

gemeinsamen christlichen Ausgangsbasis anhand einiger, in der jetzigen Situation relevanter Merkposten die Adressaten wissen, was es bedeutet, eine wahrhaft freie Existenz zu führen, nämlich in der Orientierung am Geist und Gebot Jesu Christi.

Dr. Wiard Popkes
Oberförsterkoppel 10
W-2055 Aumühle

„Was ist das, ein Mensch Gottes? Gerade das lernt man aus der Bibel. Er ist jedenfalls schlicht und bescheiden ein Mensch. Er will nicht wie Gott sein, auch nicht wie ein Halbgott, nicht einmal wie ein Engel. Er bejaht seine Geschöpflichkeit, nimmt sowohl seine Psyche als auch seine Physis an. Er überfordert sich nicht. Er weiß, daß er nicht einen einzigen Menschen tragen kann, nicht einmal sich selbst. Noch weniger schultert er die ganze Welt. Tut er also aus Bescheidenheit nichts?“

Doch jetzt die eigentliche Aussageabsicht des Textes: Er ist ein Mensch Gottes, angeschlossen an Gottes unermüdliche Macht und Weisheit. Darum kann er beschrieben werden: „Allen Anforderungen gewachsen und zu jedem guten Werk ausgerüstet“ (2. Tim 3, 17). Weil sein Menschsein unter Gott zurückgefunden hat, funktioniert es wohltuend. Er ist voll fröhlicher Aktivitäten und liebender Energien.“

Adolf Pohl in: *Staunen, daß Gott redet*,
Oncken Verlag Wuppertal und Kassel.

Christus als Vorbild in der frühchristlichen Paränese

I.

Die älteste erkennbare Form des christologischen Vorbildmotivs ist nicht ethisch, sondern soteriologisch bestimmt: Das nur im Glauben erfäßbare Heilshandeln Christi wird von Paulus im Sinne eines nachzuahmenden Vorbildes interpretiert. Zwar kennt Paulus in diesem Zusammenhang noch nicht den Begriff des „Vorbildes“. Daß aber der Christ seinen Herrn „nachahmen“ muß, ist für den Apostel eine Selbstverständlichkeit. Er bezeichnet sich selbst als „Nachahmer Christi“ (1. Kor 11, 1). Die Thessalonicher sind sowohl seine wie des Herrn „Nachahmer“ geworden (1. Thess 1, 6). Der religionsgeschichtliche Hintergrund solcher Redeweise ist im hellenistischen Judentum zu suchen. Vom „Nachahmer“ bzw. vom „Nachahmen“ Gottes durch die Menschen redet die griechische Philosophie seit Plato (Tim 47bc).¹ Der Sprachgebrauch begegnet dann vorwiegend in jüdisch-hellenistischen Schriften. Als nachzuahmende Vorbilder erscheinen der Märtyrer (4. Makk 9, 23; 13, 9), die Tugend (SapSal 4, 2), sonstige vorbildliche Menschen (TestBenj 3, 1; 4, 1) und endlich Gott (TestAss 4, 3; EpArist 188.210.280f.). Besonders reich entwickelt ist der Sprachgebrauch bei Philo. Er reicht von der Nachahmung der Tiere bis zur Nachahmung Gottes.² Paulus steht also in einer weitverbreiteten Tradition. Als „Nachahmer Gottes“ werden die Christen freilich nur am Rande bezeichnet (Eph 5, 1). Der Apostel gibt der übernommenen Terminologie einen völlig neuen Inhalt: Der Gläubige soll das soteriologische Handeln seines Herrn nachahmen. Natürlich ist nicht an ein direktes Nachahmen gedacht, weder im Sinn des Martyriums noch im Sinn

¹ Vgl. W. Michaelis, ThWNT IV, 663. Auch das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler wird als „Nachahmung“ beschrieben. Zum Ganzen vgl. noch E. Gulin, Die Nachfolge Gottes, 1925, 34–50; F. Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi, 1934; E. Larsson, Christus als Vorbild, 1962; A. Schulz, Nachfolgen und Nachahmen, 1962; H.D. Betz, Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament, 1967.

² Vgl. W. Michaelis a.a.O. 667f.

eines anderen einmaligen Aktes der Selbstentäußerung. Das Heilshandeln Christi als solches ist ohnehin unwiederholbar. Vielmehr geht es um ein „Nachahmen“ des Herrn *per analogiam*. Bei aller Variation im einzelnen hat es im Grunde überall denselben Inhalt: der Christ soll im Rahmen der Gemeinde die gleiche Selbstlosigkeit und Liebe praktizieren die der Herr im Rahmen seines Heilshandelns bewies. Dieses Motiv kann in verschiedener Form erscheinen, wie im folgenden zu zeigen ist.

Am stärksten formelhaften Charakter tragen diejenigen Sätze, die das soteriologische Handeln Christi und das innergemeindliche Verhalten der Gläubigen mit dem gleichen Verbum beschreiben, wobei ein „wie“ das Entsprechungsverhältnis zwischen beiden herstellt. Die römischen Christen werden aufgefordert: „Nehmt einander an, wie auch Christus euch angenommen hat“ (Röm 15, 7). Die Kolosser sollen einander vergeben gemäß dem Grundsatz: „Wie auch der Herr euch vergeben hat, so auch ihr“ (Kol 3, 13). Eph 5, 2 wird das Motiv expegetisch erläutert: „Wandelt in der Liebe, wie auch Christus uns geliebt und sich selbst für uns als Gabe und Opfer dargebracht hat, Gott zum Wohlgeruch.“ Der Zusatz macht zur Genüge deutlich, daß es bei dem Nachahmungsmotiv nicht um das vorbildliche Handeln des irdischen Jesus vor Karfreitag geht,³ sondern eben um das nur für den Glauben erkennbare Heilshandeln des Erlösers. In einem anderen Fall kann Paulus zwar auch zweimal dasselbe Verbum gebrauchen, es aber einmal positiv und einmal negativ qualifizieren. Jeder soll dem Nächsten zum Guten, zur Erbauung gefallen, „denn auch Christus gefiel nicht sich selbst“ (Röm 15, 2f.), wobei der Begründungssatz nicht durch konkrete Züge der Leidensgeschichte erläutert, sondern durch ein Zitat aus dem von der Urchristenheit messianisch gedeuteten Leidenspsalm 69 kommentiert wird. Wieder eine andere Form erhält das Motiv dort, wo Paulus nicht an den Heilstod Christi, sondern an die Menschwerdung

des Präexistenten denkt. Zur Freigebigkeit in Sachen der Kollekte („Gnade“ 2. Kor 8, 4, 7) sollen sich die Korinther anspornen lassen dadurch, daß sie der „Gnade“ des Herrn Jesus Christus gedenken, der „um euretwillen arm geworden ist, obwohl er reich war, damit er euch durch seine Armut reich mache“ (2. Kor 8, 9).⁴ So wie der Präexistente seinen Reichtum weggab, sollen die Korinther den dadurch empfangenen Reichtum analog in Form der Kollektenspende an die Jerusalemer Urgemeinde weitergeben.

Die breiteste und daher gar nicht formelhafte Ausführung findet das Motiv in Phil 2. Daß Paulus in V 6–11 ein durch die Gemeintradition ihm vorgegebenes Christuslied heranzieht und wörtlich zitiert, darf heute als gesichert gelten. Weiter läßt sich nicht bestreiten, daß für den paränetischen Zusammenhang nur V 6–8 bedeutsam sind. Der Apostel argumentiert nicht mit dem Motiv der eschatologischen „Erhöhung“ der Gläubigen. Paränetisch wichtig ist nur der Verzicht des Präexistenten auf die Gottesgestalt, der ihn aus dem Zustand der Gottgleichheit heraus bis zum gehorsamen Tod am Kreuz führt. Der soteriologische Gesichtspunkt klingt – im Unterschied zu den oben genannten und von Paulus selbst formulierten Stellen – nur in den Worten „gehorsam“ und „Kreuz“ an. Entscheidend für Paulus ist offenbar die knappe Aussage: „Er hat sich selbst erniedrigt“ (V 8a). Ihr entspricht im paränetischen Kontext die christliche Tugend der Selbstbescheidung (V 3), in der derselbe Wortstamm erscheint. Diese nicht zu übersehende Korrespondenz macht es unmöglich, mit E. Käsemann⁵ aus V 5 das Vorbildmotiv völlig zu eliminieren. Gewiß ist es richtig, daß der alte Hymnus selbst nicht eine ethische Gesinnung veranschaulichen will und daß das „in Christus Jesus“ (V 5) zunächst den üblichen technischen Sinn der Formel hat. Trotzdem ist durch die Verknüpfung von Paränese (V 1–5) und Hymnus (V 6–11) das Vorbildmotiv gegeben. Wer in Christus Jesus ist, muß in seinem Verhältnis

3 In dieser Beziehung gilt, daß wir den Christus „nach dem Fleisch“ nicht mehr kennen (2. Kor 5, 16). Ebenso falsch ist es, die Nachahmung Christi als mystische Beziehung zum Erhöhten zu verstehen (gegen H. Windisch, Paulus und Christus, 1934, 251ff.).

4 Die „Armut“ Christi besteht lediglich im Verzicht auf den Reichtum in der Präexistenz, nicht in dem armen Erdenleben Christi. Letzteres wird durch die gleich noch zu behandelnde Stelle Phil 2, 6 ff. ausgeschlossen.

5 E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1960, 91.

zum Mitchristen ein Verhalten zeigen, das dem Verhalten Christi auf seinem Weg von der Präexistenz zum Tod am Kreuz analog ist. Einem an sich nicht ethisch orientierten Hymnus gewinnt Paulus ein ethisch-paränetisches Motiv ab. Das zeigt seinen schöpferischen Umgang mit der Tradition.

Die paränetische Funktion des Vorbildmotivs ist, wie die angeführten Stellen zeigen, einheitlich. Das Motiv soll die Gemeindeglieder zur Selbstlosigkeit in verschiedener Form anspornen, um so die Eintracht der Gemeinde zu wahren bzw. dort, wo sie – wie in Korinth und Rom – gefährdet ist, wiederherzustellen. Charakteristisch dafür sind gleichartige antithetische Formulierungen. Die Gläubigen sollen nicht ihren eigenen Vorteil, sondern den der Vielen suchen und eben so zugleich dem Beispiel des Apostels folgen (1. Kor 10, 33f.). Sie sollen nicht auf das Eigene, sondern auf das der anderen bedacht sein (Phil 2, 4). Sie sollen nicht sich selbst gefallen, sondern dem Nächsten (Röm 15, 1f.). Diese bis in die sprachliche Form hinein einheitliche Verwendung des Motivs legt es nahe, daß es sich um eine eigene, selbstständige Motivkonzeption des Apostels handelt. Nichts spricht gegen die Annahme, daß erst Paulus dem vom Kerygma der hellenistischen Gemeinde verkündeten Heilsgeschehen eine paränetisch-ethische Interpretation gibt. Möglicherweise wendet sich Paulus damit sogar korrigierend gegen ein Verständnis des Heilsgeschehens, das dieses vorzugsweise nach den ethisch indifferenten Kategorien der Mysterientheologie bzw. des gnostischen Erlöser-Mythos versteht.

II.

In der synoptischen Überlieferung klingt das christologische Vorbildmotiv nur einmal an, nämlich in jener Spruchgruppe, die vom Herrschen und Dienen handelt (Mk 10, 42-45 par.). Mk und Mt bringen sie im Nachgang zur Bitte um die ersten Plätze für die Zebaiden an der Seite des erhöhten Jesus,

Lk hat sie im Rahmen der Abendmahlszene (22, 24-27), in die sie sich wegen der Rede vom „Dienen“ sachlich besser einfügt. In jedem Fall schließt die Spruchgruppe mit einem Wort Jesu über sich selbst, das offensichtlich vom Vorbildgedanken getragen ist. Allerdings ist der Wortlaut unterschiedlich überliefert. Am kürzesten und deshalb wohl auch am ursprünglichsten ist die Lukasfassung (22, 27): „Ich aber bin in eurer Mitte als der Dienende“. Diese Aussage bezieht sich zunächst auf die Mahlsituation, in der Jesus vorbildhaft als Dienender wirkt. Auf dem Hintergrund des Jüngerstreites (V 24) ist jedoch sicher an eine grundsätzliche Aussage gedacht: Jesu gesamtes Wirken hat als ein „Dienen“ zu gelten, dem für die Jünger und damit für die Gemeinde vorbildhafte Bedeutung zukommt. Ähnlich wie in der paulinischen Motivform wird für das Verhalten Jesu und der Jünger das gleiche Vokabular gebraucht, nur fehlt der ausdrückliche Bezug auf den Heilstod Jesu.⁶ In der Mk- und Mt-Form des Wortes (Mk 10, 45 par.) tritt er, verbunden mit dem Menschensohntitel, als offensichtliche Erweiterung hinzu: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele zu geben.“ Die Schlußwendung erinnert an die fast gleichlautenden Worte 1. Tim 2, 6: „der sich selbst als Lösegeld für alle gegeben hat.“ Also dürfte Mk 10, 45b par. ein aus kerygmatischer Tradition stammender und nun kommentierender Zusatz zu einem älteren, kürzeren Jesuswort vorliegen.⁷ Daß Jes 53, 10-12 im Hintergrund steht, ist nicht zu übersehen. So wird ansatzweise eine Entwicklung der Form des Motivs sichtbar. Während anfangs das gesamte Wirken Jesu als vorbildhaftes Dienen verstanden wird, ohne daß an die Nachahmung einzelner Akte zu denken wäre, wird auf einer zweiten Stufe der Tod Jesu als Inbegriff seines Heilswirkens in den Begriff des Dienen einbezogen und zu seinem Hauptmerkmal gemacht. Lehrreich ist, daß in der Lukas- wie in der Markus-Fassung der Schlußspruch dieselbe paränetische Funktion hat: Das ehrgeizige Streben nach einer

6 Daß dieser Bezug sekundär auf irgendeiner Stufe der Überlieferung gestrichen wurde, ist ganz unwahrscheinlich.

7 Sicher ist dieser Zusatz nicht erst von Mk angefügt worden; vgl. D. Lührmann, Das Markusevangelium, HNT 3, 1987, 179.

Vorrangstellung in der Gemeinde wird unter Hinweis auf das Vorbild Jesu abgewiesen. Diese vermutlich mehrfach wiederkehrende Situation ist offenbar der „Sitz im Leben“, dem diese Gestalt des Vorbildmotivs ihre Entstehung verdankt.⁸

Eine eigentümliche Weiterbildung findet das Motiv in der johanneischen Überlieferung von der Fußwaschung (Joh 13, 2–17), die möglicherweise aus Lk 22, 27 oder einem ähnlichen Logion hervorgewachsen ist.⁹ Erstmals begegnet hier ausdrücklich der Begriff des „Vorbildes“. Da der „Herr“ und „Lehrer“ den Jüngern die Füße gewaschen hat, sind diese zu gleichem Dienst untereinander verpflichtet, „denn ein Vorbild habe ich euch gegeben, daß ihr tut, wie ich euch getan habe“ (V 14f.).¹⁰ Die Fußwaschung bildet symbolisch-repräsentativ Jesu Dienst als ganzen ab und verpflichtet zu einem gleichfalls umfassenden Liebesdienst der Jünger untereinander. Die Intention richtet sich wieder gegen die Vorrangstellung einzelner. Da diese Deutung der Fußwaschung (V 12–20) mit der vorangehenden (V 4–11) konkurriert, ergibt sich daraus ihr besonderes Gewicht. Eine ursprünglich quasisakramentale Handlung erfährt nachträglich eine ethisch-vorbildhafte Interpretation. Dem entspricht, daß das neue Gebot der Liebe durch den Hinweis motiviert wird: „wie ich euch geliebt habe“ (13, 34; 15, 12). Auch hier ist der Gedanke des Vorbildhaften zumindest mit-enthalten.

Nahezu erwarten möchte man, daß das Motiv des dienenden Jesus irgendwann in der Diakonenunterweisung begegnet. Tatsächlich geschieht es bei Polycarp von Smyrna (Phil 5, 2). Die Diakone sollen barmherzig und fürsorglich sein und gemäß der Wahrheit des Herrn wandeln, „der aller Diener geworden ist“. Leider läßt sich nicht genau sagen, woran Polycarp dabei denkt, da unklar ist, welcher Tradition er folgt.¹¹

Das Motiv des vorbildlich dienenden Jesus hat uns bereits in den Bereich der nach-apostolischen Paränese geführt. Charakteristisch für sie ist, daß die für Paulus entscheidende Orientierung am Heilshandeln Christi zugunsten einer direkten Fassung des Vorbildmotivs zurücktritt. Dem entspricht die nun beliebte Rede vom „Vorbild“, die uns schon in Joh 13, 15 begegnete. 1. Clem 16 wird Jesus Christus den Lesern als „Vorbild“ der „Demut“ vor Augen gemalt, die sie untereinander üben sollen. Gewiß geschieht dies noch nicht mit konkreten Zügen aus dem irdischen Leben Jesu, sondern anhand alttestamentlicher Zitate, in denen der heilige Geist spricht (Jes 53, 1–12; Ps 21, 7–9). Die Ausführlichkeit dieser Zitate zeigt jedoch ein deutliches Interesse daran, die vorbildhafte Demut nicht einfach als ein dogmatisches Postulat, sondern als lebendige Anschauung zur Geltung zu bringen. Formelhaft knapp wird 1. Joh 3, 16 aus der Tatsache, daß Christus „für uns sein Leben hingegeben hat“, der Schluß gezogen: „So sind auch wir verpflichtet, für die Brüder das Leben hinzugeben“. Das „für uns“ der Lebenshingabe Christi läßt natürlich zuerst an seinen Heilstod denken. Da aber der Inhalt der damit für die Gläubigen gegebenen Verpflichtung mit den gleichen Worten beschrieben wird, liegt offenbar der Gedanke einer direkten Nachahmung vor. Man kann mit Recht die Frage aufwerfen, ob der Verfasser nicht eine konkrete Verfolgungssituation voraussetzt, in der Martyriumsbereitschaft als äußerste Konsequenz gefordert werden muß.¹² Die Leidens- und Verfolgungssituation, in der sich die zweite und dritte Generation vorfindet, führt zu einer Umakzentuierung des Vorbildmotivs. Eindeutig bezeugt dies der 1. Petrusbrief. Anlaß für eine konkrete Zuspitzung des Vorbildmotivs kann schon das Leiden einzelner

⁸ Sie stellt vermutlich eine sehr frühe Erweiterung ältester Überlieferung dar, wie ihr Fehlen in der verwandten Überlieferung Mk 9, 34f. nahelegt.

⁹ Vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1970, (8. Aufl.), 49.

¹⁰ Zu dem griechischen Begriff des „Vorbildes“ (*hypodeigma*) vgl. H. Schlier, ThWNT II, 32f.

¹¹ Die Wendung „Diener aller“ steht in den Evangelien nur Mk 9, 35, dort aber ohne Bezug auf Jesus. H. Köster, Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern, 1957, 120, erwägt sogar, ob nicht eine jüdische Formel auf Christus übertragen wird.

¹² So G. Strecker, Die Johannesbriefe, KEK 14, 1989, 188.

Gemeindeglieder sein. So werden etwa die christlichen Sklaven, die unter ihren launischen Herren zu leiden haben, an das „Vorbild“ erinnert, das ihnen Christus hinterlassen hat (1. Petr 2, 21ff.). In seine Fußspuren sollen sie eintreten. Die soteriologische Bedeutung dieses Leidens wird zwar ausdrücklich hervorgehoben (V 24), paränetisch wichtig innerhalb des Kontextes ist aber nur der unschuldige und in jeder Hinsicht geduldige Charakter des Leidens Christi (V 22f.). Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist hier eine knappere Vorlage im Interesse des Vorbildmotivs durch konkrete Züge erweitert worden.¹³ In ähnlicher Weise wendet sich der Verfasser 3, 14ff. an die ganze Gemeinde. Die Gläubigen sollen bereit sein, um der Gerechtigkeit willen zu leiden (V 14) und Verleumdungen zu ertragen (V 16); es ist nämlich besser, für gute Taten zu leiden als für schlechte (V 17), „denn auch Christus hat einmal für Sünden gelitten, ein Gerechter für Ungerechte, damit er euch zu Gott führe. . .“ (V 18). Wieder wird wahrscheinlich eine ältere soteriologisch formulierte Aussage aufgegriffen, um im Rahmen des Kontextes dem Vorbildmotiv zu dienen. Der vermutliche Zusatz „ein Gerechter für Ungerechte“ signalisiert diese Intention. Dabei wehrt die Verbindung von Heilmotiv und Vorbildmotiv zugleich dem Mißverständnis, als handle es sich bei dem vorbildlichen Verhalten Jesu um das Idealbild einer allgemeinen, jedermann einsichtigen sittlichen Wahrheit, wie es etwa auch die Philosophie zeichnen könnte.¹⁴ Als „Vorbild“ wird Jesus nur denjenigen sichtbar, die ihn zuvor als ihren Erlöser und Herrn angenommen haben. Innerhalb dieser Voraussetzungen ist es jedoch völlig sachgemäß, wenn Polycarp, der sich offenbar auf 1. Petr 2, 21ff. bezieht, diese Stelle dahin exegesierte, daß die Gläubigen „Nachahmer der Geduld Christi“ werden sollen (Phil 8, 1f.). Auch er spricht in diesem Zusammenhang von dem „Vorbild“, das Christus durch sich selbst uns gegeben hat. Zunehmend entwickelt sich eine Frömmigkeit, für die die Märtyrer die eigentlichen „Schüler und Nachahmer des Herrn“ sind (PolycMart 17, 3). Mit Nachdruck ermahnt

Ignatius seine Leser und Hörer, „Nachahmer des Herrn bzw. Jesu Christi“ zu werden (Eph 10, 3; Philad 7, 2). An der zweiten Stelle zitiert er dafür sogar eine ihm vom Geist eingegebene Rede. Daß die Gläubigen „Nachahmer“ speziell im geduldigen Ertragen von Leiden werden sollen, sagt Ignatius zwar an beiden Stellen nicht ausdrücklich, setzt es aber sicher voraus, wenn er betont darauf hinweist, in welchem Maße Christus Unrecht, Beraubung und Mißachtung erlitten hat (Eph 10, 3). Nicht der Heilssinn, sondern der konkrete Inhalt des Leidens Jesu interessiert. Bestätigt wird diese Auslegung durch den mehrfachen Hinweis, daß erst der Märtyrer „der wahre Schüler Christi“ ist (Röm 4, 2; 5, 3; Trall 5, 2; Eph 1, 2; Magn 9, 2; Polyc 7, 1).

Als Vorbild geduldigen Ausharrens erscheint Jesus Hebr 12, 1ff., wo er die lange Reihe der Glaubenszeugen (Kap. 11) abschließt und krönt. Der Verfasser erinnert die Leser an Jesu „Aushalten“ des Kreuzes (V 2) und des Widerspruches von seiten der Sünder (V 3), ebenso an seine Nichtachtung der damit verbundenen Schande und an die darauf folgende Erhöhung (V 2). Die Leser werden direkt aufgefordert, auf diesen Jesus zu „achten“ (V 3a). Eine derartige meditative Vergegenwärtigung der Passion Jesu ist offenbar „das beste Mittel, um in der eigenen Passion fest zu bleiben“.¹⁵ Der soteriologische Hintergrund des Motivs fehlt hier ebenso wie an den zuvor genannten Ignatius-Stellen. Dasselbe gilt endlich auch für 1. Petr 4, 1, wo allerdings – in Fortsetzung der Leidensparänese von 3, 17f. – der Blick deutlich zur allgemeinen Taufparänese hinüber gleitet, die auf den Bruch mit der sündigen Vergangenheit des Heiden dringt. Da Christus „am Fleische gelitten hat“, sollen sich die Gläubigen mit „derselben Gesinnung“ wappnen, d. h. das Leiden anzunehmen bereit sein. Vorbildhaft ist hier nicht die Geduld Christi, sondern sein vorbehaltloses Ja zum Leiden. Ganz ähnlich kann der Verfasser später (4, 13) von einem „Teilhaben“ am Leiden Christi reden. Erneut zeigt sich, daß die nachapostolische Paränese gerade dort,

¹³ Vgl. K. Wegst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, StNT 7, 1972, 83–85.

¹⁴ Vgl. das Bild des idealen Kynikers bei Epiktet, Diss. IV 8, 31.

¹⁵ H. Windisch, Der Hebräerbrief, HNT 14, 1931, (2. Aufl.), 110.

wo sie nicht auf traditionelle soteriologische Formeln zurückgreift, das Vorbildmotiv ganz direkt verwendet.

Das am Leiden und Sterben Jesu orientierte Vorbildmotiv bleibt auf die Leidens- und Verfolgungsparänese beschränkt. Wo das Vorbildmotiv in anderen paränetischen Zusammenhängen erscheint, ist es auch inhaltlich anders gefaßt. In unterschiedlicher Weise wird auf den vollkommenen Gehorsam Christi Bezug genommen. Sehr knapp formuliert 1. Joh 2, 6: Wer behauptet, daß er im Herrn bleibe, ist verpflichtet, „selber so zu wandeln, wie jener gewandelt ist“. Da zuvor (V 5) vom Halten der Gebote bzw. des Wortes die Rede ist, denkt der Verfasser offenbar an einen entsprechenden Gehorsam des geschichtlichen Jesus, ohne freilich detaillierte Vorstellungen davon zu haben. Daß der geschichtliche Wandel Jesu Heilsbedeutung hatte und eben deshalb verpflichtendes Vorbild ist, wird nicht hervorgehoben. Möglicherweise blickt der Verfasser auf Joh 15, 10 zurück, wo die Versicherung, daß derjenige, der Jesu Gebote hält, in seiner Liebe bleibt, unterstrichen wird durch die gleichfalls pauschale Erinnerung daran, daß Jesus Gottes Gebote gehalten hat und so in ihm bleibt. Ignatius spinnt dieses Motiv weiter und verwendet es, um den Gehorsam der Gemeindeglieder gegen den Bischof zu begründen. Diese sollen sich dem Bischof unterordnen „wie Jesus Christus dem Vater nach dem Fleisch“ (Magn 13, 2); alle sollen dem Bischof folgen „wie Jesus Christus dem Vater“ (Smyrn 8, 1). Wieder fehlt jede Konkretisierung. Nicht wesentlich anschaulicher heißt es an einer dritten Stelle: „Wie nun der Herr nichts getan hat ohne den Vater. . ., so tut auch ihr nichts ohne den Bischof und die Presbyter“ (Magn 7, 1). Das von der synoptischen Tradition auf alle Jünger bzw. Missionare bezogene Vertretungsmotiv (Lk 10, 16 par.), das auch der vierte Evangelist nicht einschränkt (Joh 13, 20), wird von Ignatius auf die Bischöfe beschränkt, da sie die Garanten der kirchlichen Einheit sind.¹⁶ Wer in diesem Sinn sich dem Bischof unterordnet, lebt „nach Jesus Christus“ (Trall 2, 1; Philad 3, 2). Wie sehr Ignatius von dem Imitatio-Motiv her denkt, zeigt dessen paradoxe Umkehrung in Magn

5, 2: die Gläubigen sollen nicht gefühllos gegen Christi Güte sein, „denn wenn er uns nachahmen wird nach unserem Tun, dann sind wir nicht mehr.“

In recht eigenwilliger Weise begegnet der vorbildliche Gehorsam Christi bei Hermas (Sim V 6, 5–7). Er betont nachdrücklich, daß „das Fleisch“ Christi dem in ihm wohnenden Heiligen Geist „in Ehrbarkeit und Heiligkeit gut diene und den Geist in keiner Weise beflechte“, daher auch der göttlichen Belohnung in Gestalt der Adoption teilhaftig wurde. Dieses Verhalten hat für die Christen ur- und vorbildliche Bedeutung, denn es gilt nun der paränetische Satz, daß jedes „Fleisch“, in dem der Heilige Geist gewohnt hat – also auch das der Christen – seinen Lohn empfangen wird, wenn es unbefleckt und ohne Fehl erfunden wird. Eine entsprechende konkrete Ermahnung zur Reinhaltung des Fleisches folgt (7, 1). Das Einzigartige an der Menschwerdung Christi wird bewußt übergangen, um das Beispiel Christi direkt auf die Christen anwenden zu können. Selbst eine nicht unproblematische dualistische Christologie (Fleisch – Geist) wird dafür in Kauf genommen. Das schon bei Paulus vorhandene Interesse, das Verhalten Christi und der Christen mit dem gleichen Vokabular zu beschreiben, setzt sich noch immer durch.

Zusammenfassend läßt sich zur nachapostolischen Paränese feststellen: Sie entfaltet das christologische Vorbildmotiv hauptsächlich unter drei Gesichtspunkten. Sie erinnert an das Vorbild Jesu a) im Dienen, b) im Leiden und c) im Gehorsam. Diesen drei Gesichtspunkten entspricht eine dreifache paränetische Funktion. Das Motiv hat seinen „Sitz im Leben“ a) in der Ermahnung zu innergemeindlichem Dienen ohne Vorrangansprüche, speziell in der Ermahnung der Diakone, b) in der Ermahnung zu Festigkeit und Geduld in unverschuldetem Leiden und c) in der Ermahnung zum Gehorsam gegenüber den sittlichen Grundgeboten und gegenüber dem Bischof.

In der Paränese gnostisch-häretischer Kreise scheint das Motiv nur insoweit eine Rolle zu spielen, als Jesus als das Vorbild der „Enthaltsamkeit“ gilt. Seine Ehelosigkeit

¹⁶ Vgl. dazu besonders Trall 6, 7; Philad inscr; 3, 1; 8, 1; aber auch Magn 6, 1f., 7, 1f., 13, 2.

und Besitzlosigkeit meint man nachahmen zu müssen.¹⁷

IV.

Lehrreich ist die Weiterentwicklung des Vorbildmotivs in der frühkatholischen Paränese, für die hier Tertullian und Clemens Alexandrinus herangezogen werden sollen. Ihre Ausgangsposition ist insofern eine neue, als sie den Vierevangelienkanon voraussetzen und damit auf ein breites Anschauungsmaterial zurückgreifen können. Charakteristisch für Tertullian ist darüber hinaus, daß seine Traktate fast durchweg polemisch orientiert sind und eine deutliche Neigung zu sophistisch-rhetorischer Argumentation zeigen. Dominierte in der älteren Paränese der Imperativ, so jetzt die nach allen Seiten vortragene Begründung. Tertullian häuft Beispiele bzw. Einzelzüge aus dem Leben Jesu und versucht zugleich, durch eigenwillige Auslegung bis hin zum *argumentum e silentio* zusätzliches Motivmaterial zu gewinnen.

Das alles zeigt sich schon in der traditionellen Erinnerung an das Leiden Christi, an dem jetzt Einzelzüge hervortreten. In der Form eines Schlusses *a maiore ad minus*, der sich dem Zitat von Mt 10, 24 anschließt, heißt es: „Da der Meister und Herr selbst Verfolgung, Auslieferung und Totschlag erduldet hat, werden die Knechte und Schüler umso mehr denselben Preis zahlen müssen, damit es nicht scheine, als seien sie besser und darum vor Ungerechtigkeit geschützt, während ihnen gerade dies zum Ruhm genügen sollte, im Leiden ihrem Herrn und Meister gleich zu werden“ (Scorpiace 9). Das Vorbildmotiv ist hier eng mit dem Nachfolgemotiv verquickt. Wem die Gelassenheit gegenüber dem Beleidiger schwerfällt, soll sich an Mt 5, 12 erinnern und darüber hinaus bedenken, daß der Herr selbst vor dem Gesetz ein Verfluchter und dennoch allein der Gesegnete ist. Wieder verpflichtet das Vorbild zur Nachfolge: „Laßt uns als Knechte dem Herrn folgen und uns geduldig verfluchen, um Gesegnete werden zu können“ (de patientia 8). Schwieriger ist es, das Verbot

der Flucht in der Verfolgung durch das Beispiel Jesu zu motivieren. Tertullian muß zugeben, daß Christus zuweilen selbst zurückwich und solche Flucht auch den Aposteln befahl. Aber das geschah nur, um das ihm aufgetragene Lehramt zu Ende zu führen. Nach dessen Beendigung ist Christus nicht nur geflohen, sondern hat nicht einmal von seinem Vater die Hilfe der Engel erbeten, vielmehr Petrus wegen des Schwertes gescholten (de fuga 8). Mit diesem Tadel hat der Herr jedem Soldaten die Rüstung abgeschnallt und damit praktisch dem Christen die Teilnahme am Militärdienst untersagt (de corona 11).

Erscheint hier bereits das Vorbildmotiv in einem thematischen Zusammenhang, der der nachapostolischen Paränese noch fremd war, so erst recht dort, wo sich Tertullian gegen das äußere Gepränge in der Kleidung wendet. Der Christ hat als Sklave Christi, der aus der Gefangenschaft der Welt befreit worden ist, nach der *forma dominica*, nach dem Modell des Herrn zu handeln (de idolatria 18). Damit ist der sachlich entscheidende Begriff genannt. Wo die nachapostolische Paränese vom „Vorbild“ redete, da spricht Tertullian von der *forma*, die der Herr für die Seinen ist. Zur Illustration erinnert er im vorliegenden Fall an die *humilitas* und die *ignobilitas* (Einfachheit und Niedrigkeit) des Wandels Jesu sowie an dessen unstillen Charakter und belegt dies mit dem Herrenwort von der Heimatlosigkeit des Menschensohnes. Jesu Kleidung sei ungepflegt (*incultus*) gewesen, da er andernfalls nicht den Tadel über die Leute in den weichen Kleidern ausgesprochen hätte. Aus Herrenworten werden hier sonst nicht unmittelbar belegte Einzelzüge für das Bild Jesu gewonnen. Nach Antlitz und Aussehen war der Herr ruhmlos (*inglorius*), wie bereits Jesaja vorausverkündet hatte. Eine ähnliche Verwendung von Jes 53 war uns bereits in 1. Clem 16 begegnet. Endlich erinnert Tertullian daran, daß Jesus nicht einmal über die Seinen irgendeine *potestas* (Macht) ausübte, sondern ihnen einen niedrigen Dienst leistete und es ablehnte, sich zum König machen zu lassen. Tertullian denkt an Joh 13, 12ff. und 6, 15. Mit alledem

¹⁷ Vgl. Clemens Alexandrinus, Strom III 6, 49f. Die dort zitierten Häretiker halten das Heiraten für Unzucht und Teufelswerk und behaupten prahlerisch, „daß sie den Herrn nachahmen, der nicht heiratete und in der Welt nichts besaß“. Sie berufen sich dafür auf das Herrenwort Mt 19, 11f.

gab er den Seinen ein vollkommenes Modell (*plenissime dedit formam*), sich gegen allen Stolz und alles Gepränge sowohl der Würde als der Macht zu wenden. Ferner soll man sich vor den Staatsrossen mit ihren Kronen in acht nehmen, denn der Herr zog in Jerusalem lediglich auf dem Esel eines Privatmannes ein (de corona 13). In einem anderen Fall interpretiert Tertullian eine Vielzahl von Einzelheiten aus dem Leben Jesu als Beweise seiner Geduld, von der Geburt bis zur Kreuzigung (de patientia 3).¹⁸ Unter den Beispielen für ein gesegnetes Fasten fehlt natürlich nicht das 40tägige Fasten Jesu in der Wüste (de ieiunio 8). Gegen den Gedanken der Wiederheirat führt Tertullian u. a. die monogamischen Augenzeugen des Lebens Jesu an: Zacharias, Maria, Simon, Hanna, Petrus (de monogamia 9). Die übrigen Apostel habe Christus durch sein eigenes Beispiel wie durch mehrere Worte im Sinn der Heiligkeit des Leibes belehrt. Ferner habe er es vorgezogen, bei der Verklärung nur Mose und Elia bei sich zu sehen, von denen der eine nur einmal, der andere überhaupt nicht verheiratet war.¹⁹ Endlich habe er selbst nur an einer Hochzeit teilgenommen, obgleich er bei den Mahlzeiten der Zöllner und Pharisäer häufig zugegen war. Daraus folgt: Man darf nur so viel Hochzeiten mitfeiern, wie im eigenen Fall stattfinden dürfen. Gegen die Wiederheirat spricht schließlich noch, daß Christus selbst in gewissem Sinn ein *monogamus* ist: Er hat die Kirche zur einzigen Braut gemäß dem Vorbild in Adam und Eva, auf das bereits Paulus hingewiesen hatte (de monogamia 5). Ein traditionelles Motiv wird hier in neue Beleuchtung gerückt. – Die Ermahnung zur Verachtung des Geldes findet ihre stärkste Stütze in der Tatsache, daß der Herr selbst keinerlei Reichtümer besaß (de patientia 7). Tertullian formuliert in diesem Zusammenhang den Grundsatz, daß wir all das nicht begehren dürfen, was der Herr nicht begehrte. Indem er Christus zum Vorbild der Besitzlosigkeit macht, trifft er sich mit einem Zentralmotiv

jener häretischen Kreise, die Clemens Alexandrinus bekämpft (strom III 6, 49f.). Insgesamt wird das Vorbild Jesu rigoros-asketisch ausgelegt. Selbst fernliegende Assoziationen stellen dann keine Schwierigkeit dar: Die inhaftierten Christen werden ermahnt, im Kerker nicht niedergeschlagen zu sein, wo doch der Herr sich mehrfach in die Einsamkeit zurückzog und nur in der Einöde seine Herrlichkeit zu schauen gab (ad martyres 2).

Die paränetischen Hauptschriften des Clemens Alexandrinus – der *Paedagogus* (= Paed) und die kleine Schrift *Quis dives salvetur* (= QDS) – tragen schon formal einen anderen Charakter als die Traktate Tertullians. Der *Paedagogus* ist die erste christliche Schrift, die zumindest summarisch ein Bild des gesamten Lebenswandels eines Christen entwerfen will (II 1, 1). In Fortsetzung des *Protreptikus* ist sie als Unterweisung der für das Christentum gewonnenen Heiden gedacht.²⁰ Die persönliche Anrede fehlt fast völlig, der Wir-Stil herrscht vor. Das bei Tertullian vorherrschende polemisch-sophistische Element macht sich kaum bemerkbar. Die weithin deskriptive Art der Darstellung macht es oft schwer, zwischen Mahnung und Begründung sauber zu scheiden. Die Schrift *Quis dives salvetur* gibt sich als eine Homilie über Mk 10, 17–31. Sie will die Bedenken zerstreuen, die aus einem wörtlichen Verständnis der Perikope für vermögende Gemeindeglieder erwachsen, indem sie eine allegorische bzw. pneumatische Erklärung vorträgt. Im Gegensatz zu Tertullian möchte Clemens Alexandrinus ein rigoristisches Schriftverständnis gerade ausschalten. In beiden Schriften ist der Autor bemüht, dem Empfinden des hellenistisch gebildeten und zugleich begüterten alexandrinischen Bürgers entgegenzukommen.

Während Tertullian das Vorbildmotiv nur von Fall zu Fall konkret anwendet, ohne es als Grundsatzmotiv zu durchdenken, erfährt es Clemens in seiner prinzipiellen Bedeutung.²¹ Der Logos ist das „fleckelose Vor-

18 Wieder verbinden sich Notizen aus den Evangelien mit Zügen aus Jes 53.

19 Der Elia des Verklärungsberges sei kein anderer als der Täufer; daher die Behauptung seiner Ehelosigkeit.

20 Die eigentliche Unterweisung setzt erst mit Buch II ein; Buch I behandelt allgemeine Fragen, die Erzieher und Erziehung betreffen.

21 Vom Logos und Paidagogos redet Clemens in prinzipiellen Aussagen, vom Kyrios oder Christos, wenn er an den geschichtlichen Jesus denkt.

bild“²² dem es die Seele mit aller Kraft „gleichzumachen“ gilt (Paed I 4, 2). Seine Fleckenlosigkeit besteht darin, daß er sündlos, ohne Tadel und von leidenschaftloser Seele ist (ebd. 4, 1). Seine Einzigartigkeit wird also von Clemens im Sinn des stoischen Vollkommenheitsideals interpretiert. Die „wahre Nachfolge“ kann dann nur eins bedeuten, nämlich die „Sündlosigkeit“ und „Vollkommenheit“ des Erlösers zu erstreben und nach seinem Vorbild die Seele zu schmücken und zu formen und alles völlig in gleicher Weise zu gestalten (QDS 21, 7). Der Begriff der *homoiosis*, Übereinstimmung, gibt Inhalt und Ziel der Nachfolge an. Der Christ gewinnt sie dadurch, daß er die Werke des Pädagogen vollendet (Paed I 9, 1) und sich so in Harmonie mit ihm bringt (I 100, 3). Wer das tut, bildet das wahrhaft heilbringende Leben des Erlösers nach, dessen Wandel ein „leuchtendes Vorbild“ darstellt (I 98, 3). Ja, jede einzelne Tat Christi hat als „Vorbild“ für die Gläubigen zu gelten (I 26, 1). Wer in solcher Nachfolge steht, wird selber Gott (*théos ginetai*), denn er will, was Gott will (III 1, 5).

Diese grundsätzlichen Bemerkungen lassen bereits erkennen, unter welchen Aspekten Clemens das christologische Vorbildmotiv konkret verwenden kann. Wurde bei Tertullian das Verhalten Christi rigoros-asketisch ausgelegt, so wird es jetzt als Vorbild einer natur- und vernunftgemäßen Lebensweise interpretiert. Indem der Herr die Brote und die gebratenen Fische segnete, hat er „ein schönes Beispiel“ einer ungekünstelten Nahrung gegeben (Paed II 13, 2), desgleichen, als er nach der Auferstehung sich von den Jüngern ein Stück gebratenen Fisch reichen ließ (ebd. 15, 2).²³ Gegenüber dem maßlosen Weintrinken stellt Clemens die Frage, wie wohl der Herr getrunken habe, als er unsertwegen Mensch wurde (ebd. 32, 2), etwa nicht fein, nicht anständig, nicht mit Überlegung. Mt 11, 19 wird dabei geflissentlich übergangen. Daß der Trinkende nüchtern bleiben soll, zeigte der Herr deutlich dadurch, daß er während der Bewirtung zu lehren pflegte, was er doch nicht in trunke-

nem Zustand tat. Durch sein eigenes Verhalten lehrte er ferner, den Durst auf genügsame Weise zu stillen und nicht mit Hilfe kostbaren Geschirrs zu speisen²⁴: er aß von einfachen Schüsseln, ließ die Jünger sich auf dem Erdboden lagern und wusch ihre Füße, nachdem er sich ein Leinentuch umgebunden hatte; von der Samariterin erbat er sich Wasser, das sie in einem irdenen Krug aus dem Brunnen heraufzog, und er benutzte auch sonst bei den Mahlzeiten keine silbernen und goldenen Gefäße (Paed II 38, 1f.). Den Grund für dieses Verhalten sieht Clemens darin, daß der Herr als Maßstab nicht die törichte Prachtliebe, sondern das Bedürfnis aufstellte. Die wahre Schönheit, der der Christ im Gegensatz zur Putzsucht nachstreben soll, wird nicht zuletzt dadurch angezeigt, daß der Herr selbst ein „häßliches Aussehen“ hatte, wie aus Jes 53, 2f. hervorgeht, während seine eigentliche Schönheit im Gutestun und in der Unsterblichkeit des Fleisches bestand (III 3, 3). In ähnlichem Sinn hatte auch Tertullian Jes 53, 2 herangezogen (de idolatria 18). Hier wird also ein paränetischer Topos sichtbar. Endlich gilt es, eine kostspielige Haushaltsführung zu verwerfen und dafür mit dem Logos in „schönem Einklang“ zu wandeln (38, 3).

Insgesamt ergibt sich, daß es Clemens nur durch ein einseitiges Hervorheben von Nebenügen bzw. durch *argumenta e silentio* gelingt, das Christusbild der Evangelien im Sinn des stoischen Vollkommenheitsideals zu interpretieren. Die relativ geringe Zahl der konkreten Belege macht zugleich deutlich, welch enge Grenzen hier selbst einem Mann wie Clemens durch die Eigenart der Quellen gesetzt sind.

Ähnlich wie Tertullian muß sich auch Clemens gelegentlich gegen eine falsche Auslegung von Einzelzügen im Sinn des Vorbildmotivs wenden. Vor diese Notwendigkeit sieht sich jede einseitige Interpretation gestellt. Wenn auch der Herr bei der Hochzeit zu Kana Wasser zu Wein gemacht hat, so erlaubt er doch damit nicht die Trunkenheit (Paed II 29, 1). Clemens muß zur allegorischen Exegese greifen, um dieses für die von

²² Der Begriff *eikon* meint etwa dasselbe wie der Begriff *forma* bei Tertullian.

²³ Clemens bemerkt an dieser Stelle, die Jünger seien vom Herrn belehrt worden, „Einfachheit“ zu üben. Die Polemik gegen Völlerei u. ä. ist stoisch; vgl. Musonius Reliquiae, ed. O. Hense XVIII p.99, 10–14.

²⁴ Auch das ist stoisches Ideal; vgl. Musonius a.a.O. II p.110, 14 – 111, 2.

ihm geübte Interpretationsmethode naheliegende Mißverständnis auszuschalten: Der Herr hat die wässerige Sinnesart lebenskräftig gemacht, indem er die ganze Welt mit dem Blut des Weinstocks erfüllte und den Trank der Wahrheit zur Vollendung der Zeit darreichte. Die Schrift nennt den Wein als ein „mystisches Symbol“ des heiligen Blutes, während sie die zurückbleibende schale Neige rügt. Derselbe Begriff des „Symbols“ findet sich an der zweiten Stelle, an der Clemens falsche Interpretation abweisen muß. Der Gebrauch von Salben ist für den Christen nicht notwendig. Er läßt sich nicht etwa durch den Hinweis auf jene Frau rechtfertigen, die Jesu Füße salbte. Sie hatte einerseits als Sünderin noch nicht Anteil am Logos, weshalb sie den Herrn mit dem ehrte, was sie für das Schönste hielt; andererseits gab sie ein „Symbol“ der Lehre des Herrn und seines Leidens (Paed II 61).²⁵ Die Salbe bezieht sich auf die göttliche Lehre, und die gesalbten Füße meinen die Apostel, die den Erdbereich durchwandern. Doch kann die Salbe, da sie verfälschtes Öl ist, auch auf den Verräter Judas deuten (II 62, 3). Endlich darf man das Tragen schleppender Gewänder nicht rechtfertigen durch den Hinweis auf den nahtlosen Rock Jesu, denn sein eigentlicher Rock trägt „die Blüten der Weisheit“ und ist ein Gewand aus Licht, wie David Ps 103, 1f. sagt (113, 3f.). In allen drei Fällen soll allegorische Exegese vor einem Mißbrauch der eigenen Interpretationsmethode bewahren.

V.

Im Rückblick zeigt sich eine deutliche Entwicklung des christologischen Vorbildmotivs. In den Anfängen bei Paulus ist es an dem selbstlosen Heilshandeln bzw. Heilshandeln Christi in Menschwerdung und Passion orientiert und zielt auf ein analoges Verhalten der Christen untereinander im Rahmen der Gemeinde. Erst die nachapostolische Paränese redet ausdrücklich von Christus als dem maßgeblichen „Vorbild“, wobei nicht mehr sein Heilshandeln, sondern sein kon-

kreteres Verhalten im Dienen, im Leiden und im Gehorsam den Ansatzpunkt bildet. An die Stelle der analogen tritt die direkte Nachahmung. Die frühkatholische Paränese setzt diese Linie fort und interpretiert das Vorbild Christi entweder rigoros-asketisch (Tertullian) oder im Sinn des stoischen Vollkommenheitsideals, wobei vielfach eine sehr gezwungene Exegese nicht zu übersehen ist. Kann dieser vorläufige Endpunkt der Entwicklung auch nicht unkritisch hingenommen werden, so beweist er aber doch ebenso die Durchhaltkraft des christologischen Vorbildmotivs. Christliche Existenz kann – so oder so – auf die Orientierung an dem Vorbild Christi nicht verzichten. Daß dabei neue Themen der Paränese nach neuen Ansatzpunkten im Bilde Christi suchen lassen, ist ein theologisch grundsätzlich legitimes Unterfangen. Jede Generation wird hier vor neuen Aufgaben stehen.

Prof. Dr. Günter Haufe
Robert-Blum-Straße 11
O-2200 Greifswald

„Weil das Ziel der Schrift immerzu auch das Ziel des Heiligen Geistes ist, ist sie ihm dies einzigartige Hilfsmittel. Sie bezeugt wie er Jesus Christus als das Modell Gottes für uns alle. Unter dem Bibelwort gewinnt Christus in uns Gestalt, d. h. der Mensch Gottes.

Von welcher Seite wir auch an diese grundlegende Stelle herantreten, immer wieder stehen wir vor dieser Zusammengehörigkeit von Bibel und Christus. Sie bleibt sein hervorragender Resonanzboden, Schallraum seiner Herrlichkeit, denn sie ist ‚gottgegeistet‘.“

Adolf Pohl in: *Staunen, daß Gott redet*, Oncken Verlag Wuppertal und Kassel.

²⁵ Schon Ignatius (Eph 17, 1) deutet die Salbe auf die „Unvergänglichkeit“, die Christus der Kirche schenkt. Also steht Clemens wohl bereits in einer Tradition, die die Salbungsgeschichte allegorisch auslegt.