mt-Taufbericht vor: ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, ἀπὸ τοῦ ὕδατος. Justin bezieht seinen Bericht auf das Zeugnis der Apostel. Offensichtlich wurde die evangelische Tauftradition an dieser Stelle frei verarbeitet. Über die evangelische Tradition hinaus geht die Feuer-Erscheinung (vgl. die Licht-Erscheinung im Ebionäer-Fragment).

In den nächsten Abschnitten wird als zweite Antwort auf die übergeordnete Frage der Sinn der Taufvorgänge genannt. Sie geschahen „um des Menschengeschlechtes willen“ (Dial. 88, 4). Die Menschen, mit freiem Willen und Selbstbestimmung ausgerüstet, haben seit Adam gesündigt. Jetzt sollen sie sich für Gottes Willen entscheiden. An drei Ereignissen aus Jesu Leben zeigt Justin, wie sie zur Erkenntnis des Christus gelangen können: am Einzug Jesu in Jerusalem, am Zeugnis des Täufers für Christus, an der Taufe Jesu im Jordan (Dial. 88, 4 ff). Beim Auftreten Jesu am Jordan war nur die Unscheinbarkeit des Zimmermannssohnes sichtbar, Dial. 88, 8:

„Da flog der heilige Geist auf ihn herab – und zwar, wie oben gesagt, um der Menschen willen – in Gestalt einer Taube; und zugleich kam aus dem Himmel eine Stimme. Dieselbe, die auch durch David gesprochen wurde, als dieser aus seiner [sc. Christi] Person heraus redete, was ihm [sc. Christus] vom Vater gesagt werden sollte: ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.‘ Damals nannte er den Menschen seinen [sc. Christi] Ursprung, damit daraus seine Erkenntnis erwachsen könne: ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.‘“⁷²

Wieder ist deutlich, daß eine freie Verarbeitung der evangelischen Überlieferung dem Abschnitt zugrunde liegt.

Diss. II, 42 (Louvain-Gembloux 1950) 519 f. 534, Anm. 2. 537; vgl. ferner *W. A. Sbotwell*, a. a. O. (Anm. 68) 23 ff.

⁷¹ Vgl. *E. J. Goodspeed*, a. a. O. (Anm. 69) 202.

⁷² Ebd. 203.

Zum „Kommen Jesu an den Jordan“ vgl. Mt 3, 13; Mk 1, 9; das Motiv des „Zimmermannssohnes“ findet sich Mt 13, 55 (Mk 6, 3); vgl. Lk 4, 22; Joh 6, 42; „heiliger Geist“ steht in Lk 3, 22, die „Taube“ in allen Berichten, zu ihrer „Gestalt“ vgl. Lk 3, 22; die Himmelsstimme steht in allen Taufberichten.

Die Zuordnung der vielen Personalpronomen (αὐτοῦ) wird von der „Logos“-Lehre Justins her verständlich. Seit *A. Ritschl*⁷³ bis zu *C. Andresen*⁷⁴ wird diese Vorstellung auf hellenistische Wurzeln zurückgeführt. Die zur Zeit wichtigste „griechische“ Auslegung unserer Dialog-Stelle ist die von *C. Andresen* in seinem Justinartikel⁷⁵ und im Buche über Kelsos⁷⁶. Er führt den Logos-Begriff Justins und die auch hier vorkommende „Prosopopöie“ auf den Einfluß des Mittelplatonismus zurück. Dem Auftreten des „Logos“ bei der Taufe Jesu stellt Andresen dessen Rolle bei der Jungfrauengeburt gegenüber. Letztlich gründeten beide in der Selbstzeugung des platonischen Logos. Hier zeuge der Logos „als die göttliche Dynamis . . . sich selbst“⁷⁷. Wir meinen, daß sowohl diese Stelle wie auch das „Bestreben Justins, stets den Logos als Prinzip der göttlichen Offenbarung in der Geschichte zu begreifen“⁷⁸, nicht mittelplatonisch oder entsprechend spezifisch „heidenchristlich“ sei, sondern Parallelen im jüdisch-christlichen Verständnis der Schriftstellen findet, die Justin anführt. Von da aus erklärt sich auch die „gewisse Unausgeglichenheit seiner christologischen Aussagen“, da er „sowohl der synoptischen wie der johanneischen Christologie folgt“ und ohne Bruch folgen kann⁷⁹. In den älteren palästinensischen Targumen und in den Midraschen wird das „Wort Gottes“, die Memra Jahwes (oder ähnliche Ausdrücke) ganz ähnlich verwendet⁸⁰.

Die verschiedenen Funktionen des „Wortes“, die sich oft auch in verschiedenen Ausdrücken niederschlagen, sind sorgfältig auseinanderzuhalten. Wenn Gottes Wort redet, kann es einmal als Schöpferwort gemeint sein, welches schafft. So ist es verstanden in den ersten Genesiskapiteln in den palästinensischen Targumen, besonders in Tg Neofiti, aber auch in den Midraschen dieser Schriftstellen und ihren Weiterbildungen. Dieses Verständnis des Logos als eines Schöpfungsprinzips hat Justin für Dial. 88 ausgeschlossen: Die Geisttaube kommt nicht auf Jesus herab, weil dieser erst hätte mit dem Geist ausgerüstet werden müssen (88, 4); in

⁷³ Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie (Bonn 1857), über Justin bes. 298–311.

⁷⁴ A. a. O. (Anm. 59).

⁷⁵ A. a. O. (Anm. 59) 181 ff.

⁷⁶ Logos und Nomos (Anm. 59) 320 f.

⁷⁷ Ebd. 321.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd. 316.

⁸⁰ Übersichten (mit Lit.): *G. H. Box*, The Idea of Intermediation in Jewish Theology. A Note on Memra and Shekinah, in: JQR 23 (1932/33) 103–119; *H. Ringgren*, Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East (Lund 1947), bes. 160 ff.; *D. Muñoz-León*, Dios-Palabra. Empleo del apelativo ‚Memra de YY‘ en los targumín del Pentateuco y su relación con el Logos de Juan (Diss., Pont. Ist. Bibl. Rom 1968). Das palästinensische Targum aus dem Codex „Neofiti“ der Vatikanbibliothek wird von *A. Diez Macho* (Madrid) publiziert (Tg N).

Dial. 88, 8 wird jener Vorgang mit dem Ergehen der Himmelsstimme verbunden. – Aus dem ganzen Zusammenhang geht hervor, daß auch andere Substitutionen des Gottesnamens nicht gemeint sind, etwa das Wirken des Geistes Gottes in den Theophanieschilderungen, wo Gottes Odem mit Vernichtung straft und das Gericht bringt. – Jesus kommt in dieser Szene nach Justin auch nicht zur Selbsterkenntnis oder zum Bewußtsein seiner Sendung, was moderne Ausleger bei der Bestimmung der Gattung der evangelischen Tauberichte als „Berufungsgeschichte“ nur mit Mühe ausschließen können. – Justin faßt hier das Herabkommen der Geisttaube und das Ergehen der Himmelsstimme mit dem Psalmvers als Mittel der Erkenntnis des Christus auf.

Hier erhebt sich die Frage nach der genaueren Bestimmung der „Prosopopöie“ in Dial. 88, 8.

Andresen übersetzt den Ausdruck $\delta\varsigma \acute{\alpha}\pi\theta \pi\rho\sigma\omega\pi\omicron\upsilon$ für David mit „in angenommener Sprecherrolle“ und versteht die Prosopopöie im Sinne von I Apol. 36, 2: „Wie es auch bei euren Schriftstellern zu beobachten ist, daß einer das ganze Werk geschrieben hat, indem er Personen, die sich unterreden, auftreten läßt.“⁸¹ Dieser literarische Kunstgriff ist aber von Justin nicht beabsichtigt.

Vielmehr geht das Sprechen desselben Logos bei den verschiedenen Anlässen auf die im AT und im Judentum fußende, altchristliche Inspirationslehre zurück. *H. Bacht* hat gezeigt⁸², daß mit dem von Justin in diesem Zusammenhang gebrauchten Wortfeld nicht dasselbe wie in den „hellenistischen“ Quellen gemeint ist. Beim Einzug in Jerusalem wie bei Jesu Taufe (Dial. 88) wird Jesus von den Menschen erkannt dadurch, daß früher im „Geiste der Prophetie“, durch die „Memra Jahwes“, ergangene Offenbarungsworte zur Deutung herangezogen werden. Der Logos deutet die Gestalt des Christus. Wo in den Erinnerungen der Apostel die Unscheinbarkeit und Niedrigkeit des irdischen Jesus geschildert wird und sein wahres Bild verdunkeln könnte, da tritt der Logos auf den Plan, der diese Unscheinbarkeit bereits früher erklärt hat. Die Vorstellung der platonischen Weltvernunft und des sich selbst zeugenden Logos braucht hier nicht bemüht zu werden für den Begriff der „Zeugung“. Es sei als Beispiel nur ein Text genannt, der in Verbindung zu Ps 2, 7 gesetzt werden konnte und auch von Justin so verwendet wird: Prov. 8, 22.

Die Übersetzung dieses Verses lautet entweder: „Jahwe schuf mich am Anfang seines Weges . . .“ oder „Jahwe hat mich gezeugt am Anfang . . .“

Das Wort קנה wird für „schaffen“ oder „besitzen“ verwendet. Beides fußt wohl auf derselben Grunddeutung: „etwas nicht vorher Besessenes erwerben, durch Kaufen, Herstellen, oder bei Kindern: durch Zeugen“⁸³. Dann legt sich aber als Übersetzung nahe: „Jahwe

⁸¹ Justin und der mittlere Platonismus, a. a. O. (Anm. 59) 182.

⁸² Die Lehre des hl. Justinus Martyr von der prophetischen Inspiration, in: Schol 26 (1951) 481–495; 27 (1952) 12–33.

⁸³ *H. Ringgren*, a. a. O. (Anm. 80) 101, beruft sich für diese Definition auf *H. S. Nyberg*. Unseren Text behandelt er S. 99–104 (Lit). Ausführliche Darlegungen

zeugte mich am Anfang . . .“ Das weist bereits *C. F. Burney*⁸⁴ auf und führt Belege in alttestamentlicher, jüdischer und christlicher Tradition an. Die Bedeutung der Wurzel in den anderen semitischen Sprachen bestätigt dies⁸⁵. Für weitere Belege sei auf *H. Ringgren* verwiesen⁸⁶.

Es gibt also im jüdischen Bereich eine „Präexistenz“-Vorstellung, die Prov 8, 22 gern anführt. Die „Zeugung“ oder „Erschaffung“ gehört zur Ausdrucksweise dieser Spekulation. Die „Zeugung“ ist auch in Ps 2, 7 gebraucht, hier allerdings für den Sohn. Justin beweist mit Prov 8, 21 ff. die Präexistenz des Sohnes in Dial. 61, 3:

„Zeuge ist mir dafür [sc. die Präexistenz des Sohnes, vgl. 61, 1] das Wort der Weisheit, welches selbst Gott ist, vom Vater des Weltalls gezeugt, Wort, Weisheit, Kraft, Herrlichkeit dessen, der es zeugt und durch Salomon sprach: [Es folgt Prov 8, 21 ff. in der LXX-Form].“⁸⁷

Im Kontext dieser Kapitel fußt Justin immer wieder auf jüdischer Exegese und Tradition⁸⁸.

Eine ähnliche Titelkombination findet sich auch in Dial. 61, 1:

„Noch ein anderes Zeugnis . . . will ich euch aus der Schrift geben. Am Anfang vor allen Geschöpfen hat Gott aus sich eine vernünftige Kraft (δύναμιν . . . λογικήν) erzeugt, welche vom heiligen Geist auch Herrlichkeit des Herrn [vgl. Ex 16, 7 ff.] genannt wird, ein andermal Sohn [wohl aus Ps 2, 7 entnommen] oder Weisheit [Prov 8, 22] oder Engel, Gott, Herr und Logos [Ps 32, 6; 106, 20] oder welche sich selbst als ‚erster Feldherr‘ [Jos 5, 13 f.] bezeichnet, da sie in Menschengestalt dem Josue, dem Sohn des Nave, erschien. Ihr kommen alle diese Namen zu, weil sie den väterlichen Willen ausführt und weil sie aus dem Vater durch das Wollen erzeugt ist.“

„Sohn“ und „Weisheit“ sind hier ausdrücklich zusammen mit weiteren Titeln gleichgesetzt. Es braucht nicht auf den Mittelplatonismus als Hintergrund geschlossen zu werden, als ob Justin für seine philosophisch entstandene Logoslehre die Schriftzitate als Staffage benutze. Die Kombination der Titel ist das vorgegebene Faktum. Justin findet sie in der christlichen Tradition, die auf älterem jüdischem Material

über den Tatbestand siehe bei *M. Dabood*, Proverbs 8, 22–31. Translation and Commentary, in: CathBiblQ 30 (1968) 512–521 (reiche Lit.). D. übersetzt VV. 30–31:

- (30) „I was beside him, the Architect,
and I was his delight day by day,
rejoicing in his presence at all times.
(31) I enjoyed myself rejoicing in the world,
and my delight was with the Builder of Earth.“

Wenn die Wiedergabe von „mārôm“ in V. 30 mit „architect“ richtig ist, ist der vor der Schöpfung gegenwärtige „Architekt“ für die präexistente „Weisheit“ noch deutlicher belegt.

⁸⁴ Christ as the APXH of Creation, in: JThS 27 (1926) 160–177.

⁸⁵ Vgl. *H. Ringgren*, a. a. O. (Anm. 80) 101; *M. Dabood*, a. a. O. (Anm. 83) 513.

⁸⁶ A. a. O. (Anm. 80) 88 ff.

⁸⁷ Vgl. *E. J. Goodspeed*, a. a. O. (Anm. 69) 166.

⁸⁸ Vgl. *A. H. Goldfabn*, a. a. O. (Anm. 66) zum Kontext, Kap. 60: 113 ff.; zu Kap. 62: 145 f.; *W. A. Shotwell*, a. a. O. (Anm. 68) 104 ff. (in Auseinandersetzung mit *E. R. Goodenough*) und im 4. Kap. passim.

ruht. In diesen Hintergrund fügt er die *δύναμις λογική* ein, welche bei Attikos (F 8 B) vorkommt, aber auch das Äquivalent aramäischer und hebräischer theologischer Ausdrücke ist. Die Memra Jahwes, das Wort, der Logos, die Herrlichkeit Jahwes⁸⁹ — dafür steht im Tg N häufiger eine Kombination: „die Herrlichkeit der Schekina Jahwes“ — die Schekina, der Engel Jahwes u. ä. In Tg N zu Gen 1 stehen Memra und Iqar in charakteristischer Zuordnung bei der Schöpfung. Aber auch das Gesetz ist nach der Meinung der Targume und der rabbinischen Literatur vor aller Welt geschaffen (vgl. Targume und Midrasche der ersten Genesiskapitel). Diese „Substitutionen“ für den Gottesnamen spielen dann weiter eine wichtige Rolle bei den Offenbarungen an die Väter und am Sinai, bei der Rettung Israels, bei der Landnahme und im heiligen Krieg⁹⁰.

Für Justin ist also der Vorgang bei Jesu Taufe, in dem Ps 2, 7 in der Himmelsstimme erklingt, primär ein Offenbarungsvorgang. Die dort genannte Zeugung des Sohnes stammt nicht aus mittelplatonischen Vorstellungen, für die der Psalmvers in seiner LXX-Fassung als Klischee benutzt würde, sondern gehört in den oben genannten altjüdisch-christlichen Zusammenhang.

Die Feuer- und Licht-Motive

Gern wurden Feuer und Licht als Anzeichen „gnostischen“ Mythos' verstanden. In Dial. 88, 3 heißt es: „Als Jesus ins Wasser hinabstieg, leuchtete Feuer auf im Jordan.“ Im Ebionäerfragment folgt nach der Himmelsstimme mit Ps 2, 7: „und sofort umstrahlte den Ort ein großes Licht“.

Der Zeitpunkt der Erscheinung wird bei beiden Zeugen verschieden angegeben⁹¹, Justin sagt „Feuer“, das Ebionäerfragment „Licht“. Letzteres Motiv, zugleich das Aufleuchten im Wasser (wie bei Justin) bringen zwei lateinische Zeugen zu Mt 3, 15: a und g¹⁹²:

„et cum baptizaretur (Jesus) lumen ingens (magnum) circumfulsit (fulgebat) de aqua ita ut timerent omnes qui advenerunt (congregati erant).“

Literarische Form und die Funktion des Feuers bzw. Lichtes sind in den einzelnen Zeugen leicht verschieden. Justin setzt in Dial. 88, 3 die Feuererscheinung dem Hinabsteigen Jesu ähnlich nach wie die

⁸⁹ Vgl. A. M. Goldberg, Die spezifische Verwendung des Terminus Schekinah im Targum Onkelos, in: *Judaica* 19 (1963) 43–61. Er setzt den Ausdruck „Herrlichkeit der Schekinah Jahwes“ spät an. D. *Μυῖοζ-Λεόν*, a. a. O. (Anm. 80), rollt die Frage der Datierung neu auf.

⁹⁰ Zur Literatur vgl. Anm. 80. „Tg N“ setzen wir für das palästinensische Targum nach dem Vatikan-Kodex „Neofiti“ (s. Anm. 80).

⁹¹ Zu diesen Zeugen kann man auch noch das Diatesseron Tatians hinzuzählen. Vgl. die Texte und ihre Auslegung bei W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* (Tübingen 1909) 134 ff.

⁹² g¹ in Klammern.

Geistherabkunft dem Heraufsteigen Jesu. In Dial. 88, 8 fehlt sie. Im Ebionäerfragment und den lateinischen Bibelzeugen hat das „Licht“ auch „funktional“ eine Aufgabe, nämlich die Reaktion des Täufers (oder der Umstehenden) hervorzurufen.

Wir brauchen nicht mehr im einzelnen darzulegen, daß dieses Motiv nicht auf gnostischen Ursprung zurückgehen muß⁹³. Es handelt sich um ein vom AT her wohlbekanntes Element, die atl. Vorstellungen werden im Judentum weiter ausgestaltet⁹⁴. So heißt es im „Gedicht“ über die „vier Nächte“, das die Targume in Ex 12, 42 einschieben:

„Die erste Nacht war diejenige, als sich Jahwe über der Welt offenbarte, um sie zu erschaffen; die Welt war wüst und leer, und Finsternis herrschte über dem Abgrund. Und die Memra Jahwes war das Licht und erleuchtete, und er nannte sie: „erste Nacht.“⁹⁵

In diesem Osternachtgedicht wird also das Urlicht mit der Memra Jahwes gleichgesetzt, welche nach Tg N zu Gen 1 die Schöpfung durchführt. Im Osternachtgedicht wird weiter die Exodus-Heilstat als Übergang von der Dunkelheit ins Licht geschildert, wie in Is 9, 1; Ps 18, 27—29; Tg 1 Sam 22, 29 (Tg J I, N) und häufig in rabbinischer Literatur⁹⁶. Zugleich ist Jahwe, der Urheber des Lichtes, in diesen Texten „Urheber des Lichtes Israels“ als der Befreiung Israels, vgl. schon Ps 18, 29.

All dies verweist auf alten jüdischen Kontext. Jene jüdische Tradition, mag sie auch „hellenistische“ Motive lange vor den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in sich aufgenommen haben, ist keinesfalls von mittelplatonischer Philosophie abhängig. Sie geht der „Gnosis“ voran. Justins Tradition wird aus ihr schöpfen.

Als Ergebnis unseres Justinstellen-Überblicks halten wir fest: Der „Philosoph“ Justin geht in diesen Dialog-Texten gerade umgekehrt vor, als es in letzter Zeit erklärt wurde. Nicht beweist er seine „mittelplatonischen“ Vorstellungen, etwa vom Logos, mit atl. Schriftstellen, sondern er fügt in den christlichen, aus alter jüdischer und judenchristlicher Tradition stammenden Vorstellungszusammenhang einzelne „mittelplatonische“ Worte und Begriffe und „Lehrtopoi“ ein.

⁹³ Das Hervorkommen einer großen Lichtkraft hinter der Sonne, die (nach Jesu Auferstehung am Ölberg) herabkommt und Jesus aufleuchten läßt, wie es die Pistis Sophia schildert, erweist sich deutlich als Weiterentwicklung. Die „Gnosis“ und die übrigen jüdischen und christlichen Gruppen schöpfen Motive aus denselben Ursprüngen, verbinden sie aber mit je anderen Elementen. Übersetzung von Pistis Sophia (Kap. 2 ff.): C. Schmidt – W. Till. Siehe auch bei H.-C. Puech in: Hennecke-Schneemelcher, a. a. O. (Anm. 53) 177 ff. Vgl. auch oben Anm. 57.

⁹⁴ Vgl. F. Lang, Art. πῦρ, in: ThWB VI, 933 ff.; A. Oepke, Art. λάμπω, in: ThWB IV, 23 f.

⁹⁵ Vgl. R. Le Déaut, La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42 (AnalBibl, 22 [Rom 1963]) 215 f.

⁹⁶ Ebd. 232 ff. „Tg J I“ setzen wir für „Targum jeruschalmi I“ oder „Pseudo-Jonathan“.

Dabei scheinen diese eher im Sinn des christlichen Hintergrundes als in dem der „platonischen“ Herkunft verstanden zu sein. An anderen Stellen, besonders in den Apologien, führt er die Verbindung griechisch-philosophischen Denkens mit dem „christlichen“ weiter durch. Hier könnte man auf eine Gleichwertigkeit beider Vorstellungszusammenhänge nach der Meinung Justins schließen. Seiner Gesamt-tendenz, die „christliche Philosophie“ darzulegen, entspricht dies aber ebenfalls nicht. Auch da, wo er heidnisches und christliches Material verbindet, hat die christliche Tradition bei ihm den Vorrang vor den „versprengten Wahrheiten“ bei den heidnischen Philosophen. Aus dieser allgemeinen geistigen Situation des Justin folgt nicht, daß er ohne weiteres als Quelle für rabbinisches Denken im 1. und 2. Jh. ausgewertet werden dürfte. In jedem Einzelfall ist die Herkunft seiner eklektisch zusammengetragenen Motive durch Vergleiche zu prüfen.

Für unser christologisches Motiv, die Rückprojektion der „Zeugung“ von Ps 2, 7 auf den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu, fällt diese Prüfung zugunsten jüdisch-christlicher Tradition aus. Justin versteht diese Zeugung nicht „mittelplatonisch“, auch wenn er sie im Mittelplatonismus gebildeten Menschen seiner Zeit darlegen möchte. Die übrigen Vorkommen jenes Motivs, zusammen mit den Justin-Stellen, lassen folgende Hypothese für die Traditionsgeschichte des Theologumenons wagen:

Es gibt sehr früh neben dem „Mischzitat“ der Taufstimme (Mk par) auch Ps 2, 7 in der Tradition über die Taufe Jesu. (Ob die von Hieronymus auf Is 11, 2 zurückgeführte Himmelsstimme in seinem Kommentar zu Is 11, 2 die oben genannte erste Fassung oder eine dritte, nicht erhaltene, darstellt, braucht hier nicht entschieden zu werden.) Das Psalmzitat wurde nicht notwendig „adoptianisch“ verstanden. Im Ebionäerfragment steht es neben den anderen Fassungen der Taufstimme. Justin benutzt es allein; es entspricht der besonderen Verwendung der Tauftradition im Zusammenhang seiner Argumentation. Aus der Art des Kontextes und Justins Vorgehen beim Gebrauch älterer Überlieferung folgt mit großer Wahrscheinlichkeit, daß es nicht von ihm geschaffen wurde, sondern aus alter Tradition stammt. Adoptianische Tendenzen und gnostizierende Mißdeutungsmöglichkeiten waren wohl der Anlaß für die Verdrängung des Psalmzitats aus der Tauftradition. Im Milieu des Kodex Bezae und der Itala-Handschriften bestand solche Gefahr des Mißverständnisses offensichtlich nicht mehr. Bedroht ist das Verständnis des Psalmverses also sowohl von judaisierendem wie von gnostisch-hellenistischem Milieu her.

Die Traditionsgeschichte unseres Motivs entlarvt die eingangs genannte Fragestellung um die „Enthellenisierung“ als höchst einseitig.

Wenn schon die „ursprüngliche Botschaft“ des Christentums auf diese Weise freigelegt werden sollte, dann müßte zum mindesten auch eine „Entjudaisierung“ gefordert werden. Aber die theologische Arbeit der von uns untersuchten Traditionszeugen weist uns überhaupt von solch negativer Einstellung weg. Sie benutzten die gesamte, ihnen vorliegende Überlieferung. Dies zeigt sich gerade in dem gewöhnlich als so einseitig verstandenen Ebionäerfragment. Diese Überlieferung setzen sie im Zusammenhang ihrer Gemeindevorstellung, in der Auseinandersetzung mit ihrem Milieu neu zusammen und deuten so die Botschaft des Christentums für ihre Zeit und Umwelt. Justin weiß sich gebunden an die Meinung seiner Überlieferung — seiner Kirche, wird man ergänzen dürfen —, wenn er die christliche „Philosophie“ mit der Sprache seiner Zeit ausdrückt. Das Korrektiv für die „Rechtgläubigkeit“ einer theologischen Aussage, eines christologischen Motivs, kommt im Wandel der Zeiten und des Verständnisses nicht aus dem toten Buchstaben, sondern aus dem Glaubensleben der Kirche, in der es lebt. Im Vorgang der Glaubensentfaltung wird immer wieder die gesamte Überlieferung beachtet werden müssen, damit die Auswahl, die wir treffen, die Akzente, die wir setzen, nicht das Leben abschnüren.